

VUE GÉNÉRALE DU POINT V.

D'APRÈS UNE PH. CARPEAUX.

# LES MONUMENTS DU CIRQUE DE MĪ-SŌN

PAR M. HENRI PARMENTIER

*Architecte, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient.*

---

La province de Quảng-nam paraît avoir été une des plus importantes régions du Champa : c'est en effet, avec celle de Binh-dinh, la province annamite qui possède le plus de monuments chams. Mais alors que le Binh-dinh n'offre à l'étude que des temples restreints, nous trouvons au Quảng-nam trois groupes des plus vastes. C'est d'une part le temple de Đông-dương avec ses trente édifices aujourd'hui dégagés (et les fouilles sont loin d'avoir dit leur dernier mot); c'est aussi le groupe des tours de Khương-nĩ et de Phú-hưng, avec l'immense espace couvert de ruines qui s'étend près de ce dernier sanctuaire; c'est enfin le groupe du cirque de Mĩ-sơn <sup>(1)</sup>, où 68 édifices ont subsisté; encore ce chiffre est-il loin de représenter la totalité des monuments qui s'élevèrent en ce point, car il faut tenir compte du nombre sans doute considérable des bâtiments de construction légère que suppose généralement un édifice en maçonnerie résistante, édifices qui ont disparu sans laisser aucune trace et ne s'accusent le plus souvent que par certaines bizarreries de plan <sup>(2)</sup>.

Nous nous proposons de donner ici une description de ce groupe, qu'une campagne de fouilles de plus d'une année a permis de reconnaître en détail.

---

(1) Les monuments de ce cirque ont été signalés pour la première fois en 1897 ou 98, je crois, par M. C. Pâris; il y fit un peu plus tard, de rapides recherches qui amenèrent la découverte d'un certain nombre d'inscriptions. MM. Finot et de Lajonquière visitèrent ces ruines en 1899 et y découvrirent la belle stèle de Bhadravarman. J'y fis moi-même une première reconnaissance en 1901 et une seconde en 1902, en compagnie de M. Carpeaux. Enfin en 1903 et 1904, nous y exécutâmes en collaboration une campagne de fouilles qui dura onze mois et qui permit de déblayer entièrement tous les monuments. Les renseignements qu'on trouve ici sont le résultat de ce travail commun.

(2) Voir dans le plan du temple C l'accumulation des constructions au Sud et le vide de la cour au Nord, alors que, dans le temple B, les sanctuaires B<sub>3</sub> et B<sub>2</sub> montrent qu'aucune raison d'orientation n'interdisait de placer de nouveaux sanctuaires au Nord de l'édifice principal. Voir également le temple K, dont il ne reste qu'une entrée en brique, entrée qui présuppose un sanctuaire en matériaux légers, aujourd'hui disparu.



Cet essai fera suite à l'étude du sanctuaire de Po-Nagar, dans la série de monographies que nous voudrions publier dans le *Bulletin* (1).

Le cirque de Mĩ-son 美山, situé à 33 kilomètres S. S. E. à vol d'oiseau de Tourane, à 25 kilomètres à vol d'oiseau des sanctuaires de Đông-dương, est une vallée à peu près circulaire de 1.500 à 1.800 mètres de diamètre d'une crête à l'autre, enfermée entre les contreforts du Đèo-lè et une double chaîne de mamelons parallèle à l'épine de hautes collines qui a pour sommets principaux le Hòn-chúa et le Rang-meo. Ces deux montagnes, dont les silhouettes caractéristiques se voient de Tourane et de plus loin, ferment la grande plaine de Quảng-nam par une barrière S. O.-N. E. La plus extérieure de ces deux petites chaînes de mamelons vient finir par un épi de rochers (Hòn-cục) dans un des lits, aujourd'hui presque ensablé, du Song Thu-bồn (fig. 15) (2). Deux chaînons perpendiculaires se détachent de la chaîne principale et viennent se souder à ces petites chaînes. L'un, que contourne le Song Thu-bồn, ferme le cirque de Mĩ-son au S. O. L'autre ferme le cirque au N. E. et détermine avec la grande chaîne et les petites un nouveau cirque, ou mieux un cul-de-sac, qui s'ouvre au N. E. Le cirque de Mĩ-son a tous les caractères d'un ancien lac; il n'a d'ouverture sur la plaine de Quảng-nam que par une étroite gorge, qui fut sans doute son

---

(1) Nous renvoyons à l'article intitulé *Caractères généraux de l'architecture chame* (B. E. F. E.-O., t. I, pp. 245 et sq.) pour la valeur des termes que nous emploierons ici. Mais nous adopterons dans cet article quelques termes nouveaux qui nous serviront dans l'*Inventaire descriptif des monuments chams*, en préparation. Une étude plus détaillée de ces édifices nous a permis de reconnaître qu'un certain nombre des mots choisis dans cette première esquisse étaient insuffisants ou inexacts. Nous avons cherché à déterminer les nouveaux termes d'après le rôle même des parties désignées; si ce système a l'inconvénient de multiplier les mots composés, il a l'avantage en revanche de faire disparaître l'incohérence de termes empruntés au lexique d'arts différents, pour de vagues ressemblances de formes. C'est ainsi que nous substituerons: « base » à « soubassement » (p. 247); « corniche » à « entablement », « soubassement » à « soubassement général » (ibid.); « applique de base » à « pilette à ogive » (pp. 247 et 255 et fig. 44); « amortissement » à « pinacle » (p. 248 et fig. 39); enfin nous remplacerons le mot « acrotère » (p. 253 et fig. 40 et 43) par le terme de « pierre » ou « figure d'accent », ces éléments n'ayant d'autre fonction que de donner plus d'accent à la silhouette des édifices en accusant leurs angles sur le ciel. Enfin, pour éviter de trop longues descriptions, nous désignons par « plan du type complet » le plan des sanctuaires qui présentent les caractéristiques suivantes. Le sanctuaire est carré, muni d'un couloir et d'une porte à encadrement de pierre, que ferment des vantaux; la salle intérieure est éclairée de niches à luminaire. Le couloir s'élargit pour former un vestibule précédé d'un porche. A l'extérieur, le sanctuaire lui-même forme une tour accompagnée de trois fausses portes; le vestibule est une réduction de cette tour et a également des fausses portes. Les mots « plan réduit » désigneront un édifice dont le couloir ne s'élargit pas en vestibule et est traité extérieurement d'une façon analogue aux fausses portes. Mais chaque fois qu'un de ces divers éléments fera défaut ou sera traité d'une manière anormale, cette différence sera soigneusement signalée.

(2) Ce carton est établi d'après la carte provisoire au 100.000. Il en diffère dans une certaine mesure pour les indications orographiques et surtout pour le tracé du cours du ruisseau qui prend son origine dans le cirque.

aient passé par quelque autre point, la nature du cirque ne le permettant pas. On retrouve d'ailleurs sur le chemin actuel, non loin du gué, de nombreux débris de briques, qui dénotent la présence autrefois d'un édifice dans cette région sauvage et par suite le voisinage d'une route fréquentée. Le sentier actuel à partir de ce point gravit la pente douce qui vient finir à Mĩ-son. Il y a tout lieu de croire que le chemin ancien suivait la route naturelle du ruisseau.

L'installation de sanctuaires aussi importants que ceux que nous allons décrire dans ce cirque d'accès toujours difficile est rendue moins extraordinaire par la présence d'un grand nombre de souvenirs chams aux environs. Le port de l'aifo, grand port cham, donnait accès à l'entrée du Song Thu-bôn, dont le cours est marqué en deux points comme une voie fréquentée : c'est d'abord, sur la route de Hòn-cục, une inscription du V<sup>e</sup> siècle (*B. E. F. E.-O*, t. II, p. 186) au nom du fondateur du premier temple de Mĩ-son, Bhadravarman I<sup>er</sup> ; ce sont aussi des graffiti çivaïstes et bouddhistes sur des roches de la rive droite, peut-être là où se trouvait le débarcadère d'où l'on se rendait aux temples, si le chemin qui y conduisait adoptait, comme nous le pensons, le cours du ruisseau. Le fleuve passe non loin de la citadelle importante de Trà-kiệu, qui pouvait le barrer en cas de besoin, coule au pied d'un fortin ou d'un sanctuaire qui dominait la roche de Hòn-cục, et entre dans une région toute remplie de débris chams. Presque en face du confluent du ruisseau, à un ou deux kilomètres du fleuve, s'élève une colline qui a été exploitée en carrières par les Chams et où se trouvent encore diverses inscriptions : peut-être était-ce l'un des points qui fournirent des matériaux pour l'édification des sanctuaires du cirque. Une autre vaste excavation entre la montagne et le village de Mĩ-son est donnée par les Annamites comme la fosse d'où l'on a extrait la terre dont on fit les briques ; mais elle pourrait être aussi, comme il est fréquent, un réservoir cham pour les cultures.

\* \* \*

Les édifices de Mĩ-son sont répartis en huit temples au moins et occupent le fond disponible de la vallée dans sa partie la plus large ainsi que le sommet de quelques mamelons peu élevés (fig. 16). Le temple A est sur la rive droite du ruisseau, qu'enjambe une annexe de quatre tours, A'. Cet ensemble domine de près de 2 mètres le groupe de deux temples, B-C-D, qui lui fait face sur la rive gauche. L'orientation de ces deux groupes est inverse. Elle est normale seulement pour le groupe B-C-D. Sur la rive droite, en aval, le groupe G,

---

sentées dans certains bas-reliefs, et qu'un certain nombre de noms annamites en conservent la tradition (par exemple au village de Duyệt-phước, Quảng-ngai, le nom d'une trace de chemin : *đường xe lỏi* ou *hỏi* ; même fait à Đống-dương).

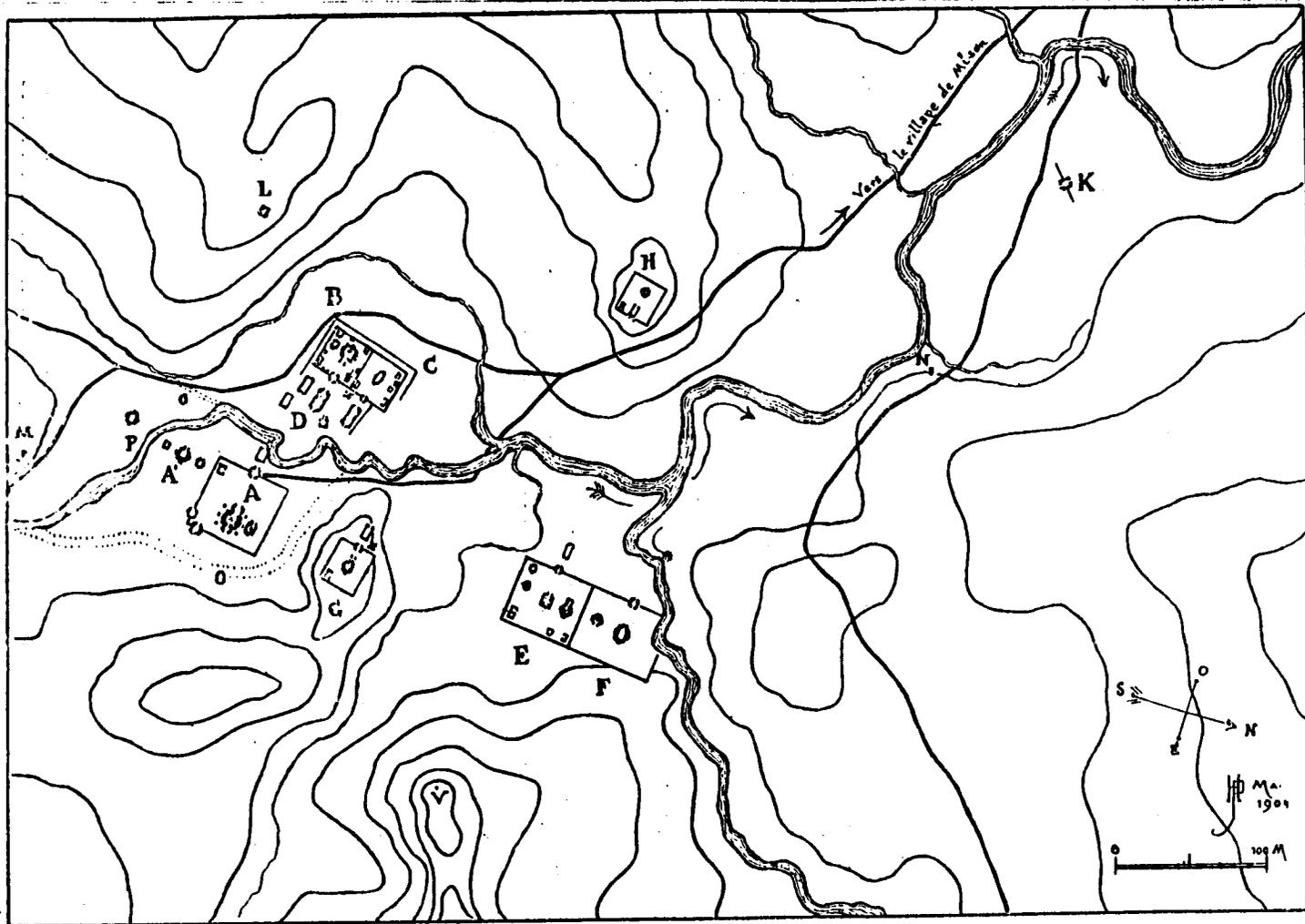


FIG. 16. — PLAN D'ENSEMBLE DES RUINES DE MI-SON.

construit sur un mamelon, s'élève au-dessus des groupes précédents et du groupe E-F, en aval sur la même rive. Plus loin, à 400 mètres environ de ce dernier, est une tour ouverte au S. E., qui servait d'entrée à un monument K. Sur la rive gauche, en aval de B-C-D, se voit le groupe H, tandis qu'en amont, à mi-côte d'une colline boisée, se trouve une petite salle L : ce groupe et cette salle sont orientés exactement. Des décombres indiquent l'existence d'édifices au Sud et au Nord, en M et en N. La figure 16 donne la disposition d'ensemble de ces édifices, et la planche de frontispice permettra de se faire une idée de l'aspect qu'ils présentent actuellement et du caractère du paysage qui les enferme. Cette vue est prise du point V, élevé d'une trentaine de mètres au-dessus du fond du cirque.



### GROUPE A-A'.

**GROUPE A.** — Le groupe A paraît être le plus ancien. Il est orienté à l'Ouest. La salle longue qui en précédait l'entrée a été en grande partie ruinée par les eaux, et ses murs éboulés dominant le ruisseau. Le monument a donc perdu son accès naturel. Il semble qu'il faille chercher la raison de l'anomalie d'orientation qui le fait ouvrir à l'Ouest dans la configuration même du terrain. Il se trouve en effet au point de convergence des vallons du cirque : mais ce point est au pied d'une série de mamelonnements qui semblent se continuer jusqu'à la montagne même, autant qu'on en peut juger par le mode de distribution des eaux. Si l'ouverture des édifices avait été tournée vers l'Est, elle aurait été masquée par ces coteaux et l'accès du monument aurait été indirect et difficile : et si l'on admet que le dénivèlement que nous avons signalé est bien l'ancien lit du ruisseau, cet accès aurait été plus difficile encore.

Il semble ne rien rester des constructions les plus anciennes de ce groupe que l'admirable ensemble que forment la tour A<sub>1</sub> (fig. 17) et ses annexes, les petits sanctuaires A<sub>2-7</sub>, réunis sur une terrasse commune (fig. 18). La tour s'élève sur l'axe et vers le fond d'une cour carrée entourée de murs de brique sans doute postérieurs à la tour même et peut-être même aux édifices qui les interrompent. Une tour à deux portes A<sub>8</sub>, plus récente, dans l'axe de A<sub>1</sub>, donnait entrée dans cette cour ; une salle longue dont il ne reste presque rien, A<sub>9</sub>, la précédait. Un second sanctuaire, A<sub>10</sub>, fort important, mais d'un style différent, s'élevait au Nord et fort près de la tour principale. Probablement vers le même temps, divers bâtiments de service, A<sub>11</sub>, A<sub>12</sub>, A<sub>13</sub>, furent construits le long de l'enceinte.

La tour principale A<sub>1</sub>, conçue dans des proportions grandioses, est d'une exécution remarquable et d'une conservation extraordinaire ; de telle sorte que le plus vieux peut-être des sanctuaires chams paraît en être également le mieux conservé. L'irrégularité de son orientation entraîne une modification

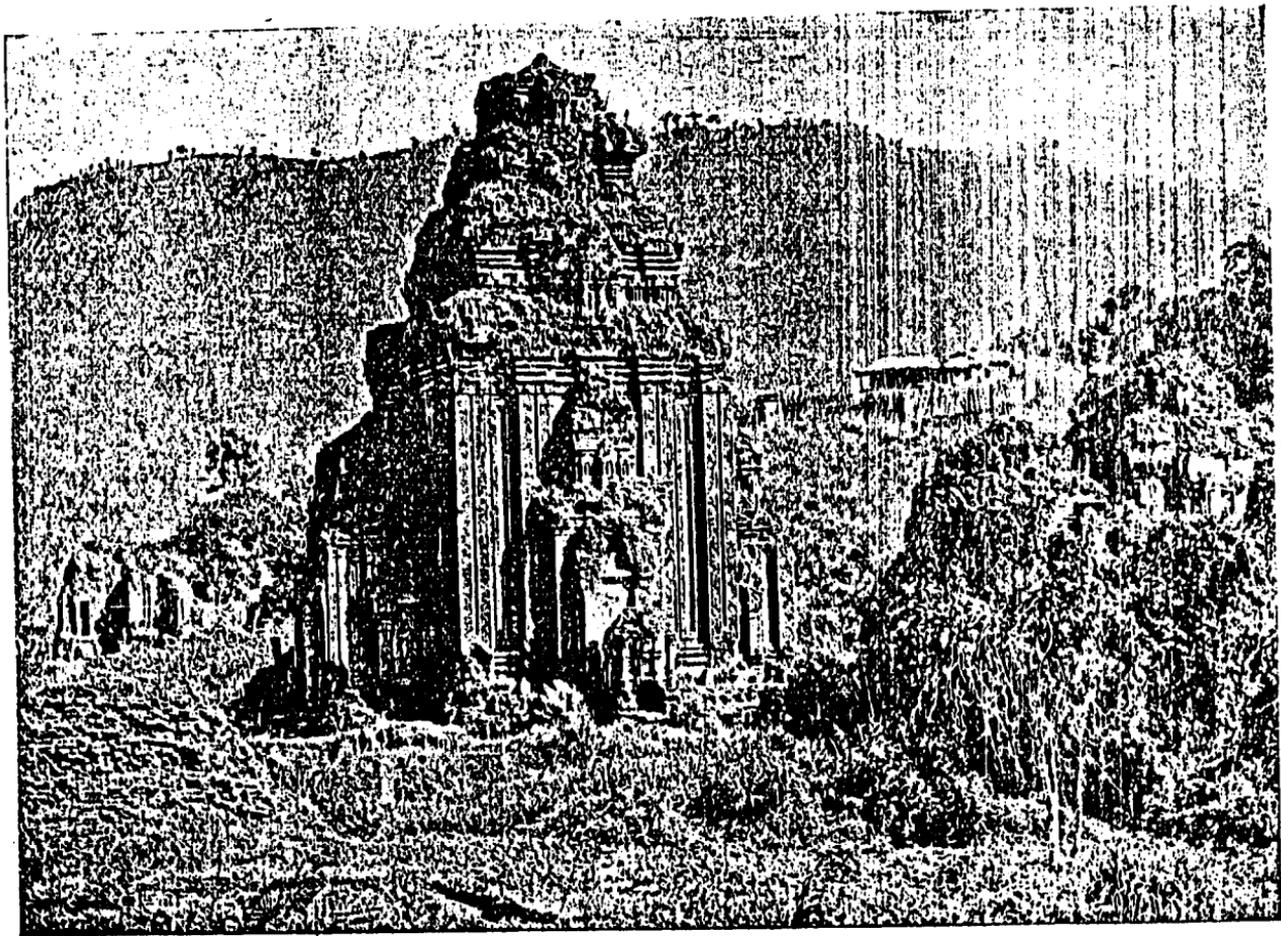


FIG. 17. — VUE DU GROUPE A, PRISE DE A'.

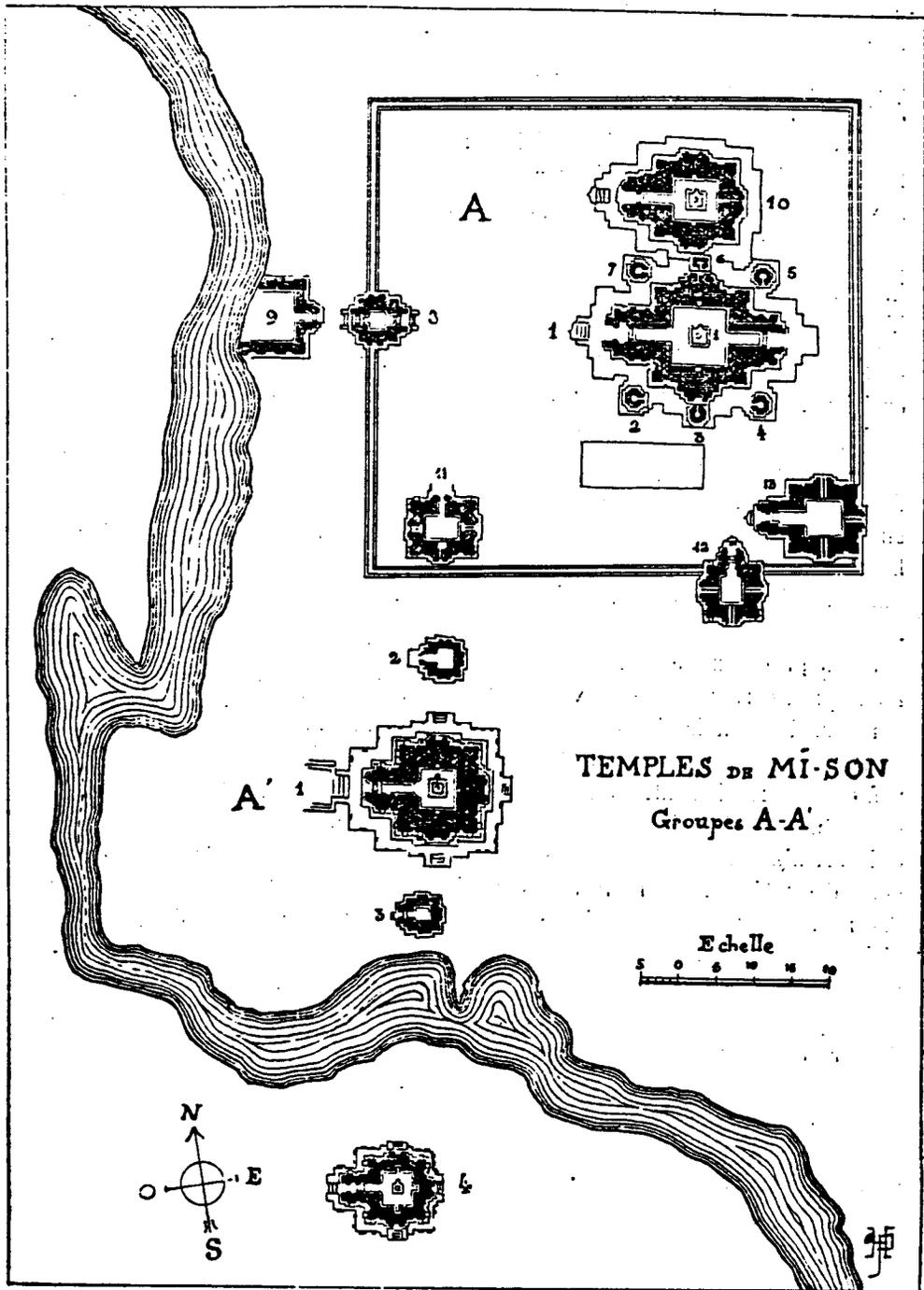


FIG. 18. — PLAN DES GROUPES A ET A'.

dans sa composition : elle présente en effet deux ouvertures sur l'axe E. O., mais la principale est celle de l'Ouest, qui est munie d'un perron, tandis que celle de l'Est donne seulement sur une terrasse sans communication avec le sol de la cour. Il est impossible, étant donné l'état actuel du monument, de dire dans quel sens était tournée la divinité : il est probable qu'elle faisait face à l'Ouest, mais la cuve à ablutions a son bec dirigé dans l'orientation habituelle aux cuves des édifices tournés vers l'Est (1).

L'intérieur de la tour forme une salle carrée, qui s'élève à une grande hauteur et ne montre aucune trace de plafond. Ses murs s'infléchissent sur l'intérieur vers le dernier cinquième de la hauteur et prennent en parois, encore lisses, la pente de la pyramide à encorbellement qui forme la voûte de l'édifice. Cette voûte paraît se terminer en haut par une étroite cheminée sans orifice extérieur. La salle était éclairée par six niches à luminaire, qui occupent les écoinçons des faces est et ouest et le milieu des faces sud et nord. Le somasūtra s'ouvre dans le bas de la niche nord pour sortir obliquement dans la fausse porte par une simple gargouille : il se trouvait ainsi au niveau de la cuve à ablutions, et cette disposition nécessitait l'emploi d'un canal mobile de la cuve au somasūtra. La salle abritait en son centre un piédestal important qui sera décrit plus loin, mais qui ne paraît pas contemporain de la tour même.

Sur le grand axe de l'édifice, deux larges couloirs, de dimensions et de formes identiques, correspondent aux deux portes extérieures, qui s'ouvrent sous des porches. Ces couloirs s'allongent, partie sous les murs mêmes de la tour, partie sous les superstructures des vestibules. Sous les murs, ils sont couverts par une voûte à encorbellement, dont l'ouverture est maintenue dans son écartement, pour plus de précaution, par des étrépillons de pierre. Une voûte en pyramide, qui part d'un niveau plus élevé, soutient les parties hautes des vestibules. Elle pose, des côtés sur les murs latéraux, d'une face sur la voûte précédente, de l'autre sur l'encadrement rigide de la porte, système puissant et d'une résistance énorme. Cependant une disposition ingénieuse soulage le linteau. La pan de voûte qui porterait toute sa charge sur ce dernier est prolongé en demi-pyramide et va reposer sur l'arc d'ouverture et sur les murs du porche, déchargeant d'autant l'encadrement de porte. Un croquis fera mieux comprendre cette disposition particulière (fig. 19). Ces portes étaient munies de crapaudines.

Aux porches la composition change, car le vestibule de la face ouest était plus saillant que celui de la face est. L'un et l'autre sont ruinés en partie, et les fouilles

---

(1) Cette cuve à ablutions, comme celles de A<sub>10</sub>, E<sub>1</sub> et F<sub>1</sub>, orientées de même, n'est plus en place, mais les positions qu'ont prises ces lourdes pièces, quand les Annamites les ont culbutées, montrent clairement dans quel sens elles étaient dressées. Cette indication est confirmée d'une façon indéniable pour A<sub>1</sub>, E<sub>1</sub> et F<sub>1</sub> par la présence d'un somasūtra dans le mur nord.

seules ont pu donner des indications suffisantes pour leur restitution. L'entrée ouest se trouve ouverte actuellement entre deux colonnes de brique ; l'entrée est n'a que des murs simples. L'une et l'autre étaient précédées de piédroits

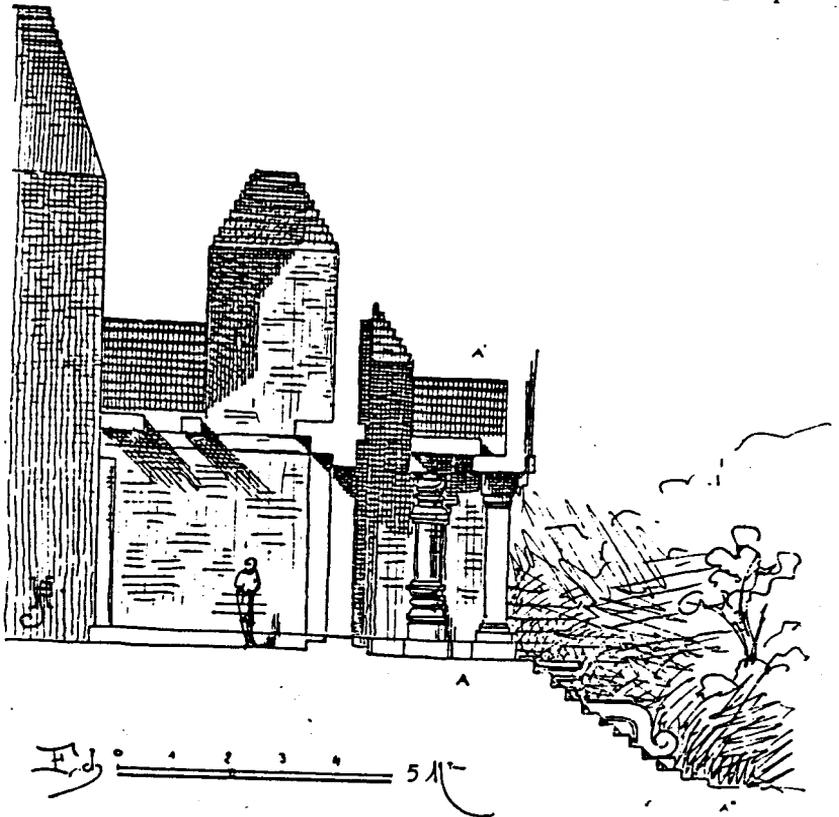


FIG. 19. — COUPE PARTIELLE DE A<sub>1</sub>. (A' A'' : Partie restituée).

rectangulaires : l'un d'eux s'est conservé entier dans les décombres de la porte est ; des fragments des autres ont été trouvés en avant des deux portes. Enfin un large linteau finement sculpté, trouvé au S. O., ne peut guère provenir que du porche ouest, en raison de ses énormes dimensions. Il est identique comme décor avec un linteau que nous trouverons en place dans un monument de la même série, C<sub>1</sub>, et avec un linteau culbuté dans la section F<sup>(1)</sup>.

Autant cette composition est simple et en quelque sorte utilitaire à l'intérieur, autant elle est riche et décorative à l'extérieur, tout en restant parfait-

(<sup>1</sup>) Nous avons retrouvé en outre le tympan de la porte est. Il est nu. Chose curieuse, sur la face intérieure, il est entaillé de cadres, coupés par la courbe du cercle, comme s'il avait servi de vantail de porte à quelque monument antérieur.

tement ordonnée. C'est d'ailleurs la composition qui est déjà ou du moins qui restera classique, mais édiée dans des proportions énormes et avec une perfection rare.

L'édifice consiste dans un étage principal orné de cinq pilastres sur chaque face et d'entre-pilastres moulurés, les uns et les autres ornés de très gracieux rinceaux. Les pilastres, de grande largeur, sont recoupés en leur milieu par une rainure à décors plans. La base et la corniche ne sont pas identiques. La base est du type à congé et doucine, qui deviendra plus tard le motif classique des bases comme des corniches (*B. E. F. E.-O.*, I, fig. 44 et 45). Elle est ornée d'appliques à trois plans, dont il ne reste malheureusement presque plus rien ; le premier corps était formé d'une niche à colonnes et sous fronton, enfermant une figure en prière. La corniche présente un type spécial aux premières constructions de Mī-son ; nous la décrivons une fois pour toutes et nous la désignerons ensuite simplement par les mots « du type de Mī-son ».

Cette corniche s'unit aux pilastres par une frise à guirlandes pendantes, qu'arrête un filet saillant. Deux lourds quarts de rond opposés s'en séparent et forment le départ d'un cavet que terminent deux autres petits quarts de rond opposés. Sur cette sorte de coussin repose une doucine qui porte la grande face de corniche, laquelle est munie de dalles d'accent maintenues par des renforts sculptés aux angles. Chose curieuse, la division des pilastres en deux bandes se continue dans la frise à guirlandes pendantes, parfois dans le double quart de rond opposé ; tandis que le système du cavet et de la doucine est à son tour divisé en trois parties par de profondes entailles enfermant

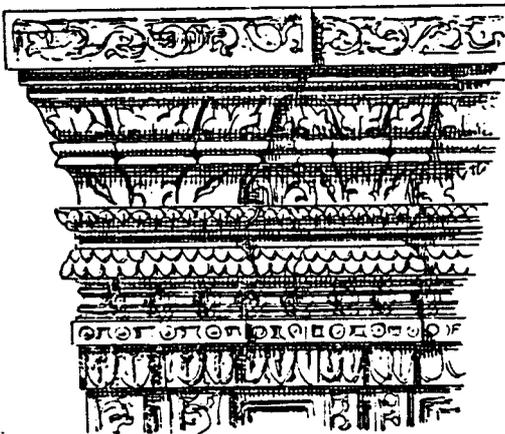


FIG. 20. — CORNICHE DU 1<sup>er</sup> ÉTAGE DE B<sub>5</sub>.  
Haut. totale : 1 m 50.

des champs où sont sculptées des feuilles chames, au droit des entre-pilastres comme au droit des pilastres. Grande face et moulures sont également décorées. Les rainures entre les moulures s'ornent parfois elles-mêmes de très petits balustres ; à peine plus gros que les denticules de l'art classique, dont ils produisent un peu l'effet si heureux. Nous trouvons un bon exemple de cette composition dans la corniche de l'étage de B<sub>5</sub> (fig. 20). Cette corniche se complique en A<sub>1</sub>, en raison de ses grandes dimensions, de deux

éléments de décor fort heureux. De chacun des deux panneaux de la frise à guirlandes pendantes sur les pilastres et du panneau de cette frise sur l'entre-pilastre sort un buste d'Apsara ; et la grande face de corniche porte au droit du

pilastre une figure de Garuda saillante, les ailes éployées. Sur cette face s'élève un bahut orné d'une succession de niches qui abritent des orants; de l'arête part la doucine plate du terrasson. La frise soutient aux angles des amortissements, fort ruinés ici, mais pas assez cependant pour qu'on ne puisse les reconnaître analogues à ceux des édifices mieux conservés pour ce détail, B<sub>5</sub> et C<sub>2</sub>.

Les fausses portes latérales sont traitées comme les projections sur les parois latérales de la tour de façades étroites d'édifices à pignons. Leur composition n'est pas identique. La fausse porte nord se rapproche plus du système des vestibules. La fausse porte sud est plus originale; elle est en outre d'une lecture plus aisée (fig. 21). Elle est constituée par deux corps. Le corps postérieur est traité suivant la forme de l'édifice même figuré et présente à l'étage principal pilastres, base avec applique, et corniche, l'une et l'autre du type à quart de cercle (1). De hauts amortissements s'élevaient aux angles de ce corps inférieur; bien qu'il n'en reste rien, leur existence est nettement accusée par le fait que les pilastres n'ont pas été sculptés dans les parties que ces amortissements cachaient. Les pilastres, sans division, sont ornés des mêmes beaux rinceaux. Sur cet étage s'en élève un second, à double corps, traité de même: il est orné au centre d'une niche à double plan, accompagnée sur les côtés de deux niches plus petites. Sans doute un fronton décoré s'élevait au-dessus, mais il n'en reste plus rien de reconnaissable. En avant de ce corps, un autre à double plan simulait une porte. Le bas, aux deux fausses portes, était masqué par les édicules A<sub>5</sub> et A<sub>6</sub>, et les pilastres qui forment le premier plan ne sont décorés que dans le haut. Le plan postérieur, plus élevé, est muni d'une base et d'une corniche. Les piédroits du plan antérieur n'ont que des plinthes et des impostes simples, accompagnées de la frise à guirlandes pendantes et réunies par un linteau de pierre; chacun d'eux portait un fronton. Le fronton antérieur est recreusé en coupe de cloche, et le tympan est décoré. Les moulures qui lui faisaient une sorte d'archivolté et s'encadraient de feuilles rampantes prises dans la masse de la brique, comme c'est toujours le cas dans la série A, se terminaient en bas sous deux cavaliers vus de profil, montés sur des Gajasimhas.

Les parties supérieures de la tour A<sub>1</sub> sont mieux conservées que d'ordinaire. Elles présentent encore trois étages en bon état; le couronnement fait défaut: encore quelques parties de la base de la pierre terminale permettent-elles de le restituer à peu près.

---

(1) C'est le type que nous trouverons constamment employé pour les vestibules, les fausses portes et le plus grand nombre des petits édifices, dans la série des édifices de MI-son, et qui dans d'autres groupes déterminera tous les profils (Khurong-nū, Hôa-lai, Po-Dam, etc.). Il est visible comme base dans l'angle inférieur droit de la figure 25. comme corniche sur la fig. 21.

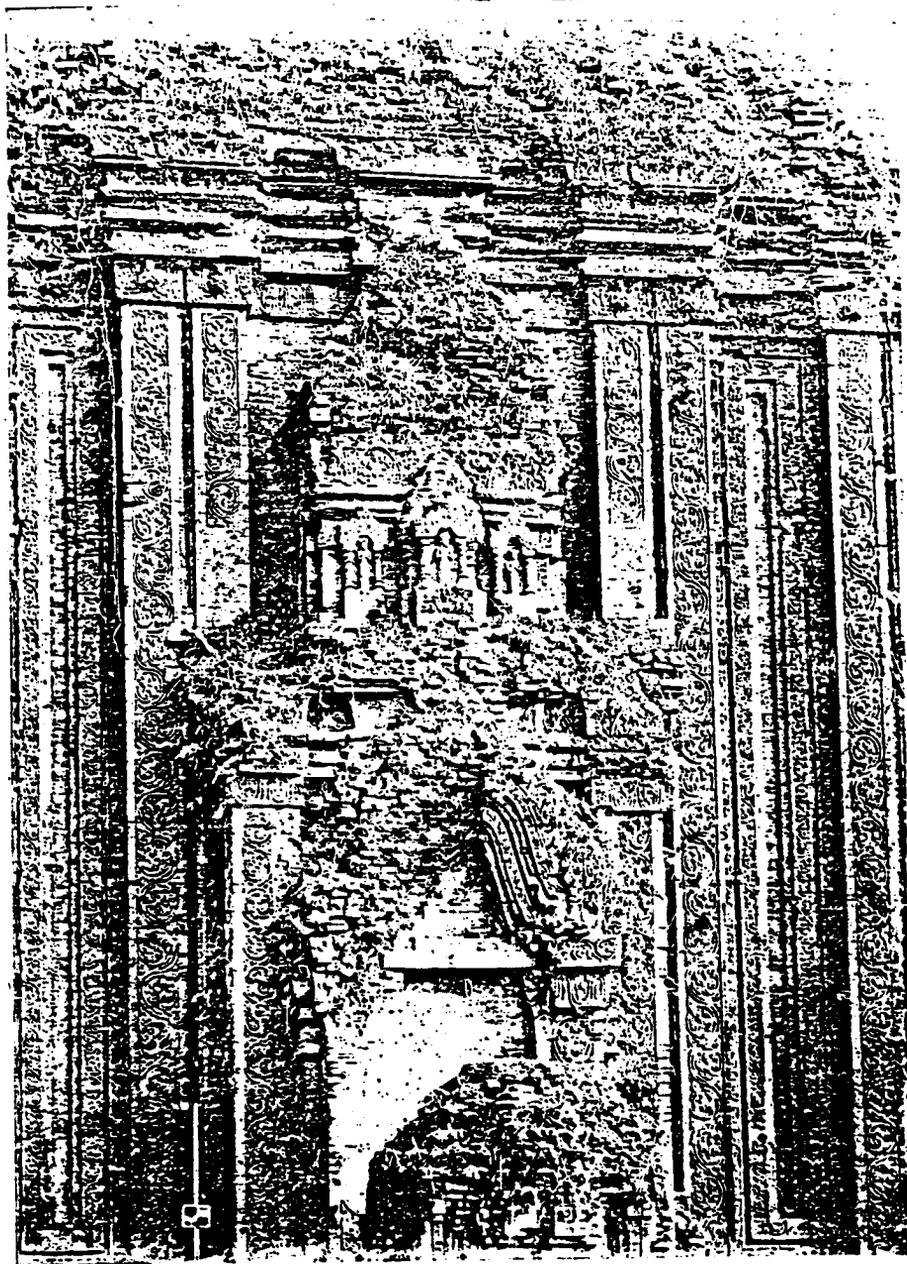


FIG. 21. — FAUSSE PORTE SUD DE LA TOUR A.



FIG. 22. — PARTIE SUPÉRIEURE DE LA TOUR A, FACE EST.

La composition de chaque étage est exactement analogue à celle de l'étage principal, mais réduite en hauteur pour la largeur (fig. 22). Les pilastres ne sont plus qu'au nombre de trois. La base fait défaut, mais des figures d'orants se détachent de niches au droit des pilastres et des entre-pilastres. Le fronton recreusé est orné d'une tête de monstre, d'où s'échappent des profils décorés de feuilles rampantes et qui se terminent en têtes de makara. Les fausses portes sont remplacées par des fausses niches de grande importance, qui, au premier étage au moins, constituent deux corps divisés à leur tour. Le corps postérieur, simple en plan, est double en élévation, car au-dessus de sa corniche s'élève un corps plus étroit flanqué d'amortissements et couronné d'un fronton ondulé, qui dépasse la corniche de l'étage, liant ainsi d'une façon très heureuse la composition d'un étage à celle de l'autre. Le corps antérieur se divise horizontalement en trois plans que surmontent trois frontons. Le premier motif est constitué par une niche à colonnes ; son fronton est orné comme ceux des niches précédentes.

La pierre terminale fut sans doute un cône curviligne octogonal : c'est du moins ce qu'indiquent une partie de la pierre de base trouvée au pied de la tour et la comparaison avec la pierre terminale d'une tour de la même série, B<sub>3</sub>.

Les vestibules sont traités comme de petites tours, non dégagées, il est vrai, de la paroi ; de même que dans le sanctuaire C<sub>1</sub>, ils constituent une véritable réduction de l'édifice principal. Le corps même présente la même composition de pilastres et d'entre-pilastres, de base et de corniche. Mais les pilastres ne sont pas recoupés, la base est du type à cavet, les appliques sont à double plan seulement ; la corniche est du type de Mī-son ; une figure d'accent taillée dans la brique masque la rencontre de la grande face de corniche avec la paroi. Les fausses portes sont à triple corps et à quadruple fronton : le corps postérieur est à corniche et base du même type, le type à cavet ; le corps intermédiaire ne fait que doubler le corps postérieur en avant dans le bas ; le corps antérieur est constitué par des pilastres ornés qui ont même profil de base et d'imposte, un haut motif de doucines opposées. Ils enferment une grande niche d'orant à pilastres et à fronton recreusé, montée sur un haut soubassement. Ils ont un fronton recreusé, dont le tympan est soutenu par un linteau de pierre et porte la masse d'un décor resté par malheur en épannelage. La composition de ce fronton et des frontons postérieurs, accusés par des rangs de feuilles rampantes, est analogue à celle des frontons de la fausse porte de la tour. Elle donne un élément de plus : le motif en amande qui masque le départ des moulures d'archivolte. Des portes, il ne reste que des fragments : l'arrachement du corps postérieur, des parties de piédroits ou des piédroits entiers, peut-être un linteau orné et un tympan nu.

Les étages de ces vestibules présentent à deux niveaux une composition semblable à celle de l'étage inférieur, mais réduite. Les fausses niches sont constituées par trois corps. Le dernier est surmonté d'un second étage accosté de deux petits amortissements et surmonté d'un fronton ondulé ; le

second porte un fronton en ogive, et le premier est une petite niche à orant, dont le fronton est traité dans le motif de la tête de monstre qui dévore des serpents à tête de makara. Au pied des pilastres et des entre-pilastres d'autres orants sont debout. L'étage de couronnement est complètement ruiné.

Autour de ce sanctuaire important et sur une terrasse commune existaient six petits sanctuaires ; la salle que chacun contenait n'a pas un mètre carré de surface et l'on ne peut s'y tenir debout. La terrasse seule donnait accès à ces édifices ; ils s'y ouvraient par des portes sans vantaux dans des sens divers. Quatre sont identiques dans leurs formes ; d'un cinquième, qui fut sans doute pareil, il ne reste rien ; enfin, le sixième, A<sub>6</sub>, est traité en petit bâtiment long.

Chacun de ces petits édifices s'élève sur un petit soubassement à balustres, qui met son sol au niveau de la terrasse. Les parements sont ornés de pilastres recoupés qui se profilent dans une base du type à quart de cercle, accompagnée de figures d'orants dressées devant une masse de brique qui les dégage du profil. Les fausses portes et les portes sont à double fronton, orné d'une façon analogue à ceux de la tour même. Les pilastres du corps antérieur enferment aux fausses portes des imitations de vantaux, que précèdent de raides perrons qui tombent dans le vide.

L'édicule A<sub>6</sub> (1) n'a qu'un étage et ses murs ouest et est se terminent par un pignon courbe. Il ouvre au Sud par une petite porte. Les parements longs sont ornés de pilastres, les pignons sont occupés par une petite figure assise sur un éléphant debout ; elle se détache d'une sorte de dossier orné.

La terrasse qui réunit ces divers bâtiments est elle-même une composition des plus réussies. Ce soubassement, qui se décroche suivant le plan compliqué de cet ensemble (cf. fig. 18), présente deux étages de disposition différente. Celui d'en haut s'interrompt pour laisser place au soubassement des édifices. Dans l'étage inférieur, chaque panneau est formé de cinq motifs. Le cours de moulures ornées, dissymétrique, qui forme le profil même du soubassement, fait saillie aux angles en un petit pilier à triple plan. Le dessin du profil s'y complète d'une bague qui manque au profil général. Le même pilier forme le motif central et s'y orne d'une niche curieuse. Les vides enfin sont occupés par des figures montées sur des éléphants. La partie la plus intéressante de cet ensemble, la niche, porte sur un soubassement orné d'un lion assis. Le fronton, recreusé, est composé d'une tête de monstre à larges crocs ; de ses lèvres pendent des guirlandes ; deux têtes de makara s'échappent de sa gueule et soutiennent d'autres guirlandes du bout de leur trompe. L'étage supérieur est un petit soubassement à profils symétriques, à doubles ressauts, ornés alternativement d'éléphants passant ou de lions issant.

---

(1) Cet édifice rappelle la forme des édifices sud qui se trouvent dans une même position relative dans les édifices orientés exactement. Voir ici B<sub>5</sub> pour B<sub>1</sub>, C<sub>3</sub> pour C<sub>1</sub>, H<sub>4</sub> pour H<sub>1</sub>.

Cette terrasse relevait l'ensemble des constructions de A<sub>1</sub> à près de deux mètres au-dessus du sol de la cour. On y accédait par un perron dont il ne reste que les deux échiffres de pierre, qui sont énormes : nous les avons retrouvées culbutées à leur propre place ; elles étaient recouvertes par les maçonneries grossières d'une terrasse postérieure. A la porte est, la terrasse fut sans doute, au cours même de l'exécution du bâtiment, jugée trop peu saillante. Sa face, laissée en épannelage, fut masquée par une avance de près d'un mètre qui cette fois fut achevée.

Un détail d'exécution est à signaler ici, qui témoigne d'un réel sentiment de la construction : la terrasse est constituée par un mur indépendant de la tour ; de la terre pilonnée remplit le vide et porte le sol de briques supérieur. Ainsi est évité l'inconvénient de charges inégales réparties sur une maçonnerie unique, et par suite le danger, lors des tassements, de déchirures inévitables.

Nous avons dit que cette belle composition se dressait dans la partie postérieure d'une cour ; elle est aujourd'hui enfermée par des murs, que les eaux ont renversés, arrachant en bien des points jusqu'aux fondations mêmes. Cette cour n'était peut-être fermée à l'origine que de palissades ; car les murs ne paraissent pas remonter à l'époque de la grande tour, mais semblent plutôt contemporains des édifices qui y furent élevés ensuite, si même ils ne leur sont pas postérieurs. L'exemple d'un mur analogue dans le groupe B et dans le temple de Đông-dương permet de supposer que leur chaperon était en coupe de cloche. Peut-être était-il décoré d'une série d'épis en deux pièces s'emboîtant, exécutés en terre cuite. C'est une disposition fréquente au Cambodge, et la présence dans les fouilles de plusieurs de ces épis, dont la place est difficile à trouver ailleurs, ferait supposer qu'ils ont bien servi à la décoration de ces murs. Notons que cette enceinte n'avait qu'une seule entrée à l'Ouest, comme d'ordinaire relevée par les deux perrons d'une tour.

La tour A<sub>3</sub>, qui semble se rapporter à une forme d'art postérieure, est presque entièrement ruinée. Elle s'élève sur un soubassement orné d'appliques pleines. Le corps présente des pilastres nus, profilés dans une base décorée de lourdes appliques et dans une corniche, toutes deux tracées dans le système à quart de cercle. Les fausses portes ont deux corps ; un même profil en se contournant sur leurs arêtes leur sert de base ; leur double fronton paraît présenter les volutes et l'évidement de tympan en coupe de cloche que l'on rencontre généralement dans les monuments de l'art de Đông-dương. Il ne subsiste rien des portes que l'une de leurs colonnes octogonales.

En avant de cette tour s'ouvrait une salle longue, A<sub>3</sub>, dont il ne reste guère que la base du côté oriental. Tout le reste a été emporté par le ruisseau, dont le lit est à cette heure à près de trois mètres au-dessous de la surface inférieure des fondations. Le peu qui reste du décor de base, — profil à quart de cercle et lourdes pilettes —, ferait supposer que cette construction est contemporaine de

la précédente. La porte ouest, qui paraît avoir été très simple, était munie de crapaudines.

Ces deux édifices firent peut-être partie d'une même fondation religieuse, dont l'objet principal fut l'édification d'un second sanctuaire au Nord du sanctuaire  $A_1$ , le sanctuaire  $A_{10}$ . Peut-être furent-ils substitués à des édifices en constructions légères, de même qu'une série de trois tours d'habitation conçues dans le même style a pu remplacer de simples abris. On conçoit en effet malaisément qu'une construction aussi grandiose et aussi riche que la tour  $A_1$  ait été dépourvue de tout bâtiment de service.

La tour  $A_{10}$ , bien que de dimensions plus modestes que la tour  $A_1$ , est encore fort importante. Malgré son orientation irrégulière, elle présente le plan complet classique, qui d'ailleurs ne sera plus abandonné à Mī-son. C'est un point sur lequel l'exemple de la grande tour, dont les constructeurs postérieurs ont souvent cherché à égaler soit les dimensions, comme dans  $A'_1$  et dans  $B_1$ , soit les formes mêmes, comme dans  $E_1$ , ne sera plus suivi. La tour  $A_{10}$ , qui présente un système de décor tout différent, est fort ruinée, et il n'en reste guère debout que la face sud. Ce qui subsiste suffit heureusement pour indiquer toutes les dispositions du corps principal.

La salle intérieure avait quatre niches à luminaire, trois sur les axes, une dans l'écoinçon sud. Un couloir sous voûte et sans plafond conduisait à la porte d'entrée. Ce sanctuaire abritait un énorme liṅga, qui fait corps avec sa cuve et qui reposait sur un piédestal à deux étages.

La tour s'élève sur un soubassement à ressaut, de profil peu compliqué, orné d'appliques trapues, à fronton important et orné d'antéfixes superposées. Ce système fait place en avant à deux énormes échiffres en brique sculptées, entre lesquelles se voit un perron de quelques marches.

Le corps principal présente cinq pilastres divisés et décorés, et la double division enferme un petit cadre de moulures également sculptées. Corniche et base sont du type à cavet. Les appliques sont à simple corps et à double antéfixe superposée. De chaque face se détachaient d'importantes fausses portes, qui nous sont connues par celle du Sud. Elles sont à deux corps. Le corps antérieur est constitué par des colonnes octogonales engagées. La face supérieure du chapiteau est sculptée et forme imposte continue à ce premier corps. Elle enferme avec les colonnes un espace rectangulaire traité en imitation de menuiserie. Ce premier corps supporte un fronton sculpté, creusé en son centre, et dont le haut manque. Chaque partie de ce décor est divisée en deux zones par un serpent, qui sortait sans doute d'une tête de monstre placée au sommet du fronton; d'autres corps de serpents fondus avec des rinceaux forment une série de crosses dans la zone extérieure, qui ne paraît pas d'ailleurs concentrique à celle de l'intérieur. Le fronton est entouré ainsi d'une ligne ondulée, qui lui donne une certaine ressemblance avec les frontons du Cambodge.

Le corps postérieur est une composition de pilastres, à base, appliques, corniche analogues, bien que réduites, à celles du corps principal de la tour, à cette différence près que le pilastre est simplement divisé sans cadre intérieur. Sur cet entablement s'élève un nouveau corps du même genre, flanqué de deux riches appliques. Des amortissements paraissent avoir surmonté les angles de ces deux corps. Sur cet étage s'élevait un grand fronton ondulé avec des serpents à tête de makara, dont la tête formait le noyau de chaque crosse décorative. Le motif qui occupait le tympan n'est pas reconnaissable.

Quelque complexe que soit déjà cette composition, elle était encore enrichie d'une sorte de troisième corps soutenu sous la corniche par deux espèces de cariatides qui sortent à un corps de la paroi. Elles supportaient un nouveau fronton, qui posait sur la grande face de corniche et devait occuper une bonne part de l'étage. Peut-être n'y avait-il pas de fausses niches, mais une succession de frontons dépendant de la fausse porte et allant toujours en diminuant.

Le vestibule présente la même composition que le corps postérieur des fausses portes. Il avait lui-même des fausses portes, qui enfermaient une fausse menuiserie entre des pilastres sculptés. Leur fronton recreusé est limité par deux zones de décor à crosses de rinceaux.

La porte même s'ouvrait entre deux colonnes octogonales pour le premier corps et entre deux pilastres, complets mais sans appliques, pour le second (1).

Les substructions de cette tour offrent cette particularité qu'elles formaient au centre comme une cuve à parois obliques. Les Annamites la fouillèrent après avoir rejeté sur le côté les pièces du piédestal ; elles sont retombées depuis dans la cuve, d'où nous n'avons pu en extraire qu'une partie.

Des trois autres édifices de cette même enceinte, tous éclairés par trois fenêtres, deux sont presque identiques et sont traités comme des tours : ce sont les édifices  $A_{12}$  et  $A_{13}$ , qui occupent l'angle sud-est ; un autre,  $A_{11}$ , est traité plutôt en édifice long. Ils ne contiennent chacun qu'une salle et sont orientés suivant les axes de la cour.  $A_{12}$  et  $A_{13}$  sont appuyés sur le mur. Fait assez curieux, il ne semble pas que la muraille ait été poussée jusqu'à  $A_{13}$  et construite entre  $A_{13}$  et  $A_{12}$  : aucune amorce n'existe sur les parements de ces tours. Or, si les Chams n'eurent jamais l'habitude de lier solidement les maçonneries des murs d'enceinte avec les constructions mêmes des édifices sur lesquels ils viennent battre, du moins ménagèrent-ils toujours en cours d'exécution une amorce de la saillie égale à celle des moulures de base pour éviter

---

(1) Il y a lieu de remarquer que cette tour montre de nombreuses traces de réemploi, particulièrement dans le perron. L'examen de la rencontre de son soubassement avec celui de  $A_1$  montre en outre clairement qu'elle a été élevée postérieurement à la tour  $A_1$ .

un raccord délicat. Nous en avons deux exemples aux tours B<sub>2</sub> et C<sub>2</sub>. On est donc tenté de conclure que ces murs mêmes sont postérieurs aux édifices, par suite qu'ils remplacèrent peut-être une simple palissade.

L'intérieur de A<sub>11</sub> ne présente rien de spécial que ses fenêtres divisées par un meneau dans leur partie antérieure. De la porte il ne reste guère qu'un seuil à crapaudines. Au dehors, la construction s'élève sur un soubassement qui paraît n'avoir été qu'un simple bahut. Le décor extérieur, — base et corniche à quart de cercle, appliques simples, pilastres divisés, au nombre de 4, — n'a rien de spécial. Un grand fragment culbuté montre seulement que la corniche présentait de lourdes figures de Garuda ou d'Apsaras, motifs saillants que nous retrouverons en place aux tours A<sub>12</sub> et A<sub>13</sub>. Les fenêtres sont traitées à l'extérieur en fausses portes à double corps. Le corps extérieur est formé de deux pilastres qui se profilent dans la base commune et s'ornent d'appliques; ils portent un linteau et un fronton. Le corps postérieur répète ces dispositions. Il ne reste que peu de chose de cette tour, et les maçonneries subsistantes ne s'élèvent pas plus haut que la corniche.

Les tours A<sub>12</sub> et A<sub>13</sub> sont en revanche presque complètes. La tour A<sub>12</sub> est entièrement rejetée hors de l'enceinte et sa face nord continue la face intérieure du mur nord; la tour A<sub>13</sub> au contraire est tout entière dans l'enceinte, et c'est la face extérieure du mur est qui vient au droit de sa face est. Intérieurement, ce sont des salles carrées ou légèrement rectangulaires, couvertes par des voûtes à encorbellement, qui partent d'assez bas. Les fenêtres s'y présentent en baies étroites et profondes, recoupées encore par un meneau et un croisillon de pierre, qui réduisent la baie à quatre meurtrières de l'épaisseur du meneau. Cette disposition curieuse, qui ne laisse passer que très peu d'air et de lumière, paraît avoir été adoptée pour ne rien enlever à la construction de sa solidité. L'intérieur de A<sub>13</sub> offre la particularité d'avoir un panneau de décor d'une espèce fort rare dans l'art cham: c'est une longue dalle divisée en neuf parties qui montrent chacune une figure debout; malheureusement ces figures sont si frustes qu'on ne peut les reconnaître.

Extérieurement, nous voyons d'abord un soubassement à lourdes appliques à antéfixes, puis un décor de base et de corniche, du type à quart de cercle, larges pilastres recoupés, au nombre de 5, et cadres d'entre-pilastres, appliques à antéfixes et grossières Apsaras formant cariatides sous la grande face de la corniche, curieuses pierres d'accent à corps renflé, dont l'une heureusement est complète et explique celles que nous n'avons trouvées qu'en fragments à Đông-duong.

Les fenêtres s'ouvrent dans des fausses portes à triple corps. Le corps antérieur est constitué par deux pilastres nus qui enferment un grand champ divisé en trois parties: en bas, un espace nu, occupé par une applique plus longue que les autres, puis l'encadrement et les meneaux de pierre de la baie, enfin un tympan légèrement bombé, décoré de cinq larges feuilles flammées. La base de la tour se continue sur les deux corps postérieurs, mais sans appliques. Le corps

postérieur a contre l'ordinaire sa corniche plus bas que le corps intermédiaire, mais cet entablement, étant plus important, s'élève néanmoins au-dessus du précédent. Chaque corps supporte un fronton indépendant.

La porte avait un triple corps. Le corps postérieur, formant vestibule, est orné d'une base et d'une corniche légèrement plus petites que celles de la tour, mais traitées de même. Une frise de petites appliques couronne la grande face de l'entablement. Le second corps est presque entièrement ruiné. Le troisième corps était formé de deux colonnes octogonales inachevées, qui posaient sur un socle carré orné de courtes appliques; elles soutenaient un curieux tympan, semblable dans les deux tours, qui représente trois lions (?) assis ou debout et disposés symétriquement.

Les étages de ces tours sont simplement traités. Aux angles, les amortissements sont en forme d'appliques à quatre faces. Les murs sont nus, sous une corniche analogue à celle de la tour même et décorée pareillement. Les fausses niches sont à trois corps, qui vont en décroissant vers l'extérieur, et le corps antérieur est une véritable applique. Le couronnement fait défaut.

Non loin de ces tours, mais plus près de la tour  $A_1$ , se voit un amas rectangulaire de pierres grossièrement taillées qui reposent sur une fondation de briques. Il semble que ce soit là l'ébauche d'une salle analogue aux édifices sud classiques. Nous n'avons pas jugé utile, en raison des frais considérables et de la perte de temps qu'aurait entraînés le déplacement de ces blocs, d'entreprendre ce travail, qui ne nous eût donné probablement aucun résultat.

\* \* \*

Cet ensemble d'édifices contenait un certain nombre de sculptures, divinités des temples ou sculptures décoratives, d'une part; un certain nombre d'inscriptions de l'autre.

La tour  $A_1$  a perdu son dieu; il ne reste que le piédestal qui le portait. Sur la cuve à ablutions, une légère saillie circulaire forme une petite plate-forme percée de neuf trous disposés en quinconce, larges de 7 centimètres et profonds d'autant. Ces trous semblent correspondre au scellement d'une pièce circulaire, — sans doute un *liṅga* —, qui n'a malheureusement pas été retrouvée. Le piédestal, fort simple de lignes, est évidé à l'intérieur et maladroitement appareillé. Il porte sur un large soubassement à ressauts orné d'appliques qui servent de niches à de petits orants. Le décor, bien que moins riche, est analogue à celui du piédestal du *liṅga* de  $A_{10}$ . Il est caractérisé par la forme de la petite niche, que nous trouvons encore, mais avec un bien plus beau développement, dans le degré inférieur du piédestal de  $E_1$ .

La tour  $A_{10}$  au contraire a conservé sa divinité, qui est un *liṅga*; il fait corps avec sa cuve, dont le bec est tourné au Nord. C'était une pièce énorme qui fut

sans doute culbutée le long de la paroi nord et dut retomber ensuite vers le centre. Le poids de la pièce et l'exiguïté du lieu ne nous ont pas permis de sortir ce bloc et nous avons dû, après l'avoir relevé en partie, continuer la fouille en le maintenant par de puissants étais. Nous avons trouvé dans la fosse centrale plusieurs pièces du grand degré inférieur, dont nous avons déjà sorti quelques parties; nous n'avons pas extrait ces nouveaux fragments, qui ne semblaient pas apporter de renseignements dignes d'intérêt.

La composition est exactement celle que nous avons décrite pour le piédestal de  $A_1$ ; elle est aussi très voisine de celle du second état du piédestal de  $E_1$ , donné dans la fig. 34. Les petites figures en pierre des niches sont spirituellement traitées; ce sont des hommes vêtus du sarong à long pan latéral, coiffés du mukuța et couverts de bijoux; un seul est presque nu et sans bijoux et paraît être un ascète. Sur ce degré et aux angles du piédestal se plaçaient sans doute quatre socles moulurés, carrés, entaillés sur l'angle pour envelopper la plinthe du piédestal, et qui étaient vraisemblablement destinés à porter un dais au-dessus de la divinité. Nous avons un exemple moderne de cette disposition à Po-Kloñ-Garai et surtout à Po-Romé. Il dut exister également une disposition semblable autour du piédestal de  $A_1$ , car nous avons retrouvé dans le voisinage des dés moulurés de même forme et de minces colonnes octogonales.

Il semble qu'il n'y ait pas trop de témérité à vouloir reconnaître les divinités des six petits sanctuaires annexes de la tour  $A_1$  dans sept petites statues qui furent trouvées en divers points du groupe  $A$ , soit abritées dans les tours, en dépôt, soit mêlées aux décombres. Quelques-unes de ces figures sont reconnaissables à leurs attributs; l'identification des autres demandera une certaine étude. Elles sont généralement assises sur un piédestal à profil peu compliqué, derrière lequel se relève comme fond un motif décoratif parfois fort simple, parfois très découpé. Ces statues, pas plus que celles de Đông-dưong, n'ont de cuve à ablutions. Aussi bien ces sanctuaires sont-ils si petits qu'un prêtre n'eût pas eu la place nécessaire pour y faire des libations. La divinité est assise à l'indienne, les mains étendues sur les genoux. Le torse paraît généralement nu, les reins sont ceints de la grande pièce d'étoffe, qui se porte en sarong ou en sampot, suivant le sexe; la tête est surmontée d'un haut chignon, divisé en plusieurs étages, d'où retombent deux mèches de cheveux à chaque niveau de la coiffure et dans le plan des oreilles (cf. fig. 23). Celles-ci portent une série d'anneaux brisés qui enveloppent chacun des filets des lobes distendus, qu'un gros bouton allonge encore. Parmi ces figures, Brahmā et Sūrya se reconnaissent à leurs animaux emblématiques, oie et cheval galopant; une autre a comme attribut un rhinocéros<sup>(1)</sup>; une quatrième est une déesse sans emblème.

---

(1) Il est difficile de savoir quel dieu cet attribut caractérise: peut-être est-on en présence d'une croyance locale. M. H. Dufour nous signale dans les bas-reliefs d'Angkor Vat (2<sup>e</sup> enceinte,

Dans ce groupe nous avons également trouvé une figure de Skanda, assise les pieds croisés sur un paon dressé, dont la queue lui fait un dossier rectangulaire. La main droite tient un glaive. La coiffure est curieuse : elle forme une sorte de petit bonnet à quatre cornes. Le dieu n'a pas de bijoux représentés, mais des trous sont percés pour permettre de fixer des bijoux vrais aux poignets et aux oreilles.

Il existe encore une petite statue de femme aux seins puissants, le torse nu ; la tête, les bras et les jambes manquent.

Ces différentes pièces sont restées sur le lieu même des fouilles, abritées dans des tours fermées. D'autres pièces, qui avaient été découvertes auparavant, ont été transportées au Musée de l'École française d'Extrême-Orient, à Saïgon, sous les nos S.6 et S.5. L'une (S.6) présente une file de sept lingas, qui portaient des attributs découpés dans une lame de métal : il n'en reste aujourd'hui que l'entaille destinée à les recevoir et les points d'attache qui les fixaient. Il semble qu'on puisse y reconnaître du Nord au Sud, en supposant la pièce orientée à l'Ouest : 1° un disque à pied ou un vase, 2° un trident, 3° une lance ou une flèche, 4° un disque à rayons, 5° une corne ou un cor, 6° une conque (?), 7° des foudres (?). Un autre groupe (S.5) de cinq lingas posés sur une cuve à bec et à trou d'écoulement, où le linga central n'a laissé qu'une faible trace, montre encore quatre trous de scellement, qui semblent avoir porté les tiges métalliques d'un dais. Nous avons dégagé également des fragments d'un autre groupe de lingas, qui en comportait au moins deux. Toutes ces divinités durent être enfermées dans les sanctuaires en constructions légères qui meublaient la vaste cour du temple A. Enfin deux mauvais Nandins de petite taille, sans collier et non symétriques, ont été trouvés avec un linga sans cuve sur la grossière terrasse faite après coup devant A<sub>1</sub>.

Comme sculpture décorative nous n'avons à signaler que les deux curieux tympanes de A<sub>12</sub> et A<sub>13</sub> et le linteau de A<sub>1</sub> (?). Les deux tympanes sont semblables, mais de dimensions différentes. Trois êtres bizarres, qui paraissent des lions, les occupent, l'un debout, les autres accroupis ; dans l'un comme dans l'autre, les sculptures ne sont qu'épannelées. Le linteau est décoré sur la tranche d'un élégant motif de rinceaux, dont nous trouvons une sorte de réduction dans le linteau de C<sub>1</sub> (cf. fig. 29).

Il semble que ce soit sur la même terrasse qu'aient été trouvées les trois stèles I, II et X, aujourd'hui conservées au Musée de l'École ; les blocs V et VII ont été découverts, l'un sur les marches de A<sub>10</sub>, l'autre devant le même édifice. Le piédroit antérieur nord de la porte ouest de A<sub>1</sub> portait une inscription,

---

côté nord) la représentation d'une figure dansant sur un rhinocéros ; elle a cinq têtes, placées quatre et une, et quatre bras. Parmi ses quatre attributs on peut reconnaître la conque et le disque. Faut-il y voir une figure de Harihara ?

qui a été grattée. Enfin on a recueilli plusieurs fragments paraissant provenir des piédroits extérieurs du porche ouest de A<sub>1</sub> et une grande stèle complètement bûchée.

. . .

**GROUPE A'.** — Le roi pieux qui éleva dans le temple A le nouveau sanctuaire A<sub>10</sub> et les diverses annexes que nous avons décrites, ne se contenta pas de cette riche fondation. Il édifia au Sud du temple A tout ou partie d'un groupe annexe formé d'un front de quatre ou peut-être de cinq tours. Elles sont placées par rapport au groupe A, ouvert à l'Ouest, dans la même relation de position que les trois tours P' qui accompagnent le sanctuaire de Đông-drong, ouvert à l'Est (1). Nous disons : peut-être cinq, car un espace insolite sépare la tour A'<sub>3</sub> de la tour A'<sub>4</sub>, et le ruisseau qui passe entre elles peut très bien, après avoir brisé la paroi de roches qui le rejetait à l'Est, avoir balayé jusqu'aux dernières traces d'une tour ; son lit est, nous l'avons dit, de près de trois mètres en dessous du plan inférieur des fondations de ces tours. Mais il est peut-être plus vraisemblable de supposer que A'<sub>1</sub> a été le sanctuaire principal d'un temple complété par A'<sub>2</sub> et A'<sub>3</sub>, tandis que A'<sub>4</sub>, qu'il voudrait mieux appeler alors A'', aurait été le sanctuaire unique d'un autre temple. Le passage du ruisseau eût été en ce cas très facile, puisqu'aucun édifice ne lui aurait barré la route.

Il n'existe aucune trace de murs d'enceinte ni sur l'une ni sur l'autre rive du ruisseau et aucune amorce sur les murs A. Si ce ou ces temples eurent, comme il est probable, une clôture, elle dut rester à l'état de palissade, et les édifices annexes qui paraissent nécessaires à l'existence d'un temple ne furent sans doute que des constructions légères. Nous n'avons rien pu reconnaître dans les monceaux de briques que recèle l'inextricable petit bois voisin ; les briques paraissent y avoir été accumulées par les tourbillons et les remous.

La tour A'<sub>1</sub> est construite sur le plan réduit classique et orientée à l'Ouest. Ce n'était, quand nous l'avons découverte, qu'un tertre de décombres recouvert d'arbustes. On ne peut dire si l'édifice possédait des niches à luminaire. Il abritait un linga monté sur un piédestal assez simple. Le couloir long qui se détache de cette salle avait ses angles largement abattus ; il menait à une porte que précédaient un porche et un vaste perron fort ruiné.

Des parties extérieures il ne reste qu'un double soubassement et la base du corps principal, le tout en fort mauvais état. Le soubassement était constitué par un mur indépendant, comme la terrasse de la tour A<sub>1</sub>, mur qui venait à

---

(1) V. B. E. F. E.-O., t. III, p. 82.

l'occasion s'appuyer sur la face lisse des substructions du corps principal. On reconnaît dans les diverses parties du soubassement le profil à quart de cercle, des appliques de forme analogue à celles de  $A_{10}$ , ornées d'antéfixes ou d'animaux, éléphants ou lions, les premiers passant, les seconds issant ou accroupis. Au droit des fausses portes étaient de grands perrons à échiffres sculptées.

Signalons en outre, sans l'expliquer, la présence en avant de l'entrée d'une sorte de très petite enceinte rectangulaire plus large que le perron et déterminée par des briques fichées debout en terre.

Pour la porte, nous avons quelques renseignements : nous en avons retrouvé en effet les colonnes culbutées près du ruisseau et des fragments du tympan. Les morceaux des colonnes ont été raboutés dans l'angle sud-ouest de l'enceinte A, le tympan relevé dans  $A_9$ . Les colonnes étaient octogonales, engagées, ornées de profils symétriques en haut et en bas de bagues, garnies de frises à guirlandes pendantes et de rinceaux sculptés sur chaque côté de l'octogone.

La tour  $A'_2$ , qui est au Nord de la précédente, est mieux conservée, bien que ses restes ne s'élèvent que jusqu'à l'entablement du corps principal. Le plan général paraît être le plan réduit, mais les fausses portes n'ont presque pas de saillie ; ce détail, ainsi du reste que le caractère des décors, rapproche beaucoup cette tour des tours  $C_6$ ,  $C_7$  et  $F_3$ .

C'est à l'intérieur une petite salle rectangulaire sans niches à luminaire, ouverte par une porte à l'Ouest. La tour s'élève sur un soubassement à lourdes appliques. Chaque face du corps présentait seulement un pilastre à l'angle ; il était divisé en deux bandes qui enfermaient un champ nu. La base est du type à quart de cercle. Les fausses portes sont constituées par un simple corps fait de deux pilastres de même forme que ceux de la salle, mais plus ornés ; ils enferment un champ vide, que franchissent en haut la corniche en guise d'imposte, en bas la base. Il ne reste du corps de la porte que la partie du soubassement qui y correspondait.

De la tour  $A'_3$ , la plus septentrionale du groupe A', il ne reste que des fondations qui montrent qu'elle était de petites dimensions. Elle s'ouvrait à l'Ouest. Aucune partie de son décor extérieur n'a subsisté.

La dernière tour et la plus méridionale,  $A'_4$ , était dissimulée dans un tertre de décombres tout couvert de grands arbres. Elle est également tournée vers l'Ouest et présente à l'extérieur le plan classique. A l'intérieur, c'est une salle carrée cantonnée de trois grandes retraites étroites et profondes et sans niches à luminaire. Au centre se voit le puits ordinaire déterminé par la forme des substructions des murs et dégagé par les fouilles annamites. Nous avons extrait de ce puits et de cette salle une curieuse figure debout complète et tous les éléments de son piédestal. Ce puits paraît profond de quelques rangs de briques seulement, ce qui semblerait indiquer que la tour a été fondée sur une petite butte

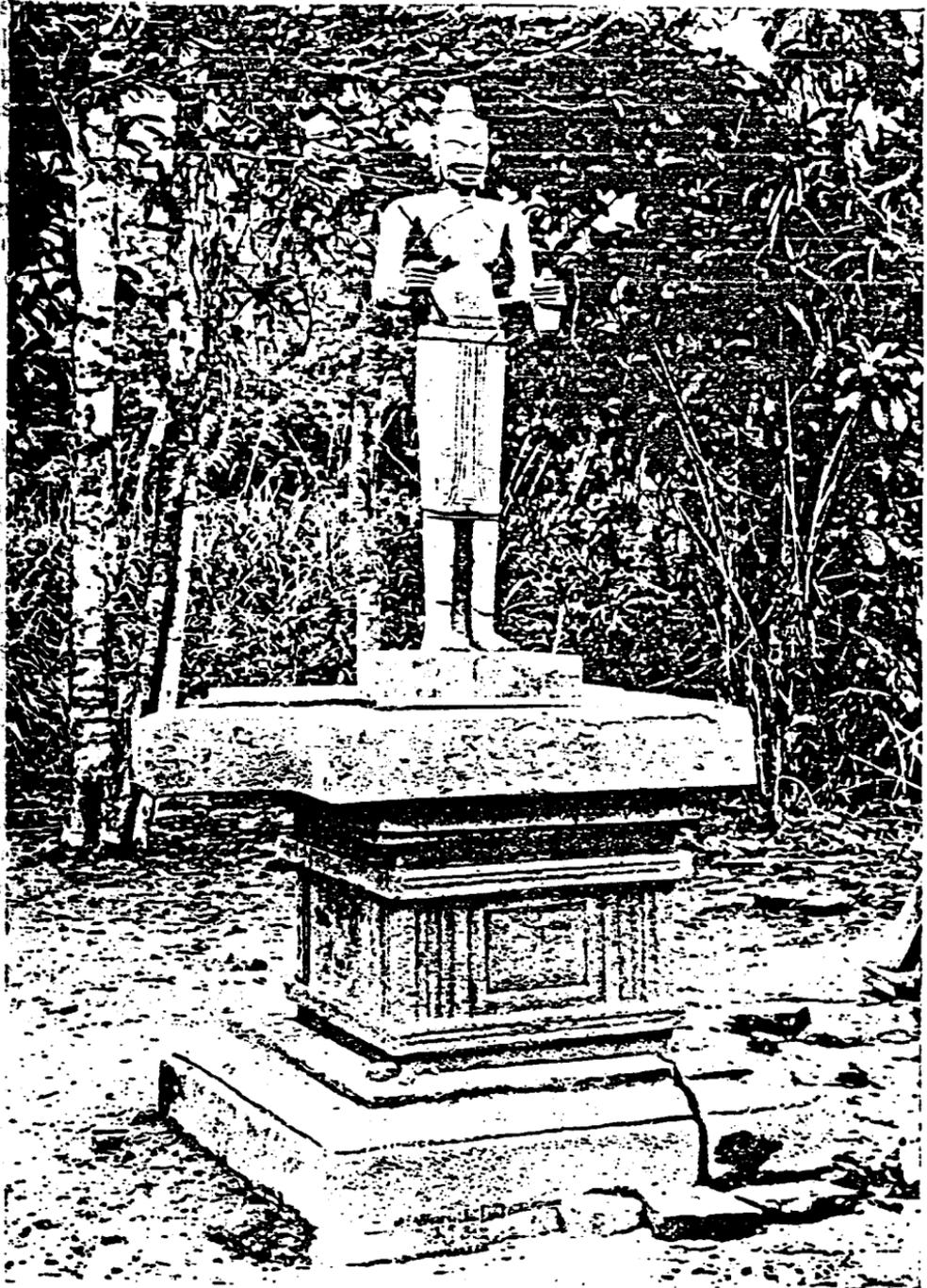


FIG. 23. — ÇIVA, STATUE DU SANCTUAIRE A'.

résistante. La porte est précédée d'un petit porche et d'un perron de briques.

Un soubassement à ressauts presque en épannelage règne sous toute la construction et n'a d'intéressant que la silhouette un peu spéciale de ses appliques. Le corps principal présente une composition de cinq pilastres simples ; pilastres et entre-pilastres sont recoupés de rainures et se profilent dans une base du type à quart de cercle, probablement ornée d'appliques. Les fausses portes sont à double corps : le corps postérieur est traité en pilastres, le corps antérieur enferme entre deux piédroits simples une fausse menuiserie. Au devant descend un perron à échiffres de briques. Quant à l'arrière-corps de la porte, il nous suffira de dire qu'il n'est que la réduction du corps principal.

..\*

Aucune inscription n'est à signaler dans cette annexe, mais des sculptures curieuses y ont été trouvées.

La divinité de la tour A<sub>1</sub> est sans doute un énorme lînga à base carrée et à intermédiaire octogonale (cf. fig. 34) qui se fichait dans la cuve à ablutions trouvée dans cette tour. Ce lînga a été relevé par nous près du mur nord de l'enceinte A, non loin du point où il a été trouvé. Le piédestal était simple ; la seule disposition curieuse qu'il présente est qu'il était orné d'éléments rapportés qui en interrompaient les moulures.

Nous n'avons aucune donnée au sujet des divinités qu'abritaient les sanctuaires A<sub>2</sub> et A<sub>3</sub>.

Plus heureux avec A<sub>4</sub>, nous trouvons ici un ensemble complet et des plus intéressants (fig. 23). La divinité de ce temple est un Çiva debout, les jambes parallèles, unies par le sampot et un renfort postérieur. Les bras, légèrement séparés du corps, sont ployés et portés en avant. La main gauche tient une fiole, la droite un chapelet, qui enveloppe la base des quatre doigts. La tête est souriante sous sa fine moustache ; elle porte un œil vertical au milieu du front. La coiffure est un haut édifice de cheveux ; elle est analogue à celle que nous avons décrite pour les statuettes du temple A. Un petit croissant s'élève sur le dernier étage de la coiffure ; un décor qui se replie en avant comme une épingle de métal la termine. Le torse est nu. Le sampot est à pan antérieur peu important et à petits plis latéraux qui descendent sur les cuisses. La divinité ne porte aucun bijou sculpté, mais les lobes distendus des oreilles sont percés pour laisser passer un ornement vrai. Le piédestal est simple. La cuve à ablutions est creusée en son centre pour recevoir le tenon de la statue, et quatre petites rigoles intérieures rejetaient dans le milieu du piédestal une partie des liquides qui tombaient sur la dalle.

Le groupe A' présente une seule pièce de sculpture décorative, mais d'un très grand intérêt. Ce sont deux fragments du tympan de A<sub>1</sub>. On y voit au

centre un Çiva à douze bras, dont une partie et les attributs manquent. Le dieu danse sur la tête d'un homme renversé, aux traits grimaçants, dont les fesses et un pied relevé supportent à droite du dieu un piédestal sur lequel est agenouillée une femme en prière. Devant elle un enfant couvert de bijoux est debout, nu, les bras croisés, tenant de la main droite un bâton court dont le bout est brisé. A la gauche du dieu et faisant pendant à l'enfant est une figure émaciée qui danse ; en pendant à la femme se dresse Ganeça, la trompe levée vers le dieu. Flanquant cet ensemble à droite et à gauche deux guerriers sont debout. Toutes ces figures sont posées sur des dés. Un motif incompréhensible forme dais autour du dieu et s'arrête au-dessus de la tête des personnages latéraux. Les seuls éléments de costume à signaler, si nous ne voulons pas entrer dans trop de détails, sont ceux-ci. Le dieu a une haute coiffure dont se détachent des mèches qui volent autour de la tête ; son sampot est un peu différent de la forme habituelle et semble plutôt une sorte de jupe courte. Le personnage que le dieu piétine a les cheveux flottants ; tout son costume ne consiste qu'en une cordelette. Quant au personnage émacié il n'a qu'un simple pagne.

#### GRUPE B-C-D

Sur la rive gauche du cours actuel du ruisseau s'élève un groupe de monuments disposés sur un plan assez compliqué et orienté vers l'Est (fig. 24). On y reconnaît deux temples B et C réunis postérieurement en un seul ensemble, qui enferme en outre une cour D occupée par divers bâtiments. L'un d'entre eux, la tour D<sub>4</sub>, pourrait avoir fait partie d'un autre groupement, dont l'édifice principal, en construction légère, aurait disparu depuis. Ces différentes constructions semblent avoir presque touché au groupe A-A' avant les modifications du cours des eaux.

GRUPE B. — Le groupe B est le plus au Sud. C'est une enceinte presque carrée qui contient en son centre un édifice B<sub>1</sub>, en grande partie en pierre, de dimensions disproportionnées avec son cadre, et, dans ce qu'il en reste, fort mal construit. Une tour à deux portes B<sub>2</sub>, qui menace ruine, donne accès dans l'enceinte. Deux édifices de service, B<sub>5</sub> et B<sub>6</sub>, occupent les angles sud-est et nord-est. Cette enceinte contient encore deux tours sanctuaires, l'une dans l'angle sud-ouest, B<sub>3</sub>, l'autre en avant de cette dernière, B<sub>4</sub>, et une série de sept petits édifices, B<sub>7</sub> à B<sub>13</sub>, qui ont joué le même rôle et sont accolés aux murs d'enceinte. Enfin une colonnade B<sub>14</sub>, qui paraît un re mploi, s'élevait devant B.

La tour B<sub>1</sub> était enfouie sous un tas énorme de décombres qui s'élevaient jusqu'à l'étage des divers édifices qui l'entourent ; le déblaiement de ce tertre n'a pas demandé moins de deux mois de travail à lui seul. L'édifice semble avoir

voulu rivaliser avec la tour A<sub>1</sub> ; les dimensions du corps principal et du vestibule suivant le grand axe sont presque identiques à celles de A<sub>1</sub>. Mais en raison de l'exiguïté de la cour et de l'existence antérieure d'autres constructions, la tour est sur plan plus long que large, et la salle intérieure, fort petite pour cette masse énorme de maçonneries, est d'un plan plus allongé encore.

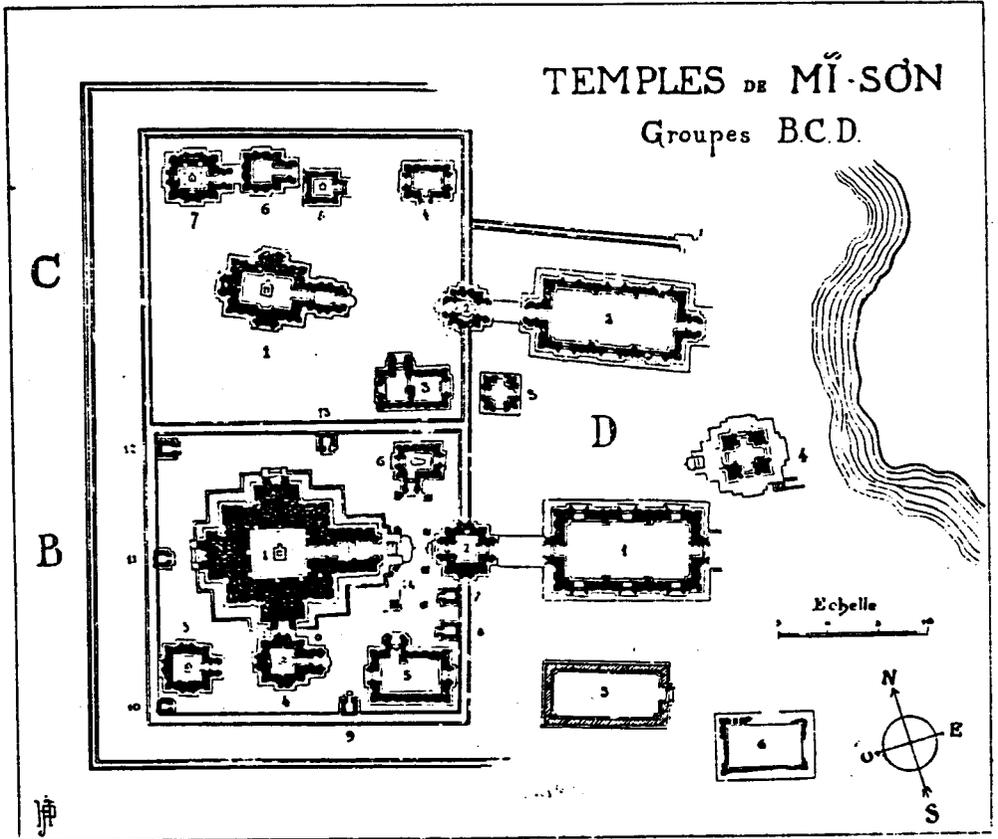


FIG. 24. — PLAN DES GROUPES B-C-D.

La tour avait dû être conçue entièrement en pierre; sans doute le manque de ressources ou la difficulté de l'approvisionnement des matériaux fit abandonner la pierre pour la brique dès les premières assises, au-dessus même de la cimaise du corps principal. Toute la partie en pierre a subsisté; il ne restait rien en revanche des maçonneries de brique que des pans entiers de murs: nous avons dû les démolir, n'en gardant qu'un fragment comme témoin. Les briques furent également employées pour les fondations des murs; un rang de pierre faisant saillie à l'intérieur formait l'amorce du dallage.

La salle présente sur chaque face autre que celle de la porte deux niches placées de telle sorte que l'une est voisine de l'axe et que l'axe de l'autre fait

symétrie avec l'arc de l'angle opposé de la paroi ; cette composition bizarre et dont la signification nous échappe se reproduit dans le même sens pour chaque paroi, si bien qu'aucune niche n'est sur un axe de la tour ni en face d'une autre. Deux autres niches occupent les écoinçons de la paroi est. L'une de ces onze niches est rectangulaire, les dix autres ogivales. De la salle se dégage par deux larges arrondis un couloir long et étroit, qui aboutit à une porte à encadrement de pierre, dont les piédroits sont inscrits. Le couloir s'élargit derrière cette porte pour laisser la place du logement des vantaux. La porte est précédée d'un porche qui a exactement cette nouvelle largeur et qui s'ouvrait entre deux larges colonnes octogonales en partie engagées, couvertes d'inscriptions. Le mur sud du porche reçut également une grande inscription. Un vaste perron donnait accès au porche.

Nous trouvons extérieurement un soubassement qui allonge son profil brutal en suivant les masses du vestibule et des fausses portes ; il est interrompu de distance en distance par de grossières pilettes et au droit de la porte et des fausses portes par des perrons à lourdes échiffres, sauf au Sud, où le voisinage immédiat de la tour B<sub>4</sub> n'en a pas laissé la place.

Le corps principal comportait une base aussi peu élégante, dans le type à quart de cercle, décorée à son tour des mêmes énormes appliques. Les pilastres et entre-pilastres étaient simples, bien que recoupés, et en briques pour la plus grande partie ; l'entablement était du profil à doucine <sup>(1)</sup> avec dalles d'arête et pierres d'angle, ces dernières recreusées pour enfermer les tenons des pierres d'accent, dont nous n'avons plus que des exemples réduits ; il présentent une forme de feuille dentelée avec nervure saillante.

Les fausses portes montrent seulement deux piédroits saillants qui enferment une sobre indication de menuiserie. Des antéfixes triangulaires en forme de feuille divisée les ornaient sans doute. Mentionnons devant les socles des colonnes d'entrée deux trous profonds de quelques centimètres, qui peuvent avoir servi de porte-hampe.

Devant la large marche en accolade du perron de B<sub>1</sub> s'ouvre la tour B<sub>2</sub>, qui paraît contemporaine et qui, pour être en meilleur état, n'est certainement guère mieux construite. Sa ruine est d'ailleurs imminente.

Le plan est le plan général des tours d'entrée : salle carrée à deux portes sur l'axe principal. La voûte est en pyramide. Les couloirs sont fort courts. Les portes ont leurs encadrements complets ; la porte est seule avait des vantaux. Les porches au-devant des portes sont réduits à presque rien ; ils s'ouvraient entre des colonnes octogonales sans bague sur l'une des faces. Tous ces piédroits étaient couverts d'inscriptions aujourd'hui bûchées.

---

(1) V. B. E. F. E.-O., t. 1, fig. 40 et 43.

Un soubassement très simple, dont la hauteur varie suivant qu'il se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur de la cour, paraît avoir été décoré d'appliques, au moins du côté extérieur. Le corps est orné de pilastres recoupés par une double rainure, qui se profilent dans une base du type à quart de cercle et portent des appliques dont il ne reste plus que des traces. Les entre-pilastres sont décorés de cadres simples. Les fausses portes sont à double corps; le corps antérieur présente deux piédroits qui enferment une fausse menuiserie, sur laquelle vient buter l'extrémité du mur, et portent une base et une corniche du même type, mais inégalement réduites. Ces deux corps supportent chacun un fronton; le premier, creusé en son centre, montre des épannelages de feuilles et de crosses. Il ne reste rien des portes que leurs colonnes octogonales.

L'étage, d'une proportion plus haute que d'ordinaire, a la forme habituelle : fausses niches sur les axes et gros pilastres ornés d'appliques aux angles. Il paraît avoir une petite base, au moins une plinthe. La corniche est réduite dans le nombre des moulures et ne montre pas, à la différence des autres, l'épannelage d'une frise à guirlandes pendantes. Les fausses niches ont trois corps. Les deux corps postérieurs ont la même corniche que l'étage réduit et une base symétrique; ils portent deux frontons, le plus saillant décoré des feuilles rampantes habituelles. Le corps antérieur est constitué par deux pilastres simples qui s'accusent, dans une forme nouvelle pour nous, par un décor de trois feuilles dans le tympan. Un amortissement termine un angle et ne présente plus que deux corps de moulures étagés, ornés sur chaque face d'une pilette trapue. A l'étage se voit une pierre d'accent de forme bâtarde; les corniches n'y ont pas la dalle d'arête ordinaire

Les arrachements des murs sur les fausses portes montrent que ces murs étaient fort larges et se terminaient sans doute par un chaperon en forme de coupe de cloche.

L'édifice B<sub>3</sub> joue pour le temple B le rôle habituel des édifices sud. Il est ici un peu en avant de sa place ordinaire et n'enferme qu'une seule salle. Le caractère de ses formes ne permet pas de douter qu'il soit contemporain de la tour A<sub>1</sub>. C'est à l'intérieur une salle longue, ouverte latéralement dans sa partie ouest du côté du Nord par une porte à encadrement de pierre et crapaudines précédée d'un petit porche, et dans les parois des extrémités par deux fenêtres à trois balustres. Les parois sont inclinées pour restreindre la surface à couvrir par la voûte. Celle-ci se relève verticalement en un long boyau où s'ouvrent les fenêtres d'un étage simulé; elle reprend ensuite sa direction oblique pour fermer la pyramide longue qui constitue l'ensemble de la voûte. Une disposition semblable est indiquée dans les figures 28 et 30.

La composition extérieure ne répond nullement aux dispositions intérieures : elle indique en réalité un bâtiment à deux étages ou mieux une construction à nef centrale haute, à nef pourtournante basse; c'est une apparence analogue à celle de l'édifice D<sub>1</sub> donnée dans la figure 32. L'aération se faisait naturellement par les

fenêtres de l'étage, qui créaient un puissant appel d'air, tandis que les fenêtres basses devaient servir plutôt à l'éclairage. La couverture de la fausse nef pourtournante est traitée en doucine renversée fort longue, tandis que l'extrados de la nef haute, arrêté par deux pignons, est un berceau ogival à directrices incurvées vers le centre, forme constante dans l'art cham de ces sortes de voûtes, et qui est donnée en section dans les figures 30 et 32.

Le soubassement, fort ruiné, paraît présenter dans un cours de moulures très simple une alternance de balustres et de ressauts à triple plan. Le corps principal est une succession de pilastres recoupés, ou, pour mieux dire, traités comme un couple de pilastres : car les deux éléments se profilent individuellement dans une corniche du type de Mī-son. La base est traitée dans le système à quart de cercle et s'orne d'élégantes appliques qui forment niche et enferment des orants. Les pilastres sont décorés de beaux rinceaux. Les entre-pilastres montrent un cadre de moulures sculptées. Leur partie inférieure est occupée par une grande niche à colonnettes, qui s'élève sur un petit soubassement deux fois plus haut, orné de petits dés et qui repose lui-même sur la cimaise de la base; cette niche enferme une figure debout en prière, les pieds sur un coussin de lotus placé sur la tête d'un éléphant que soutient une double console. La tête de la statue seule est en pierre.

Sur la grande face de corniche, toute sculptée et garnie aux angles de pierres d'accent très découpées, court la face du bahut, qui termine la doucine de couverture de la fausse nef pourtournante. Ce bahut semble avoir été décoré de figures d'hommes ou d'animaux. La grande face de corniche fait saillie au droit des pilastres d'angle et supporte les restes d'un amortissement dont nous trouverons un exemple mieux conservé à la tour C<sub>2</sub>. Une disposition de façade longue analogue est visible dans la figure 27.

La porte à trois corps vient en saillie sur la façade latérale. Le corps postérieur, qui forme un court vestibule, est orné de pilastres doubles en épaisseur et non recoupés, profilés dans une base du type à quart de cercle. Sur la corniche, du type de Mī-son, s'élevaient peut-être des amortissements; ils accompagnaient un petit étage qui s'élève au-dessus, orné de pilastres et d'une applique centrale et terminé sans doute par une simple corniche de même type, sans fronton. Le corps intermédiaire a disparu. Quant au plan antérieur, il est constitué par deux piles de pierre, à double courbure, d'une forme très originale que nous appellerons « à contre-courbe » et dont la figure 29 donne un exemple fort clair, quoique sur un type plus lourd que d'habitude.

Le motif d'encadrement des fenêtres, traité comme une fausse porte, présente un corps unique. Deux pilastres saillants, munis en haut et en bas de profils à doucine, soutiennent un fronton recreusé et entouré de moulures qui partent du sommet d'un décor en amande pour finir en volutes sous des démons volants. Tout le long de la courbe règne une garniture de feuilles rampantes taillées en plein dans la brique. Pilastres et fronton enferment un plan postérieur divisé en trois parties distinctes. Au centre est la fenêtre de

Pierre close de ses trois balustres, qui furent montés au cours même de la construction. Au-dessous règne un soubassement orné alternativement de ressauts à double plan et de balustres sculptés qui se détachent sur un dé uni. Ce soubassement est raccordé à la fenêtre sur laquelle il fait saillie par une doucine ornée de petites appliques. Au-dessus de la fenêtre se voit un tympan curieux : deux éléphants enlacent leur trompe devant un arbre au feuillage touffu où l'on distingue des oiseaux, ou bien ébranlent cet arbre de leurs trompes unies.

L'étage supérieur est traité en petit bâtiment long terminé aux deux extrémités par des pignons. Sur la doucine de couverture s'élève un petit soubassement fort compliqué, orné d'une série de petits piédestaux décorés d'appliques. La face supérieure de ce soubassement se découpe suivant le profil de chaque piédestal et est ornée d'une feuille au centre, de demi-feuilles aux angles. Le corps même de l'étage est composé d'une série de pilastres recoupés, doublés aux angles, profilés dans une corniche complète du type de Mi-son, qui est donné dans la figure 20. Ces pilastres enferment sur les faces longues sept panneaux, occupés soit par une petite fenêtre à trois balustres, soit par un simple cadre. Devant chaque pilastre et devant chaque cadre est une petite figure debout. Ces figures se composent par groupes, et celles des cadres forment centre. Les façades des pignons sont divisées en trois panneaux : ceux des angles sont occupés par de fausses fenêtres à balustres, celui du milieu est masqué par une fausse niche, qui en réalité forme meurtrière ; elle vient en saillie, et son premier plan est formé d'une petite niche à colonnettes et à fronton orné. Le pignon même, en ogive, est constitué par quatre plans fuyant vers l'intérieur ; ils enferment au centre une ogive aiguë. La voûte, qui suit le même profil, mais en se réduisant progressivement vers le milieu, part d'un petit bahut en retraite légère sur la grande face de l'entablement. Les angles de cette corniche sont munis de dalles d'arête, qui ne sont pas décorées de pierres d'accent. Rien ne prouve que la voûte ait porté une crête, et, bien que nous ayons trouvé dans ce groupe plusieurs antéfixes obliques accompagnées en arrière d'une corne analogue à celles qui terminent l'arête d'extrados de l'édifice sud de Po-Kloñ-Garai, nous ne pouvons affirmer que ces pignons aient été terminés de cette manière.

Comme on le voit, cet édifice présente des formes très intéressantes : aussi nous sommes-nous étendu sur sa description ; il nous servira d'ailleurs de type dans la suite, ce qui nous permettra d'éviter de nombreuses redites.

Le rôle de l'édifice qui fait face à B<sub>5</sub>, le bâtiment B<sub>6</sub>, est difficile à déterminer. Il est plus petit que le précédent, mais composé exactement de même. Sa disposition intérieure est semblable, mais la voûte qui le recouvre est traitée simplement en pyramide longue. Nous y avons trouvé une dalle arrondie aux extrémités, légèrement creusée, ornée sur son contour d'un rang de feuilles de lotus ; elle est plus large d'un bout que de l'autre et a toute l'apparence d'un lit de massage. Faut-il lui attribuer cette destination ? Quel aurait été alors

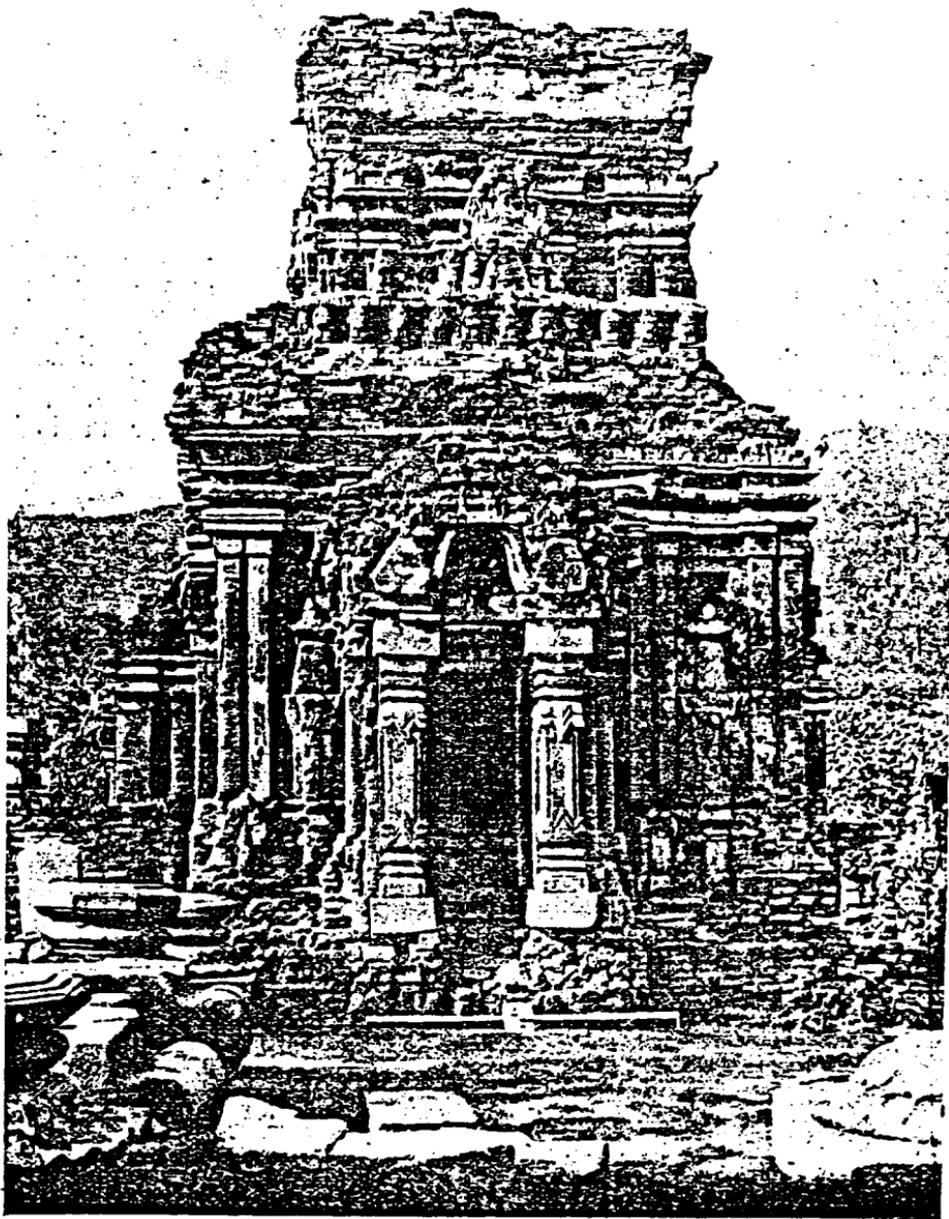


FIG. 25. — FAÇADE SUD DE LA TOUR B<sub>0</sub>.

son rôle, et à l'usage de qui était-elle réservée? C'est là un problème que nous ne sommes pas en mesure d'élucider. Rappelons seulement à ce sujet la tradition, constante chez les Chams, que les édifices sud sont la demeure du roi, quand il vient faire ses dévotions au sanctuaire. B<sub>6</sub> serait-il alors une annexe de B<sub>5</sub>? Nous n'avons à cette heure aucune donnée sérieuse qui nous permette d'accepter ou de rejeter cette hypothèse. La salle était fermée par une porte qui donne sous un petit porche entre d'élégants piédroits. Ébrasements de brique et piédroits sculptés sont couverts de graffiti.

Cette tour (fig. 25), qui occupe l'angle des murs nord et est et qui n'en est séparée que par d'étroits passages, a, par suite, celles de ses faces qui sont voisines de ces murs traitées en épannelage dans les parties basses. Un soubassement général présente une alternance de ressauts simples et doubles et se termine par une petite doucine de couverture. Les parements des pilastres recoupés se profilent dans une base du type à quart de cercle ornée d'appliques à petits personnages. La grande face de corniche fait saillie au droit des pilastres d'angle, mais ne paraît pas avoir porté d'amortissement. Tout le bahut du terrasson était peut-être sculpté d'une frise de petits atlantes. Les champs qu'enferment les pilastres sont occupés par des éléphants debout sur un double coussin de lotus, tenant un rameau dans leur trompe et portant sur leur tête une petite figure assise à l'indienne sous un parasol.

La porte ne se détache pas du milieu de la face sud, mais se rapproche de la paroi ouest; elle est composée d'un triple corps. Le corps postérieur forme vestibule. Il est décoré de pilastres simples et d'entre-pilastres à double cadre. Base et corniche sont du type à quart de cercle, la base ornée d'appliques à figures, la corniche de pierres d'accent; elle ressautte sur le pilastre d'angle pour porter un amortissement. tandis qu'une file d'appliques orne le bahut de la voûte. Le corps intermédiaire est une mince construction de brique qui forme fond aux piédroits. Ceux-ci constituent le corps antérieur: ils sont ornés aux extrémités comme les piliers à contre-courbe, mais leur fût est rigide, — simplification heureuse, dont nous retrouvons un exemple au sanctuaire sud de Po-Nagar de Nhatrang. Ces trois corps portent un double fronton d'une composition assez compliquée; le plan postérieur enferme au nu du linteau et un peu en retrait du nu des piédroits, une dalle de pierre lisse qui forme tympan en son centre. Le deuxième plan de fronton est formé de larges moulures qui dessinent un arc en coupe de coche et viennent se terminer sous deux épannelages, lesquels attendaient sans doute des guerriers montés ou tout autre motif analogue. Cet arc de moulures supporte, par l'intermédiaire d'un piédestal, une niche encadrant une figure assise à l'indienne, dans une pose de prière. Entre cette niche, dont le haut manque, et les motifs en épannelage, deux Apsara adressent leurs hommages à la petite figure de la niche. Deux rangs de feuille rampantes accompagnaient ces deux plans de fronton d'une ligne heureusement festonnée. Toute cette disposition curieuse est donnée dans la figure 25.

Les fenêtres sont traitées d'une façon analogue à celles de B<sub>5</sub>, mais les tympanes n'y sont pas sculptés.

Au-dessus du terrasson en doucine qui couvre cet étage s'en allonge un autre dans le même sens. Il est orné sur ses parois de pila-tres groupés par deux et porte sur chaque face un grand motif sculptural. Cet ensemble repose sur un soubassement qui fait saillie seulement au droit de ces motifs. Le fond de ce soubassement est le même que celui de l'étage de B<sub>5</sub>, mais devant chaque ressaut se détache une tête de Nāga, dont le cou élargi, presque divisé en deux, repose sur un petit coussin double. Les motifs décoratifs du centre des faces représentent Viṣṇu sur Garuḍa. Les ailes de ce dernier forment auréole autour du dieu, dont les quatre bras se détachent sur ce fond, portant des attributs parmi lesquels on reconnaît parfois le di-sque et la conque. Le dieu et sa monture portent mukuta et boucles d'oreilles. Entre les cuisses du Garuḍa sort un Nāga ; deux autres se dressent près de ses jambes, et ses ailes sont encadrées de neuf ou onze autres têtes. Devant chaque pilastre se voient des orants ; sauf ceux des angles, qui sont de face, ils sont tournés vers la figure de Viṣṇu.

Cet étage est couronné par une corniche du type de Mī-son, mais non ornée. Au-dessus de la grande face se distinguent les traces vagues d'une ornementation de bahut. La voûte qu'il portait paraît avoir été en coupe de cloche et légèrement incurvée vers le centre. Il ne reste malheureusement presque rien des pignons, penchés en avant ; la voûte semble les avoir appuyés par trois saillies successives. Ils étaient sans doute en ogive et paraissent être restés en épannelage. Au milieu de l'extrados sur chaque face s'élevait un motif de sculpture devenu incompréhensible.

Outre le sanctuaire B<sub>1</sub>, ce groupe en contenait encore deux autres. Le plus ancien, B<sub>3</sub>, occupe l'angle sud-ouest. C'est un édifice carré, de plan ordinaire, et dont tous les détails répètent les formes d'art de A<sub>1</sub>. L'intérieur, sans niches à lumineuse et sans plafond, n'a rien de spécial qu'une dalle carrée marquée d'une large entaille circulaire, dans l'angle sud-ouest. Peut-être indique-t-elle la portée d'une colonne de dais ou de sa base. Dans ce sanctuaire ont été trouvés deux piédestaux circulaires, une figure de Ganeṣa et une portion de l'aile d'un fort beau Skanda dégagé en avant de la tour.

Bien qu'il menace ruine, cet édifice est encore presque complet à l'extérieur et possède deux étages élevés au-dessus de son corps principal. Celui-ci pose sur un soubassement à petits balustres qui ressaute avec les saillies du plan. Le décor des parements est en tout semblable à celui de B<sub>2</sub> et de C<sub>1</sub>. Les fausses portes sont, à des détails près, semblables. Nous renvoyons donc pour leur description à celles des fausses portes de C<sub>1</sub>, qu'une photographie (fig. 27) permet de suivre plus aisément. Signalons seulement qu'à l'étage du corps postérieur le fronton a son tympan en coupe de cloche occupé par une grande feuille pendant verticalement. La porte se détache de la face est par un court

vestibule traité dans le même sens que les parois de la tour, mais sans niche à figures et avec pilastres simples. Un second corps, simple pilastre sculpté, forme transition avec le troisième corps, constitué par deux piédroits à contre-courbe. Les parties supérieures de la porte manquent.

Les étages sont décorés de pilastres et de fausses niches. Les pilastres se couronnent d'une corniche semblable à la principale et presque aussi importante; elle était ornée aux angles de pierres d'accent, dont il ne reste plus que les tenons. Sur la grande face s'élève un bahut sculpté, dont le décor est analogue à celui du soubassement de l'étage de B<sub>3</sub>. Aux angles, il sert de base à des amortissements traités comme ceux qui seront décrits à propos de C<sub>2</sub>. Au premier étage, les pilastres sont ornés d'appliques et les entre-pilastres d'orants; au deuxième, les pilastres n'ont qu'une bande ornée, les entre-pilastres rien. Les fausses niches sont formées de trois corps. Le plan postérieur présente aux angles des piliers rectangulaires redentés qui supportent une corniche. Un petit étage s'élève au-dessus entre deux pinacles à trois rangs de profils en parfait état; au-dessus de l'étage s'élève encore un fronton. Le corps intermédiaire, plus bas et simple, supporte un nouveau fronton. Enfin le corps antérieur est traité en niches à colonnettes rondes et enferme un épannelage de statue.

Bien que les derniers rangs de briques manquent, nous avons sans doute le couronnement extrême de la tour dans une pyramide de pierre étranglée, ornée de lotus à la base.

L'autre sanctuaire, B<sub>4</sub>, infiniment moins bien conservé, présente une forme d'art toute différente, bien qu'il ait le même plan général et soit orienté dans le même sens. L'intérieur est muni de trois niches à luminaire et couvert par la voûte ordinaire. Aux angles, des pierres incrustées de champ et percées d'un trou paraissent avoir servi de poulies aux cordes d'un velum tendu au-dessus du dieu, qui n'a pas été retrouvé. Un couloir étroit mène à une porte qu'un petit porche abrite.

Extérieurement, un soubassement peu élevé est revêtu d'appliques grossières. Le corps est orné de pilastres à double bande décorative, garnis des rinceaux spéciaux à cette forme d'art; ils enferment des champs étroits à cadre simple. Base et corniche sont du type à quart de cercle; la base est ornée de lourdes appliques, la corniche de grossières cariatides à mi-corps.

De chaque face se détache une fausse porte à trois corps. Le corps postérieur est orné de rinceaux sur les parties visibles, comme un pilastre saillant, et a une base et une corniche réduites et sans les éléments décoratifs dont nous venons de parler; il supporte un fronton. Le corps intermédiaire est traité de même, mais réduit et orné de demi-appliques; son fronton est richement sculpté. Le corps antérieur est formé de deux piédroits simples ornés de rinceaux, qui enferment une grande figure en prière somptueusement vêtue et portent un petit

linteau décoré de motifs de médaillons analogues au décor de linteau du type I du Cambodge (1).

De la face est se détache le vestibule, qui possède une base et une corniche réduites et des pilastres traités de même, mais aux bandes plus écartées, de larges appliques au devant des pilastres, une corniche sans cariatides. La porte se détache de ce vestibule, qui forme arrière-corps, par un deuxième corps traité de même, mais moins élevé. Le premier corps enfin est formé de deux colonnes octogonales à bague, qu'encadrent des pilastres de brique sculptés, disposition exactement analogue à la composition en plan des portes du Cambodge (2). Deux marches simples et une en écusson se détachent en avant sans échiffres. Nous n'avons aucune donnée au sujet de la composition des étages.

Restent sept petits sanctuaires, orientés dans tous les sens et adossés au mur d'enceinte, qu'ils dominaient en partie. Un seul, B<sub>10</sub>, moins décoré que les autres, paraît plus récent. Tous sont traités en petits édifices longs, à étage et à pignons et sans fausses portes ; leur axe longitudinal est perpendiculaire au mur sur lequel ils s'appuient. L'intérieur constitue une petite salle où l'on ne peut se tenir debout. La voûte est terminée, au moins dans le sanctuaire B<sub>7</sub>, par une sorte de cheminée qui se rejette en arrière et qui aboutissait sans doute dans la meurtrière du pignon est. Une porte sans vantaux donne vue dans la salle. Tous ces édifices, sauf B<sub>10</sub>, présentent les formes d'art et la richesse décorative de A<sub>1</sub>. Ils s'élèvent sur un soubassement à balustres, qui est même le seul témoin de l'existence de B<sub>13</sub>. Le corps est orné de pilastres recouverts avec base du type à quart de cercle et corniche du type de Mī-son, flanquée de pierres d'accent aux angles. Au droit des pilastres, de petites figures d'orants se dressent au devant d'un fond qui les détache du profil de base. Les derniers pilastres et la face postérieure se perdent théoriquement dans le mur : en réalité, les deux constructions se touchent par une surface lisse. La porte est à deux corps et à triple fronton. Le corps postérieur est orné de profils à doucine ; le corps antérieur est constitué par deux pilastres de brique à rinceaux. Les frontons se distinguent par des rangs de feuilles rampantes. Le fronton antérieur est formé de moulures, qui se détachent d'un motif en amande, encadrent un tympan en coupe de cloche, orné d'un élégant rinceau, et vont finir sous des figures de lions issant.

Au-dessus de ce corps, un terrasson en doucine s'orne d'un rang d'appliques au bahut. Sur ce terrasson s'élève un petit étage à soubassement, pilastres, entre-pilastres et corniche, analogue à ceux des édifices plus importants. Le

---

(1) Cf. L. de Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, pp. LXXIX-LXXXI et fig. 194 et 195.

(2) *Ibid.*, pp. LXXVI-LXXVII et fig. 32 et 33.

pignon présente une fausse niche à meurtrière aveugle en avant, sans doute réelle en arrière ; mais il ne reste rien de ce dernier pignon.

Ces divers édifices sont inégalement ruinés ; A<sub>7</sub>, A<sub>9</sub>, et A<sub>11</sub> seuls sont encore en partie debout.

Outre ces diverses constructions, il existe encore les colonnes d'un abri qui s'élevait en avant de B<sub>1</sub> et qui ne paraît pas d'ailleurs occuper sa place ancienne. La composition de ces colonnes est fort élégante ; le fût est octogonal, cannelé, orné de décors aux deux bouts, sauf dans deux colonnes, qui sont restées en épannelage. Le chapiteau et la base sont exécutés avec une rare perfection dans une ou deux pierres raccordées entre elles et au fût par des tenons mobiles ; ils présentent un profil analogue, qui de l'octogone passe au carré par l'intermédiaire d'une gracieuse corbeille ronde. Le chapiteau diffère de la base par la présence sur les diagonales de quatre petites figures, qui sortent à mi-corps de l'astragale et brandissent des sabres de forme curieuse.

Signalons enfin la présence dans les constructions voisines de B<sub>1</sub> de deux briques ornées de dessins géométriques en noir, qui semblent avoir fait partie d'un carrelage : ce serait l'unique exemple que nous aurions d'un carrelage cham.

\* \* \*

Le temple B, ou mieux la partie de temple désignée par B, a donné quelques sculptures intéressantes et un assez grand nombre d'inscriptions.

La divinité du temple B<sub>1</sub> était sans doute une figure assise sur un piédestal fort simple, qui a été trouvée culbutée et sans tête au milieu des fragments de son piédestal entre les tours B<sub>2</sub> et B<sub>3</sub> ou un peu en avant. Il semble que cette figure, qui est d'une bonne facture, soit une divinité ancienne, conservée dans un temple nouveau ; car son piédestal a des formes très simples que nous ne trouvons plus employées lors de la construction de B<sub>1</sub>. La figure est assise à la javanaise ; la main gauche est allongée sur le genou gauche qui touche terre ; la main droite, posée sur le genou droit, a son attribut cassé. Le dieu porte en sautoir le cordon brahmanique, qui est formé d'un serpent. Des boucles d'oreilles, des bracelets aux bras, aux avant-bras, aux chevilles, les premiers en serpents, les derniers en cordons simples de perles, constituent sa parure ; un sampot double son vêtement.

La divinité de la tour B<sub>3</sub> était une figure de Ganeça, que nous y avons retrouvée culbutée ; elle est d'une excellente facture et d'une conservation parfaite. Le dieu est assis dans la pose habituelle ; le bout de sa trompe, ornementé, repose dans une sorte d'écuelle ornée de feuilles de lotus qu'il tient de la main gauche ; un petit objet cylindro-sphérique, qui peut être un linga, se voit dans sa main droite. Il porte un œil au milieu du front. Son cordon brahmanique est un serpent dont la queue se noue à la tête. Le dieu est vêtu

d'un sampot et ne porte pas de bijoux. Son piédestal, fort simple, n'a rien de spécial que des rejets d'eau intérieurs, de même du reste que le précédent et que le piédestal de la statue de A<sup>7</sup><sub>4</sub>.

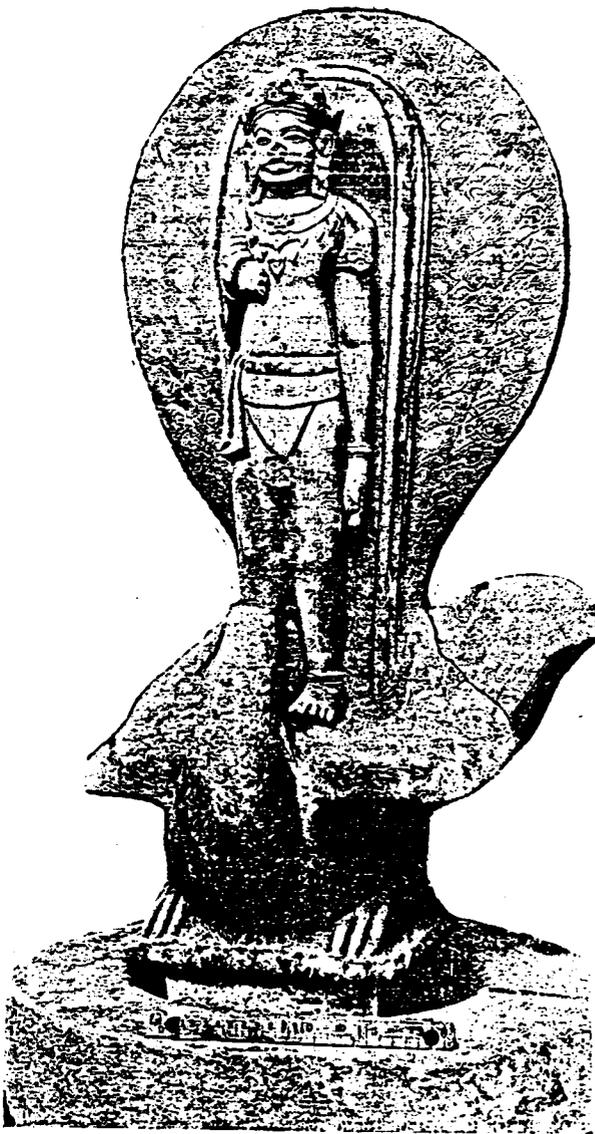


FIG. 26. — STATUE DE SKANDA.

La figure de Skanda que nous avons trouvée devant cette tour fut sans doute déposée à l'intérieur à une certaine époque, car on a retrouvé un morceau de l'aile du paon dans les décombres qu'elle contenait : peut-être cette élégante petite statue était-elle installée dans un sanctuaire en bois qui a moins duré qu'elle. C'est une des rares œuvres d'art tout à fait réussies que nous devons aux Chams (fig. 26). Le dieu est debout au devant d'une sorte de fond simplement mouluré, qui le sépare de la queue du paon sur lequel il est dressé. Celui-ci est accroupi, col et queue relevés ; toutes les plumes sont finement indiquées jusqu'au revers de la queue. La statuette a le bras gauche pendant le long du corps ; le bras droit, relevé sur la poitrine, tient les foudres. Le torse est nu, les jambes

sans doute enveloppées d'un sampot. La figure est couverte de bijoux : une sorte de diadème, orné en avant de cinq fleurons, entoure la tête, que surmonte une haute coiffure divisée en trois étages de quatre cônes réunis par des éléments circulaires. Les oreilles aux lobes distendus portent des boutons fort riches, et

les filets des lobes sont entièrement garnis d'anneaux. La poitrine est barrée d'un double collier réuni par un riche motif central, auquel se suspend, comme au collier supérieur, une série de pendentifs en forme de flammes. Aux bras sont attachés des bracelets ornés d'un grand fleuron ; les poignets et les chevilles ont des bracelets simples.

Il semble qu'on doive rapporter aux petits sanctuaires B<sub>7</sub> à B<sub>13</sub> tout un panthéon de statuettes qui, comme celles du groupe A, font corps avec leur base. Ces figures, toutes assises à l'indienne, n'ont guère de caractéristique que leur coiffure curieuse, analogue à celle de la statue de A'<sub>4</sub>. Elles ont le plus souvent les mains étendues sur les genoux ; elles portent le sampot, et n'ont pas de bijoux. On y reconnaît Brahmā à l'oie sculptée au piédestal ; il tient un chapelet ; Indra, à l'éléphant, qui est vu de face. Deux autres figures peuvent être considérées comme représentant Çiva ; l'une a devant elle un bœuf dont la tête est de face, l'autre un Nandin couché ; cette dernière figure semble tenir un petit liṅga. Sūrya, caractérisé par un cheval, tient de sa main droite une épée rabattue horizontalement par convention sur l'avant-bras. Un piédestal sans statue montre comme emblème un rhinocéros. Une autre figure, d'une exécution meilleure que les précédentes, était assise devant un haut dossier découpé d'une très heureuse composition.

Rappelons, pour terminer cette énumération, qu'un petit liṅga sans cuve a été trouvé dans ce groupe et que près de la tour B<sub>4</sub> s'élève une sorte de colonne cylindro-conique, à large empâtement octogonal, qu'une pierre en cône curviligne terminine. Peut-être est-ce encore un énorme liṅga. Il paraît n'avoir même pas eu un abri en construction légère, car il n'a vraisemblablement pas été beaucoup déplacé, et l'espace où on l'a trouvé est trop exigü pour qu'on ait pu y élever une construction, même très petite.

B<sub>1</sub> a donné six groupes d'inscriptions. Le piédroit sud de la porte intérieure porte une inscription de 19 lignes (xxiii), le piédroit intérieur nord en porte deux (xxv). Le mur sud du vestibule montrait sur deux grandes pierres une inscription d'environ 1<sup>m</sup>10 de largeur et 0<sup>m</sup>55 de hauteur, ayant en tout 8 lignes (xvii). Les piédroits extérieurs octogonaux étaient aussi couverts d'inscriptions (xviii, xxii). Une pierre qui fut réemployée dans la construction de B<sub>1</sub>, sans qu'on puisse affirmer que la face intéressante soit restée visible, donne l'inscription xi de 3 lignes et demie. Une petite stèle de grès vert (vi) a été trouvée sur les marches du perron de B<sub>1</sub>. Une autre, également de grès vert, a été découverte près de la face ouest de B<sub>6</sub> ; elle était, semble-t-il, à sa place ancienne, car elle avait son socle tout à côté (iv).

De ces différentes pièces, le piédroit intérieur sud et la partie inférieure du piédroit nord sont encore en place ; la partie supérieure de ce dernier, qui menaçait de tomber, a été étendue sur le dessus du mur nord du vestibule ; les colonnes octogonales, les pierres inscrites du mur sud et l'inscription xi ont été déposées dans la cour D, et, sauf pour les deux parties de l'inscription

xvii, dont nous n'avions pas à ce moment soupçonné le rapport, raboutées exactement. Les deux petites stèles ont été mises à l'abri dans le dépôt installé dans l'édifice B<sub>3</sub>.

\*  
\*  
\*

**GROUPE C.** — Le temple voisin, C, paraît avoir conservé son sanctuaire ancien, C<sub>1</sub>, qui est d'une orientation différente de celle du groupe B. Il est enfermé par une enceinte aux murs de moindre épaisseur, mais parallèles aux murs de B, si bien que la cour et le sanctuaire qu'elle enferme n'ont point la même orientation. Aussi l'entrée C<sub>2</sub> est-elle placée obliquement par rapport au mur qu'elle coupe, moins cependant qu'il ne serait nécessaire pour que son axe prolongeât l'axe de C<sub>1</sub>. On sent que le constructeur a tenté de courber l'axe général C<sub>1</sub>, C<sub>2</sub>, D<sub>2</sub>, pour le ramener au parallélisme avec l'axe B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub>, D<sub>1</sub>. Les cinq autres édifices C, deux bâtiments de service et trois sanctuaires annexes, prennent l'orientation des murs et par suite celle de B. Cette différence d'orientation, si criante en plan, est à peu près insensible en exécution; l'état de ruine des bâtiments contribue peut-être d'ailleurs à en diminuer l'effet malheureux: ce ne fut qu'après un relevé de plan très soigné que nous nous en rendîmes un compte exact.

La tour C<sub>1</sub>, d'une certaine importance, est traitée bien plutôt comme une salle longue accompagnée d'un vestibule de même nature que comme une tour sanctuaire (fig. 27). Intérieurement, c'est une salle beaucoup plus longue que large, précédée d'un long couloir à peine élargi en vestibule et aéré par en haut. La porte sépare la salle de ce vestibule; elle contient deux renforcements très peu profonds, qui paraissent bien plus rappeler une tradition que répondre à un besoin réel. Une petite niche plate occupe l'angle sud de la paroi ouest; nous en ignorons le rôle. On la retrouve dans une des tours de Khrong-mī. Les parois s'infléchissent pour diminuer l'espace à couvrir, s'élèvent en pente douce par les encorbellements de la voûte, se redressent brusquement dans la hauteur de l'étage, et vont se rejoindre par une maigre faille, aujourd'hui à ciel ouvert. Les coupes (fig. 28) expliquent cette bizarre composition. Cette salle, qui n'était pas destinée à être habitée, n'était pas aérée dans le haut; seuls, au vestibule, les pignons ont été percés d'une meurtrière, d'ailleurs invisible de l'intérieur même du porche. Ce vestibule est couvert par une voûte allongée de l'Est à l'Ouest, qui se termine par une sorte de cheminée où donnent ces meurtrières. La voûte s'élève au-dessus du tympan de la porte, qui est recoupé en coupe de cloche. Le vestibule ouvre à l'extérieur entre deux piédroits à contre-courbe. Une marche circulaire précède cette entrée.

Ni devant cette tour, ni devant les deux entrées de C<sub>2</sub>, ni devant les portes de D<sub>1</sub> et de D<sub>2</sub>, ne se voient de traces de perrons, mais le soubassement fait place à un parement nu, et l'on peut se demander si les édifices voisins n'étaient pas



FIG. 27. — VUE DE LA FAÇADE SUD DU SANCTUAIRE C.

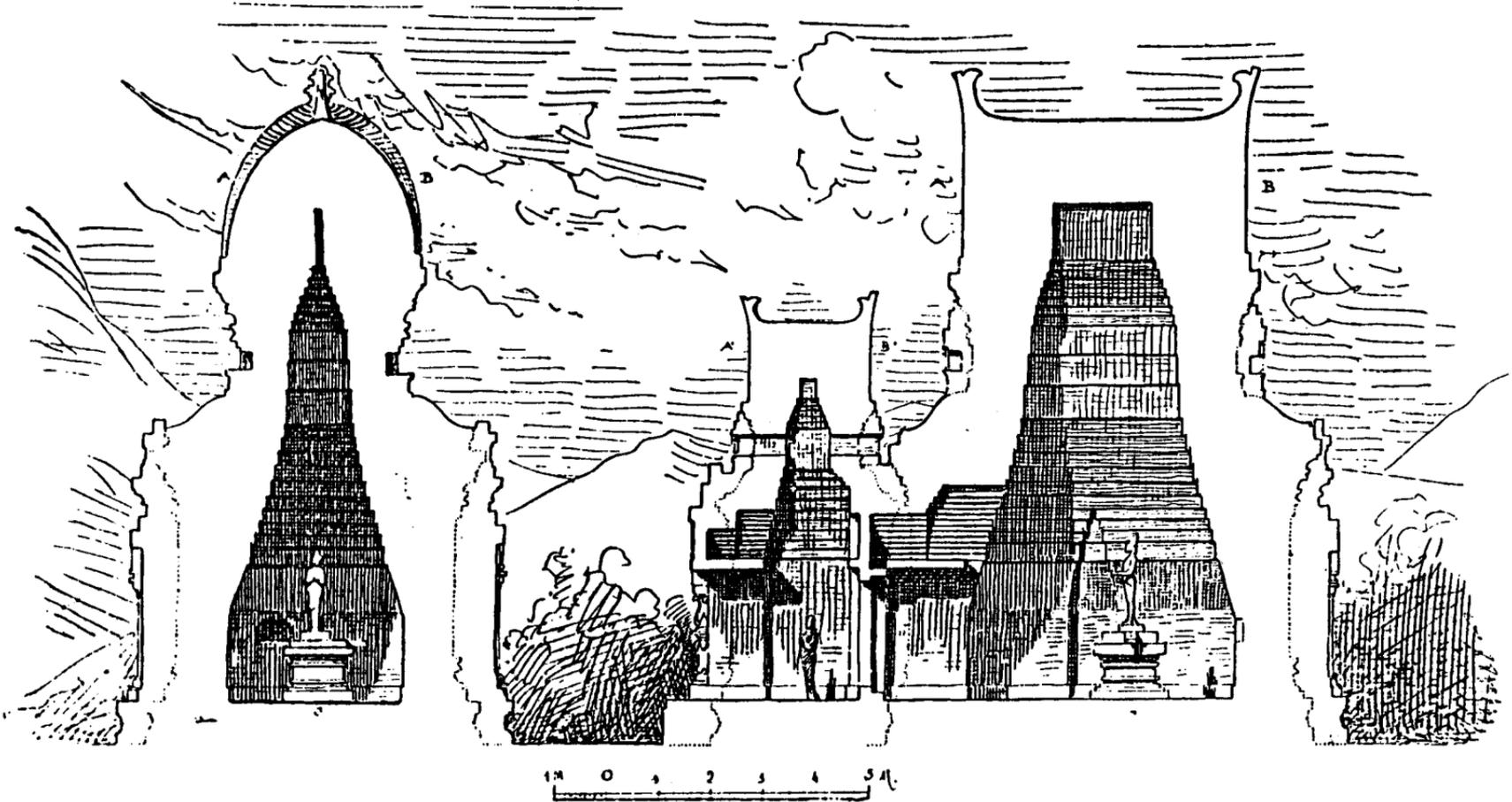


FIG. 2R. — COUPE DU SANCTUAIRE C.  
 [Les parties au-dessus de A B et A'B' et la statue C sont restituées.]

réunis par une chaussée relevée qui les mettait de plain-pied. Un perron est en effet lié forcément à la maçonnerie d'un édifice : il peut se ruiner, non disparaître. Au contraire, en raison des habitudes de construction des Chams, on conçoit fort bien qu'ils aient bâti une chaussée indépendante, venant s'appuyer seulement par deux faces nues sur les faces nues de soutènement des portes. Si les eaux ont circulé torrentiellement dans ces édifices, ces chaussées ont dû être facilement emportées.

Extérieurement, la composition accuse franchement une division en deux édifices : le sanctuaire et le vestibule, unis par une partie nue. Un soubassement compliqué suit les sinuosités de plan de ces deux parties.

Le décor du bâtiment principal est identique à celui de  $B_5$ , sous la réserve que les pilastres et les cadres d'entre-pilastres et certaines parties de la corniche n'ont pas reçu leur riche décor. Les fausses portes sont composées de trois corps, un corps postérieur fort important et deux avant-corps qui n'en font guère qu'un. Le corps postérieur est divisé en deux dans la hauteur : la partie inférieure présente des pilastres, une base et une corniche du profil à quart de cercle, le profil inférieur orné d'appliques ; l'étage est décoré de pilastres et d'une corniche du même type, qui supporte un fronton à tympan creusé et à feuille pendante, comme aux fausses portes de  $B_3$  ; entre les pilastres se voient de petites niches du type habituel. Le corps antérieur est constitué par deux pilastres saillants à profil de base et d'imposte en doucines opposées ; ils portent un fronton orné de feuilles rampantes, complété du motif en amande en haut et en bas des cavaliers ordinaires montés sur des Gajasimhas ; les piédroits enferment une niche qui abrite elle-même un orant.

L'étage supérieur repose sur la grande face de corniche par le terrasson en doucine habituel. Le décor du bahut n'a pas laissé de traces ; il ne paraît pas probable que des amortissements aient existé aux angles. Le décor des parements consiste dans un soubassement continu, qui présente une alternance de petits piliers unis par une guirlande de feuilles décoratives, d'un effet très original. Au-dessus s'élève un décor identique à celui de l'étage de  $B_5$ , à la différence près que les pilastres sont groupés par deux aux extrémités, par trois entre les petites fenêtres, qui sont fausses. La voûte avait ses pignons penchés en avant ; un motif ruiné occupait, comme dans  $B_6$ , le milieu de chaque face d'extrados. Un certain nombre de curieuses métopes, — Gajasimhas passant, figures dans les niches à jour, — trouvées aux environs de cette tour, paraissent en provenir, et le seul rôle qu'on puisse leur assigner est le décor du bahut d'où partait la voûte supérieure.

La description du vestibule sera faite aisément, quand nous aurons dit que ce n'est qu'une réduction du bâtiment principal. Seulement les figures d'entre-pilastres y sont supprimées ; la fausse porte est réduite à son corps antérieur, dont le fronton se termine par une tête de monstre ; l'orant qui la décore n'est pas enfermé dans une niche. Corniche et base sont réduites et s'interrompent



FIG. 29. — ENTRÉE DU SANCTUAIRE C<sub>1</sub>.

au droit de la partie nue qui réunit les deux bâtiments et que couvre une voûte en ogive extérieurement.

De ce vestibule se détache une porte à triple corps (fig. 29), dont il ne reste que le corps postérieur, le bas du corps intermédiaire et les piédroits qui formaient le corps antérieur. Le corps postérieur et le corps intermédiaire paraissent avoir été de simples pilastres droits à plinthe ; le corps postérieur possédait une corniche un peu réduite. Le corps antérieur montre deux piédroits trapus à contre-courbe et un joli linteau, et portait un tympan, dont il reste une bonne partie.

La cour qui contenait la tour C<sub>1</sub> avait pour entrée la tour C<sub>2</sub>, dont nous avons indiqué les rapports d'axe avec C et B. Les murs qui venaient buter sur la tour y trouvaient deux bouts de muraille d'attente, non symétriques : ce qui montre clairement qu'ils sont contemporains de la tour. Celle-ci, bien que d'un plan à peine allongé dans le sens nord-sud, a été traitée comme un édifice en longueur, rappelant ainsi en réduction le parti monumental de porte employé à Đông-dương. Le sol intérieur et le sol de la cour sont à des niveaux différents, ce qui amène une certaine différence dans la façon dont sont traités les soubassements des deux faces opposées ouest et est.

La tour a deux portes ouvertes sur ses deux faces longues et deux fausses portes sur les faces étroites. Des niches peu profondes correspondent à l'intérieur à la saillie des fausses portes. Les portes sont encadrées intérieurement de colonnes circulaires sans profil, auxquelles correspondaient à l'extérieur des colonnes octogonales, dont aucune n'est restée en place. Portes et fausses portes ont un linteau au niveau de l'arrière-linteau des portes réelles, lesquelles fermaient des deux côtés. Sur ce plan assez compliqué s'élève une voûte qui l'est encore davantage et se termine par une cheminée rectangulaire sans ouverture.

Extérieurement, les parois s'élèvent sur deux soubassements de hauteur différente et différemment décorés. A la face est, le principe de décor est analogue à celui du soubassement de C<sub>1</sub> ; à la face ouest, il est analogue à celui de B<sub>5</sub> et de B<sub>6</sub>. C'est une suite de balustres trapus, que nous retrouvons avec ce rôle dans d'autres édifices du groupe. Les parements sont traités comme ceux du vestibule de C<sub>1</sub> pour l'étage principal, comme ceux de l'étage supérieur de B<sub>5</sub> pour l'étage supérieur ; les niches des pignons de B<sub>5</sub> se répètent en plus ici sur les faces longues. Seules les fausses portes et les portes diffèrent du reste, et un amorrissement assez bien conservé nous apporte des éléments nouveaux.

Les fausses portes sont à double corps. Le corps postérieur est simple et mouluré dans le type à quart de cercle. Il supporte un fronton garni de feuilles rampantes. Le corps antérieur est formé de deux pilastres redentés, à profil de base et d'imposte à doucines, qui supportent un fronton à triple plan creusé en son centre. L'encadrement de ce fronton est formé d'un cours de moulures, qui part du motif en amande entouré de feuilles rampantes et vient finir en deux

volutes sous deux éléphants passant, qui portent sur leur tête une petite figure. Le tympan est occupé par un fleur on descendant, comme dans  $B_3$  et dans  $C_1$ . Les portes sont ruinées. Elles possédaient un corps postérieur identique à celui des fausses portes; le corps antérieur était constitué par deux colonnes de pierre à section octogonale, à profils de base et d'imposte identiques, dans le système à quart de cercle, avec bague au milieu du fût. C'est le premier exemple du type de colonnes octogonales que nous trouvons employé presque à l'exclusion de tout autre dans la forme d'art qui correspond à  $A_{10}$ .

Quant aux amortissements, ils posent sur la saillie de la grande face de corniche, qui répond au pilastre d'angle et est ornée de dalles d'accent, dont une est encore en place. Ces amortissements sont constitués comme une petite tour qui porte sur un soubassement orné d'atlantes. Le corps principal présente des pilastres et une corniche, du type à quart de cercle, et de petites niches qui tiennent lieu de portes. Les restes de cet amortissement s'arrêtent malheureusement au niveau de la grande face de corniche ornée de pierres d'accent. Le surplus se devine aisément: c'était sans doute un nouvel étage semblable, mais réduit, terminé à son tour par une pierre pyramidale qui formait couronnement.

Des deux bâtiments qui paraissent contemporains de  $C_1$  et de  $C_2$ , l'un,  $C_3$ , est analogue à  $B_5$  comme disposition générale, mais réalise le type classique des édifices sud par sa division en deux salles qui se commandent et n'ont d'entrée que dans la paroi nord de la salle ouest. Chacune de ces salles est voûtée d'une pyramide tronquée. Au-dessus de la section qui reste à vide en haut de ces pyramides, s'étend une sorte de couloir aux parois verticales, qui règne dans toute la longueur de l'édifice et où s'ouvrent les fenêtres de l'étage; ce couloir, qui s'étend sur les deux salles, est couvert à son tour d'une voûte en pyramide longue (fig. 30) (1).

Extérieurement cet édifice participe de ceux que nous avons déjà décrits: soubassement tenant le milieu entre les deux soubassements de  $C_2$ , parois décorées comme celles du vestibule de  $C_1$ , fenêtres et porte comme celles de  $B_6$ , étage comme celui de  $B_5$ . Signalons seulement quelques différences. Deux pilastres étroits supplémentaires encadrent les fenêtres; ils ne sont pas recoupés, et, tandis qu'ils se profilent dans la corniche, ils forment un motif spécial, malheureusement en épannelage, dans la base. Les piédroits de la porte sont de simples prismes légèrement redentés, offrant ainsi un décor bien moins riche que ceux de  $B_6$ . Le soubassement de l'étage est réduit à une succession de petits cadres, qui font

---

(1) C'est là une disposition fort curieuse et, au point de vue de l'habitation, fort heureuse. Tandis que tous les autres édifices sont frais, mais extrêmement humides, même les tours  $A_{12}$  et  $A_{13}$ , celui-ci et en général tous les édifices à aération supérieure sont frais, mais parfaitement secs; ils l'étaient déjà lorsque nous les avons trouvés aux trois quarts enterrés.

saillie les uns sur les autres et sont ornés de minuscules appliques ; il n'a guère que deux ou trois épaisseurs de briques de hauteur. La face sud, en partie masquée par le mur de séparation et surtout par l'édifice B<sub>6</sub>, a, comme celui-ci, du côté du mur tous ses pilastres engagés dans une maçonnerie continue, qui n'en laisse sortir que les têtes. Enfin les fausses fenêtres du pignon aux côtés de

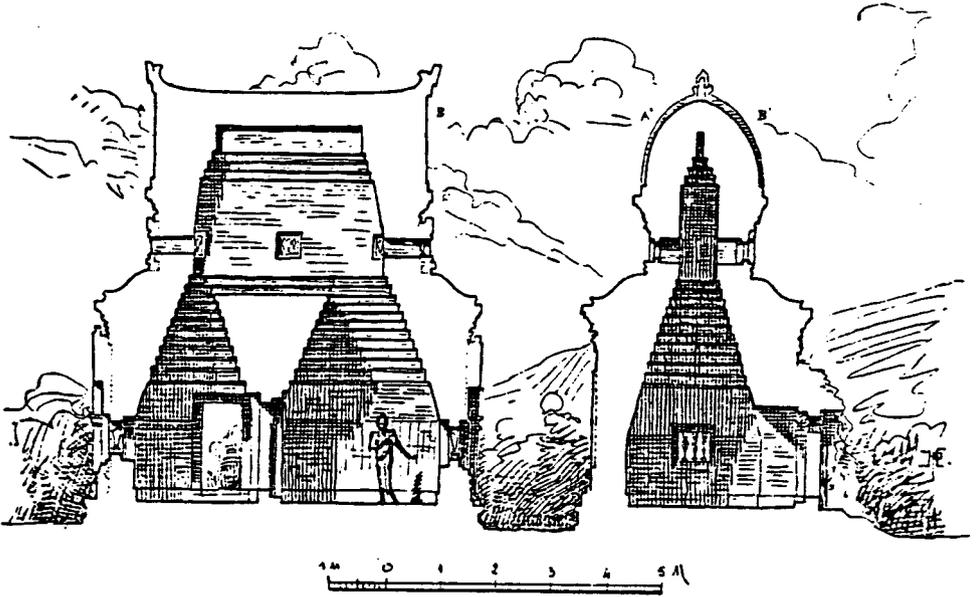


FIG. 30. — COUPE DE L'ÉDIFICE C<sub>3</sub>. Échelle : 0 m 0075.  
[Les parties au-dessus de AB et A'B' sont restituées.]

la niche à meurtrière, qui sont des fenêtres aveugles à balustres sur la face est, sont, sur la face ouest, traitées en briques et portent une indication de panneaux qu'on pourrait interpréter en volets extérieurs.

L'autre édifice, C<sub>4</sub>, sans doute contemporain, paraît jouer ici le même rôle inconnu que l'édifice B<sub>6</sub> pour le groupe B. Il présente le même plan allongé, avec une salle longue percée de fenêtres aux deux extrémités et d'une porte au Sud. Le peu qu'il en reste permet de reconnaître un soubassement à balustres, des décors de parement semblables à ceux du vestibule de C<sub>1</sub> sur les faces nord, est et ouest, et à ceux de B<sub>6</sub> sur la face sud, enfin un arrangement de fenêtre analogue à celui de B<sub>6</sub>, mais où manquent la doucine de l'allège et les pilettes qui la décorent. Nous n'avons guère de données pour les parties supérieures : seul a subsisté un fragment du soubassement de l'étage, orné de balustres, qui indique une composition analogue à celle de cette partie dans les édifices déjà décrits.

Un petit sanctuaire annexe, C<sub>5</sub>, en grande partie resté en épannelage, est peut-être contemporain, en tous cas de peu postérieur à l'édification de C<sub>2</sub>. C'est un édifice carré sans fausses portes et à murs minces, qui cependant ont supporté une voûte. La salle intérieure, sans niches à luminaire, abritait un lînga. Extérieurement, le soubassement et le décor des parois sont semblables respectivement à ceux de C<sub>2</sub> et du vestibule de C<sub>1</sub>. Quatre pilastres ornent les parements; ceux du centre, plus écartés, enferment un épannelage, qui semble correspondre à l'éléphant des parements de B<sub>6</sub>.

Les deux derniers bâtiments de cette enceinte sont des additions postérieures. Ce sont deux petits sanctuaires de dimensions à peu près identiques avec celles du précédent; ces trois édifices se touchent presque. L'examen des faces voisines montre que le sanctuaire C<sub>6</sub> a été intercalé postérieurement entre C<sub>5</sub> et C<sub>7</sub>. Il convient donc de décrire d'abord C<sub>7</sub>.

Ce sanctuaire est un peu allongé et possède des murs épais, percés de quatre niches à luminaire, dont deux dans la face nord, et traversés dans cette face au niveau du bec de la cuve par un somasūtra. Il abritait une divinité disparue. Quatre dalles autour du piédestal paraissent avoir reçu les quatre colonnes en bois d'un dais. Un couloir ouvert entre deux larges chanfreins conduisait à la porte. Au dehors, la composition n'a aucun rapport avec celle des édifices voisins, mais se rapproche en revanche de celle de A'<sub>2</sub> et de F<sub>3</sub>. Ce sont les mêmes profils de soubassement à maigre quart de cercle, les mêmes pilastres sans saillie à bande sculptée, les mêmes fausses portes sans ressaut, les mêmes lourdes appliques en forme de niches au fronton écrasé, décorées des mêmes antéfixes. Les frontons des fausses portes, au lieu de se terminer en pointe, s'arrêtent carrément pour supporter un cadre, comme dans les tours de Hoà-lai. Un vestibule traité de même rejette l'entrée en avant entre deux pilastres rectangulaires, constituant ainsi une disposition analogue à celle de l'entrée de Po-Dam, et qui est aussi une réduction de l'entrée de B<sub>4</sub>. Il reste peu de chose de l'étage, qui semble avoir possédé quatre pilastres fort trapus et une fausse niche traitée dans le genre des fausses portes.

La tour C<sub>6</sub> paraît être une modification du type précédent où se révélerait une tendance à la fusion avec l'art antérieur de Ml-son. Elle est carrée et n'a que trois petites niches à luminaire; ses murs sont moins épais, mais extérieurement on retrouve tous les éléments décoratifs indiqués plus haut; tous sont allongés verticalement et se rapprochent ainsi des proportions élégantes des édifices de la série A<sub>1</sub>. Mais les appliques manquent. Le monument est inachevé, et la face sud est la seule qui ne soit pas restée en épannelage. Aussi bien le ravalement des autres faces était-il fort difficile dans les trois couloirs qui l'entourent.

Ce groupe n'a rien donné au point de vue épigraphique et peu de chose au point de vue iconographique. Nous n'avons guère à signaler qu'une grande statue debout dont les débris ont été trouvés épars dans tous les coins du groupe B-C-D; nous croyons qu'elle provient de C<sub>1</sub>, en raison des dimensions spéciales du tenon de base, qui correspond exactement à la grande mortaise de la cuve à ablutions trouvée dans ce sanctuaire. Les mains, qui portaient sans doute des attributs, manquent. Cette figure paraît être le modèle dont celle d'A<sub>4</sub> serait la réduction: pose et détails sont identiques; on retrouve cette ressemblance jusque dans la présence de trous destinés à recevoir aux oreilles des bijoux vrais, jusque dans l'indication des pupilles dans les yeux.

A cette même tour se rapporte la seconde des pièces intéressantes de sculpture trouvées ici. C'est un tympan, qui portait sans doute sur le linteau orné de C<sub>1</sub>. Ce tympan a peut-être été le modèle dont s'est inspiré le sculpteur auquel nous devons celui de A<sub>1</sub>: il présente en effet avec lui les plus grands rapports. Comme la statue précédemment décrite, il a été par malheur taillé dans une pierre schisteuse qui se délite par grandes faces (fig. 31).

Çiva est debout au centre: il danse sur une sorte de dé, devant lequel est agenouillé un Nandin. Il semble avoir eu dix bras; le plupart sont brisés, et aucun attribut ne s'est conservé. La main gauche est allongée sur la cuisse gauche relevée par la danse. La main droite, si on en juge par un poignet que nous avons retrouvé, était sans doute ramenée sur la poitrine et tenait le cordon brahmanique. La tête a disparu. Le dieu est vêtu du sampot et porte quelques bijoux en forme de serpent. Trois personnages se voient à sa gauche et trois autres à sa droite. Le personnage central du groupe de droite est une femme assise sur un large siège à coussin rond. Elle tient son bras gauche de sa main droite, et sa main gauche est posée à plat sur le coussin. Elle porte une haute coiffure de cheveux, est vêtue du sarong et est couverte de bijoux. Son ventre paraît dessiner les plis de la maternité féconde. A côté, un arbre, sur lequel est perché un perroquet, étend ses rameaux au-dessus d'un petit piédestal où se dresse un enfant nu, couvert de bijoux: il regarde la déesse et semble de la main droite indiquer le dieu. De l'autre côté, la figure la plus voisine du dieu est le personnage émacié, nu et sans bijoux, dont nous avons déjà signalé une autre représentation; comme l'autre, il n'a pas de cheveux; il gambade sur un piédestal et brandit de la main droite un objet impossible à reconnaître. Les autres personnages sont des comparses. A l'extrême gauche un fidèle debout, les mains jointes et richement vêtu, représente peut-être le roi fondateur. A l'extrême droite, deux musiciens, plus petits que les autres personnages, accompagnent la danse du dieu et de son maigre acolyte; l'un joue du tambour et l'autre de la flûte; un arbre, auquel est suspendu un vase, les abrite. Au-dessus et autour du dieu, dans des nuages interprétés en décors chams, deux ou trois Apsaras élèvent de leurs deux mains des boutons de lotus.

Ce groupe a encore donné un petit Nandin assez grossier et une curieuse tête de Nāga, qui semble avoir formé la terminaison d'un des pignons de C<sub>1</sub>. L'un et l'autre sont déposés actuellement dans la cour D, près de D<sub>1</sub> et de D<sub>4</sub>.



FIG. 31. — TYMPAN DU SANCTUAIRE C<sub>1</sub>.

Rappelons enfin que c'est derrière C<sub>7</sub> et sous le corps de la divinité décrite ici que nous avons trouvé la cachette de bijoux, dont le *Bulletin* a donné l'énumération et une reproduction (1).

GRUPE D. — Les deux groupes B et C ne sont que les parties principales de deux temples. Les salles longues antérieures, qui sont leurs compléments nécessaires, sont réunies dans une cour commune D. L'ensemble des groupes

(1) V. B. E. F. E.-O., t. III, p. 635 et fig. 31 et 32.

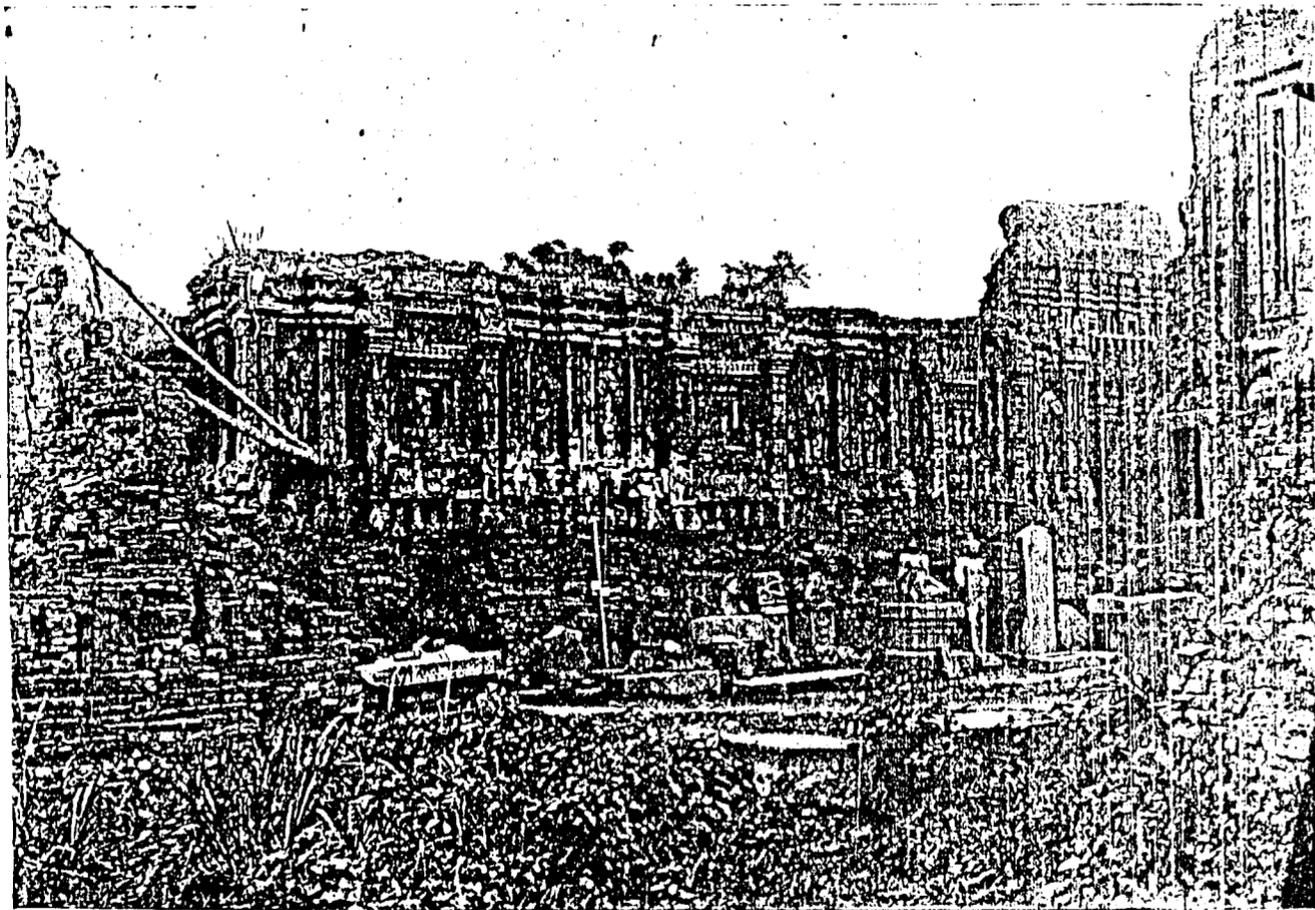


FIG. 32. — VUE LATÉRALE DE LA SALLE D<sub>1</sub>.

B, C et D a été enfermé dans un mur continu, qui forme chemin de ronde autour des mur nord-ouest et sud de B et de C, mais dont la trace se perd près de D<sub>1</sub> et dont le retour manque près de D<sub>2</sub>.

De ces deux édifices, l'un, D<sub>1</sub>, est certainement contemporain des constructions A<sub>1</sub>, l'autre, D<sub>2</sub>, paraît une copie très postérieure. Ils ne diffèrent entre eux que par le détail décoratif. L'un et l'autre présentent une grande salle éclairée de chaque côté par trois fenêtres à balustres, divisée en trois travées par des piliers accolés aux murs et ouverte aux deux extrémités par deux portes, à combinaison ordinaire avec couloir et porche. Il ne reste qu'une masse informe des perrons est; sur les murs ouest, une face lisse plonge devant la porte. Des pignons en ogive à grande base indiquent la forme d'une toiture très basse, dont les piliers portaient les lourdes fermes.

Le soubassement de D<sub>1</sub> est un motif extrêmement compliqué, qui, sauf pour les figures et les niches, rappelle de très près la partie inférieure de la terrasse de A<sub>1</sub>. Les parements de l'édifice sont complètement identiques à ceux de l'étage inférieur de B<sub>5</sub>; le vestibule et la porte sont traités de même; une petite frise d'appliques sur la grande face de corniche est ici plus visible que sur la porte de B<sub>5</sub>. Ici s'arrête la ressemblance, car la combinaison des fenêtres change.

Bien qu'elles présentent la même forme de baie allongée horizontalement, à trois balustres, l'arrangement ramène leur décor à une disposition verticale. Au-dessus et au-dessous, deux bandes de motifs décoratifs s'encadrent avec la baie entre deux piédroits saillants, décorés, munis de base et d'imposte et terminés par un motif de sculpture. Un autre motif de sculpture y fait suite au-dessus et interrompt la corniche pour ménager la place des deux bandes sculptées supérieures, qui viennent presque à l'aplomb de la grande face de corniche. Ces deux bandes, séparées et supportées par de petits balustres, montrent des frises de personnages, tandis que les deux bandes inférieures sont composées, celle d'en haut du même motif de guirlandes trouvé au soubassement de l'étage de C<sub>1</sub>, celle d'en bas d'une série de petits piliers à double plan, moulurés, devant lesquels se dressent des lions debout. Toute cette combinaison est des plus heureuses, et les sculptures, bien que traitées dans une matière aussi ingrate que la brique, ont un réel mouvement (fig. 32).

Dans l'édifice D<sub>2</sub>, les murs perdent en plan de leur épaisseur; la composition architecturale s'abatardit, le décor ornemental s'alourdit, la sculpture figurée tourne à la caricature. Le soubassement est une copie grossière de celui de la tour D<sub>1</sub>, un corps de moulures symétriques, qui alternativement saille en piliers ou s'efface derrière des balustres, trop grands pour leur place, et qu'aucun détail ne ramène à l'échelle. Aux parements, les décors des pilastres disparaissent; les niches, supprimées, sont remplacées par un pilier saillant analogue aux piédroits des fenêtres, qui supporte à un niveau moins élevé une figure sculptée. Une des frises supérieures disparaît, et l'élégante composition des décors

inférieurs est modifiée. Seule la bande à guirlandes subsiste, mais le sens même de la composition n'en est plus compris : elle occupe le bas de l'allège et est traitée en découpage maladroit. La bande supérieure est remplacée par une doucine renversée, dont la face est décorée d'une série de petites appliques. Cette dernière modification est plus motivée, car elle paraît avoir été dictée par une raison de construction ; la face horizontale des fenêtres de  $D_1$  était en effet dans de mauvaises conditions pour résister aux pluies violentes du pays.

Quelque inférieure que soit cette copie, elle ne nous en donne pas moins de précieux renseignements sur son modèle ; car, bien que plus mal construite, elle est plus récente et par suite mieux conservée que  $D_1$ . C'est elle qui nous a fourni les quelques détails que nous avons indiqués au sujet de la couverture ; elle nous montre également comment les portes étaient composées. Le troisième corps, qui forme vestibule, est couvert par une voûte, dont le pignon est formé d'un fronton à deux plans. L'arrière-plan, qui correspond au troisième corps, montre des moulures qui en bas se retournent en crosses. La face antérieure, qui correspond aux piédroits, est traitée de même ; à la place des crosses se voient des cavaliers montés sur des Gajasimhas ; au-dessus volent des Apsaras, qui paraissent adorer le personnage d'une niche placée en haut d'un motif d'encadrement, niche dont il ne reste plus que l'indication inférieure. Des feuilles rampantes prises dans la brique ornent ces deux frontons. Une grande dalle de pierre nue en coupe de cloche forme tympan au nu du fronton postérieur et est encadrée par les moulures du fronton antérieur. Pour toute cette partie la composition est la même qu'à la porte de  $B_6$ . Elle est modifiée par l'adjonction d'un nouveau corps peu saillant, qui est à cheval sur la voûte du vestibule et s'applique sur le pignon. Ce corps était peu élevé et il n'en reste rien ; il servait de point de départ à un fronton à triple plan orné de feuilles rampantes, qui s'élève en s'infléchissant comme les côtés de la pointe d'un as de pique jusqu'au sommet du pignon. Un nouveau motif analogue, à cheval sur l'arête de la voûte du vestibule, vient occuper la partie supérieure de l'ogive précédente. Notons enfin la présence de tenons de pierres d'accent diagonales sur la grande face de la corniche aux angles du pignon.

Entre ces deux salles, près du mur est des groupes B et C, se voient les restes d'une petite tour à quatre portes presque de plain-pied et sans perron d'accès, qui paraît bien postérieure à la salle  $D_1$  et même à l'édifice  $D_2$ . Cette tour est sans doute une construction de la décadence, élevée pour abriter la stèle xxiii, que nous avons retrouvée d'ailleurs tout à côté. Nous avons dû démolir les deux angles est, car ils étaient presque couchés sur le sol. Les deux autres angles, qui d'ailleurs leur étaient exactement semblables, sont restés debout. Les proportions du bâtiment sont très lourdes ; le profil bâtarde ne se rapporte à rien de ce que nous connaissons dans l'art cham. Le fronton des portes à peine saillantes enferme un tympan entre des épannelages de moulures qui se terminent en crosses ; il pose sur un mince linteau.

Deux édifices s'allongent dans le sens général est-ouest, au Sud de la salle D<sub>1</sub>. L'un et l'autre sont réduits à des murs minces qui n'ont pu porter qu'une toiture. L'un d'eux, D<sub>5</sub>, est réduit à sa base, dressée au niveau de la cimaise ; il est ouvert à l'Est par une porte à crapaudines. Il paraît de basse époque. L'autre au contraire, D<sub>6</sub>, rentre clairement dans la série A<sub>1</sub>. La salle qu'il contenait s'ouvrait au Nord par une porte dont il ne reste qu'une fondation de perron ; elle s'éclairait de ce côté par deux fenêtres à trois ou quatre meurtrières. Nous ne savons pas si les autres faces étaient également percées ; cependant celle de l'Ouest montre la base d'une fenêtre à baie à trois balustres. La composition du seul fragment de paroi subsistant est curieuse. Sur un soubassement à balustres s'élève une division de pilastres recoupés à double plan, mais non sculptés. De cette division nous n'avons que le pilastre d'angle. Elle enferme sur la face nord un motif de fenêtre en saillie divisé en trois corps, en hauteur comme en largeur. En hauteur, c'est d'abord un soubassement à motif de guirlandes analogue au décor qu'on voit sur le soubassement supérieur de C<sub>1</sub> et à celui de la bande sous l'appui des baies de D<sub>1</sub>. Le motif supérieur était un corps de moulures profilé en trois piles et orné entre les piles et devant elles de figures en adoration tournées vers une figure centrale. La partie la plus importante présentait trois pilastres également recoupés, décorés en haut et en bas de profils à doucines opposées. Le profil est plus riche en bas ; il y est garni de trois appliques sans figures. Les deux champs que déterminent ces trois pilastres sont occupés par deux meurtrières d'aération. La concordance d'axe entre le pilastre central et les motifs supérieurs et inférieurs ne permet pas de supposer une composition autre que de trois pilastres et deux meurtrières.

La tour D<sub>3</sub> est un édifice à quatre portes ; celles du Nord et du Sud sont relevées au-dessus du sol de toute la hauteur du soubassement ; celle de l'Ouest a un perron monumental ; rien n'est visible à celle de l'Est. Toutes avaient des encadrements de pierre sans crapaudines. Le soubassement est une combinaison du soubassement à ressauts du genre de D<sub>1</sub> et de balustres, dont la forme procède de la même inspiration que les piédroits à contre-courbe et les balustres de fenêtre. Ce sont en effet de petits balustres carrés dont la base est garnie de feuilles analogues à celles qui ornent les extrémités des piédroits sculptés ; ces petites feuilles sont d'un effet très heureux, car elles remettent ces grands motifs à l'échelle générale du soubassement, qui est très détaillé, et par suite de l'édifice tout entier. Sur ce soubassement s'en élève un autre, qui est à ressauts et finement mouluré. Enfin au-dessus, la composition devient identique dans ce qu'il en reste au décor de B<sub>6</sub>. Les piédroits étaient à contre-courbe.

La cour D était entourée de murs dont il reste un fragment important près de D<sub>2</sub>. Il suit la direction de cet édifice. Il est orné à l'extérieur d'une série de cadres que séparent des pilastres à triple plan. Une base et une corniche les décorèrent ; elles sont du type à quart de cercle. Ce motif est interrompu de

distance en distance sur l'axe des pilastres par un pilastre étroit à simple plinthe, dont le couronnement fait malheureusement défaut. Vers l'extrémité est de  $D_2$ , un retour dans le sens de cet édifice est nettement marqué par quelques briques à angle droit, tandis qu'aucun arrachement n'est visible sur la salle  $D_2$ . Le mur s'empâte alors comme pour former une tourelle pleine. En ce point, un nouveau soubassement inférieur aux constructions précédentes vient les porter. Si le mur se retournait à l'Est vers le Sud, son pied était ainsi à un niveau inférieur à son niveau dans sa partie nord. Ce mur de soutènement inférieur forme une série de dés, séparés par des entailles profondes. Il est possible qu'il se soit retourné vers le Nord et ait entouré tout l'ensemble d'une enceinte extérieure, car nous avons trouvé une série de dés qui ne peuvent guère avoir fait partie que d'un mur de ce genre et qui paraissent avoir été ramenés dans l'intérieur du groupe par un écroulement. Un neuvième a été retrouvé en réemploi dans la terrasse nouvelle avec une masse cubique où l'on eût pu en tailler un autre. Mais le fait qui donne le plus de poids à cette hypothèse c'est qu'au N.-O. et au S.-O. de l'ensemble B-C-D, deux de ces pièces, qui forment angle, gisent encore. Peut-être sommes-nous là en présence d'un travail de reprise nécessité par les affouillements des eaux autour des édifices; car les profils de ces pièces sont en effet d'un type plus récent que les constructions du genre de  $A_1$  et de  $A_{10}$ .

. . .

Peu de sculptures intéressantes ont été trouvées dans le groupe D. Signalons seulement un singe spirituellement traité en bas-relief, un piédestal rectangulaire plus élevé que large, orné d'atlantes sur trois faces, — piédestal dont nous avons deux autres répliques —, enfin une curieuse pièce dont nous ignorons l'origine et le rôle et qui est formée de deux blocs, l'un carré, l'autre circulaire. Elle est décorée sur une face d'une sorte d'édifice qu'élèvent deux figures volantes, sur une autre d'une tête de Nandin à collier, sur les deux dernières de cavaliers. La forme générale permettrait peut-être d'y voir une partie de couronnement de tour; mais le profil en est du type à quart de cercle, et aucune tour qui présente le style caractérisé par l'emploi de ce profil et surtout qui puisse se terminer par une pièce de cette importance n'est voisine du lieu où elle a été trouvée. Nous ne savons donc quelle hypothèse faire à ce sujet.

Nous trouvons en revanche tout un développement de scènes sculptées sur les édifices  $D_1$  et  $D_2$ ; mais elles ne paraissent pas très intéressantes et se répètent fréquemment. Le registre supérieur des fenêtres de  $D_1$  sert d'accompagnement au registre inférieur. Il présente invariablement deux musiciens, dont l'un, assis, tape des deux mains sur des tambourins verticaux et dont l'autre, agenouillé, agite des sonnettes, et quatre danseuses, qui, un poing sur la hanche, agitent du bras droit une fleur à longue tige. Ces danseuses portent un pantalon

qui descend aux chevilles et une robe qui bouffe comme une robe à paniers ; il ne semble pas que ce détail bizarre soit une interprétation naïve des tourbillonnements d'étoffe dans une danse rapide.

Les bas-reliefs inférieurs représentent deux scènes presque identiquement répétées, et réparties ainsi. Sur les fenêtres sud de la première travée et nord de la deuxième, est représenté un roi suivi de ses serviteurs et donnant des ordres à des seigneurs. Sur les autres fenêtres, un roi a la main posée sur l'épaule d'une femme (1<sup>re</sup> travée) ou lui tient la main ; ils sont entourés de suivantes. Suivants et suivantes portent le parasol, l'éventail, le chasse-mouche et le crachoir, ou ont les bras croisés. Rois et reines, seigneurs, suivants, suivantes, musiciens et danseuses ont le grand chignon de côté et de grosses boucles d'oreilles et, à l'exception des suivants et suivantes, portent diadème ; les femmes ont un double sarong, celui de dessus plus court.

Au-dessus, sur les piédroits, deux cavaliers, qui paraissent parfois montés sur des Gajasimhas, mais plus fréquemment sur des chevaux, encadrent le motif de ballet. Sur les piédroits mêmes, une figure grimaçante vole vers l'extérieur, la tête tournée vers l'intérieur ; elle paraît parfois accompagnée d'une figure plus petite.

A la salle D, il n'existe plus qu'un seul registre qui représente partout la scène du ballet avec les mêmes musiciens, mais où les danseuses agitent parfois des sabres et des boucliers ou ont les mains unies entre les seins. Il ne reste qu'une partie des couronnements de piédroits : ce sont les mêmes cavaliers traités plus mesquinement. A la fenêtre centrale de la face nord, ils cèdent la place à un archer agenouillé, qui d'un piédroit envoie une flèche à un éléphant passant qui se trouve sur l'autre.

Quant aux divinités qui occupent l'entr'axe des fenêtres, trois sont assises à l'indienne, les mains étendues sur les cuisses, au-dessus d'un Garuḍa ou d'un épannelage qui y correspond. Une seule, sur la face sud, a les mains jointes sur la poitrine et est assise sur un Nandin.

La cour D a donné un certain nombre d'inscriptions. Outre la stèle XII, découverte par M. Paris, nous avons relevé en ce point deux grandes stèles, XVI et XXIV, et nous y avons trouvé les âmes de plusieurs autres. Une pierre dont nous ignorons le rôle portait l'inscription XIX.

\* \* \*

## GROUPE E-F

Avec le groupe E-F nous repassons le ruisseau pour retrouver des édifices orientés irrégulièrement (fig. 33). Ce sont deux temples qui ont été juxtaposés ; celui qui paraît le plus récent, F, n'a pu être installé qu'en entaillant le mamelon auquel il s'appuie par la face est près de l'angle nord. Si ce temple avait

été prévu en même temps que le temple E, il eût été facile de reculer celui-ci un peu au Sud et le temple F aurait trouvé sa place sans peine.

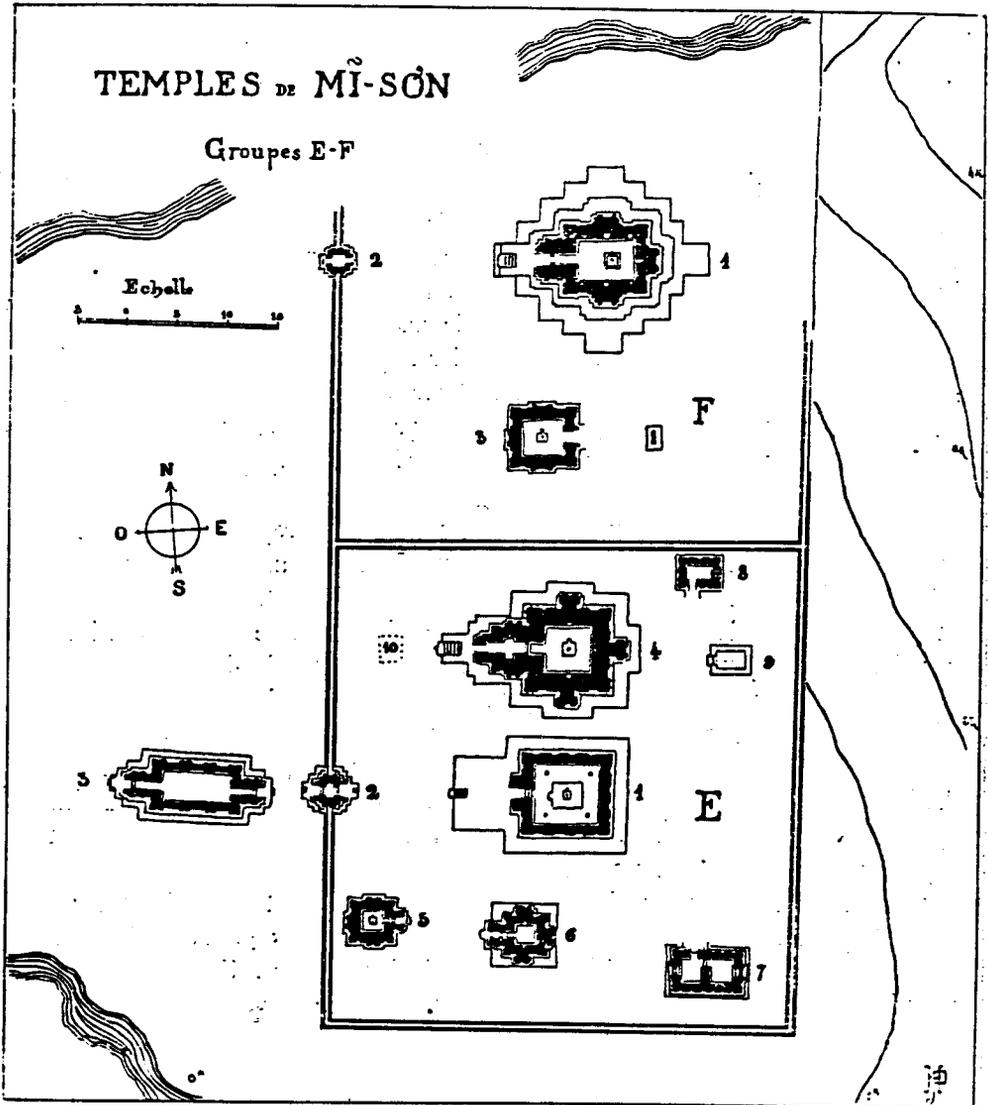


FIG. 33. — PLAN DU GROUPE E-F.

**GROUPE E.** — Le temple E semble avoir été composé à l'origine d'un édifice de forme spéciale, E<sub>1</sub>, entouré d'une enceinte munie d'une tour-porte E<sub>2</sub> et précédée d'une salle longue E<sub>3</sub>. Il était accompagné d'un édifice sud, E<sub>7</sub>, et de deux autres sanctuaires, E<sub>5</sub> et E<sub>6</sub>. A une époque postérieure, on construisit:

au Nord du sanctuaire  $E_1$  un autre sanctuaire  $E_4$ , qui fut complété par un petit édifice en arrière,  $E_8$ . Une petite terrasse,  $E_9$ , fut construite derrière  $E_4$  ; elle était sans doute destinée à porter une construction légère. Enfin il reste les piliers d'un édifice assez bizarre, qui s'élevait devant  $E_4$ , mais dont il ne subsiste aucune fondation.

L'édifice  $E_1$  diffère des sanctuaires habituels dont la tour  $A_1$  est un des spécimens les plus parfaits. Il n'a pas été en effet couvert par une voûte en briques : ses murs relativement minces n'ont pu porter qu'une couverture en tuiles, dont les débris recouvraient les restes de l'édifice. Le plan consistait dans une salle carrée avec quatre colonnes de bois aux angles : leur place est marquée par leurs dés de support. La partie ouest était ouverte par une porte à crapaudines, qui faisait une légère saillie et donnait sans doute sous un vaste porche de charpente, dont il ne reste que la terrasse et l'étroit escalier. Ce sanctuaire abritait un énorme linga porté par un beau piédestal décoratif.

Le décor extérieur était extrêmement simple. Par malheur, les parements sont tombés presque partout : mais quelques indications qui se sont conservées dans l'angle nord-ouest permettent de se rendre compte des dispositions de ces parements, et la masse même des maçonneries indique manifestement que l'édifice n'a pas eu de fausses portes. L'étage principal était une composition de larges pilastres se profilant dans une base spéciale et sans appliques. Le petit vestibule de la porte est traité exactement de même, mais en réduction. La porte est particulièrement intéressante pour sa similitude avec les portes khmères. De larges piédroits rectangulaires de brique encadrent deux colonnettes circulaires, profilées, à guirlandes pendantes et bagues, qui portaient un tympan sculpté. Celui-ci s'encadrait entre les piédroits comme dans l'art khmèr, et portait à son tour un fronton (1). L'édifice s'élevait sur un haut soubassement, qui répète en moindre hauteur la combinaison de pilastres et de profils des parements et se prolonge en avant pour former la terrasse du porche. L'escalier était pris aux dépens de la terrasse et s'accuse au dehors par une marche en écusson sculptée. Postérieurement, le porche qui dut exister au début et qui était sans doute à jour paraît avoir été remplacé par une construction fermée à murs minces. Les corniches du soubassement et de l'étage principal manquent, et nous ne pouvons faire que des hypothèses sur les combinaisons supérieures de l'édifice.

Il ne reste que peu de chose de l'enceinte, et le mur continu ouest n'est qu'une succession de pilastres entre deux petits profils. La tour d'entrée  $E_2$  est allongée dans le sens nord-sud comme  $C_2$ , ce qui ferait supposer qu'elle fut traitée

---

(1) *Invent. descript. des monum. du Cambodge*, p. LXXVI et fig. 32 et 33.

de même en pignons. Il n'en reste que les parties basses. La porte extérieure seule est munie de crapaudines.

La cour était à un niveau supérieur à celui de l'extérieur. L'édifice a donc deux soubassements à ressaut. L'un, qui est le seul à l'intérieur, est assez simple ; l'autre, inférieur, qui se voit seulement au dehors, est un peu plus compliqué : il porte également le mur de fermeture. Ces soubassements sont interrompus par des perrons de brique sur les deux faces.

Le décor des parements paraît n'être que l'épannelage d'un décor analogue à celui du vestibule de  $C_1$ .

La salle longue  $E_3$ , qui précède cette entrée hors de l'enceinte, est éclairée par un système de meurtrières analogue à celui de l'édifice  $D_6$ , mais le décor, d'ailleurs resté en épannelage, est différent. Cette salle s'allonge dans le sens est-ouest et se divise en trois travées éclairées au Sud par de minces fentes percées à travers la muraille et réparties par 4 aux extrémités, par 2 dans la travée centrale. Deux portes à crapaudines se correspondent au fond de longs couloirs ; celui de l'Ouest, c'est-à-dire du côté de l'entrée, est plus long.

Le soubassement est à double ressaut avec épannelage de bande décorative qui joint cimaise et plinthe. Cet épannelage correspond exactement aux soubassements de la tour principale et de la tour sud à Po-Nagar de Nhatrang. Il est interrompu au droit des entrées par des perrons de brique, qui ne paraissent pas avoir été sculptés. Les murs sont décorés comme ceux de  $D_6$ , mais les pilastres sont par groupes de 2 aux extrémités et de 3 aux travées centrales. La base est d'un profil spécial analogue à celui de  $E_1$ , mais décoré d'appliques à fronton flammé, à épannelage de figures. La corniche était du type de Mi-son ; une dalle d'arête, qui paraît bien provenir de cette salle, indique en effet ce profil.

Chaque panneau de fenêtre, vraie ou fausse, est divisé horizontalement par trois rangs de meurtrières ; seules, et encore à la face sud seulement, les fenêtres du milieu sont vraies.

Le vestibule paraît extérieurement divisé en deux travées avec mêmes décors, mais réduits. Les pilastres sont simples ; entre eux se voit l'indication d'une fausse meurtrière double avec un motif décoratif en avant, qui est incompréhensible, parce qu'il est resté entièrement en épannelage.

Les portes étaient à trois corps : chaque vestibule formait le corps postérieur, un mince pilastre vu par la tranche le second ; le troisième était constitué par deux piédroits de brique.

L'édifice sud,  $E_7$ , est en épannelage, exactement identique à l'édifice  $C_3$ . Nous n'y signalerons que quelques différences. La voûte intérieure, tout en ménageant l'aération supérieure, n'est pas redressée à ce niveau ; les fenêtres à cette hauteur sont réduites à une meurtrière par face et par pignon ; les fenêtres basses ne sont pas accompagnées des pilastres minces supplémentaires ; enfin

il existe aux angles un épannelage d'amortissement, que  $C_3$  ne paraît pas avoir possédé.

Deux autres tours sont des sanctuaires. La tour  $E_6$  est du plan réduit ordinaire. Trois niches à luminaire élevées éclairent l'intérieur. Le soubassement n'est qu'un simple bahut à peine profilé. Le corps, resté en épannelage, a ses pilastres recoupés. La base paraît préparée pour être profilée suivant le type à quart de cercle. Elle s'orne de doubles appliques plus lourdes qu'il n'est habituel dans cette forme d'art à Mī-son. Ce qui reste de la porte et des fausses portes présente les mêmes dispositions. Le corps postérieur est traité comme le corps de la tour, mais réduit, et le corps antérieur est formé de deux piédroits carrés avec simple plinthe. Il ne reste rien des parties supérieures. Cette tour semble avoir abrité un liṅga.

$E_5$  enfin est la seule tour de cette section E qui soit ouverte à l'Est ; cela vient sans doute de ce qu'elle occupe l'angle sud-ouest. Elle présente le plan réduit ordinaire. Elle s'éclairait de niches à luminaire. Le dieu adoré dans ce temple était une figure de Ganeça debout.

Le décor extérieur de cette tour la fait intermédiaire entre l'art de la série  $A_1$  et l'art de la série  $A_{10}$ . Les pilastres sont divisés en deux bandes séparées par un large champ comme dans la seconde série, mais les appliques de base ont bien plus du caractère de celles de la première série. Les fausses portes et la porte présentent un double corps. Le corps postérieur est traité de même que le corps de la tour, mais il est réduit ; le corps antérieur est formé de deux pilastres saillants avec le même profil de base et la même applique que le précédent. Aux fausses portes, le champ ainsi circonscrit est sculpté d'une indication de menuiserie. Une sorte de vestibule à murs minces paraît avoir été ajouté postérieurement devant la porte ; il n'en reste que quelques traces.

Des édifices déjà décrits jusqu'ici, tous, sauf les deux derniers, peuvent être contemporains de  $E_1$ . Ceux qu'il nous reste à décrire sont incontestablement postérieurs.

A côté du sanctuaire  $E_1$  fut élevée une tour du type complet,  $E_4$ . En outre des niches à luminaire intérieur, deux nouvelles niches éclairent le vestibule ; peut-être sont-elles purement décoratives, car elles sont d'un dessin très cherché et inutiles ici, la baie du porche ne pouvant être fermée. Dans les angles et au milieu de chaque face, sauf de celle de l'Ouest, une pierre percée d'un trou devait permettre la manœuvre d'un velum. Cependant le dieu, qui était debout, était déjà abrité ; des pierres sculptées qui embrassent les angles du piédestal paraissent en effet avoir supporté les quatre colonnes d'un dais. Un somasūtra rejette les eaux d'ablutions vers le Nord ; elles devaient tomber du bec dans un canal destiné à les recevoir, car l'entrée intérieure du somasūtra est légèrement au-dessus du dallage de cette salle. Il convient de remarquer également

combien les fausses portes sont en plan maigres et saillantes : c'est un parti que nous verrons à Mī-son s'accuser de plus en plus.

Extérieurement cette construction portait sur un soubassement à profils symétriques du type à quart de cercle et à simples ressauts ; les piliers et les espaces qui les séparent sont ornés de divers motifs, qui représentent tantôt des orants, tantôt des lions issant, de trois quarts ou de face, tantôt des Nāgas à simple tête, des têtes d'éléphant couronnées, etc. Un grand perron de briques s'adossait à la face nue que ménageait ce soubassement en avant ; il est complètement ruiné.

La tour présente une composition de cinq pilastres recoupés et d'entre-pilastres ornés de simples cadres. La base est d'un profil bâtard inusité dans l'art cham, orné d'appliques doubles. La corniche paraît une imitation du type primitif de Mī-son : elle montre les mêmes divisions. Tous ces éléments sont décorés richement, mais maladroitement, dans le genre des édifices de la série A<sub>1</sub>. Il ne paraît pas subsister de pierres d'accent en place, mais un grand nombre de ces pièces ont été trouvées aux environs de la tour. Elles sont ou décoratives ou traitées en makara (dans ce cas d'un seul côté) ; de la gueule du monstre sort quelquefois un serpent ou un petit guerrier. Enfin il existe des sortes de pierres d'accent à section ronde que nous avons retrouvées à Chánh-lô et dont nous ignorons le rôle. Il ne reste rien ni du bahut ni des amortissements. Les fausses portes sont à double corps ; le corps postérieur est orné de pilastres et d'entre-pilastres, avec base du genre de la base du corps général et simples appliques ; ils se profilent dans une corniche du type à quart de cercle. Il est difficile de se rendre compte de la transition entre cet étage du corps postérieur et le double corps qui s'élève au-dessus. Le corps postérieur a la même corniche et des appliques de base ; le corps antérieur est constitué par une sorte de grosse applique double. Le premier corps inférieur de la fausse porte est composé de deux pilastres saillants qui enferment un orant à tête en pierre : ses pieds reposent sur un socle qui traverse à la porte nord le soma-sūtra et qui se termine par une gargouille en forme de tête de makara tenant dans sa gueule l'exutoire orné. Les pilastres sont terminés par une frise à guirlandes pendantes qui passe sur le champ de la niche ; ils supportent un fronton ondulé, creusé en coupe de cloche, orné au bas des moulures d'archivolte de deux figures volantes. Le tympan est décoré de rinceaux.

Les étages répètent la composition du corps principal et sont à peu près identiques entre eux, mais ils n'ont que trois pilastres, celui du centre étant beaucoup plus large. Ils sont traités comme ceux du bas, ornés d'appliques et couronnés d'une corniche légèrement simplifiée. La fausse niche est constituée par un triple corps. Les deux corps postérieurs paraissent du même niveau, avec base et corniche d'un type un peu réduit. Ils portent chacun un fronton. L'avant-corps a un fleuron retombant, comme ceux des fausses portes de B<sub>3</sub>. Le couronnement devait être analogue à celui que nous supposons pour A<sub>1</sub>, si l'on en juge par un fragment de base terminale annulaire trouvée en bas.

De la face ouest se détache un vestibule à pilastres recoupés, à base et corniche semblables à celles du corps principal, à appliques et fausses portes à triple corps. Les deux corps postérieurs, identiques, ont base et corniche réduites du type à quart de cercle, et portent fronton. Le corps antérieur est constitué par deux pilastres à plinthe, qui ont pour imposte la frise à guirlandes pendantes sous une frise saillante de rosaces carrées; ces deux frises unissent les deux pilastres, encadrant avec eux un orant à tête en brique sous un épannelage de parasol. Les pilastres portent un fronton recrusé en U renversé. Au-dessus de cet étage s'en élève un autre fort ruiné, et probablement un autre encore, l'un et l'autre analogues à ceux de la tour.

Il ne reste que les plinthes des piédroits de la porte extérieure, mais le linteau et le tympan orné ont été transportés au Musée de l'École avant les fouilles.

Cette tour  $E_4$  paraît avoir eu pour annexe la salle  $E_8$ , qui est ouverte au Sud par une large porte et éclairée à l'Est par une fenêtre à trois meneaux de brique. La porte n'a pas de crapaudines; il est pourtant difficile de comprendre pourquoi cette salle était éclairée, si la porte ne pouvait être fermée. La décoration est restée extérieurement en épannelage. Le soubassement paraît être du profil à quart de cercle et est orné de lourdes appliques; la corniche n'est pas reconnaissable.

Non loin de cette tour et derrière  $E_4$ , se voient à ras de terre des murs enfermant un espace rectangulaire, avec une dalle de seuil à l'Ouest ( $E_9$ ). Ce sont les substructions d'un édifice abandonné ou plus probablement les soubassements d'une construction légère.

Enfin en avant de  $E_4$  ont été trouvés quatre prismes rectangulaires et un certain nombre de bases et de chapiteaux sans décor qui y correspondent ( $E_{10}$ ). Trois de ces prismes sont inscrits et ont été transportés au Musée; un autre est nu; l'une des bases porte le dernier mot d'une inscription. Ces quatre piliers soutenaient peut-être un petit abri; ils ne paraissent pas avoir eu de fondations.

\*  
\* \* \*

Ce temple contenait de curieuses sculptures et quelques inscriptions; c'est là qu'a été découverte l'une des stèles les mieux conservées et les plus intéressantes.

La divinité de la tour  $E_1$  était un énorme linga monté sur un haut piédestal, qui paraît avoir été modifié ensuite et enrichi de décors très heureux (fig. 34). Nous avons en effet rencontré au cours des fouilles exécutées dans la tour  $E_1$  une série de pièces sculptées, d'une pierre fine et assez tendre, et une série de blocs simplement profilés, d'une pierre très dure et qui a conservé un véritable poli.

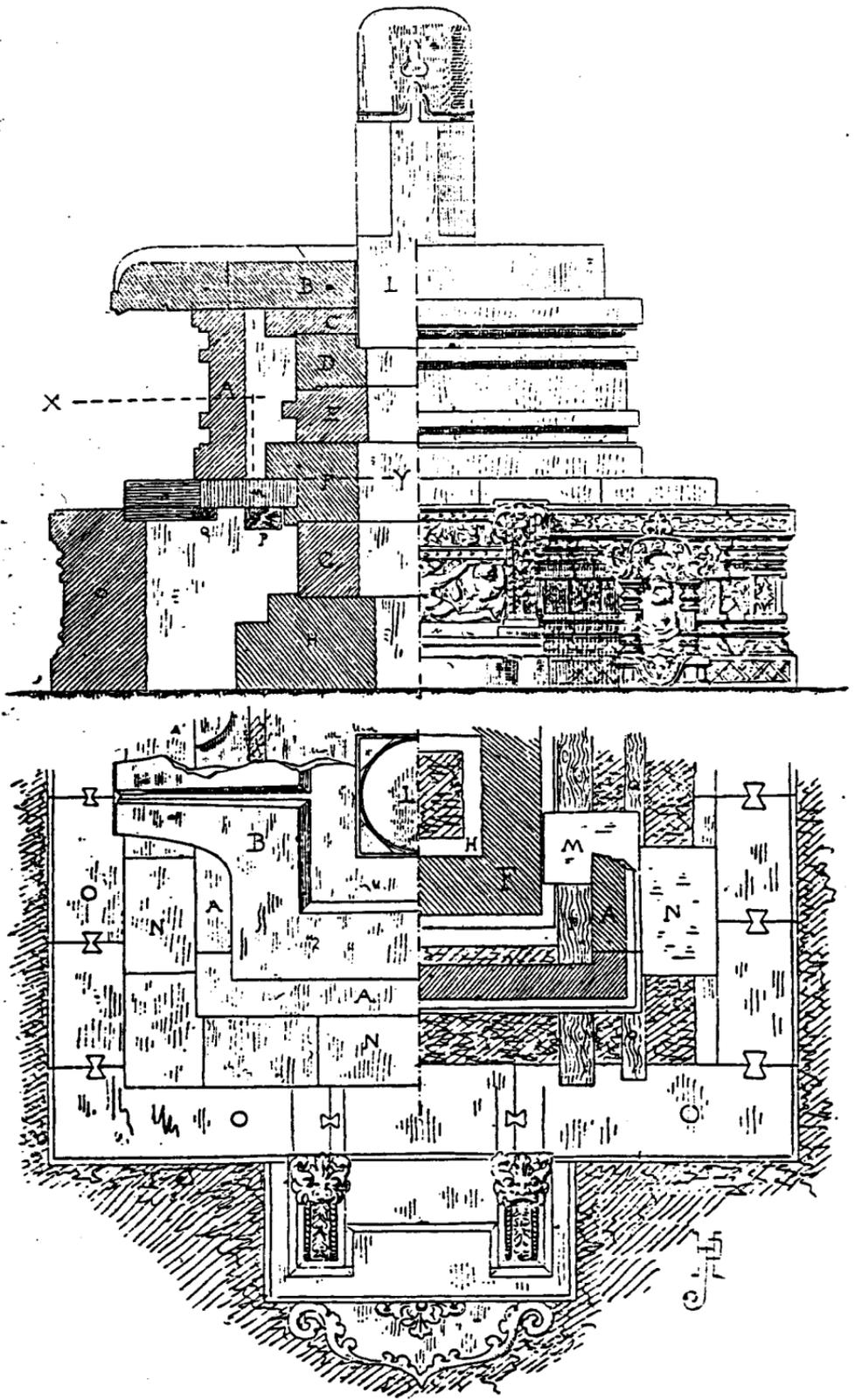


FIG. 34. — RESTAURATION DU PIÉDESTAL DU SANCTUAIRE E<sub>1</sub>.

Échelle : 0 = 04 par mètre.

Les pièces sculptées (O) étaient par bonheur marquées des premières lettres de l'alphabet sanskrit : c'était une précieuse indication pour leur disposition ; il n'y a qu'une pierre qui n'ait pas été retrouvée. Ces blocs mis bout à bout en suivant l'ordre des lettres constituaient un carré précédé d'un perron.

D'autres pierres de même sorte à section mince (A) paraissent avoir été les pièces du piédestal placé d'habitude immédiatement sous la cuve à ablutions ; l'une d'elles portait une entaille en angle curviligne qui ne peut correspondre qu'au bec d'une cuve.

D'autre part, parmi les pierres de la seconde série furent trouvés un *liṅga* de grande taille et une partie de sa cuve à ablutions. En outre, toute une série de pièces de même pierre, entières ou en fragments, présentent des coupes correspondantes, et toutes sont percées d'un trou carré au centre (D, E, F, G, H).

Nous donnons dans la figure 34 la seule combinaison qui nous ait paru possible : elle paraît révéler une restauration ou mieux un embellissement postérieur à la première édification. Dans la première forme, le *liṅga* avait pour piédestal les pièces de B à H. Quand on voulut enrichir cette combinaison, on enferma le bas du piédestal dans le grand degré orné O. Ce degré, par l'intermédiaire de pièces de bois P et Q, dont les mortaises sont encore visibles dans les pièces O sur les faces opposées, vint soutenir les pierres A, qui enrobèrent le haut du piédestal. Le rôle de ces pierres A n'est pas douteux, car l'entaille A' est heureusement conservée dans l'un des fragments. Nous avons retrouvé tous ces divers éléments, complets ou en fragments, sauf une des pierres O, la pierre C et les dalles N.

Ce piédestal est d'une ornementation très heureuse et comme sculpture décorative et comme sculpture figurée (fig. 35). Les faces latérales et postérieure présentent au centre une niche et de chaque côté de cette niche deux ou trois panneaux sculptés, séparés par de petits pilastres, qui se profilent dans des moulures élégamment ornées. La face principale possède un perron entre deux niches.

Le perron est constitué par trois marches. La première, qui forme seuil, est tracée en accolade et décorée de volutes et de feuilles. La deuxième, qui est la marche principale, est enfermée entre deux échiffres à tête de lion et décorée de trois danseurs qui agitent des écharpes. La dernière fait partie de la face antérieure du piédestal : on y distingue, entre deux petites bandes sculptées, une danseuse et deux porteurs de présents.

Si nous faisons le tour de ce degré en suivant le sens des aiguilles d'une montre, nous trouvons représentés les sujets suivants :

Sur l'échiffre nord se voit un musicien, qui paraît jouer d'une sorte de violon ; la niche nord-ouest renferme un joueur de flûte.

Sur la face nord, le premier panneau montre une table à pieds croisés, sous laquelle se trouve un vase et sur laquelle une énorme conque est posée. — 2<sup>e</sup> panneau : Un personnage est assis dans une grotte, un autre paraît lui rendre visite.

— 3<sup>e</sup> panneau : Un personnage barbu, étendu, est massé par un jeune homme imberbe, qui a une gourde suspendue à l'épaule. — De l'autre côté de l'applique (4<sup>e</sup> panneau), la scène paraît représenter un sacrifice. Une pierre plate est placée au pied d'un arbre autour duquel paraît s'enrouler le corps d'un serpent. Le personnage principal fait du bras gauche une libation sur la pierre ; le droit est brisé. Un aide, imberbe, placé derrière lui, offre de la main droite un vase,



FIG. 35. — PERRON DU PIÉDESTAL DU SANCTUAIRE E.

de la gauche une corbeille de fruits. — 5<sup>e</sup> panneau : Un personnage barbu est assis, un chasse-mouche sur l'épaule ; il a les genoux soutenus par une bande qui passe derrière les reins. A côté de lui se voient des rochers sur lesquels est posé un vase. Devant lui, une table à pieds croisés est chargée d'objets indistincts et abritée par un velum. Le personnage touche la table ou la repousse. Un autre personnage barbu est agenouillé de l'autre côté et a devant lui une sorte de flambeau. — 6<sup>e</sup> panneau : Un personnage qui tourne le dos au spectateur tient de la main gauche un chasse-mouche et fait de la droite des gestes de démonstration devant un disciple qui l'écoute les mains jointes.

Sur la face est, nous trouvons les panneaux suivants : 1° Un sanglier vient de tomber sur le dos. — 2° Un tigre paraît se précipiter vers ce sanglier sur l'ordre d'un personnage barbu assis sous un arbre. — 3° Autre scène d'enseignement, L'ascète barbu est cette fois de face sous une grotte ; son élève porte un vase en sautoir. — De l'autre côté de l'applique : 4° Deux petits personnages à peine ébauchés dansent sous un arbre. — 5° Deux personnages barbus jouent de la flûte et du tambourin. — 6° Un personnage barbu dort à l'ombre d'un arbre ; il laisse pendre un chapelet de la main droite ; un énorme vase étranglé (ou deux vases superposés ?) est à côté de lui.

Sur la face sud : 1° Un personnage barbu, dans la même pose que le précédent, mais émacié, dort dans la forêt. — Les panneaux 2 et 3 manquent. — De l'autre côté de l'applique : 4° Deux personnages barbus se voient sous des arbres auxquels grimpent un singe et un écureuil. L'un des deux semble donner la mesure à l'autre, qui joue de la guitare. — 5° Un personnage imberbe est accroupi

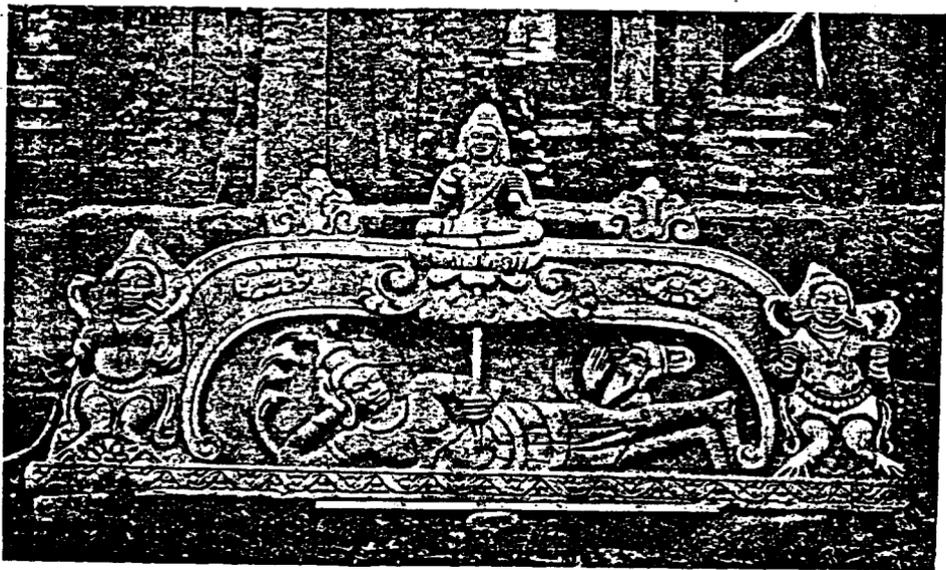


FIG. 36. — TYMPAN DU SANCTUAIRE E.

et montre du doigt quelque chose sur une feuille carrée étendue à terre ; l'autre personnage, barbu, semble lui répondre. Plus loin est un arbre auquel est accroché un vase ; de l'autre côté, un ascète paraît causer avec un perroquet perché sur l'arbre, tandis qu'un écureuil se prépare à grimper sur un autre arbre qui termine le panneau.

L'applique sud-ouest enferme un joueur de harpe, et l'échiffre sud montre un personnage barbu qui tient devant sa poitrine un objet long horizontal,

indistinct ; un perroquet et un écureuil se voient dans les rameaux de l'arbre qui l'abritent.

Tous les personnages, à l'exception des danseurs, sont vêtus d'un pagne ou d'un caleçon. Ils ont barbe longue et moustaches pendantes, sauf les disciples et les danseurs, qui sont imberbes. Tous portent des boutons d'oreille, mais ce sont leurs seuls bijoux ; leurs hauts chignons à étage sont parfois traités en spirale. Les danseurs seuls sont vêtus du sampot et ont de nombreux bijoux.

En plus de ce piédestal, la tour E<sub>1</sub> nous a donné un curieux tympan. Il est en forme d'U renversé et très allongé (fig. 36). Une large bande décorée de deux rosaces en détermine la forme et en ferme la scène représentée. Deux Garuḍas de caractère particulier sont dressés aux deux bouts. Deux fleurons complètent avec une figure centrale et les coiffures des Garuḍas la silhouette dentelée de l'ensemble. Une petite bande mince sur laquelle court un



FIG. 37. — STATUE DE GAṆEṢA DU SANCTUAIRE E<sub>3</sub>.

ruban plié en dents de scie supporte le tout.

La scène représente Viṣṇu couché sur le Nāga, dont les têtes l'ombragent ;

le bras droit soulève la tête, le gauche maintient la tige de lotus qui sort de son nombril. Cette tige s'orne d'élégants rinceaux qui figurent sans doute des rameaux, puis perce le cadre et s'épanouit en un large coussin de lotus sur lequel est assis Brahmā. Il n'a que trois faces visibles; ses bras repliés tiennent de la main droite le disque évidé, de la gauche un flacon à long col; il porte le cordon brahmanique et n'a aucun bijou.

Nous ignorons quelle était la divinité de  $E_6$ ; c'était sans doute un liṅga, car le piédestal qui s'y trouvait est circulaire; il était entièrement peint en rouge.

Un Gaṇeṣa était le dieu de  $E_5$ . Il a quatre bras et se tient debout (fig. 37). Son bras gauche inférieur replié en avant reçoit dans l'écuelle l'extrémité de sa trompe. Le bras droit supporte une sorte de bouquet pendant, dont le bout au-dessus de la main est brisé. Un autre Gaṇeṣa assis, déposé à la banque de Tourane, a cet attribut complet; il ne dépasse la main que par une petite partie cylindro-conique. Le bras gauche postérieur relevé paraît tenir un pinceau, le droit un chapelet. Le dieu avait un œil au milieu du front; ses oreilles sont traitées simplement; sa défense gauche manque. Il porte le cordon brahmanique traité en serpent dont la tête se noue à la queue. Son vêtement consiste dans un sampot à large pan plissé. Autour de ses reins se voit une ceinture formée d'une peau de tigre; la tête et les pattes qui pendent sont nouées en avant. La divinité porte des bijoux de deux sortes, ou des serpents ou de vrais bijoux. A la première série se rattachent le cordon brahmanique, les bracelets d'avant-bras, une ceinture sous les seins; à la seconde, un collier à pendeloques en fleurons, une ceinture à triple tresse et à grand fermoir décoratif: la pièce est exécutée en pierre dure et avec très grand soin. Le piédestal qui portait le dieu est simple; il est creux, et les morceaux en sont assemblés d'une façon assez curieuse.

Avec la tour  $E_4$  nous trouvons un nouvel ensemble imposant de sculptures: le dieu, un linteau sculpté, un tympan, deux Dvārapālas et peut-être un Nandin, dont la provenance est plus douteuse.

Le dieu n'a plus ni tête ni bras; il est debout, les pieds presque joints, les bras repliés coude au corps. Le corps est nu jusqu'aux hanches. Plus bas le vêtement est un sampot fort long à grand pan antérieur; il est orné de grandes bandes diagonales à losanges et à demi-losanges occupés par des rosaces; la bordure est décorée d'une série de palmettes. Comme bijoux, le dieu avait peut-être des boucles d'oreilles; il porte un collier à losanges décroissants qu'enferment deux rangs de perles. Une large ceinture à dix rangs de perles, sur lesquelles sont fixés des losanges gravés d'une rosace multiple, supporte une série de chaînes de perles longues et de triples pendeloques de perles avec une perle longue au bout.

Le piédestal est simple, mais orné au milieu d'un rang de seins de femme disposés comme les perles de la décoration classique. Une large doucine ornée de lotus en empâte la base. Quatre supports fort jolis, traités en consoles renversées et opposées en croix, venaient sans doute en embrasser les angles et porter les colonnes d'un dais.

Le linteau montre en son milieu un roi assis sur un siège et tenant une épée de la main droite ramenée sur la poitrine; l'autre main est élevée en l'air. Deux femmes l'abritent sous des parasols. Une autre, agenouillée, lui présente un crachoir et fait pendant à une servante qui tient un chasse-mouche. Quatre danseuses en deux groupes, vêtues du sampot et couvertes de bijoux, dansent au son de la musique que font avec des tambourins, des cymbales et une corne diverses figures agenouillées ou debout aux deux extrémités du linteau. Cette pièce est inscrite au Musée de l'École française à Saïgon sous le n° S. 14.

Le tympan, porté sous le n° S. 10, représente Pārvaī dans une position de danse. Elle a cinq paires de bras. La paire antérieure et principale tient de la main droite relevée à la hauteur de l'oreille une flèche et de l'autre un arc. Les autres attributs représentés sont un lacet, un trident, des foudres, une hachette, le disque évidé et la conque. La tête porte un œil au milieu du front; le corps présente de nombreux plis au cou et sous les seins, qui sont forts. La divinité porte le sampot, un mukuṭa à quatre étages et des boutons bizarres aux oreilles.

Les deux Dvārapālas sont debout, les talons joints; ils sont traités exactement en hommes, et la figure n'est pas grimaçante; ils tiennent un glaive d'une main; l'autre main est placée sur la hanche. La tête porte un haut chignon, qu'enserme un diadème à la base; le vêtement est un sampot court; comme bijoux, les deux figures ont un grand collier à pendeloques, des anneaux en série aux oreilles, des bracelets rigides aux bras et aux avant-bras, souples aux chevilles. Le cordon brahmanique porte une sorte d'attache historiée: c'est la seule pièce qui conserve une direction constante. Pour tout le reste, les deux figures sont exactement symétriques.

Le Nandin est dans la pose ordinaire, mais contre l'habitude n'a pas de collier. Il n'est pas très sûr qu'il provienne de E<sub>9</sub>. Peut-être est-ce lui qu'abritait l'édicule E<sub>10</sub>: il a été découvert en effet près du point où se trouvaient les piliers inscrits.

Nous n'avons plus à signaler dans ce groupe qu'un ou deux piédestaux circulaires, dont l'un porte une ligne d'inscription et paraît avoir supporté un līnga, un petit soma carré et un fragment de tympan d'assez bonne facture, où l'on ne voit plus que les deux pieds d'un personnage dansant.

Outre la ligne d'inscription (VII) déjà mentionnée, une belle stèle (III) s'élevait derrière E<sub>9</sub>.

**GROUPE F.** — La deuxième section du groupe, la section F, ne présente qu'un nombre très restreint d'édifices. La tour principale F<sub>1</sub> fait le centre d'une enceinte en partie disparue et qu'ouvre une tour-porte F<sub>2</sub>; si le groupe était accompagné à l'origine d'une salle longue, celle-ci dut être exécutée en matériaux légers, car nous n'en avons retrouvé aucune trace. Un second sanctuaire, F<sub>3</sub>, a été construit dans cette enceinte postérieurement.

La tour principale F<sub>1</sub> est une construction rectangulaire fort élevée au-dessus du sol. La salle allongée de l'Ouest à l'Est et ouverte à l'Ouest est munie sur chaque face de trois niches à luminaire, une grande au centre, et deux petites; il n'en existe plus que deux petites dans les écoinçons de la face ouest. Sur l'axe de cette salle, mais plus près de la paroi est, les maçonneries formaient une large cuve qui marque sans doute la place du piédestal. Un somasūtra dans la niche centrale de la face nord s'ouvrait au niveau du bec de la cuve. Cette salle paraît avoir été couverte en tuiles, car, bien que ses murs soient épais et auraient pu soutenir le poids d'une voûte, on n'a retrouvé que peu de briques entre les murs, tandis qu'on y a trouvé un certain nombre de tuiles. La salle s'ouvrait vers l'extérieur par un couloir et une porte à encadrement de pierre, dont l'arrière-seuil paraît muni de crapaudines. Devant cette porte s'ouvre un porche sans profondeur.

Le décor extérieur consiste en une division de grands cadres qui sont arrêtés aux deux extrémités par un large pilastre et séparés l'un de l'autre par une face de mur, au devant de laquelle s'élève une fausse porte. La base est du type à quart de cercle; de la corniche, il ne reste qu'une partie de la frise à guirlandes pendantes. Au droit des pilastres et dans les angles des fausses portes se voient des appliques à deux corps, qui sont traitées comme de véritables petits édifices à étage. Elles présentent un petit pignon au-dessus d'un corps principal terminé par un terrasson orné d'antéfixes d'angle; en avant, un deuxième corps avec fronton paraît représenter la porte: cette indication est accentuée par la présence d'un perron de sept marches entre échiffres, qui franchit le soubassement du petit édifice. Si la tour elle-même, comme il est probable, était munie de pignons, soit en maçonnerie soit en pan de bois, ces appliques en étaient d'exactes réductions (1). Devant le corps antérieur de cette applique, une face étroite, verticale, malheureusement nulle part sculptée, pourrait être

---

(1) Voir pour une disposition analogue, *l'Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, p. 183 et fig. 112.

considérée comme l'épannelage d'une figure, peut-être la divinité du sanctuaire aperçue par la porte ouverte.

La fausse porte orientale est plus saillante que celles du Nord et du Sud. La composition des fausses portes, comme celle de la porte, rappelle les dispositions spéciales de la porte cambodgienne (1). Deux minces pilastres forment piédroits et enferment deux colonnes circulaires moins saillantes : ces pilastres constituent ainsi un premier corps. Les colonnes ont une base et une bague de même dimension, et un chapiteau beaucoup plus important. Le fond qu'enferment les colonnes est divisé simplement par une large rainure. Un second corps est constitué par deux larges pilastres légèrement recoupés d'une autre large rainure. Ils sont plus bas que les minces piédroits et que les colonnes et paraissent supporter un fronton également beaucoup plus bas que celui que porteraient piédroits et colonnes. Ils sont ornés à la base sur les deux faces d'appliches du même genre, mais réduites. A la fausse porte nord se voit vers le bas l'orifice du somasūtra, traité simplement comme celui de A<sub>1</sub>.

En avant du corps principal de l'édifice se détache un vestibule qui est traité de façon identique : composition de cadres et de pilastres, de base et d'appliches réduites, de fausses portes à simple corps qui enferment un cadre entre deux petits pilastres. La porte qui forme l'entrée de ce vestibule et l'entrée générale est composée comme les fausses portes, mais avec plus d'ampleur. Deux pilastres assez larges ornés d'appliches forment le premier plan et enferment dans leur retraite deux élégantes colonnes de pierre octogonales sculptées. Elles sont en trois pièces : base du profil à quart de cercle, finement ornée de décors un peu spéciaux ; fût octogonal à bague terminée par une frise à guirlandes pendantes qui sortent de têtes de monstre ; chapiteau non sculpté à large profil en doucine. Cette composition portait sans doute un fort linteau retrouvé au pied de la porte et analogue à celui qui est encore en place au porche de C<sub>1</sub> (cf. fig. 29), et un curieux tympan dont nous n'avons trouvé qu'un fragment. Les pilastres devaient porter un fronton qui enveloppait le tympan.

Sous cet édifice s'étend un soubassement que nous décrivons à part, en raison de ses dimensions considérables et de ses dispositions particulières. Il suit le plan rectangulaire de l'édifice et se retourne au devant des fausses portes par deux grandes saillies. Il est composé d'un double profil symétrique du type à quart de cercle réduit. Ce motif forme ressaut de distance en distance et ce ressaut est occupé par une applique à double corps, qui est en quelque sorte une double niche. Elle enferme une figure à mi-corps, dont le bas est caché par un lion accroupi entouré d'une ogive. Le champ déterminé par les profils et les ressauts est occupé par des cadres remplis sous le vestibule par une petite figure de profil.

---

(1) *Ibidem*, p. LXXVI.

Dans les angles creux du soubassement, la composition amenait deux appliques l'une dans l'autre ; les Chams ont résolu la difficulté d'une manière plus heureuse qu'à l'ordinaire. Ils ont fondu les demi-appliques en une applique unique d'angle : et l'angle nous a conservé les éléments qui manquent partout ailleurs. Chaque demi-applique garde son plan normal, et seuls les frontons se recourbent pour les réunir. Chacun de ces frontons se termine par une sorte de couronnement bulbé.

Toute cette ornementation est indépendante et d'une épaisseur assez forte. Elle garnit les faces nues qui portent l'édifice, comme pour  $A_1$  et  $A'_1$ . Dans les angles où les faces intérieures ne se touchent pas, le vide est rempli par un béton de galets soigneusement exécuté. Il ne reste presque rien du terrasson en doucine qui recouvrait ce bétonnage. Le soubassement s'interrompt en avant pour laisser place à un perron à échiffres de brique qui paraissent nues ; une dalle de pierre en accolade ornée d'une rosace forme la première marche.

A ce sanctuaire correspondait une tour d'entrée  $F_2$ , dont il reste peu de chose. Elle est percée de deux portes avec encadrement de pierre ; la porte extérieure est à crapaudines. Chaque porte est précédée d'un petit porche entre deux pilastres de brique nus.

La décoration des parois consiste en trois pilastres nus, à base du type à quart de cercle, et avec appliques à double plan. Le pilastre central reçoit le bout du mur. La corniche est restée en épannelage : elle semble avoir été préparée pour être du même type que la base ; elle présente entre le filet qui couronne l'épannelage de la frise à guirlandes pendantes et la corniche proprement dite une série de petits dés, sans doute des amorces de balustres, qui rappellent les décors de la série  $A_1$ .

Cette tour, qui est inachevée, paraît postérieure à l'enceinte, qui semble elle-même plus récente que  $F_1$ . Elle ne possède pas en effet le même soubassement que le mur, qui n'est relié à la tour que par une surface nue, grossièrement exécutée. La partie sud du mur par rapport à cette tour présente une composition analogue au mur du groupe E. Il est formé d'un soubassement à doubles ressauts uni au mur par un terrasson en doucine ; le mur lui-même est décoré seulement de doubles pilastres. Au Nord, après le mauvais raccord de maçonnerie avec la tour  $F_2$ , le mur se continue jusqu'au ruisseau, où il disparaît ; dans cette partie il est nu, mais d'une bonne exécution. Ce mur est percé vers l'axe de  $F_2$  d'un trou d'écoulement des eaux, qui est au niveau du dessus du soubassement : il faut en conclure que le sol intérieur de la cour F était, comme celui de la cour E, à un niveau supérieur au sol extérieur.

Le troisième édifice de ce groupe,  $F_3$ , est un sanctuaire rectangulaire orienté vers l'Est : il est en fort mauvais état et paraît postérieur à  $F_1$ . Le peu d'épaisseur des murs fait supposer qu'ils portaient une toiture. La porte ne paraît pas avoir eu d'encadrement de pierre.

La salle était ornée extérieurement de pilastres recoupés en deux bandes, que séparait une rainure ornée et qui enfermaient des entre-pilastres à simple cadre. La base est du type à quart de cercle et était garnie d'appliques, reconnaissables seulement aux fausses portes; ces appliques présentent le même type que celles de C<sub>7</sub> et surtout de Đông-dương: fronton à courbe extérieure et intérieure et bande verticale sur le corps. Il ne reste rien de la corniche. Les fausses portes, peu saillantes, se détachent de deux pilastres centraux unis; elles sont formées simplement de deux pilastres qui enferment un champ maigrement creusé. Le base est d'un type semblable à celui de la salle, mais réduit; la corniche est du même profil: elle présente une frise à guirlandes pendantes en chaînettes ornées de chatons. Il ne reste du vestibule, qui paraît avoir été fort court, que le bas d'une applique. La construction portait sur un soubassement à ressauts et à appliques sans saillie au droit des fausses portes.

La tour F<sub>1</sub> abritait un lînga curieux par le décor de chignon qu'il présente (fig. 38). Il était sans doute monté sur un haut piédestal analogue au premier piédestal de E<sub>1</sub> et, probablement, enveloppé

aussi d'un autre piédestal de grandes dimensions en dalles minces posées de champ, qui eussent été incapables de porter seules la lourde masse de la cuve à ablutions et du lînga; mais le piédestal intérieur ne paraît pas recomposable.

Du tympan (fig. 39), il ne reste que les deux tiers de la moitié inférieure. Il a son centre occupé par une figure à dix paires de bras et à quatre jambes. Elle est entourée, en allant de l'extérieur à l'intérieur et en commençant par le haut, d'une figure de Nandin au galop et sans collier et d'une figure de Gaṇeça assis. En dessous se voit un petit sanctuaire qu'accompagne à droite un arbre où grimpe un singe; un serpent s'enroule autour du trône. A gauche et en haut, sous Gaṇeça, est un rocher percé d'une grotte, où est assis un petit ascète; plus bas, un lion tourne la tête en arrière; plus à gauche et au niveau du lion et de l'ascète, est un deuxième arbre. Un troisième se détache sous le monument, ou mieux en avant; un

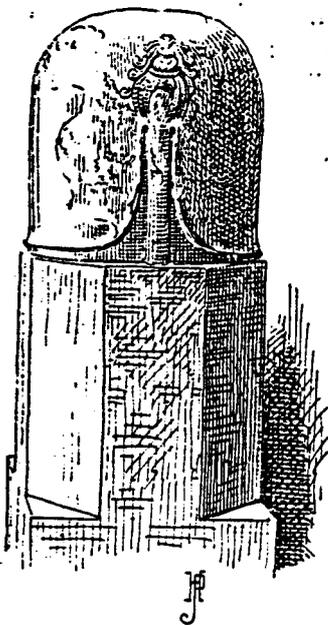


FIG. 38. — LINGA DU SANC-TUAIRE F<sub>1</sub>.

éléphant passant, la trompe en l'air, part de derrière cet arbre. Tous ces détails sont très petits et, malgré la précaution que nous avons prise de faire mouiller

la pierre avant de la photographier, nous n'avons pas réussi à les rendre suffisamment distincts dans la reproduction.

La figure à dix têtes est vue de dos. Les bras rayonnent; chacun porte une boule, qui est peut-être un nuage. La tête principale a une fine moustache et montre les dents. Elle est coiffée d'un mukuṭa d'une forme un peu spéciale. Les cheveux pendent sur les épaules et sont couverts en partie par une sorte de rosace indépendante du mukuṭa. Le costume se compose seulement d'un sampot à rayures ondulées qui paraissent longitudinales. La figure porte comme bijoux de larges boutons d'oreilles et des bracelets de bras et d'avant-bras.

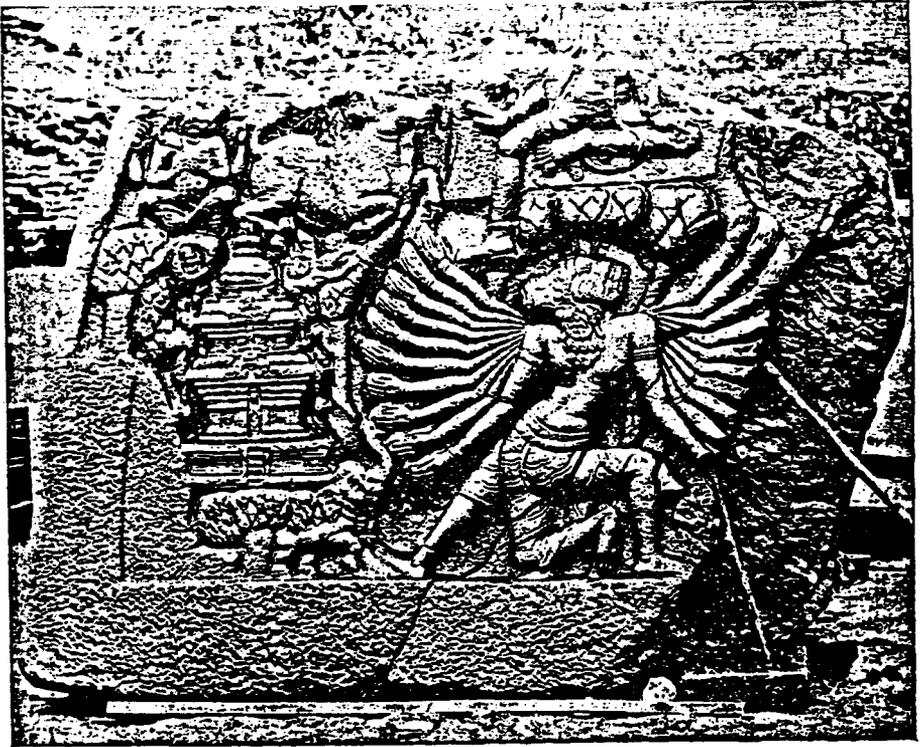


FIG. 39. — FRAGMENT DU TYMPAN DU SANCTUAIRE F<sub>1</sub>.

Derrière cette figure semble s'élever un arbre. Les nuages et cet arbre supportent une divinité assise, une jambe pendante. La tête manque. La main gauche tient entre le pouce et l'index un chapelet; la droite est étendue et légèrement relevée du côté du Nandin. Un cordon brahmanique descend de l'épaule gauche, et le pied gauche y est passé. Le dieu porte un sampot; il a des bracelets, au moins aux avant-bras et aux chevilles.

Gañeça est assis à l'indienne, la trompe en l'air ; il a quatre bras et porte dans le même ordre les mêmes attributs que le Gañeça debout de  $E_2$ . Il n'a pas de mukuça et ne paraît avoir aucun bijou.

Le petit ascète a les genoux pliés et maintenus par une corde de suspension attachée aux reins. Peut-être a-t-il un vase pendu à côté de lui.

La représentation du petit édifice est fort intéressante, surtout pour les incisions qu'elle nous donne au sujet des parties hautes, généralement si ruinées, des édifices anciens. Un étage principal trapu, divisé par des pilastres à base et à corniche qui paraissent du type à quart de cercle, mais sans appliques, s'élève sur un soubassement fort riche, interrompu par un perron. Ce perron mène à la porte principale, au fond de laquelle on aperçoit la statue debout du dieu du temple ou plutôt d'un prêtre, car la figure a les mains jointes. Le fronton de la porte rappelle de près le fronton évidé des appliques du piédestal de  $E_1$  ou de celles du soubassement de  $F_1$ . Aux angles se voient des pierres d'accent nettement indiquées ; des guirlandes y paraissent suspendues, donnant ainsi peut-être l'origine première de ces motifs. Le terrasson en doucine est orné, près du corps supérieur qui s'élève au-dessus, d'antéfixes d'angle où l'arête se termine. Ce petit étage est la reproduction trait pour trait de l'étage principal ; il est couvert de même. Enfin un couronnement sans fausse niche finit le tour par une pierre terminale, dont le décor est trop petit pour être lisible.

Entre les pilastres, aux divers étages, les cadres contiennent des têtes. C'est là une décoration qu'on trouve dans certains temples de Java (Dieng par exemple) et qui donne peut-être l'explication des têtes énigmatiques de Phù-ninh. Il serait intéressant de comparer ce petit édifice, pour le décor des frontons, aux constructions de Hoà-lai, de Đông-dương, de Po-Dam ; pour l'arrangement des parties hautes sans amortissement, avec les appliques de Hoà-lai, les tours mêmes de Hoà-lai et les tours orientales de Po-Dam. Mais cette comparaison sortirait du cadre de cet article.

La divinité du sanctuaire  $F_2$  était un lînga attaché à sa cuve et sans caractère spécial. Un autre lînga d'aussi grande taille que celui de  $F_1$  a été trouvé au N.E. de cette tour ; il porte le même curieux décor de coiffure, mais plus fruste. Un lînga adhérent à sa cuve a été trouvé comme le précédent dans l'angle nord-est de la cour. Ces lînga étaient sans doute les divinités de sanctuaires en constructions légères qui occupaient cette vaste enceinte et qui n'ont pas laissé d'autre trace.

La section F ne nous a donné qu'une seule inscription (rx). En avant et à l'Est de  $F_2$ , une sorte de dallage de brique paraît montrer la place d'une large stèle munie de sa basse. Nous avons relevé la stèle un peu plus loin. L'écart entre les deux points s'explique par les nécessités de la manœuvre, qui fut assez délicate.

GROUPE G

Nous avons épuisé la série des édifices qui paraissent anciens : il ne nous reste plus à décrire que des temples de basse époque, qui ne sont curieux que par les étapes de décadence qu'ils révèlent : nous ne nous y attarderons pas.

Le plus important est le groupe intermédiaire G (fig. 40), qui se compose d'une tour principale  $G_1$ , entourée d'une enceinte spéciale, reconnaissable sur

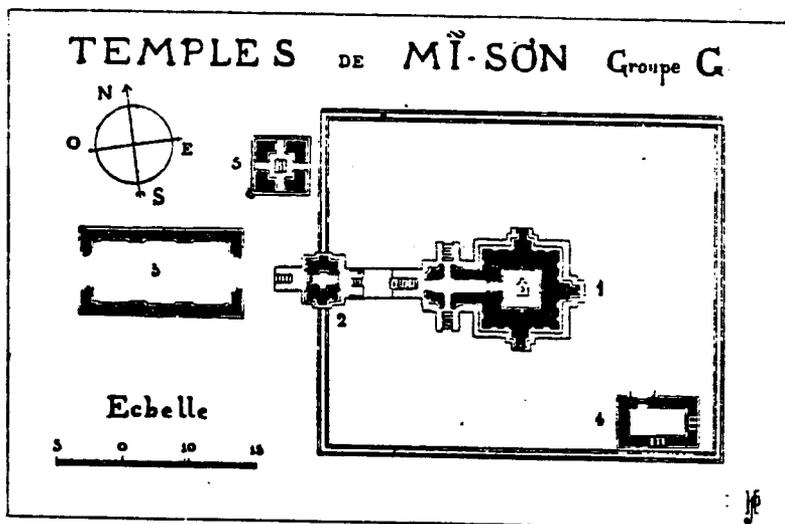


FIG. 40. — PLAN DU GROUPE G.

Échelle : 0<sup>m</sup> 00125 par mètre.

trois faces. Cette enceinte s'ouvrait par une petite tour à deux portes  $G_2$  et contenait une salle d'habitation  $G_1$ , qui correspond à l'édifice sud, dans l'angle sud-est. Une salle longue  $G_3$ , ouverte aux deux extrémités, précédait cette cour ; un emmarchement devait y conduire : les eaux l'ont enlevé et ont érosé le mamelon jusqu'à la roche nue. Une tour à quatre portes  $G_5$ , à l'extérieur de l'enceinte vers l'angle nord-ouest, contenait la stèle de la charte de fondation du temple G.

La tour  $G_1$  est du plan carré ; elle a de petites niches à luminaire qui ont été du reste taillées après coup. Les fondations sont en redents successifs de briques. Un court ébrasement mène à la porte, qui a un encadrement de pierre muni de crapaudines ; devant elle s'allonge un couloir qui s'ouvre dans un porche intéressant, car il sort du plan habituel : il est en effet percé de trois portes, précédées de leurs perrons. L'entrée principale seule a un encadrement de pierre.

Extérieurement, la composition s'élève sur un soubassement à double moulure symétrique et à triple ressaut, que des perrons interrompent brutalement. Les

panneaux carrés déterminés par les moulures et les ressauts sont occupés par des têtes de monstre, peut-être de lion, qui auraient reçu l'addition inaccoutumée d'une corne médiane ; ces têtes sont modelées dans une dalle de terre cuite indépendante de la construction. Le soubassement s'arrase par une assise de *bai kriem*, peut-être placée là pour réduire l'action destructive de l'eau sur les parois horizontales de brique. Ce soubassement est orné aux angles de lions debout en pierre, qui semblent supporter la cimaise et sont traités très grossièrement. La tête, qui serait autrement une tête de lion grimaçante comme à l'ordinaire, prend un caractère spécial par l'addition de deux cornes au front et d'une barbiche sous le menton.

Le corps de la tour est une composition à cinq pilastres à double plan, que séparent des entre-pilastres à moulures simples. Le base, du type à doucine, ressaute deux fois devant les pilastres et est ornée d'appliques à triple plan fort allongées, qui ne présentent plus aucun décor. La corniche, dont il subsistait un fragment culbuté sur la tour, fragment que nous avons dû débiter, était du type à doucine. C'est avec la corniche de la tour H, et peut-être avec celle de D<sub>3</sub>, le seul exemple de ce type plus moderne à Mī-son. Fait assez curieux, les dalles d'arête ne présentent plus exactement le profil de la corniche, mais y ajoutent aux angles un certain décor. Cette corniche s'ornait de pièces d'accent, en pierre ou en terre cuite : celles de pierre étaient décoratives, celles de terre cuite traitées décorativement ou en têtes de makara.

De ce corps principal se détachaient des fausses portes au plan très maigre, très saillantes et à double corps. Le corps postérieur présentait la même base que l'édifice ; le corps antérieur était muni en avant de deux minces pilastres, qui avaient comme base celle du vestibule ; les corniches, qui sont réduites, sont à des niveaux différents.

Le vestibule est traité comme une nouvelle petite tour raccordée à la grande par un corps lisse, couvert, sans l'intermédiaire d'une corniche, d'un extrados ogival. Pilastres, base et appliques, corniche et pièces d'accent reproduisent en plus petit les dispositions de la tour.

La porte principale et les portes latérales sont composées de trois corps : le corps postérieur seul a la base du vestibule, les deux autres ne possèdent qu'une simple plinthe. Les trois corps sont couronnés au même niveau d'une petite imposte et portent trois frontons concentriques et très allongés, ornés de feuilles rampantes faites de terre cuite et fichées dans la maçonnerie. Chacun de ces frontons paraît à son tour présenter trois petits redents sur l'arête. L'étage du vestibule est peu reconnaissable ; il ne reste rien de celui de la tour même.

La tour d'entrée G<sub>2</sub> a deux portes munies d'encadrement de pierre ; la porte extérieure seule est à crapaudines. Cette tour s'élève sur un soubassement semblable à celui de la grande tour G<sub>1</sub>, mais les têtes de monstre n'y existent que sous le corps même de la tour. Ce soubassement est interrompu par des perrons du même genre, qui sont unis à ceux de la tour G<sub>1</sub> par un chemin de pierre.

Le corps principal est une composition de pilastres enfermant des cadres aux moulures simples. La base est du type à doucine et ornée des mêmes maigres appliques. La fausse porte nord est à corps unique, très maigre en plan ; un seul fronton trois fois redenté la couronne.

La grande salle  $G_3$ , qui s'étend en avant et qui était couverte par une toiture, est divisée en trois travées par deux larges pilastres. Elle a une porte à encadrement de pierre à chaque extrémité : deux gradins de pierre y donnent accès. Extérieurement, il ne subsiste qu'un soubassement à profil simple, une double plinthe et un mur nu, qui ne s'élève pas jusqu'à la hauteur où devaient se trouver les fenêtres, si, comme il est probable, cette salle était éclairée.

La salle  $G_4$  est ouverte dans l'enceinte sur la face nord près de l'angle nord-ouest et percée de deux fenêtres à trois meneaux dans les faces est et sud. Ces fenêtres présentent la particularité de descendre jusqu'au niveau du sol intérieur. La porte a son arrière-seuil très bas, et la pierre est arrondie autour de ses crapaudines. Extérieurement le soubassement est à profil simple ; le corps même de la salle paraît nu et semble posséder une petite base à quart de cercle.

La tour qui abritait la stèle xx,  $G_5$ , a quatre portes. Un soubassement continu à simple profil forme la base de l'édifice ; il n'est pas interrompu par des perrons ou des faces lisses au droit des portes. Cette disposition particulière, qui rend malaisé l'accès de la tour, se retrouve dans la tour  $D_3$  et dans la petite tour sud-sud-ouest de l'enceinte I de *Đông-dương* : il semble qu'on pourrait en conclure que ces deux édifices ont servi également à abriter des stèles (1). La tour  $G_5$  devait avoir des murs nus, qui s'élevaient sur une petite base du type à quart de cercle que la coupure des portes interrompt brutalement. Une toiture devait couvrir l'édifice.

Nous avons retrouvé quelques parties de décor de ces divers édifices sans que le départ en soit bien aisé à faire. Aussi réunissons-nous ces renseignements ici. Les parties retrouvées sont des figures de tympan en terre cuite, des pièces d'amortissement, soit en pierre soit en terre cuite, des métopes figurant des *Gajasiṃhas* ou des lions passant, la tête en arrière, en terre cuite.

Les figures de tympan sont des figures de femme assises à l'indienne, les mains étendues sur les genoux et tenant des boutons de lotus. Elles portent une sorte de sampot et sont couronnées d'un *mukuṭa* à diadème, soit à triple étage, soit à corps conique, rejeté en avant, comme les *mukuṭa* des figures de *Po-Kloñ-Garai* et de *Po-Nagar* de *Mong-dirc*.

---

(1) Cette disposition de pavillon à quatre ouvertures pour abriter des stèles est constante dans l'architecture religieuse annamite.

Une pierre terminale très allongée, sur plan octogonal, est ornée de lotus à la base.

Enfin les pièces d'amortissement, qui sont à base carrée, portent parfois, comme le tenon des pièces d'accent en terre cuite, un même mot, d'ailleurs illisible.

. . .

Nous n'avons rencontré aucune statue dans ce groupe; mais une sculpture mise en dépôt par les Chams dans  $A_8$  est d'une forme si spéciale et se rapporte si exactement à la cuve à ablutions trouvée dans  $G_1$ , qu'il y a toutes les raisons du monde pour penser qu'elle était la divinité de  $G_1$ : c'est pourquoi nous la décrivons ici.

C'est une figure fort grossière et traitée dans une matière rare en Annam, une sorte d'albâtre. Elle est assise sur les replis d'un serpent, les genoux très écartés et les pieds croisés, mais tombant; le serpent forme dais au-dessus du dieu avec ses cinq têtes. Les bras écartés ont les mains posées sur les cuisses. La tête est disproportionnée; elle porte un haut chignon de forme bizarre; les oreilles ont les lobes très distendus. Deux trous se voient dans le dais à droite et à gauche de cette tête; nous en ignorons le rôle. L'ensemble porte sur une petite bande décorative en fort mauvais état. En plan, le contour de cette pièce a la forme d'un haricot où manquerait le creux du germe. La cuve à ablutions présente une entaille exactement de même forme, mais un peu plus large dans tous les sens. Si donc ces deux pièces se rapportent bien, comme il est probable, l'une à l'autre, il manque une dalle qui formait coussin intermédiaire entre la divinité et la cuve. Celle-ci est lisse; un canal à section demi-circulaire la pourtourne et va se jeter à l'extérieur en suivant l'axe d'un bec de cuve à extrémité arrondie. Le corps même du piédestal présente comme décor un rang de seins de femme entre deux doucines; le profil est fort étranglé et paraît bien indiquer une statue de dimensions petites pour une large cuve.

Une stèle (xxi) avait été trouvée devant  $G_1$  par M. C. Paris. Nous en avons trouvé une seconde (xx) dans la tour  $G_5$ . Nous avons relevé cette stèle, avant de soupçonner les murs de la tour qui l'encadraient: aussi n'est-elle pas remontée exactement au centre.

. . .

## GROUPE H

Le groupe H témoigne d'un état de décadence encore plus avancé. Il se compose (fig. 41) d'une tour principale orientée à l'Est,  $H_1$ ; d'une grande salle  $H_2$ , qui suit immédiatement une petite porte à murs pleins,  $H_3$ , réduction grossière

d'une tour d'entrée; d'une enceinte générale que cette porte ouvrait; enfin d'une sorte d'édicule sud qui occupe l'angle sud-est, H<sub>4</sub>. Comme on le voit, la salle longue n'est plus ici extérieure à l'enceinte de la tour principale. Il se peut

d'ailleurs que les temples précédents aient comporté deux enceintes, dont la première, moins importante, n'aurait jamais été construite en briques, sauf au groupe B-C-D; seule construite au groupe H, elle aurait pris alors toute l'importance, et des matériaux plus solides auraient été réservés pour sa construction.

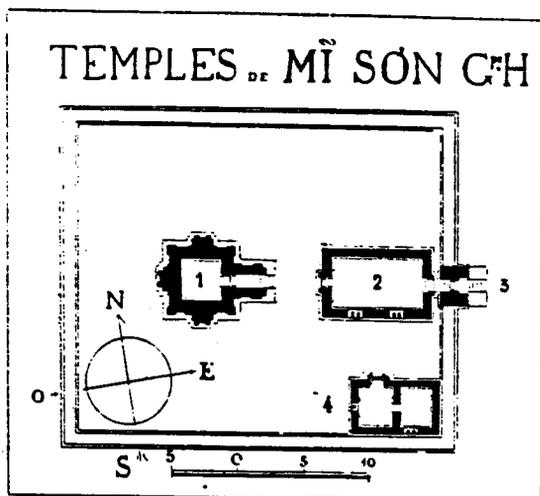


FIG. 41. — PLAN DU GROUPE H.  
Échelle : 0 = 00125 par mètre.

La tour H<sub>1</sub>, fort ruinée, paraît avoir présenté le plan ordinaire. Elle s'élève sur un soubassement à moulures sans caractère, qui fait saillie au droit des fausses portes.

Le décor des parois est une

composition de cinq pilastres, munis d'une base et d'une corniche différentes : la base, restée peut-être en épannelage, est ornée d'appliques du même caractère que celles de G; la corniche est du type à doucine avec des pièces d'accent décoratives. La fausse-porte est à trois corps qui paraissent avoir porté trois frontons. Le corps antérieur est recoupé par deux pilastres peu saillants; le fronton antérieur renfermait un tympan de pierre grossièrement sculpté. La porte d'entrée présente au niveau de la cimaise du soubassement de grandes dalles, qui portaient peut-être les piédroits. Ceux-ci soutenaient un curieux tympan de trois pièces. Il reste à l'étage un amortissement, celui du Nord-Ouest : il présente deux doucines superposées avec pièces d'accent aux angles et appliques sur les axes.

La grande salle qui précède cette tour, H<sub>2</sub>, s'ouvre aux deux extrémités sous un porche peu saillant. Elle s'éclaire sur la face sud par deux fenêtres à trois meneaux. Le soubassement seul présente un profil, du reste fort simple.

Le décor de la porte d'entrée et celui de l'édicule sud sont semblables. L'édicule sud, qui est à deux salles, a une porte intermédiaire et une porte extérieure, ouverte dans la salle ouest, du côté du Nord. Cette salle est éclairée dans le mur ouest d'une petite fenêtre à un seul meneau au ras du sol. La salle est à une fenêtre à trois meneaux placée de même dans le mur sud, ce

qui fait supposer que le mur d'enceinte à cet endroit, bien que large, devait être fort bas. Nous n'avons aucun renseignement au sujet du mur est, complètement ruiné. Il est à présumer que la salle longue et cet édifice devaient être abrités par une toiture, car leurs murs sont minces. Ces murs comme ceux de la tour sont construits d'une façon bâtarde : ce ne sont que des massifs d'un mauvais blocage, enfermés entre deux parements de brique qui paraissent légèrement jointoyés.

. . .

Nous n'avons retrouvé dans ce groupe ni divinité ni piédestal, mais la tour n'a pas été entièrement fouillée à l'intérieur. Nulle inscription n'a été découverte aux points où l'on pouvait en attendre; les seules sculptures à décrire sont les deux tympans.

Le tympan principal forme une ogive très allongée, prise dans trois dalles de pierre qui se superposent de champ. Il renferme un grand Çiva assis sur un double rang de lotus en corbeille; ses jambes sont arquées; il a quatre paires de bras. La paire antérieure a le bras gauche allongé horizontalement et tenant un objet indistinct; le bras droit est ramené sur la poitrine, la main à plat, dos en dehors, posée sur le cordon brahmanique. La paire suivante tient de la main gauche relevée un chapelet; l'autre main, également relevée, est fermée ou tient un objet indistinct. La troisième paire a la main gauche fermée, le pouce et l'index joints; la droite est indistincte. La quatrième paire, au-dessus de la tête, a les pouces accolés, les paumes cachées. Aux côtés du dieu, deux adorateurs agenouillés présentent des boutons de lotus; ils posent sur deux têtes de makara, qui de leur trompe élèvent aussi des fleurs. Ils paraissent sortir de flots qui sont très grossièrement indiqués. Le dieu est vêtu d'un sampot avec large repli; son mukuta, à frontal et à perles, est terminé par un cône arrondi. Il porte toute la série des bracelets, et de grosses boucles pointues aux oreilles.

Le tympan de fausse porte montre une figure à quatre bras, dont le bras droit supérieur semble tenir un disque; deux adorateurs sont agenouillés à ses côtés. Le dieu est orné des mêmes bijoux que le grand Çiva; les adorateurs n'ont que des boucles d'oreilles et des bracelets aux poignets; peut-être élèvent-ils des boutons de lotus.

. . .

#### GROUPE K, SALLE L, ETC.

Le groupe K n'est plus composé que d'une tour-porte à plan allongé dans le sens est-ouest; elle donnait entrée par deux portes dans une enceinte à murs en briques, dont il ne reste presque rien et qui venaient buter sur les pilastres d'angle extérieur.

Intérieurement, il n'y a guère à signaler que des sortes de grandes niches à double plan sur l'axe perpendiculaire. Extérieurement, la composition s'abâtardit encore. Il y a confusion entre le soubassement et la base de l'étage principal, qui se réduit à une simple plinthe. Les faces longues ont six pilastres recoupés, qui enferment des cadres également recoupés. Le profil de corniche est du type à doucine. La fausse porte vient en hauteur jusqu'au milieu des deux soubassements fondus; la partie haute de son soubassement double, qui correspond à la base du corps principal, présente des appliques de forme très spéciale. Cette fausse porte, qui est très large, constitue presque une aile. Le corps postérieur possède le système de soubassement mixte; il est décoré de pilastres et d'appliques sur la face longue; ces pilastres se profilent dans une corniche du type à quart de cercle, qui supporte un fronton recreusé en son milieu. Un corps antérieur constitué par deux pilastres a comme imposte la suite de cette corniche.

Au-dessus, un fronton à double plan est recreusé par une coupe biaise pour dégager un tympan de pierre. Celui-ci montre un dieu à deux bras et à trois têtes (une quatrième étant sans doute invisible), assis sur un bouquet de lotus. Les deux têtes latérales sont de trois quarts; toutes portent un mukuta à étages. Ce tympan, bien qu'en place, est brisé au côté droit et le fond est refait avec des briques; c'est peut-être par suite un réemploi, mais de toutes manières il ne peut pas être bien ancien. En raison de la brisure, la tige de lotus que portait chaque main a disparu du côté droit et s'est conservée du côté gauche.

En façade il ne reste que les pilastres d'angle, l'encadrement d'une large porte, et quelques mètres du mur d'enceinte. Deux piédroits ornés d'un triple redent, qui ont été trouvés avec leurs bases en avant de cette porte, faisaient peut-être partie de l'entrée d'un porche.

Il reste peu de chose de l'étage supérieur, qui paraît s'être allongé dans le sens est-ouest; il porte sur sa face longue trois pilastres et entre-pilastres recoupés sans fausse niche. La tour paraît avoir été couverte d'une voûte à deux pignons.

Nous n'avons pas d'autres sculptures à signaler qu'une tête de lion debout, d'un assez bon caractère, dont le rôle est assez difficile à déterminer; aucune inscription ne paraît avoir existé en ce point.

La salle L, bâtie à mi-côte de la petite colline qui domine le groupe B-C-D au Sud, est un édifice long sans décor, qui était sans doute couvert en tuiles, bien que les murs soient fort épais. Deux portes opposées sont entièrement en briques et ne paraissent pas avoir été fermées.

Enfin en M, au Sud de A' et au pied de la petite colline qui fait face à la précédente, des décombres de briques indiquent l'emplacement d'une construction dont il ne reste rien; aux environs et au-dessus nous n'avons retrouvé aucun autre reste. En N, sur le petit sentier qui, après s'être détaché du sentier de Mī-son, passe près de K, à une centaine de mètres plus au Sud, un lint-au git dans l'herbe; il est difficile de savoir à quoi il se rapporte.

CONCLUSION

Nous avons terminé la description des édifices de Mĩ-son ; il reste à étudier leur histoire. Nous nous adresserons à deux sources : l'une est l'ensemble des renseignements fournis par les édifices eux-mêmes, leur rapports de style d'une part, et leurs rapports de position de l'autre, avec les modifications que la présence de constructions antérieures amène dans la composition générale d'un édifice ; — l'autre, plus abondante, est constituée par les données fournies par les inscriptions traduites par M. Finot. En fondant ensemble les deux séries de données, nous pourrions arriver à établir un historique général, qui, s'il offre encore des lacunes, se présente du moins dans son ensemble avec de grandes chances de vérité.

Les études antérieurement faites sur les ruines de Mĩ-son avaient permis seulement de se rendre compte de l'importance archéologique de ce point. Elles laissaient sans réponse deux grandes questions : — Qu'étaient ces édifices : palais, sépultures ou sanctuaires ? — Était-on en présence d'un plan unique ou de groupements indépendants ? — La fouille a permis de résoudre clairement ces deux problèmes : — Les édifices de Mĩ-son sont des temples, — et ils ne font pas partie d'un plan général.

Il suffit en effet de se reporter aux autres monuments chams pour déterminer sans hésitation le rôle de ces édifices. Ils présentent le plan constant du temple cham : une tour-sanctuaire enfermée dans une enceinte qui s'ouvre à l'extérieur par une tour-porte et que précède une salle longue à deux entrées, éclairée sur l'extérieur et généralement couverte par une charpente. Ce plan d'ensemble, nous le trouvons complet à Po-Nagar de Nhatrang, à l'exception de la tour d'entrée de l'enceinte principale ; complet, mais interverti, à Po-Kloñ-Garai de Phanrang ; diminué de la grande salle, dont il ne reste que des traces, aux Tours d'Argent et aux tours de Vãn-tưong ; arrivé à son complet développement par répétitions successives et concentriques à Đổng-dưong. Les autres édifices des temples de Mĩ-son sont ou de modestes bâtiments d'habitation qu'on retrouve également et placés de même dans les autres temples (sauf Po-Nagar), ou des sanctuaires de moindre importance.

D'autre part, si l'on considère le plan général, il est aisé de constater qu'il n'y a pas de recherche d'ensemble. Tout au plus peut-on remarquer que les quatre groupes principaux paraissent s'aligner autour d'une direction N. S., qui indique peut-être une avenue centrale dans cette ville de temples ; mais la dévastation produite par les eaux ne permet pas d'y rien reconnaître.

L'histoire de Mĩ-son semble débiter au IV<sup>e</sup> siècle çaka avec l'inscription de Bhadravarman I<sup>er</sup>, puisque le teneur de la stèle 1 ne permet pas de supposer

qu'un autre temple ait existé auparavant en ce lieu; l'histoire architecturale ne commence qu'un siècle plus tard, croyons-nous, avec la construction de la tour A<sub>1</sub> et la stèle II. Cette histoire paraît pouvoir être divisée en trois périodes :

*Première période.* — Des constructions primitives de Bhadravarman il ne reste rien; elles étaient sans doute en bois, puisque Çambhuvarman déclare qu'elles ont brûlé. Si des constructions de cette première époque ont subsisté après cet incendie, elles ont en tous cas disparu depuis et ont été remplacées par des constructions plus massives. Le temple A occupe vraisemblablement l'emplacement du premier édifice, puisque c'est là que les stèles I et II ont été trouvées. Nous sortirions du cadre de cette étude, si nous cherchions à nous représenter ce qu'était cet édifice primitif en bois : le sanctuaire E<sub>1</sub>, qui paraît fort ancien et qui fut couvert d'une toiture, peut nous en donner peut-être une idée approximative. Les tourelles annexes de A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub> à A<sub>7</sub>, dans le groupe A, les édifices B<sub>5</sub> à B<sub>14</sub>, C<sub>1</sub> à C<sub>4</sub>, D<sub>1</sub>, D<sub>4</sub>, D<sub>6</sub>, dans les groupes B, C et D, paraissent contemporains de A<sub>1</sub>, légèrement antérieurs ou légèrement postérieurs. Ils présentent en effet exactement les mêmes caractéristiques d'art. Voici comment on peut envisager l'histoire de l'édification des bâtiments énumérés.

Peu de temps après la création du sanctuaire primitif du groupe A, semble avoir été élevé un sanctuaire du même genre, B, presque en face, mais orienté dans le sens normal. Cet édifice a disparu, et à sa place a été élevée au XI<sup>e</sup> siècle ç.

la tour B<sub>1</sub>. L'édifice B<sub>1</sub> primitif était sans doute une construction légère du genre de A<sub>1</sub> primitif : n'oublions pas en effet qu'un roi ne pouvait pas détruire la fondation d'un de ses prédécesseurs, et qu'il serait dès lors bien difficile d'admettre qu'un édifice en briques analogue à A<sub>1</sub> ou à C<sub>1</sub> fût tombé en ruine au X<sup>e</sup> siècle, alors que A<sub>1</sub> et C<sub>1</sub> nous sont parvenus dans un parfait état de conservation.

Peut-être l'élégante colonnade B<sub>14</sub> se composait-elle avec ce sanctuaire primitif : il est en effet à peu près impossible de se

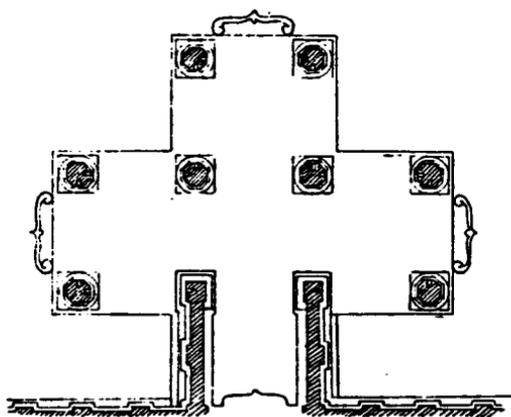


FIG. 42. — PLAN DU PORCHE DU SANCTUAIRE B PRIMITIF.

Essai de restitution.

rendre compte de la façon dont elle aurait pu se lier à une construction comme A<sub>1</sub> et C<sub>1</sub>, au lieu que sa liaison avec un édifice analogue à E<sub>1</sub> paraît très aisée. Nous en donnons dans la figure 42 un essai de restitution. Cette disposition est la seule qui permette d'expliquer les mortaises faites sur les

deux côtés d'un angle droit à chacune de ces colonnes : dans notre hypothèse, on conçoit très aisément que, pour rendre de la solidité à un édifice qui tombait en ruine, on ait réuni les colonnes deux par deux par des étrépillons de bois ; et cette reprise donne exactement cette disposition de mortaises.

Lorsqu'au <sup>V</sup><sup>e</sup> siècle çaka, après l'incendie qui détruisit le sanctuaire principal de Bhadreçvara, Çambhuvarman voulut établir un temple qui fût d'une conservation moins précaire, il édifia la tour A<sub>1</sub>, avec les élégants petits sanctuaires A<sub>2</sub>-A<sub>7</sub>. Il est probable qu'enceinte et annexes avaient subsisté ou furent réédifiées en constructions légères.

Vers la même époque, et peu de temps sans doute les uns après les autres, divers édifices du même style augmentèrent le groupe B, qui fut entouré d'une enceinte de briques. La tour d'entrée B<sub>2</sub> primitive, vraisemblablement contemporaine de B<sub>1</sub> primitif et de A<sub>1</sub> primitif et par suite bâtie en matériaux légers, fut conservée. En avant de B<sub>2</sub> primitif, une salle de briques D<sub>1</sub> compléta le monument.

Dans le même temps, la tour D<sub>4</sub> fut construite, soit qu'elle fût partie d'un autre ensemble, soit qu'elle fût indépendante ; sa position trop voisine de D<sub>1</sub> et son orientation spéciale restent des problèmes qu'il n'est pas en notre pouvoir de résoudre.

Le temple C fut élevé vers la même époque, mais certainement sans aucun rapport avec B. Il se composait à l'origine seulement d'un sanctuaire C<sub>1</sub> en briques : peut-être avait-il quelque annexe en construction légère. Ce n'est que quelque temps après la construction de C<sub>1</sub> qu'on s'avisait de réunir B et C en un seul ensemble. On prolongea alors les murs de B par des murs plus minces retournés à angle droit. Ils enfermèrent C<sub>1</sub> dans une enceinte carrée, dont cet édifice occupa le centre, mais dont les murs n'étaient nullement parallèles aux axes de C<sub>1</sub>. Le mur antérieur fut interrompu par une tour C<sub>2</sub>, qui servit d'entrée à la cour C : elle fut placée de biais par rapport au mur pour suivre l'axe de C<sub>1</sub>. Nous avons signalé ailleurs que les constructeurs çams cherchèrent à corriger le non parallélisme des axes B<sub>1</sub>-B<sub>2</sub> et C<sub>1</sub>-C<sub>2</sub>. Une salle en construction légère fut édifiée devant C<sub>2</sub> pour faire pendant à D<sub>1</sub> : elle était plus petite que la salle D<sub>2</sub> actuelle. Son existence est prouvée par l'absence de perron devant C<sub>2</sub> et par la présence d'un mur du style A<sub>1</sub> le long de D<sub>2</sub> ; ce mur montre avant l'extrémité orientale de D<sub>2</sub> l'indication d'un retour, qui fut démoli lors de la construction de la salle D<sub>2</sub> en briques.

La cour C se meubla en même temps d'édifices annexes, qui, à l'exception du bâtiment B<sub>3</sub> et de la série B<sub>7</sub>-B<sub>13</sub>, répétèrent le plan de B. Ils furent construits parallèles aux murs d'enceinte, par suite non parallèles à C<sub>1</sub>.

Une muraille concentrique à la muraille B C fut élevée sans doute vers cette époque et enferma tout le groupe B-C-D. Nous ne savons comment elle se comportait en avant, car elle paraît venir buter sur un édifice D<sub>6</sub> de la même époque, et nul arrachement de mur n'est visible sur ce dernier. Peu de temps après, le temple C s'enrichit encore d'un petit sanctuaire C<sub>2</sub>, resté en épannelage.

Il est probable que toute la partie sud de la cour C était occupée par des constructions légères qui y subsistèrent longtemps, puisqu'aucun édifice en maçonnerie n'y fut construit, alors qu'ils s'entassèrent, comme nous l'avons vu, dans la partie nord.

Toutes ces modifications et additions se suivirent de près : les détails des édifices qui paraissent devoir être considérés comme postérieurs les uns aux autres sont en effet identiques. Cependant un effort aussi considérable dut exiger un certain laps de temps.

Nous n'avons pas de date sûre pour cette première période. Heureusement l'époque qui fait suite est clairement fixée. Elle s'étend, comme nous le verrons plus loin, de la fin du VI<sup>e</sup> au plus tard au IX<sup>e</sup> siècle inclus. La première période est donc renfermée entre la date de l'inscription II, qui ne comporte malheureusement que le chiffre des centaines, 4, et le VI<sup>e</sup> siècle. On voit que l'espace de temps durant lequel ont été édifiées toutes ces constructions n'a pas été considérable, deux siècles au plus (V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles ç.) : il est donc fort probable que la tour A<sub>1</sub> est bien la fondation de Çambhucarman.

*Deuxième période.* — Il semble qu'il y ait eu après la folie de constructions de cette époque un temps d'arrêt appréciable, car les monuments qui par leur position se révèlent immédiatement postérieurs aux précédents présentent une forme d'art toute différente. Cette postériorité n'est indiscutable que pour deux édifices : l'un, le sanctuaire A<sub>10</sub>, qui vient se coller contre le soubassement de A<sub>1</sub> et le masque en partie ; l'autre, le sanctuaire C<sub>6</sub>, qu'on construisit entre le sanctuaire C<sub>5</sub>, de la fin de la première série, et le sanctuaire C<sub>7</sub>, qui répète, en les abâtardissant, les formes de A<sub>10</sub>.

Les édifices de cette période peuvent être divisés en deux groupes, suivant qu'ils se rapportent à la forme d'art A<sub>10</sub> ou à la forme dégénérée C<sub>7</sub> : dans le premier groupe se classent A<sub>10</sub>, A'<sub>1</sub>, B<sub>1</sub>, F<sub>1</sub> et A<sub>8</sub> à A<sub>13</sub> ; dans le second, A'<sub>2</sub>, C<sub>7</sub>, C<sub>6</sub>, E<sub>7</sub> et F<sub>3</sub>.

Ce n'est pas sans raison que nous avons laissé jusqu'ici les groupes E-F à l'écart. En effet, comme nous allons le voir, la recherche d'une date pour le groupe E n'est pas possible directement. Pour les groupes A-B-C-D, nous avons pu partir du temps le plus éloigné ; nous sommes ici forcés de procéder à rebours.

Une heureuse fortune permet de dater incontestablement le groupe F et par suite cette deuxième période. Le temple F ne comporte que deux sanctuaires, tous deux de la seconde forme d'art : F<sub>1</sub>, du premier groupe, F<sub>3</sub>, du second. Or il possède une stèle unique, dont l'écriture, sinon le sens, permet de fixer l'époque : c'est le roi Prakācadharma-Vikrāntavarman, roi nouveau, que la stèle III date de la fin du VI<sup>e</sup> et du début du VII<sup>e</sup> siècle, et qui éleva l'un ou l'autre de ces édifices. Lequel ? Celui sans doute qui montre la forme d'art la plus ancienne, car l'espace de temps est bien faible entre l'époque qui nous montre l'emploi du style primaire et le règne de ce roi pour qu'on puisse admettre que

ce style, même en supposant une influence extérieure, ait pu se modifier si profondément en si peu de temps. Nous pouvons donc dater sans grande chance d'erreur  $F_1$  du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle ç.

Or l'embellissement du piédestal de  $E_1$  présente exactement les formes de  $F_1$ . Le premier état du piédestal et par suite le sanctuaire  $E_1$  sont donc antérieurs à cette seconde période et rentrent dans la première. Ainsi se confirme l'indication fournie par les édifices annexes de  $E$ ,  $E_2$ ,  $E_3$ ,  $E_5$ , qui présentent des épannelages correspondant aux décors des édifices  $A_1$  (1). La forme d'art qui caractérise cette seconde période caractérise également les édifices du temple de Đông-dương qui se trouve à 25 kilomètres de là. Une stèle y donne la date du IX<sup>e</sup> siècle çaka. Cette seconde période s'étend donc au moins de la fin du VI<sup>e</sup> jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle inclus.

*Troisième période.* — A un certain moment un retour fut tenté aux formes du style primaire. On semble avoir voulu reconstruire des édifices avec l'art si charmant et en même temps si ample qui caractérise les sanctuaires  $A_2$ - $A_7$  et la tour  $A_1$ , mais avec quelle maladresse ! Nous en avons ici deux curieux exemples :  $E_1$ , avec  $E_8$  comme annexe, et  $D_2$ , copies malheureuses de  $A_1$  et de  $D$ . Les détails sont identiques, mais malheureusement déformés ; les motifs de sculpture sont les mêmes, mais ont perdu leur souplesse et leur grâce pour se transformer en sèches découpures.

L'époque de ces constructions peut être fixée avec une quasi certitude. En effet, toutes les inscriptions de Harivarman II, qui régnait en 1002-1003 ç., ont été trouvées auprès de ces deux édifices  $D_2$  et  $E_1$ . Nous pouvons donc admettre qu'ils ont été construits par lui dans les toutes premières années du XI<sup>e</sup> siècle çaka. A côté de  $D_2$ , le même souverain édifia probablement la tour  $B_3$  pour abriter la stèle XII et devant  $E_1$  un édicule à 4 piliers, dont 3 inscrits.

Enfin nous retrouvons, près d'un siècle plus tard, avec une date incontestable, une forme d'art mixte, qui montre combien fut rapide la dégénérescence de l'art cham. Les deux édifices  $B_1$  et  $B_2$  s'étaient sans doute écroulés sous l'action du temps. Jaya Harivarman I<sup>er</sup> entreprit de les reconstruire au XI<sup>e</sup> siècle ç., et son œuvre fut continuée par ses successeurs. La construction  $B_1$ , moitié en pierre, moitié en brique, voulut rivaliser de grandeur avec  $A_1$  ; mais les édifices  $B_1$  et  $B_2$  ne montrent que des formes des plus grossières et des plus malheureuses ; ils n'ont eu d'ailleurs qu'une durée éphémère, en raison sans doute de leur mauvaise construction. Peut être faut-il attribuer au même roi l'ébauche d'édifice long en pierre que l'on voit près de  $A_1$  au Sud. Mais on lui doit surtout tout un nouveau

---

(1) Cette indication à elle seule serait insuffisante : car un épannelage n'a rien de caractéristique et peut aussi bien se rapporter à une imitation qu'au type primitif ; le détail seul de la sculpture permet de voir clairement si l'on est en présence d'une œuvre originale ou d'une copie postérieure.

temple, G, qu'il signa d'une inscription, la stèle xv. Non content d'introduire la pierre dans la construction, il y mêla également la limonite, et il semble que ce soit de son règne que date l'emploi fréquent de dalles de terre cuite pour toutes les pièces détachées, panneaux, métopes, pièces d'accent, pièces d'amortissement. Les feuilles rampantes de terre cuite fichées dans les frontons remplacent également les feuilles rampantes sculptées à même la brique.

Les temples H et K et la salle L doivent être sans doute rapportés à la même époque ou à une époque légèrement postérieure, tant leurs caractères architecturaux sont semblables à ceux des édifices précédents. La salle D<sub>2</sub> paraît également contemporaine de ces édifices. Il nous est impossible de fixer d'une façon précise l'époque de A', que la perfection de sa statue et certains détails archaïques nous font croire plutôt assez ancien.

Pour nous résumer, nous croyons donc reconnaître trois périodes différentes : 1<sup>o</sup> dans la première (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles ç.) furent élevés les édifices du style A<sub>1</sub> ; 2<sup>o</sup> dans la seconde, qui doit se diviser en deux et qui s'étend du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle, furent construits les édifices qui ont pour type F<sub>1</sub> et A<sub>10</sub> d'une part, et C<sub>7</sub> de l'autre ; 3<sup>o</sup> dans une troisième période, qui va du X<sup>e</sup> siècle ç. à la conquête du Quàng-nam par les Annamites, on répète en les abâtardissant les formes du style primaire, en y mêlant des emprunts faits au style secondaire. Si nous considérons la répartition des édifices de chaque temple dans ces diverses séries, nous trouvons pour A, dans la première période les édifices A<sub>1</sub> à A<sub>7</sub> ; dans la seconde les édifices A<sub>8</sub> à A<sub>13</sub> ; tout A', y compris sans doute A', serait de la deuxième période ; B, C et D auraient des édifices de la première, mais B<sub>1</sub>, C<sub>6</sub> et C<sub>7</sub> seraient de la seconde, et D<sub>2</sub>, D<sub>3</sub> et D<sub>5</sub> de la troisième ; E serait de la première et de la troisième ; F, de la deuxième ; G, H, K et L, de la troisième.

Avec ces derniers monuments se termine l'histoire architecturale de Mĩ-son, qui devait d'ailleurs tomber bientôt entre les mains des Annamites. Ils pillèrent les tours, incendièrent sans doute les constructions légères, culbutèrent les piédestaux et les statues pour y chercher les trésors qu'ils supposaient déposés dessous : leur constance à exécuter cette tâche pénible ferait croire qu'elle était généralement récompensée. Leurs déprédations ne s'arrêtèrent pas là, et il est à supposer que ce sont eux qui firent disparaître un si grand nombre d'inscriptions. On peut, je crois, estimer à huit les stèles qui ont été brisées ; autant ou plus d'inscriptions ont été bûchées sur des piédroits d'édifices encore debout. Il semble qu'on ait détruit toute écriture visible et que les stèles déjà culbutées et les piédroits enfouis sous les décombres aient seuls échappé. Il y a lieu de supposer alors que c'est après la chute de B<sub>1</sub>, qui dut être rapide en raison de ses vices de construction, qu'on chercha à faire disparaître les inscriptions. Cet événement aurait eu lieu d'ailleurs assez tard après la conquête, puisque bon nombre de stèles avaient culbuté et s'étaient assez enterrées pour qu'on en eût perdu le souvenir. Toutes ces diverses raisons donnent donc à

penser qu'il faut attribuer cet acte aux Annamites. Il est de plus probable que, comme en d'autres points, ils ont effacé toutes les inscriptions de peur qu'elles ne pussent prouver le droit de propriété des anciens possesseurs sur les terres usurpées. Peut-être les souverains annamites, cherchant à organiser le pays conquis, ont-ils fait anéantir les pièces d'un procès favorables à leurs adversaires; peut-être aussi cet acte date-t-il du temps où des souverains chams exerçaient encore une royauté purement nominale sous le vasselage annamite.

Quoi qu'il en soit, et malgré la perte de ces inscriptions, la moisson est encore fort belle. Ces fouilles auront permis en outre, par l'exemple remarquable de la tour A<sub>1</sub> et du piédestal de E<sub>1</sub>, de montrer à quelle réelle hauteur d'art les Chams ont pu s'élever aux beaux temps de leur splendeur artistique; et j'avoue pour ma part que ces deux exemples trop rares ont été pour moi une véritable révélation.

---

# NOTES D'ÉPIGRAPHIE

PAR M. L. FINOT

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

---

## XI

### LES INSCRIPTIONS DE MI-SŌN

Nous avons déjà fait connaître trois inscriptions provenant des temples de Mī-sŏn, dont on a pu apprécier l'intérêt considérable pour l'histoire politique et religieuse du Champa. Aujourd'hui que les fouilles conduites sous l'habile direction de M. Parmentier assisté de notre regretté collaborateur M. Carpeaux ont tiré de ces ruines tous les documents qu'il est permis d'en attendre, le moment nous paraît venu de procéder à un examen général de la riche collection épigraphique qui vient d'être rendue à la lumière.

Comme les constructions exécutées dans le cirque de Mī-sŏn s'échelonnent sur une période de six à sept siècles, l'exacte situation des inscriptions est d'une grande importance pour servir à déterminer l'époque des monuments où elles se rencontrent. Grâce aux plans des ruines dressés par M. Parmentier, cette situation apparaîtra très clairement.

On distingue au premier coup d'œil cinq groupes principaux d'édifices, que nous appellerons, d'après leur position approximative : groupes sud-est, est, nord-est, nord-ouest et sud-ouest.

Le groupe sud-est (A) a pour centre le grand temple de Bhadreçvara (A<sub>1</sub>) entouré de bâtiments affectés au service du sanctuaire. Au Sud de l'enceinte est une rangée de tours (A').

Le groupe est (G) ne comprend qu'un temple, de la dernière époque des constructions.

Le groupe nord-est (E-F) est au contraire fort ancien ; il renferme deux temples aux enceintes accolées.

Le groupe nord-ouest (H) se compose d'un sanctuaire précédé d'une salle et entouré d'une enceinte ; il est assez moderne.

Enfin le groupe sud-ouest est formé de deux sanctuaires (B, C) accolés par leurs murs d'enceinte et dont chacun est entouré de temples secondaires et précédé d'une salle rectangulaire. Dans le voisinage des deux salles se trouve un ensemble de constructions désigné par D, dont le rapport avec les groupes principaux est mal défini.

La chronologie de ces différents édifices est assez difficile à établir. Il paraît néanmoins résulter des observations de M. Parmentier combinées avec les données des inscriptions qu'on peut distinguer dans l'évolution de l'art de Mī-son trois époques, la dernière comprenant deux phases distinctes, au total, quatre périodes caractérisées par des styles différents :

1<sup>o</sup> *Style de Çambhuvarman* (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles çaka). Grand temple A<sub>1</sub>, A<sub>2-7</sub>, B<sub>2</sub>, B<sub>3</sub>, B<sub>7-13</sub>, C<sub>1</sub>, C<sub>5</sub>, salle D<sub>1</sub>, E<sub>1</sub>.

2<sup>o</sup> *Style de Prakāçadharmā-Vikrāntavarman* (fin du VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s. ç.). Deux groupes représentés par A<sub>10</sub> et C<sub>7</sub>, dont le second marque un degré de décadence plus avancé : — a) A<sub>10</sub>, A<sub>8-13</sub>, A<sub>4'</sub>, B<sub>4</sub>, F<sub>1</sub> ; — b) C<sub>7</sub>, A<sub>2'</sub>, C<sub>6</sub>, E<sub>7</sub>, F<sub>3</sub>.

3<sup>o</sup> *Style archaïsant de Harivarman II* (fin du X<sup>e</sup>-commencement du XI<sup>e</sup> s. ç.). D<sub>2</sub>, E<sub>3</sub>, F<sub>8</sub>.

4<sup>o</sup> *Style de Jyā Harivarman I* (fin du XI<sup>e</sup>-commencement du XII<sup>e</sup> s. ç.). B<sub>1</sub>, B<sub>2</sub>, salle D<sub>5</sub>, G, H, K, salle L.

Abordons maintenant les inscriptions.

\* \* \*

Les pièces inscrites trouvées dans les ruines de Mī-son (stèles, piliers, dalles, piédestaux) sont au nombre de 25 (numérotées I-XXV), sans compter les mots isolés et fragments divers que nous avons réunis sous le n<sup>o</sup> XXVI. Sur ce nombre, 7 avaient été précédemment signalées par M. C. Pâris (1) et estampées par lui. 2 complètement : XII (stèle à quatre faces) et XIII (pilier à une face), et 5 partiellement, savoir : la face B du grand fragment du n<sup>o</sup> II ; la face B de X (stèle à deux faces) ; la face B de XIV (pilier à deux faces) ; la face A de XV (pilier à deux faces), et la face B de XXI (stèle à trois faces).

En visitant Mī-son au mois de décembre 1899, nous eûmes, M. de Lajonquière et moi, l'heureuse chance de trouver la stèle de fondation du premier temple, celle de Bhadravarman I<sup>er</sup> (n<sup>o</sup> I), ainsi qu'un second fragment de la stèle de Çambhuvarman. Ces deux fragments, ainsi que la grande stèle, sont aujourd'hui au Musée. Nous primes en outre des estampages complets de la stèle XXI et des deux piliers dont une seule face avait été estampée.

A ce moment, on connaissait donc 8 pierres inscrites : I, II, X, XII-XV, XXI. Les fouilles en ont fait découvrir 17 autres : III-IX, XI, XVI-XX, XXII-XXV.

Le groupe sud-est, qui avait donné les inscriptions de Bhadravarman I<sup>er</sup> (I), de Çambhuvarman (II) et une stèle illisible en caractères penchés de Prakāçadharmā (X), n'a fourni que deux blocs inscrits : l'un de Prakāçadharmā (V), l'autre de Vikrāntavarman I<sup>er</sup> (VII).

---

(1) *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1902, pp. 69 ss. Le rapport de M. Pâris est antérieur de cinq ou six ans à cette publication.

La fouille du groupe sud-ouest a donné par contre un grand nombre de pièces. A l'unique stèle de Jaya Harivarman I<sup>er</sup> (xxi) précédemment trouvée en ce point sont venus s'ajouter : une stèle de Prakāçadharmā (iv) et une de Vikrāntavarman I<sup>er</sup> (vi) ; une grande stèle de Harivarman II (xii) ; une autre portant les inscriptions de deux usurpateurs de 1070 à 1115 ç. : Jaya Indravarman et Sūryavarman (xxiv) ; un bloc inscrit de deux lignes, d'un prince du XI<sup>e</sup> siècle (xix). Le sanctuaire B<sub>1</sub> a donné deux énormes piédroits octogonaux (xviii, xxii) et deux piédroits rectangulaires (xxiii, xxv), qui portent des actes du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècles çaka. Les décombres amoncelées contre la face sud du vestibule contenaient les deux parties d'un bloc (xvii) portant une inscription de Harivarman III. Enfin dans la construction du vestibule a été réemployé un bloc (xi) qui porte la date (fausse) de 713. (Voir *B. E. F. E.-O.*, t. iv, p. 113).

Le groupe nord-est n'avait fourni que trois piliers inscrits de Harivarman II (xiii, xiv, xv) (1) : on y a relevé une stèle de Prakāçadharmā (iii), un piédestal circulaire inscrit d'une ligne, de Vikrāntavarman I (viii), et une stèle (ix) dans l'écriture de ces deux règnes.

Le groupe est avait donné une stèle de Jaya Harivarman I<sup>er</sup> (xxi) ; il en a donné une autre du même roi (xx).

Le nombre des inscriptions devrait être plus grand si plusieurs stèles n'avaient été brisées et d'autres martelées. On a retrouvé les âmes de 5 stèles, 4 au groupe sud-ouest, une au groupe sud-est. Les fouilles ont mis à jour une des cachettes où avaient été enfouis les morceaux détachés de ces stèles ; d'autres fragments épars ont été recueillis dans le groupe sud-est. Ces divers fragments, qui s'élèvent au chiffre de 700, et qui varient de 1/10 de mq. à de simples parties de lettres, ne paraissent pas représenter la totalité des parties éclatées. Il est probable qu'une ou plusieurs autres cachettes ont échappé aux recherches, et rien ne fait espérer qu'on puisse reconstituer les inscriptions détruites. On peut estimer à 8 le nombre des stèles brisées ou martelées, à 10 environ celui des inscriptions qui ont été martelées sur des monuments (4 piédroits de B<sub>2</sub> ; fragment xxvi, 337, qui paraît avoir fait partie d'un piédroit extérieur du grand temple A<sub>1</sub>, où était gravée une inscription de Jaya Harivarman I<sup>er</sup>).

Cet acte de vandalisme paraît avoir été accompli par les Annamites, à une date relativement récente : car les inscriptions enterrées ont seules échappé, tandis que toutes celles qui étaient visibles ont été brisées, ou grattées avec un soin extrême (2) ; la conservation des piédroits de B<sub>1</sub> semble donc prouver

---

(1) On a retrouvé les bases et les chapiteaux de ces piliers, ainsi qu'un quatrième pilier anépigraphé. L'une des bases porte une demi-ligne qui forme la fin d'une inscription et qui, par suite d'un oubli, n'a pas été estampée.

(2) Sur les piédroits de B<sub>2</sub>, on ne distingue plus que le nombre des lignes ; pas un mot n'est lisible. Le fragment de piédroit trouvé près du grand temple a conservé quelques mots, notamment le nom de Jaya Harivarman (voir n<sup>o</sup> xxvi).

que la destruction des inscriptions a eu lieu après l'éroulement de ce temple, qui ne peut guère s'être produit antérieurement au XIII<sup>e</sup> siècle.

. . .

Avant de donner le texte et la traduction de ces inscriptions, nous croyons utile de résumer les faits nouveaux dont elles accroissent nos connaissances sur l'ancien Champa.

Jusqu'à ces dernières années, les plus anciens rois mentionnés par les documents épigraphiques étaient Çrī-Māra (II<sup>e</sup> siècle çaka ?), Bhadravarman I<sup>er</sup> (IV<sup>e</sup> siècle çaka ?) et Pṛthivīndravarma (vers 700 çaka). Rien n'est venu combler la lacune d'environ deux siècles qui précède Bhadravarman ; au contraire, pour la période qui s'étend de ce règne à ceux des rois du VIII<sup>e</sup> siècle çaka, les inscriptions de Mī-son nous ont révélé l'existence d'une dynastie inconnue jusqu'ici. Ces rois, dont la généalogie est donnée par l'inscription III, sont les suivants :

1. GAṄĀRĀJA OU GAṄĒÇVARA. Ce prince paraît être un *vaṃçakara*, car un de ses successeurs (VI, B, l. 7) se qualifie de *Çrī-Gaṅgeçvaravaṃçajah*. Si on s'en rapporte au sens littéral de III, A, st. 1, il quitta le trône « qu'on ne quitte pas sans regret » pour faire un pèlerinage aux bords du Gange. C'est la première fois que les documents nous montrent un roi indo-chinois allant se retremper à la source de la civilisation brahmanique.

2. . . . RATHAVARMAN. La première partie du nom a disparu sur la pierre, et le texte ne nous dit rien de lui sinon que sa puissance était grande comme la mer.

3. RUDRAVARMAN. Ce roi, successeur et arrière-petit-fils (fils de la fille de la fille) du précédent, était déjà connu par l'inscription II (*B. E. F. E.-O.*, III, 206-211) ; c'est sous son règne, en 4xx çaka que le temple de Bhadreçvara fut détruit par le feu.

4. ÇAṂBHUVARMAN, son fils, édifia le temple de Çambhubhadreçvara, qui est probablement le grand temple actuellement existant.

5. KANDARPADHARMA, fils de Çambhuvarman.

6. Le fils de Kandarpadharna, dont le nom a disparu.

7. BHADREÇVARAVARMAN, neveu du précédent ; il était fils de la sœur cadette de ce prince et du brahmane Satya Kauçika Svāmin.

8. PRAKĀÇADHARMA-VIKRĀNTAVARMAN, fils de Jagaddharma et de la princesse Çarvāṇī, fille du roi du Cambodge Īçānavarman.

Le récit des circonstances qui précédèrent l'avènement de Prakāçadharna est concis et peu explicite ; nous pouvons heureusement le compléter et l'éclairer par les textes chinois et les inscriptions cambodgiennes.

Suivant notre inscription, un certain Jagaddharma, dont les origines ne sont pas spécifiées, se rendit « par suite de certaines circonstances » (*kenāpi vidhinā*) à la ville de Bhavapura. Cette cité aurait été fondée par un brahmane nommé

Kauṇḍinya qui en aurait fixé l'emplacement en lançant un javelot reçu d'Açvatthāman, fils de Droṇa, un des héros du *Mahābhārata*. Le personnage est donc légendaire, de même que sa femme, fille d'un roi des Nāgas, qui avait adopté le genre de vie des hommes (1). Kauṇḍinya fut le fondateur de la dynastie lunaire (*Somavaṃça*) (2), dans laquelle naquirent au cours des temps les trois rois Bhavavarman, son frère Mahendravarman et le fils de celui-ci, Īcānavarman. La fille d'Īcānavarman, Çrī Çarvāṇī, épousa Jagaddharma et fut mère de Prakāçadharmā.

On reconnaît sans peine dans ce récit les noms de plusieurs personnages de l'histoire du Cambodge :

Kauṇḍinyasoma, fondateur du Somavaṃça (fin du IV<sup>e</sup> siècle) ; Bhavavarman, premier roi du Cambodge indépendant, son frère Citrasena ou Mahendravarman, — tous deux régnant dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle ç., — et le fils de Mahendravarman, Īcānavarman (538, 549 ç.). Il n'est donc aucunement douteux que le pays où Jagaddharma se rendit et où il épousa la fille du roi soit le Cambodge. A la vérité la capitale de Cambodge sous Īcānavarman était appelée Īcānapura, tandis que le pays où s'établit Jagaddharma est « puram Bhavāvayam », Bhavapura, la capitale de Bhavavarman : mais il se peut qu'il se soit fixé au Cambodge sous le règne de ce dernier roi ou qu'il ait reçu en apanage l'ancienne capitale.

Si maintenant nous interrogeons les historiens chinois, voici ce qu'ils nous apprennent sur l'histoire du Champa au VII<sup>e</sup> siècle (3).

En 630, 631 A. D. et années suivantes, le roi Fan T'eou-li paya régulièrement le tribut. A sa mort il eut pour successeur son fils Fan Tchen-long. En 645, Fan Tchen-long fut tué avec toute sa famille par son sujet Mo-ho-man-to-kia-tou, et la descendance mâle de la famille Fan s'éteignit avec lui. Le peuple éleva à la royauté un brahmane, gendre de Fan T'eou-li ; mais les grands le déposèrent et mirent sur le trône la fille de Fan T'eou-li. Celle-ci ne pouvant réussir à maintenir l'ordre dans le pays, on fit appel à Tchou-ko Ti, fils de la tante paternelle de Fan T'eou-li. Tchou-ko Ti revint du Cambodge, où son père s'était réfugié à la suite d'une faute, épousa la fille de Fan T'eou-li et fut

---

(1) Cette tradition n'est sans doute pas étrangère à celle que Tcheou Ta-kouan recueillit au XIII<sup>e</sup> siècle, d'après laquelle le roi du Cambodge s'unissait chaque nuit avec une Nāgi (*B. E. F. E.-O.*, II, 145). Elle peut également avoir contribué à populariser la représentation du Nāga comme élément décoratif des édifices cambodgiens.

(2) L'inscription porte : « Someti sã vaṅkarī pṛthivyām. » Cette proposition devrait régulièrement se traduire : « Celle-ci, nommée Somā, fonda une race royale sur la terre. » Mais il n'est pas impossible non plus que le mètre ait ici légèrement modifié la construction et qu'il faille entendre : « Celle-ci fonda la race royale appelée Soma », i. e. le Somavaṃça. La st. 23, *Somānvayaprasūtāyām*, ne tranche pas la difficulté, puisqu'on peut entendre Soma ou Somā. Il en est de même de l'inscr. de Han Chei, B, 3 (*ISCC.*, p. 15). Mais celle d'Ang Chumnik, B, 7 (*ibid.*, p. 57) porte *Somavaṃça*. Enfin une inscription du Champa (*ibid.*, p. 223, l. 10) qualifie Indravarman I<sup>er</sup> de *çaçirājavaṅçaṣambhutena*. Il s'agit donc bien de la race lunaire.

(3) Pelliot, *Deux itinéraires de Chine en Inde*, B. E. F. E.-O., IV, 195-196 et 384-385.

proclamé roi. Des ambassades furent envoyées à la cour de Chine par Tchou-ko Ti en 653, par Po-kia-chō-pa-mo (Prakāçavarman) en 669, par Kien-to-ta-mo (Vikrāntavarman ?) en 713, par Lou-to-lo (Rudra[varman]) en 749.

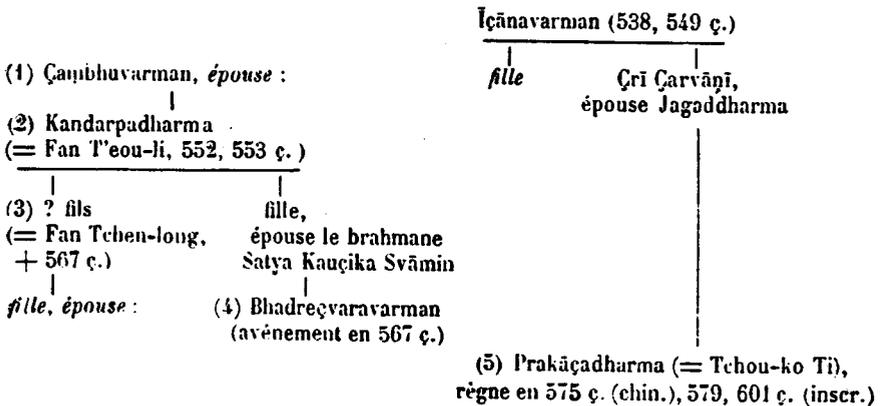
Ce récit concorde dans ses traits principaux avec celui de notre inscription.

En effet, dans la liste généalogique donnée plus haut, la lignée masculine s'interrompt après le fils de Kandarpadharma (= Fan T'eou-li) et le trône passe à un brahmane, Bhadreçvaravarman, fils du brahmane Satya Kauçika Svāmin. Il semble toutefois qu'ici les historiens chinois aient commis une confusion : ce n'est pas le brahmane gendre du roi qui fut élevé au trône, mais son fils, — à moins de supposer, ce qui concilierait tout, que Bhadreçvaravarman avait épousé la fille du roi détrôné Fan Tchen-long.

Toujours d'accord avec les Chinois, l'inscription nous apprend que le trône ne se transmet pas aux descendants du brahmane, mais passa à un prince revenu du Cambodge, où son père s'était retiré « pour une faute », dit le chinois, « kenāpi vidhinā », dit plus discrètement le panégyriste officiel.

Quant au lien de parenté qui aurait rattaché Prakāçadharma à la maison royale du Champa, l'inscription n'en dit rien : elle nous apprend seulement qu'il avait pour mère la princesse Çrī Çarvāṇī, fille d'Īçānavarman. Les Chinois ajoutent que sa mère était la tante *paternelle* de Fan T'eou-li ; ceci est impossible, puisque Çarvāṇī était une princesse cambodgienne ; il se peut au contraire qu'elle ait été la tante *maternelle* de ce roi, si une de ses sœurs avait épousé Çambhuvarman.

Essayons de résumer cette concordance entre l'inscription et les historiens chinois (les faits hypothétiques sont en italique) :



Prakāçadharma-Vikrāntavarman était monté sur le trône peu avant 575 ç., année où Tchou-ko Ti, que nous identifions avec lui, envoie une ambassade en Chine. En 579 ç., il érige un temple de Prabhāseçvara (n° III). En 591 ç., Po-kia-chō-pa-mo (Prakāçavarman = odharma) envoie une ambassade en Chine. En 601 ç., il donne un koça à Īçāneçvara et un diadème à Bhadreçvara (n° IV). A une date inconnue, il consacre un sanctuaire de Kuvera (n° V).

Il paraît avoir eu un successeur nommé, comme lui, Vikrāntavarman. Cette identité de nom rend la distinction de ces deux rois assez difficile, mais le fait lui-même n'est guère douteux. D'abord les sources chinoises attribuent les ambassades de 591 et 635 ç., l'une à Po-kia-chō-pa-mo (Prakāçadharmā), l'autre à Kien-to-ta-mo (Vikrāntavarman) ; pour appliquer ces deux noms au même personnage, il faudrait assigner à son règne une durée supérieure à 44 ans, ce qui est peu vraisemblable. L'inscription VI nous amène à la même conclusion. Cette inscription, presque entièrement illisible, contient les deux noms Prakāçadharmā et Vikrāntavarman, avec une date incomplète du chiffre des unités, mais comprise entre 630 et 639. Si l'auteur de cette inscription était Prakāçadharmā-Vikrāntavarman, il aurait eu un règne de 39 ans au moins, de 44, si Kien-to-ta-mo = Vikrāntavarman, de 60, si Tchou-ko Ti = Prakāçadharmā. Il est plus simple d'admettre que Prakāçadharmā eut pour successeur Vikrāntavarman quelque temps avant 635 çaka.

La répartition des inscriptions entre ces deux rois est naturellement douteuse. Nous attribuons par hypothèse au second celles qui portent le seul nom de Vikrāntavarman, c'est-à-dire, la seconde partie de IV, les nos VI, VII, VIII et IX.

Il reste une dernière inscription où aucun nom n'est lisible : c'est le n<sup>o</sup> X.

Cette inscription, à peu près indéchiffrable, ne nous donne aucun nom royal ; seule l'écriture penchée en arrière, analogue à celle des inscriptions précédentes, nous autorise à l'attribuer à Prakāçadharmā ou à Vikrāntavarman. Nous en dirons autant de l'inscription II, B, que, dans un article précédent (*B.E.F.E.-O.*, III, 210) nous avons, probablement à tort, assignée au règne de Vikrāntavarman, fils de Harivarman, qui régnait dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle çaka. A ce moment, on connaissait quelques inscriptions d'une écriture toute spéciale, aux lettres longues, grêles et penchées en arrière, toutes émanant de ce dernier roi ; l'inscription illisible qui occupe le revers de la stèle de Çambhuvarman, étant écrite dans ce caractère très particulier, semblait devoir être rapportée à son règne. Mais les découvertes de Mī-son changent l'aspect de la question : nous avons maintenant sous les yeux une série de documents dans cette même écriture penchée et émanant soit de Prakāçadharmā-Vikrāntavarman, soit de son probable successeur que nous appellerons Vikrāntavarman I<sup>er</sup>. Or, comme nous sommes sûrs que ces deux rois ont fait des fondations à Mī-son, tandis que nous ignorons si Vikrāntavarman II a bâti autre part qu'à Nhatrang, il est au moins vraisemblable que les stèles en écriture penchée que l'on n'a pu déchiffrer ne proviennent pas de lui, mais de ses deux prédécesseurs (1).

(1) Vikrāntavarman II est l'auteur de l'inscription de Po-Nagar de Nhatrang (ISCC., n<sup>o</sup> XXIV) et de 3 autres gravées sur la stèle de Po-Nagar de Nhatrang : 2<sup>e</sup> grande face, B ; base, C ; une des faces latérales, D (*ibid.*, n<sup>o</sup> XXVI). On remarque de singulières variations dans l'écriture de ces documents : le n<sup>o</sup> XXVI B, gravé au revers d'un acte de Satyavarman, semble, selon

Les rois suivants, Pṛthivīndravarmaṇ, Satyavarman, Indravarmaṇ 1<sup>er</sup> ne sont pas représentés dans la série des inscriptions de Mī-son.

Harivarman 1<sup>er</sup> paraît être l'auteur de l'inscription n<sup>o</sup> XI, dont toutefois la date (713) est fautive. C'est la première des inscriptions en langue chame. Elle commémore la réédification d'un sanctuaire d'Īcānabhadreçvara; elle a été trouvée près du Grand Temple.

Nous franchissons ensuite une période de deux siècles et demi pour trouver deux rois nouveaux, le père et le fils: Harivarman [II] et Jaya Indravarmaṇ [II].

Harivarman II, prince Thān, yān Viṣṇumūrti ou Mādhavamūrti, était fils de Prāleyeçvara Dharmarāja. Il appartenait par son père à la famille Nārikela (Cocotier) et par sa mère à la famille Krāmuka (Aréquier) (XII, st. 2). Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il se classe lui-même (XII, B. 1. 3-4) dans le Krāmukavaṇṇa, dans le clan des Aréquiers, c'est-à-dire dans la famille maternelle. Il battit à Someçvara l'armée cambodgienne commandée par Çrī Nandanavarmadeva. Il fit une donation à Çrīcānabhadreçvara en 1002 çaka. Il avait un fils, le pu lyañ Çrī Rājadvāra; bien que cet enfant n'eût que neuf ans, son père le fit sacrer et quitta le trône pour se livrer à la dévotion. Il mourut en 1003 ç. et quatorze femmes se brûlèrent sur son bûcher.

Le petit roi, qui avait reçu le nom de sacre de Jaya Indravarmaṇ, prince Vāk, fut évincé du trône, un mois après son avènement, par son oncle, le prince Pāñ, qui exerçait les fonctions de yuvarāja, mādāsēnāpati, et qu'avait illustré une expédition victorieuse à Çambhupura (1) (XV, A). Le nouveau roi prit le nom de règne de Çrī Paramabodhisatva (XVI, A). Nous savons, par une inscription de Po-Nagar (Aymonier, *Première étude*, p. 36) que Paramabodhisatva était encore sur le trône en 1006 ç. Mais en 1010, il était remplacé par Jaya Indravarmaṇ, probablement son neveu détrôné qui avait repris la couronne. Ce prince fonda le monastère d'Indralokeçvara et donna un koça d'or au temple de Bhadreçvara (XVI).

Une inscription en l'honneur de Harivarman II, qui se termine par le récit de sa mort et de l'avènement de son fils Jaya Indravarmaṇ II, est suivie (XII, D) d'une autre inscription au nom du yuvarāja Oñ Dhanapati-Grāma. Ce personnage raconte qu'il a été au service du roi du Cambodge et chargé par lui de ramener dans l'obéissance les villes insurgées de Malyañ et de Humā Padāñ, le roi Sūryavarmadeva (?) et le putau Ājñā po ku. Ce yuvarāja ne peut guère être Paramabodhisatva, qui portait ce titre sous Harivarman II, son frère, et qui

---

Bergaigne, une imitation voulue de l'écriture de ce roi; au contraire les nos XXIV, XXVI et D, dont les caractères sont fortement penchés en arrière et où k et r se prolongent au-dessous de la ligne, représenteraient « l'écriture propre du règne ». Mais maintenant que nous en avons retrouvé les caractéristiques dans l'écriture de Prakāçadharmā et de Vikrāntavarman 1<sup>er</sup>, elle apparaît également comme une imitation.

(1) Sambor (Cambodge).

s'empara du trône un mois après la mort de celui-ci. Dhanapati-Grāma peut être soit un yuvarāja créé par Paramabodhisatva, soit un yuvarāja au titre cambodgien : nous trouvons en effet dans xxiv, B un récit presque identique, dont le héros, venu du Champa au Cambodge, entre au service du roi de ce pays, réprime une révolte de Malyān et reçoit le titre de yuvarāja.

Jaya Indravarman II eut pour successeur son neveu Harivarman [III], également nouveau, dont une inscription datée de 1036 çaka (xviii) a été trouvée près du Grand Temple.

L'inscription qui vient ensuite dans l'ordre chronologique (xviii, B) émane de Jaya Indravarman III ; elle est presque identique à celle du linteau de la tour sud de Po-Nagar et nous donne, comme celle-ci, le curriculum vitae du roi : né en 1028<sup>(1)</sup>, devarāja en 1051, yuvarāja en 1055, roi en 1061, encore régnant en 1065.

Deux ans plus tard (1067 ç.) monte sur le trône un des grands rois du Champa : Jaya Harivarman Ier. Il était, nous dit-il, fils de Rudravarman, de son nom posthume Parama-Brahmaloka et petit-fils de Rudraloka. Le règne de son père fut donc, semble-t-il, extrêmement court. Il n'y a pas de raison, comme le propose M. Aymonier, de voir dans Rudravarman un autre nom de Jaya Indravarman III : celui-ci doit être le Rudraloka, grand-père de Jaya Harivarman<sup>(2)</sup>.

Jaya Harivarman nous a abondamment renseignés sur sa famille et sa vie. Il avait pour autres noms cei Çivānandana, urān Ratnabhūmivijaya. Ses ascendants étaient, les uns kṣatriyas, les autres brahmanes. Sa mère se nommait Paramasundarī Devī, de son nom vulgaire Nai Jiññyañ. Sa jeunesse se passa dans l'exil ; puis il rentra au Champa. Les événements qui précédèrent immédiatement son avènement sont indiqués d'une manière assez obscure par deux documents : l'inscription de Batau Tablaḥ d'une part, et d'autre part un extrait d'une chronique en sanskrit intitulée *Purāṇārthaçāstra*, curieusement inséré dans l'inscription xx, B. D'après le premier de ces textes<sup>(3)</sup>, il aurait suivi à Panrang, en 1067 ç., son père Rudravarman, qui y serait mort la même année, lui laissant le trône. Le *Purāṇārtha*, de son côté, paraît dire que : « à l'Est (du temple) de Guheçvara, sur la rivière Yāmī, il vainquit le roi, le mit à mort et régna. » Si le fait est exact, il ne peut s'agir ici que de la défaite de l'usurpateur qui avait forcé Rudravarman à se réfugier à Panrang.

Quoi qu'il en soit, Jaya Harivarman régna d'abord à Rājapura, capitale du Pāṇḍuraṅga. Ce fut là que vint l'attaquer le général cambodgien Çāṅkara (1067). Vaincus une première fois, les Cambodgiens ne furent pas plus heureux treize

---

(1) Et non en 1021, comme a traduit Bergaigne : *mūrti* peut signifier 1 ou 8, mais l'emploi de *vasu* dans notre inscription au lieu de *mūrti* prouve que la valeur du mot est 8.

(2) Jaya Harivarman descendait de Paramabodhisatva (xxi, A, l. 4).

(3) Aymonier, *Première étude*, p. 39.

ans plus tard, dans une seconde guerre : ils furent battus à Vīrapura, dans la plaine de Panrang (1080 ç.). Par contre ils occupaient la capitale du Champa. Vijaya (Binh-dinh) (1). Le roi du Cambodge conféra la dignité royale à son beau-frère (frère cadet de la première reine), Harideva, et l'envoya régner à Vijaya. Jaya Harivarman l'attaqua, le battit dans la plaine de Mahīça et prit, à la suite de cette victoire, le titre de *paramarājā-ahirāja* (1081 ç.). Il eut ensuite à lutter contre un prétendant nommé *Vañçarāja*, frère d'une de ses femmes, qui souleva les sauvages des montagnes — les Kīrāṭas — et se fit proclamer roi par eux à Madhyamagrāmapura (?). Après un premier échec, il obtint le secours des Annamites (Yavanas), mais sans plus de succès. Il semble que Jaya Harivarman ait eu ensuite à réprimer des révoltes dans le Pāṇḍuraṅga en 1088 et 1092 ç.

Les inscriptions XVIII, C, et XXII, B, st. 2 nous donnent la liste des successeurs de Jaya Harivarman I<sup>er</sup>. Cette succession est la suivante :

Jaya Harivarman I<sup>er</sup>, cei Çivānandana, *paramarājādhirāja*, règne encore en 1092 ;

Jaya Harivarman II, *mahādhikarāja*, son fils ;

Parameçvaravarman, *adhirāja*, fils du précédent ;

Jaya Indravarman, cei Harideva, de Sakān-vijaya, frère cadet du précédent.

Le troisième de ces rois est Jaya Parameçvaravarman, ou Añçarāja, de Turai-vijaya, auteur de l'inscription xxv, A (1156 ç.), et dont nous avons plusieurs autres actes de 1148 et 1155 ç. (cf. Aymonier, *Première étude*, pp. 47 ss.) (2).

Le Jaya Indravarman de Grāmapura-vijaya que M. Aymonier place entre Jaya Harivarman I<sup>er</sup> et Jaya Parameçvaravarman II (*Première étude*, pp. 44 ss.) est certainement un usurpateur. En effet, d'après nos inscriptions xxiii et xxiv, A, il fait des donations en 1085, 1095, 1096, 1097, 1098, et il rappelle des dons faits antérieurement en 1070 et 1072. Il prenait donc le titre de roi à une époque où Jaya Harivarman I<sup>er</sup> était souverain légitime du Champa.

Après le règne de Jaya Harivarman, le Champa semble avoir subi de grands bouleversements. Les Cambodgiens établirent leur domination sur une partie du pays et des prétendants se partagèrent les provinces du royaume. L'inscription xxiv, B jette quelque lumière sur ces événements.

(1) M. Aymonier, *Cambodge*, III, 514, pense que Vijaya « devait être un petit État tampon occupant la plaine actuelle de Phantiet ». Mais en comparant les termes de notre n° XXI avec l'inscr. de Batau Tablah, on voit que Vijaya = nagara Campa, c'est-à-dire n'est autre que la capitale du royaume. — De même l'inscr. 409, B, 4 (Aymonier, *Première étude*, p. 48) dit qu'en 1112 ç. le roi du Cambodge prit la capitale du Campa (*marai mak nagara Campa*) : or notre inscr. xxiv, B dit qu'en cette année 1112 le roi du Cambodge envoya une armée prendre Vijaya : donc Vijaya = nagara Campa. Or à cette date, la capitale était à Binh-dinh. Il n'est pas surprenant de voir Harivarman aux prises avec l'armée de Vijaya (inscr. de Batau Tablah), puisque Vijaya était alors aux mains de l'ennemi.

(2) Il fut sacré en 1149 (Aymonier, p. 51), mais il devait être roi de fait depuis longtemps, peut-être depuis 1129 (*ibid.*, p. 50).

L'invasion cambodgienne eut lieu en 1112 çaka. Elle fut provoquée par le roi Jaya Indravarman ou Vatuv. Quel était ce roi ? Ce n'était certainement pas le roi légitime, qui devait être à cette époque le fils ou le petit-fils de Jaya Harivarman : c'était donc un usurpateur. D'autre part, il devait régner à Vijaya, puisque c'est contre cette ville que marche l'armée cambodgienne. A la tête de cette armée était un réfugié que le roi du Cambodge avait élevé à la dignité de yuvarāja et qui se nommait Crī Vidyānandana, de Tumprauk-vijaya. Il s'empara de Vijaya, fit le roi prisonnier, l'envoya au Cambodge et proclama roi à sa place Sūrya Jayavarman, prince In, beau-frère du roi du Cambodge. Lui-même, à la tête de son armée, se tailla un royaume à Rājapura (Panrāñ), où il régna sous le nom de Sūryavarman. Le roi de Vijaya ne jouit pas longtemps de son pouvoir : il fut chassé par un nouveau prétendant, le prince Raṣupati <sup>(1)</sup>, qui prit le nom de Jaya Indravarman. En 1114, Indravarman-Vatuv qui, comme on l'a vu, vivait captif au Cambodge et avait sans doute regagné les bonnes grâces du roi de ce pays, reparut avec une armée cambodgienne pour reconquérir son trône ; il s'adressa au roi de Rājapura, Sūryavarman-Vidyānandana. Celui-ci entra en campagne ; mais, après avoir reconquis Vijaya et mis à mort Indravarman-Raṣupati, il garda sa conquête pour lui. Indravarman-Vatuv, frustré de ses espérances, se rendit dans le pays d'Amarāvātī (Quảng-nam), où il leva une armée, à l'aide de laquelle il réussit à reprendre Vijaya ; mais il fut finalement battu et tué par Sūryavarman-Vidyānandana. Celui-ci eut à subir en 1116 une nouvelle attaque des Cambodgiens qu'il repoussa victorieusement. Il se rendit ensuite à Amarāvātī, où il releva les temples et les habitations.

Que devenait pendant ce temps le roi légitime Jaya Parameçvaravarman II ? C'était, semble-t-il, un roi sans royaume. Sūryavarman régnait dans le Pāṇḍuraṅga ; quatre prétendants se succédaient dans le Vijaya (Binh-dinh) et ils s'emparaient tour à tour d'Amarāvātī (Quảng-nam). Ce fut après la grande guerre de 32 ans (1112-1144 ç.) que Parameçvaravarman, ou Aṅçarāja, de Turai-vijaya, réussit à reprendre possession du « parasol unique » ; nous avons de lui une inscription datée de 1156 ç. (xxv, A). Il eut pour successeur, à une date inconnue, son frère Jaya Indravarman, cei Harideva, de Sakān-vijaya, dont nous avons une inscription datée de 1185 ç. (?) et une autre non datée (xxii, B). Ce dernier régnait en 1176 et 1178, et eut pour successeur Jaya Simhavarman II en 1187 <sup>(2)</sup> : c'est le dernier roi des inscriptions de Mī-son.

Voici donc quelle est actuellement, d'après les inscriptions <sup>(3)</sup>, la série des rois du Champa. Nous mettons en regard l'ancienne liste dressée par M. Aymonier

(1) Le gendre de Jaya Indravarman IV se nommait On Raṣamandana. (Aymonier, *Première étude*, p. 54).

(2) B. E. F. E.-O., III, 648 ; Aymonier, *Première étude*, pp. 54-55.

(3) Nous laissons de côté les noms fournis par les sources chinoises. pour lesquels v. Pelliot, B. E. F. E.-O., IV, 382.

(*Première étude sur les inscriptions chames*), pour permettre de passer facilement d'une étude à l'autre malgré les changements que la découverte de nouveaux rois apporte à la numérotation conventionnelle des souverains régnants. Les dates en italique marquent l'avènement, et celles précédées de signe † la fin du règne ; les dates entre crochets sont tirées des textes chinois. Toutes ces dates sont dans l'ère çaka.

LISTE ANCIENNE

Çrī-Māra, II<sup>e</sup> siècle.

⋮  
⋮  
⋮

Bhadravarman I, IV<sup>e</sup> s.

Pr̥thivīndravarman, fin du VII<sup>e</sup> s.  
Satyavarman, son neveu, 696, 706.  
Indravarman I, son frère, 721, 723.  
Harivarman, 735, 739.  
Vikrāntavarman, 751, 776.

LISTE NOUVELLE

Çrī-Māra, II<sup>e</sup> siècle.

⋮  
⋮  
⋮

Bhadravarman I, IV<sup>e</sup> s.

Gaṅgārāja.

..... rathavarman.

Rudravarman I, V<sup>e</sup> s., son arrière-petit-fils.

Çambhuvarman, son fils.

Kandarpadharma, son fils [552, 553].

X..., son fils [+ 567].

Bhadreçvaravarman, son neveu [567].

Prakāçadharma-Vikrāntavarman, [575], 579, 601.

Vikrāntavarman I <sup>(1)</sup> [635].

⋮  
⋮  
⋮

Pr̥thivīndravarman, fin du VII<sup>e</sup> s.

Satyavarman, son neveu, 696, 706.

Indravarman I, son frère, 721, 723.

Harivarman I, 735, 739.

Vikrāntavarman II, 751, 776.

⋮  
⋮  
⋮

Rudravarman II (Maheçvaraloka ?).

Bhadravarman II, son fils.

Indravarman II <sup>(2)</sup> Lakṣmīndrabhū-  
mīçvara Grāmasvāmin (Paramabud-  
dhaloka ?), son fils, 797.

(1) Ce roi est mis en rapport (VI, B, 12) avec le fils de Yogeçvararāja (?).

(2) Bergaigne avait distingué, pour des raisons pratiques, la série des Indravarman et celle des Jaya Indravarman ; à mon tour, pour changer le moins possible les dénominations usitées, j'appelle ce roi Indravarman II, bien qu'il préfixe Jaya à son nom.

LISTE ANCIENNE (*suite*)

Haravarman.  
Indravarman II, son fils, 840.

Jaya Indravarman I, 887.

Jaya Parameçvaravarman I, 972.

Bhadrarvarman.  
Rudrarvarman, 986.

Paramabodhisatva, 1006.

Bhadrarvarman III.  
Jaya Siñhavarman I.  
Jaya Indravarman II. 1061, 1065.

Jaya Rudrarvarman, + 1067.

Jaya Harivarman, cei Çivānandana, son  
fils, 1067, 1092 (1).

Jaya Parameçvaravarman II, 1142,  
1149, 1155.

LISTE NOUVELLE (*suite*)

Jaya Siñhavarman I, son neveu, 820.  
:  
Haravarman.  
Indravarman III, son fils, 840.  
:  
Parameçvaravarman I Dharmarāja,  
872.  
:  
Jaya Indravarman I, 887.  
:  
Jaya Parameçvaravarman I, 972.  
:  
Bhadrarvarman III.  
Rudrarvarman III [984], 986, [999].  
:  
Prāleyeçvara Dharmarāja.  
Harivarman II, cei Thāñ, 1002, + 1003.  
Jaya Indravarman II, cei Vāk, 1003.  
Paramabodhisatva, prince Pāñ, 1003,  
1006.  
Jaya Indravarman II restauré, 1010.  
Harivarman III, son neveu, 1036.  
:  
Bhadrarvarman IV.  
Jaya Siñhavarman I.  
Jaya Indravarman III (Rudraloka),  
1061, 1065.  
Jaya Rudrarvarman (Brahmaloka), son  
fils, + 1067.  
Jaya Harivarman I, cei Çivānandana,  
son fils, 1067, 1092.  
Jaya Harivarman II.  
Jaya Parameçvaravarman II, oñ Añça-  
rāja, roi vers 1129 (?), sacré en  
1149, régnant en 1155.

(1) Entre Jaya Harivarman et Jaya Parameçvaravarman II, M. Aymonier place un roi Jaya Indravarman III : nous croyons que ce fut un usurpateur.

LISTE ANCIENNE (*suite*)

Jaya Indravarman IV, 1176, 1185.  
 Jaya Siñhavarman II ou Indravarman III, cei Harideva, 1187, 1200.  
 Jaya Siñhavarman III, 1220, 1228.

LISTE NOUVELLE (*suite*)

Jaya Indravarman IV, cei Harideva, urāñ Sakāñ Vijaya, frère cadet du précédent, régnait en 1176, 1185.  
 Jaya Siñhavarman II ou Indravarman IV, cei Harideva, 1187, 1200.  
 Jaya Siñhavarman III, prince Harijit, 1220, 1228.

Les informations que nous fournissent les inscriptions sur la succession des rois, les guerres, les événements politiques, ne sont données que d'une manière incidente et en guise d'« exposé de motifs » : l'objet principal de ces actes, ce sont des fondations religieuses.

Ces fondations consistent en dons d'immeubles ou d'objets mobiliers.

A la première catégorie appartiennent les dons de rizières (*humā*), les constructions de temples (*yāñ*, *sthāna*, *pūjāsthāna*, *prāsāda*) (1), de chapelles (*vumvoñ*), de monastères (*vihāra*), de maisons (*rumah*). Les rois ne se contentent pas de construire de nouveaux édifices : ils réparent (*pajeñ*, *punah*) les anciens, et ils se plaisent à constater qu'ils les ont rendus aussi beaux qu'autrefois.

Il serait intéressant de retrouver dans les monuments existants ceux qui sont mentionnés par les inscriptions : ces mentions sont malheureusement trop vagues et nos documents trop incomplets pour que cette tentative d'identification puisse être poussée très loin. Cependant quelques temples importants se laissent déterminer avec une certaine vraisemblance.

La grande tour A<sub>1</sub>, qui par ses majestueuses proportions, l'antiquité de son style et la richesse de sa décoration, tient le premier rang parmi les monuments de Mī-son, est presque sûrement ce temple de Çambhubhadreçvara, bâti par Çambhvarman. La présence des deux plus anciennes stèles à cet endroit vient à l'appui de cette conclusion.

A l'entrée de la tour de pierre B<sub>1</sub> se trouvent deux piliers octogonaux portant des inscriptions de Jaya Indravarman III (1061, 1065), de Jaya Harivarman I<sup>er</sup> (1067, 1092) et de Jaya Indravarman IV (1176, 1185). Dans les décombres du vestibule a été trouvée une inscription de Harivarman III (1036 c.). Tous ces textes se rapportent à un temple de Çriçānabbhadreçvara.

(1) *Prāsāda*, employé surtout au XI<sup>e</sup> s., est probablement une expression d'origine cambodgienne.

On peut donc croire que B<sub>1</sub> est le temple de Çriçānabhadreçvara appelé autrefois Çriçāneçvara (1). Il existait à cet endroit un sanctuaire ancien : Harivarman III, vers 1030 ç., bâtit une tour (*hatap prūsāda*, xvii) à cette place. Le nouveau temple, détruit par des ennemis (Annamites ou Cambodgiens), fut réédifié par Jaya Harivarman I<sup>er</sup>, qui employa sans doute une partie des matériaux du bâtiment antérieur, notamment les deux colonnes octogonales de l'entrée, dont l'une portait déjà une inscription de Jaya Indravarman III.

Cette identification présente toutefois une difficulté : Jaya Harivarman I<sup>er</sup> répète à plusieurs reprises qu'il a érigé ce temple sur le mont Vugvan (2). Or le temple B<sub>1</sub> n'est pas sur une montagne, il est au fond du cirque, — ainsi que tous les autres, d'ailleurs, à l'exception de G, qui s'élève sur une butte : mais G, comme nous allons le voir, est dédié à un autre dieu. Il faut donc supposer que le massif montagneux au centre duquel se trouve le cirque de Mī-son portait le nom de Vugvan et que le temple de Çriçānabhadreçvara était simplement localisé dans ce massif. L'explication peut paraître arbitraire ; qu'on se rappelle cependant que l'épigraphie cambodgienne présente un cas absolument analogue. L'inscription de Sdok Kak Thom dit que le palais de Jayavarman II était bâti sur le sommet (mūrdhan) du mont Mahendra. Or le mont Mahendra est le mont Kulen, le palais de Jayavarman ne peut être que Beng Mālā, et ce dernier monument n'est pas sur le sommet, mais au pied de la montagne.

La tour G est certainement le temple auquel se rapporte la stèle de fondation trouvée dans G<sub>2</sub> : il faut donc y reconnaître le temple de Harivarmeçvara bâti par Jaya Harivarman I<sup>er</sup> (3).

Dans le groupe E-F a été trouvée une stèle de Prakāçadharmā-Vikrāntavarman, commémorant l'érection d'un sanctuaire de Prabhāseçvara. La question de savoir si ce nom désignait E ou F est tranchée par les conclusions de M. Parmentier, qui reportent E à une époque antérieure : c'est donc F qui était le temple de Prabhāseçvara.

Le temple E est un des plus anciens du groupe ; il est antérieur à Prakāçadharmā. Or ce roi a coutume d'invoquer dans ses inscriptions les principales devatās de Mī-son. Il est donc *a priori* vraisemblable que le dieu du temple E y est mentionné. La stèle III ne nomme que trois dieux : Prabhāseçvara (= F), Çambhubhadreçvara (= A) et Içāneçvara (= B<sub>1</sub> primitif). E manque donc ici.

---

(1) *Içānabhadreçvara* est nommé pour la première fois dans le n° XI. Je ne saurais dire si le *Çiveçānalinga* érigé par Harivarman II en 1002 çaka est un substitut du *linga* primitif ou une idole différente.

(2) Voir xx, st. 15 et 19 ; xxi, B, l. 19 ; xxii, A, st. 4.

(3) Le même roi éleva aussi un *linga* nommé Yān Tdaḥ sur le mont Mahiça (xxi, B, l. 16). Ce mont devait dominer la plaine du même nom, qui se trouvait du côté de Vijaya (xxi, A, l. 16-17), c'est-à-dire de Binh-dinh.

Il en est de même de la stèle IV, qui nomme également ces trois dieux. L'inscription VI en nomme 4 : les trois précédents (un des trois noms a disparu, mais il n'est pas téméraire de restituer Çambhubhadreçvara), et Vāmabhūteçvara. Ce dernier, sous le nom abrégé de Vāmeçvara, reçut un koça de Vikrāntavarman, et le piédestal inscrit qui le portait a été trouvé précisément en E. On peut donc supposer que E est le sanctuaire de Vām(abhū)teçvara.

Il y avait beaucoup d'autres sanctuaires dédiés à divers dieux : Kuvera (V) (1). Parameçvara (VII), Gaṇeça, Skanda, d'autres encore dont le nom s'est perdu. Mais les seuls qu'on puisse reconnaître aujourd'hui sont ceux de Çambhubhadreçvara (A<sub>1</sub>), de Çriçānabhadreçvara (B<sub>1</sub>), de Prabhāseçvara (F), de Hari-varmeçvara (G), et peut-être de Vāmeçvara (E).

Ces temples étaient pour la plupart en brique. Le seul édifice en pierre — et il ne fut jamais achevé — est le nouveau temple de Çriçānabhadreçvara (B<sub>1</sub>). On employait le bois pour l'aménagement intérieur. L'inscription XXIV, A mentionne la construction d'un *antargrha*, « édicule intérieur », en bois de santal revêtu d'or et d'argent. Une autre (XXII, A) parle d'une tour d'argent construite à l'intérieur d'une tour (*rajata prāsāda dalam prāsāda*).

Les dons mobiliers faits aux temples comprenaient des statues de pierre ou de métal (2), des liṅgas, des koças et toute la collection d'ornements, vases, ustensiles nécessaires au service divin, et que l'on comprenait sous la dénomination générale de *bhogopabhoga*.

Pour les statues et les liṅgas, il suffit de renvoyer aux descriptions de M. Parmentier. Les koças appellent quelques observations.

On sait que le sens de ce terme a été très discuté. Bergaigne le traduisait par « sanctuaire », le sanctuaire étant en quelque sorte la « gaine » du liṅga. (ISCC., p. 252). M. Barth (*ibid.*, *ibid.*), rejetant ce sens inadmissible, hésitait entre deux explications : le koça pouvait, selon lui, être soit le liṅga lui-même soit une base en forme de « calice ». Toutefois, dans une note additionnelle (*ibid.*, p. 601), il remarquait que le liṅga de Praḥ Pathom était « entièrement recouvert d'une sorte de *cailya* ou châsse, richement décorée et faite de lames d'or, qui répondrait parfaitement à notre koça » (3). Plus récemment enfin, M. Barth a bien voulu me faire connaître que son opinion actuelle était conforme à celle que j'avais incidemment exprimée dans un précédent article (4), à savoir, que le koça était une véritable enveloppe. Il a même apporté à cette conclusion

---

(1) Ce dieu avait pour fonction spéciale la guérison des maladies d'yeux causées par la déesse Ekākṣapīṅgalā.

(2) Certaines étaient en or (VII).

(3) Le liṅga de Praḥ Pathom (province de Nākhon Xāisi, Siam) est renfermé dans trois *chedi* superposés, dont le dernier, de date récente, a 105 mètres de haut (Fournereau, *Siam ancien*, p. 118).

(4) *B. E. F. E.-O.*, IV, 98.

l'appui de deux témoignages : le premier est un passage du *Harṣacarita* de Bāṇa (2<sup>e</sup> éd. du *Nirṇaya-sagar*, p. 100), où le mot *mukhakoṣāḥ* est ainsi expliqué

par le commentaire : « mukhayuktāḥ koṣā mukhakoṣāḥ, ye līngopari dīyante ». Le second est une communication insérée dans *Northern India Notes and Queries* (III, 148) et concernant trois idoles aujourd'hui encore placées sous cloche ou en étui ; le sens de ces engins de précaution paraît oublié : les gens du voisinage disent qu'ils doivent empêcher les devatās de commettre des méfaits.

Dans sa *Chālukyan Architecture* (1), M. A. Rea décrit sous le nom de « brass mask » deux de ces koças que nous reproduisons ci-contre, avec les notices correspondantes : 1<sup>o</sup> (fig. 43) « A beaten brass mask for fitting on to the līnga on festival occasions. The body of the figure represents the head of Īiva with the head of Gaṅgā in his crown. Around the base are the coils of a Nāga, whose outspread hood overshadows the līnga. »

2<sup>o</sup> (fig. 44) « A beaten brass head for fitting on to the līnga. It is cylinder-shaped, with an ornamental dome-shaped head-piece. On the front is a mask or face. Each of the ears has a *kurnapushpam* or wing-shaped ornament attached. »

Grâce à ces figures et à ces descriptions, nous pouvons nous rendre un compte assez exact de ce qu'étaient les koças d'or ou d'argent dont il est si souvent question dans les inscriptions, par exemple celui du n<sup>o</sup> XVI, B, qui est décrit avec plus de précision que les autres. Ce koça avait la forme commune du *ṣaṇmukha*, c'est-à-dire que le tube d'or qui constituait le corps du līnga était orné de six faces, dont chacune portait un diadème sommé d'une pierre précieuse. Ces six faces étaient orientées vers les quatre points cardinaux, le Nord-Est et le Sud-Est. Le corps du līnga avec les six faces était appelé *ūrdhvakoça*,



FIG. 43. — ENVELOPPE DE LĪNGA.

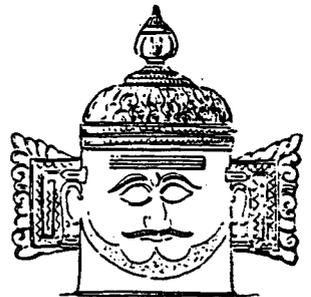


FIG. 44. — ENVELOPPE DE LĪNGA.

(1) *Archæological Survey of India, New Imperial Series*, vol. XXI. *Chālukyan Architecture*, by Alexr. Rea. P. 23 et pl. LXIV, LXV.

pour le distinguer des deux autres pièces : l'*ādihāra* (support) et le *nāgabhūṣaṇa* (ornement nāga). Le support devait être formé par les replis du Nāga (1) et le *nāgabhūṣaṇa* par ses têtes qui ombrageaient les faces tournées vers l'Est. Toutes ces pièces devaient être démontables : les faces notamment étaient séparables du *liṅga*, puisque le poids en est donné à part.

Le rôle du *koṣa* paraît avoir été de donner à la pierre symbolique la forme d'un dieu personnel (2). Chacun de ces *liṅgas* avait son nom particulier : on devait naturellement désirer accentuer cette personnalité en lui donnant les traits du visage humain. C'est sous l'influence de la même idée qu'on a sculpté des visages en bas-relief sur des *liṅgas* de pierre et qu'aujourd'hui encore les Chams dessinent grossièrement une figure humaine sur ceux qui en sont dépourvus. Le nombre des visages est de quatre, cinq ou six. Ils sont toujours mis en rapport avec les points cardinaux. Le n° XXIII, commémorant le don d'un *koṣa* à cinq faces, dit qu'auparavant *Īṣvara* ne pouvait bénir qu'un point de l'espace, mais qu'il peut maintenant avec ses cinq bouches bénir les dix régions. Ailleurs (XII, A) les quatre faces d'un *koṣa* sont appelées les lampes qui éclairent les visages des régions célestes.

Outre les *koṣas*, les donations comprenaient des objets divers : diadèmes (*mukuta*), colliers (*kāntheya*), vases de formes variées (*kalaca*, *bhṛṅgāra*, *bhājana*), enfin un certain nombre d'ustensiles désignés par des noms chams dont la valeur est maintenant inconnue.

Les rizières étaient mesurées en *jūk* : nous ignorons quelle était la contenance de cette mesure agraire. Les poids employés pour les objets mobiliers étaient la *bhāra* pour le bois, le *thil* ou *thei* et le *draṃ*, division du thil, pour l'or et l'argent.

Le *bhāra* = 20 *tulā* = 2.000 *pala* = 8.000 *karṣa*. Le *karṣa* étant communément évalué à 280 grains = 18 gr. 164, un *bhāra* équivaut à 145 kg.

Le valeur du thil est incertaine. Des observations que M. Parmentier a bien voulu me communiquer et que je reproduis en note (3), il résulte que cette valeur serait d'environ 15 grammes.

---

(1) Toutefois, dans cette hypothèse, on ne s'explique par très bien la qualification de *ūrdhvamukha* appliquée à l'*ādihāra*, ni la présence sur cet *ādihāra* d'un diadème, donc d'une figure.

(2) L'inscription XXV, A, 7, mentionne un *koṣa* du dieu *Bhṛgu* (*koṣa yān Bhṛgh*).

(3) L'indication, dans diverses inscriptions, du poids en thil et *draṃ* de pièces dont nous connaissons des modèles permet dans une certaine mesure d'évaluer le poids du thil.

Le thil est subdivisé en *draṃ*, sans doute en 10 et non en 12, car le plus fort chiffre des *draṃ* que nous ayons rencontré est 9.

Nos éléments de comparaison sont les poids des *kloṅ* et des *batā*.

Les *kloṅ* sont de petites cassettes presque sphériques, où on enferme cinq morceaux des os du front des morts. Destinés à contenir toujours les mêmes petits objets, il est probable qu'ils

A l'énumération des présents faits aux temples, il faut ajouter les esclaves (*hulun*) des deux sexes, danseurs, chanteurs, musiciens, etc., et les animaux domestiques : éléphants, bœufs, buffles.

Cet ensemble de possessions mobilières et immobilières constitue le domaine (*bhandūra*) de Bhadregvara (1).

Ce domaine était situé dans le voisinage d'une ville nommée *Sinhapura* ou *Sinhāpura* (2), qui devait se trouver sur le Sông Thu-bôn, puisqu'il est question du « fleuve de *Sinhapura* », et dont il faudrait peut-être chercher l'emplacement aux ruines de Tra-kiêu. Plus loin au S.-E. était la ville d'*Indrapura* (Đông-dương). Ces cités faisaient, croyons-nous, partie du pays d'*Amarāvati*, une des trois ou quatre grandes provinces du Champa méridional (3).

Chacune de ces grandes provinces était divisée en circonscriptions appelées *vijaya* ; il semble qu'il y ait eu également une autre division administrative nommée *pramāṇa*, dont le rapport avec la première n'est pas déterminé.

Les noms des *vijayas*, précédés de *urūn* (personne), forment le dernier élément du nom des rois et princes chams, après l'*abhiṣekanāman* (s'il s'agit d'un roi), et le nom de prince (*cei* ou *oñ*). Quel est le sens de ces noms de districts devenus

n'ont guère changé de dimension, ni par suite de poids. Les kloñ du trésor de *Thinh-mī* ont un poids d'environ 35 gr. L'inscription 409, A, 3 nous donne 1 thil ou 9 dram ; *Mī-son*, xxiv, 3 thil, — soit respectivement 37 gr. et 11 gr. 8 pour le thil.

Le batā d'or complet de *Thinh-mī* doit peser environ 763 gr. Les batā sont des vases rituels destinés à contenir l'eau dans les sacrifices. Si l'on tient compte du traditionalisme oriental, surtout en matière religieuse, il est probable que leurs dimensions n'ont guère dû changer. L'inscription 409, A, 1 donne pour un batā d'or un poids de 56 thil, ce qui met le thil à 13 gr. 6.

De comparaisons entre le *mukūṭa* du trésor de *Mī-son* et les poids attribués à des *mukūṭa* par diverses inscriptions (*Mī-son*, xiii ; 409, A, 1 ; 409 A, 3) ressortent les valeurs suivantes :

22.9 ; 20 ; 9.3 ; 17.1.

Il est bien entendu que dans ces évaluations une forte part est laissée à l'hypothèse, puisque nous ne connaissons pas le taux de l'alliage, ni la forme exacte des objets, ni l'épaisseur de la feuille de métal qui les constitue ; cependant il semble qu'on puisse admettre que le thil est enfermé entre 9 gr. 3 et 37 gr.. Si l'on tient compte du chiffre 37 gr. pour établir la moyenne, bien qu'étant unique il paraisse douteux, nous trouvons 18 gr. 2 comme moyenne. Si on l'écarte, les six observations qui restent donnent une moyenne de 14 gr. 3. (H. PARMENTIER.)

(1) Voir notamment xiv, A, l. 7 et B, l. 18 ; xv, A, l. 3-4.

(2) Voir xv, B, l. 20 ; xx, B, l. 24 (*krauñ Sinhapura*) ; xxiv, C, l. 9.

(3) Les autres étaient : *Pāṇḍuraṅga*, *Kauṭhāra* et *Vijaya*. *Pāṇḍuraṅga*, appelé aussi *Rājapura* (xxi, A, l. 10 ; xxiv, B, l. 12 ss.), comprenait la vallée de Phanrang et peut-être aussi le *Binh-thuān*. — Il n'est pas sûr que le *Kauṭhāra*, dont il est souvent question aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles (ISCC., pp. 251, 255, 267, 290 ; Itinéraire de *Kia-tan*, dans *B. E. F. E.-O.*, iv, 217, 373), ait eu une existence distincte dans les siècles postérieurs, bien que le nom ait survécu. — *Vijaya* correspond probablement à la province de *Binh-dinh*, et la ville de ce nom était sans doute *Cha-ban*.

noms de personnes ? On peut supposer qu'il s'agit de seigneuries locales, dont le titulaire prenait le nom. Nous avons traduit cette expression par « de » suivi du nom du vijaya.

Voici les noms des vijayas mentionnés par nos inscriptions : 1° comme circoncriptions ; 2° comme noms de personnes.

1° Tranul-vijaya (xvi, B, l. 18), Buddhāloka-vijaya (xxiv, A, l. 6), Ḡrī Vināyaka-[vijaya] (xxiv, A, l. 7), Yāñ Bharuv-vijaya, « le district du temple neuf », (xxiv, B, l. 24) ; Jai Ramya-vijaya (xxiv, C, 4).

2° Sakān-vijaya (xviii, C, l. 2) ; Rupañ-vijaya (xix) ; Ratnabhūmi-vijaya (xxi, A, l. 4) ; Grāmapura-vijaya (xxiv, A, l. 1) ; Tumprauk-vijaya (xxiv, B, l. 1) ; Turai-vijaya (xxv, A, l. 2) ; Mvlāñ-vijaya (xxv, B, l. 2).

Quelques pramāṇas sont également nommés : Sipākhyā (xxi, A, l. 10) ; Thū (ibid., l. 12) (1) ; Ulik, Vuyar, Jriy, Traik (xxiv, B, 20).

Les inscriptions sont exclusivement en sanskrit jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle. A cette époque, les documents en langue vulgaire font leur apparition et gardent la prépondérance ; les quelques inscriptions sanskrites qui se rencontrent dans la suite portent la marque d'une barbarie croissante ; les dernières sont presque inintelligibles. Sous le règne de Jaya Harivarman I, il y eut, semble-t-il, un faible essai de renaissance ; le roi se targue de versifier en sanskrit et il fait graver une de ses poésies sur un des piliers du temple de Ḡrīcānabhadreçvara (xxii, A), tandis qu'un autre reçoit une production analogue de son paṇḍit (xviii, B). Ce qui est plus important, c'est qu'on rédige sous son règne une chronique sanskrite en çlokas, sous le titre de *Purāñārtha* (xx, B) ou *Arthapurāñaçāstra* (xxi, A). Les inscriptions font un pompeux éloge de la culture littéraire et philosophique des rois, mais la réalité ne répondait probablement que de fort loin à ces panégyriques. Il est néanmoins intéressant de noter quelles connaissances constituaient l'éducation idéale d'un prince. C'étaient la grammaire de Pāṇini avec le Mahābhāṣya de Patañjali, les Dharmāçāstras, notamment le Nāradiya et le Bhārgaviya, les six darçanas, le Mahāyāna, l'astrologie (horāçāstra), les soixante-quatre kalās (2).

Peut-être la culture indienne se fût-elle maintenue plus longtemps au Champa, si la paix et le sécurité y avaient régné. Mais exposés de toutes parts aux agressions des Annamites et des Cambodgiens, menacés à l'intérieur par les factions qui allaient jusqu'à faire appel aux sauvages des montagnes, les rois chams eurent autre chose à faire que de s'occuper d'art, de poésie et de science. La décadence ininterrompue qui se marque dans les monuments s'accuse également dans la langue. A l'époque où se ferme la série de nos documents, à la fin du

(1) Thū signifie « savoir », mais je crois qu'il s'agit ici d'un nom géographique.

(2) Voir notamment xxiv, A.

XII<sup>e</sup> siècle çaka (seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle de J.-C.), il est manifeste que la lumière à laquelle s'éclaira pendant des siècles la vie du Champa s'affaiblit graduellement et est à la veille de s'éteindre.

. . .

Nous allons maintenant donner le texte des inscriptions inédites et l'analyse de celles qui ont déjà été publiées.

## I

La plus ancienne des inscriptions de Mĩ-son est la stèle de fondation du temple de Bhadreçvara par le roi Bhadravarman I<sup>er</sup> (V<sup>e</sup> siècle çaka). Cet acte contient la donation au nouveau temple du territoire compris entre les monts Sulaha à l'Est, Mahāparvata au Sud, Kucaka à l'Ouest (1). Le temple, qui devait être une construction légère, s'élevait sans doute à la place de A<sub>1</sub>. (Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 187-191, et III, 209).

## II

Le temple construit par Bhadravarman fut brûlé dans le courant du V<sup>e</sup> siècle çaka sous le règne de Rudrarvarman I<sup>er</sup> (?). Il fut reconstruit par le fils et successeur de ce roi Çambhucarman, sous le nom de Çambhubhadreçvara. Suivant l'opinion de M. Parmentier, cette construction n'est autre que le Grand Temple en brique A<sub>1</sub>, auprès duquel ont été trouvées les stèles de Bhadravarman et de Çambhucarman.

Cette dernière est malheureusement réduite à deux fragments très frustes inscrits sur les deux faces. Nous avons donné dans le *Bulletin*, III, 206-211, ce qui s'en laisse déchiffrer. Le revers de la stèle portait une inscription en écriture penchée que nous avons attribuée à tort au règne de Vikrāntavarman II et qui est plus probablement de Prakāçadharmā ou de Vikrāntavarman I<sup>er</sup> (cf. *supra*, p. 903).

---

(1) Le nom de la limite septentrionale a disparu. — C'est effectivement la plus haute montagne qui se trouve au Sud du cirque de Mĩ-son. Sur la dénomination de « mont Vugvan », voir *supra*, p. 911.

(2) Ce roi était fils d'un brahmane et se rattachait par sa mère à la famille royale (n<sup>o</sup> III, st. 3-4).

III

Stèle en grès grisâtre de 1<sup>m</sup> 25 de haut sur 0<sup>m</sup> 75 de large, inscrite sur 2 faces A, 27 lignes (très endommagées); B, 28 lignes. En sanskrit. Vers et prose : A, 7 lignes illisibles + 19 stances; B, 11 stances et deux passages en prose (lignes 10-16 et 23-27). Mètres : préambule très mutilé, suivi de 30 stances : 1, 20, 27, 30, çārdūlavikrīḍita; 2, 9, 13, 17-19, 22, 26, 28, 29, upajāti; 3, 4, 6, 15, 16, çloka; 5, vasantatilakā; 8, 24, çikharinī; 10, 25, mālinī; 11, 12, 14, 21, 23, āryā. Objet : donation du roi Prakāçadharmā-Vikrāntavarman aux dieux Īçāneçvara, Çambhubhadreçvara et Prabhāseçvara. Date : 579 çaka = 658 A.D. Trouvée près de E<sub>6</sub>.

A

(1) siddhi. . . . . (2) . . . . . nyaviçuddha. . . . . (3) . . . . . (4) . . . . . vañçāntaracaturānanapurapu. . . . . (5) . . . . . (6) . . . . . dharātra dīkṣitamūrttir bhagavataç Çrī Çambhubhadreçvarasya. . . . . (7) . . . . . çrīmatyāñ Campāpuryyāṃ ☉

I. āsīt — — — — — (8) — — — — — raḥ svair guṇair  
Ggaṅgārāja iti çruto nṛpaḡaṇaprakhyātāvīryyaçrutih  
rājyaṃ dustya(jam) — — — — — (9) — — — — — pragrahe  
Gaṅgādarçanaḡaṃ sukhaṃ mahad iti prāyād ato Jāhnavīm

II. Dilīpamandhātīpurassa(raṃ — )  
— — — — —  
(10) sanātanīr laṅghayati sma no hi  
sthīlīr udanvān iva yaḥ prabhutve

III. tasya kīrttiyaço . . . . . (11) . . . . . rathavarmma(ṇaḡ)  
dauhitrītanayo yo bhūd dvijātapravarātmaḡaḥ

IV. Çrī Rudravarmmaṇas tasya nṛpater bhūrite[jaṣaḡ]  
(12) . . . . . tejasvināḡaṃ yo bhūt sūnur dīdhitimān iva

V. dharmmasthitim kṛtayugākhilapādabhāḡaṃ  
yas sāmprate py anusaraty amalāḡaṃ — — —  
(13) — — — mukhatiraskṛtamaṅḡalābhas  
somyāḡaṃ svakaḡaṃ na hi jahāti — — — kṛto pī

VI. Çrī Çambhuvarmmaṇas tasya rājñah prathitate[jaṣaḡ]  
(14) (ya) imāḡaṃ Çambhubhadreçāḡaṃ punaḡ sthāpitavān bhūvi

VII. yas sūnur auraso rājā prādur āsīn mähāyaçāḡaḥ  
çrīmān Kandarppadharmmeti (15) sākṣāddharmma ivāparaḡaḥ

- VIII. prajā yas svair dharimmair vyanararahaṭṭhā pāti sutavan  
na tatrāsty ācū me Kālir iti samutsekavimu[khaḥ] (1)  
(16) — — s tejobhir vidhutavirasah kvāpy apagato  
nidāyāsahyācōddinakṛta ivaddhvāntanibahaḥ (2)
- IX. yas tasya putratvam upasan — —  
(17) — — — — sthitiṅghnāhetuḥ  
sarvvaprajānām samudeti yatra  
manoratho viçvasṛjīva sarggaḥ
- X. svaparahitaṅśedhaprāptihetupra — — (3)  
(18) — — — — — guṇānām yuktim āpādāyan yaḥ  
prakṛtibitam adhīpsan santanoty ātmatejo  
madhusamaḥavivasvadraçmidharmmānupātī
- XI. (19) . . . . . s sodaryā tasya yānujā samabhūt  
jagatām hitārthajanani viçvasṛjaḥ karmmasiddhir *iva*
- XII. . . . . janmāc Çhandasyas Satyakauçikasvāmī  
tasyāḥ patitvam āgād Anasūyāyā ivātrimuniḥ
- XIII. — — — patyaṃ kila yo babhūva  
prakhyātaviryyaçrutirūpakāntiḥ  
kṣatram kulam brāhmam atha dvayaṃ hi  
nirantaram yaḥ prakāṭicakāra
- XIV. (22) (Çrī Bha)dreçvaravarmmety Anaṅgarūpo tha Viçvarūpa iti  
ca te (4) trayo babhūvus sodaryabhrātaro ya —
- XV. (23) . . . . . taç Çrī Jagaddharmaḥ prathitaḥ prājyavikramaḥ  
prāyāt kenāpi vidhinā puram yad Bhavasāhva(yam)
- XVI. (24) (tat)ra sthāpitavān chūlam Kaunḍinyas taddvijarṣabhaḥ  
Açvatthāmno dvijaçreṣṭhād Droṇaputrād avāpya *tam*
- XVII. (25) — — kulāsīd bhujagendrakanyā  
Sometī sā vaṅçakarī pṛthivyām  
āçritya bhāve tiviçeṣavastu  
yā mānusāvāsam uvāsa — —

(1) *Samutseka*, forme incorrecte pour *samutsuka* ; mais ce dernier mot rendrait le vers faux.

(2) *Corr.* : nidāyāsahyācā dinakṛta iva dhvāntanivalahaḥ.

(3) Peut-être *prabhāsaḥ*.

(4) *Corr.* : te ca.

- XVIII. (26) Kaunḍinyanāmnā dvijapuṅgavena  
kāryārthapatnītvam anāyi yāpi  
bhaviṣyato rthasya nimittabhāve  
vidher acintyaṃ khalu ceṣṭitaṃ hi
- XIX. (27) tadavyavacchediviçuddhavaṃça-  
paramparopāttanṛpatvajanmā  
adyāpi yo lankṛtitāṃ prajānām  
āyāty anindyaprasavair — — (1)

B

- XX. (1) tasya Çrī Bhavavarmmaṇaḥ kṣitipateç çaktitrayaçlāghino  
(2) vīryoddāmasapatnasamghasamarasparddhābhimānacchidaḥ  
bhrātā yaḥ pṛthiviçuras samabhavad drptāripakṣakṣayas  
(3) tejovalddhitaçāsano ravir iva prājyaprabhāvodayaḥ
- XXI. sa Çrī Mahendravarmmā tridaçādhipatulyavikramaḥ prathitaḥ  
(4) yaṃ ajanayat priyatanayaṃ naya iva sudhiyāṃ sukhaprasavam
- XXII. Çriçānavarmmā sa narādhipatis  
samastadikprāntavisarpitejā(h)  
(5) (prā)sūta yāṃ advayavṛddhihetor  
yyajñakriyārambha ivodayarddhim
- XXIII. tasyāṃ Çrī Çarvvānyāṃ satyāṃ Somānvayaprasūtāyāṃ (2)  
(6) varavikramaṃ priyasutaṃ yaṃ ajanayac Chri Jagaddharmaḥ
- XXIV. guṇānāṃ sākālyāṃ bhavati na kilaikatravaçinaḥ  
kim apy eva(m) sṛṣṭer vvara(7)kamalayoner bbhagavato  
guṇā yatrāçeṣā dadhati tu parārdhhyāṃ atiratiṃ  
mahārho ratno yo iva jalanidhau dustarajale
- XXV. (8) aviratanaradevabrahmavaçyas svatejaḥ-  
çamitaripusanātha(h) Çrīsamutsekahetuḥ  
Daçarathanṛpajo yaṃ Rāma ity āçayā yaṃ  
(9) trayati vidhipurogā Çrīr aho yuktirūpam

(1) Le mot suivant commence par une syllabe en u, peut-être *guṇānām*.

(2) Pour *osulāyāṃ*, à cause du mètre.

xxvi. vivṛddhim eti tritayaṃ yam etya  
Padmā ca Kāntiḥ ca Sarasvatī ca  
prāyeṇa (10) satsthānam abhiprapanna(m)  
suvijam ānanyaphalāya kalpyam

so yam uditoditamānavendramahaṭīyānvayamahattara(11)duravāpaparyyan-  
taksīrapayonidhipūrvvabhāgoditanirmalamayūkhaparyāptamaṇḍalakṣapānā-  
thaḥ kṣapitamahābhīmāna(12)duṣkṛhasapatnasaṅghasaṃstutanisarggavīryyo  
vīryyadr̥ghatairaikasārthapārthivaguṇopāttapālitasamvarddhitārhatīrthāpādita-  
rājyaḥ (13) lakṣmīnirūpitavaicakṣanya cṛimān Ḥrī Campāpuraparameḡvaro ma-  
hārājaḥ Ḥrī Vikrāntavarmnety upāttavijayābhīṣekanāmā Ḥrī Prakāḡadharm-  
m(o)(14)navasaptatyuttarapañcavarṣaḡatātītaḡakāvanīndrakālaparimāṇaṃ tapa-  
sy asitadaḡāhār̥kavāsarādītyarkṣavṣṣabhodayaikadaḡa(15)ghaṭikānavadyahorādī-  
purassaraṃ mīnayugāyātārkabudhabhārgavaṃ tulādharasthabhaumasauraṃ  
ghaṭadharasaṃsthavācspatīnarayugmopagata(16)tārādhipaḡobhanam ity āja-  
vañjavī bhāvasāmarthyavūjasamḡricikīrṣayā sakalabhuvanaikanāthaṃ Ḥrī Pra-  
bhāṣeḡvaraṃ pratiṣṭhāpitavān

xxvii. (17) svāḥ ḡaktiḥ prati yogyatām upagatā kṣityādayo mūrttayo  
lokasthityudayādīkāryyaparatā tābhir vvinā nāsti hi  
(18) ity evaṃ vigaṇayya ḡaktivaḡinā yenādhriyante tha vā  
kā nāmeha viḡhuḥ kriyā na bhajate yā syuḥ parārthodaye

xxviii. (19) yo Brahmaniṣṇutridaḡādhīpādi-  
surāsurabrahmanṣṣimānyaḥ  
tathāpi bhūtyai jagatām anṣtyac  
chmaḡānabhūmāv aticitram elat

xxix. (20) yato jagat sthāsnucariṣṇurūpaṃ  
vivarttate kād iva raḡmijālaṃ  
yatraiva bhūyaḥ pratilīyate tad  
aho vicitro mahatānisarggaḥ

xxx. (21) yasyūtītanogater api sato hetor jḡagajjanmanām  
preyonantyaphalapradaḡ smṣtir api vyaktiḥ punaḥ kā kathā  
(22) sausthityaprabhavopalabdhividhaye Campānagarīyā sthiraṃ  
stheyād ābhuvanasthiter vviḡhur ayaṃ sa Ḥrī Prabhāṣeḡvaraḥ

(23) Loṇ-koṣṭhāgāraṃ sa-Caum-viṣayaṃ Havauñ-Karnnauy-Cau-Pitau-Krauñ-  
Najoc-Vasauy-koṣṭhā(24)ḡāra di Midit tatasahitaṃ sarvvaṃ idaṃ Ḥrīmāñ Ḥrī  
Campeḡvara Ḥrī Prakāḡadharmmā bhagavatām Īḡāne(25)ḡvara-Ḥrīḡambhu-  
bhadreḡvara-Ḥrīprabhāṣeḡvarāṇām satatapūjāvidhaye prādāt || ye dhvaṃsayanti  
(26) te brahmahatyāphalam anantaṃ kalpeṣv ajasraṃ anubhavanti ye paripā-  
layanti te ḡvamedhaphalaṃ (27) « brahmahatyāḡvamedhābhīyām na paraṃ

punya-pāpayor » ity āgamād iti pratijñātam tena taddevatāvīceṣa(28)sama-kṣayo sya sarvvaśya pradāteti.

TRADUCTION

A

Succès! ..... pur ..... la ville de Brahmā ..... la forme consacrée de l'auguste Çrī Çambhubhadreçvara ..... dans la fortunée cité de Campā.

I. Il y avait un [roi] nommé Gaṅgārāja ..... par ses qualités, en qui la science et l'héroïsme étaient reconnus comme qualités royales (1). La royauté difficile à abandonner ..... « La vue de la Gaṅgā est une grande joie, » se dit-il, et il alla d'ici au Gange.

II. A l'exemple de Dilīpa et de Māndhātara ..... il ne transgresse pas les règles éternelles. Celui qui était égal en puissance à l'Océan,

III. ce glorieux ..... rathavarman (2) eut pour arrière-petit-fils (3), fils d'un éminent brahmane,

IV. le roi Rudrarvarman au puissant éclat, dont le fils fut [au premier rang] de ceux qui brillent, comme le soleil.

V. Grâce à lui, Dharma se tint debout avec tous les pieds du Krtayuga; même au temps présent, il suit le pur ..... Son visage éclipse celle qui a un nimbe (la lune), car il n'abandonne pas son *somya* (4) même .....

VI. Ce Çambhubharman à l'éclat renommé, qui réédifia ce Çambhubhadreça sur la terre,

VII. eut pour fils le glorieux roi Kandarpadharma, pareil à un second Dharma incarné.

VIII. « Celui qui, libre de passion, protège par ses vertus ses sujets comme ses enfants, de celui-là je n'ai rien à attendre! » dit Kali en se détournant avec

---

(1) On aurait un meilleur sens en admettant que *guṇa* est une faute pour *gaya* : « dont la science et la vaillance étaient célébrées par la multitude des rois. »

(2) Le personnage dont le nom mutilé se termine par *-rathavarman* est apparemment celui auquel est consacrée la strophe II : il doit être le successeur de Gaṅgārāja et le prédécesseur de Rudrarvarman.

(3) *dauhitrītanaya*, le fils de la fille de la fille.

(4) *Somya* est sans doute une forme incorrecte (signalée dans PW.) de *saumya*. Le jeu de mots porte peut-être sur deux sens de ce mot : 1° partisan, fidèle; 2° une des mansions lunaires (*mrgaçirah*).

mélancolie; et chassé, dégoûté par cette splendeur, il s'en alla ailleurs, renonçant à ses espérances irréalisables, comme [s'en va devant l'éclat] du soleil l'armée des ténèbres.

IX. Celui qui fut son fils . . . . . cause active du maintien . . . . . vers qui va l'amour de tous ses sujets, comme vers le créateur la création;

X. qui, usant de son [éclat?] pour maîtriser les obstacles au bien des autres et au sien, éveillant l'activité des guņas, étend sa gloire en poursuivant le bien des créatures, imitant en cela le rayonnement du soleil printanier;

XI. ce . . . . . eut une sœur cadette, source de bénédictions pour le monde, telle que la perfection du *karman* du Créateur.

XII. . . . . de naissance, le Chandasya Satya Kauçika Svāmin devint son époux, comme l'ascète Atri d'Anusūyā.

XIII. Celui qui fut son fils, célèbre par son héroïsme, sa science, sa beauté et son charme, qui illustra également sa double origine de kṣatriya et de brahmane,

XIV. se nommait [Bha]dreçvaravarman. Ils étaient trois frères de la même mère : lui, Anaṅgarūpa et Viçvarūpa.

XV. [Alors] l'illustre Çrī Jagaddharma à la grande vaillance, se rendit, par suite de certaines circonstances, à la ville qui porte le nom de Bhava (1).

XVI. [C'est là que] Kauṇḍinya, taureau des brahmanes de cette [cité], planta le javelot qu'il avait reçu de l'éminent brahmane Açvatthāman, fils de Droṇa.

XVII. Il y avait une fille du roi des Nāgas, de naissance . . . . ., qui fonda sur la terre la race qui porte le nom de Soma : ayant adopté cet état, chose remarquable, elle habita une demeure humaine.

XVIII. Le taureau des Munis nommé Kauṇḍinya l'épousa pour l'accomplissement des rites. A l'égard de ce qui concerne la nature des causes des événements à venir, incompréhensible en vérité est l'action du destin !

XIX. Celui qui, ayant reçu la naissance dans la condition royale par la transmission ininterrompue d'un sang pur, est aujourd'hui encore l'orgueil de son peuple par ses excellentes œuvres;

## B

XX. ce roi Bhavavarman, qui se glorifiait de la triple puissance, qui coupait l'orgueil et l'émulation guerrière des ennemis bouillants d'héroïsme, eut un frère, lion sur la terre, destructeur de masses d'ennemis arrogants, dont l'énergie accroissait la puissance, dont l'imposante majesté se levait comme le soleil.

---

(1) Bhavapura, la ville de Bhavavarman, c'est-à-dire le Cambodge.

XXI. Ce fut l'illustre Mahendrarvarman, dont la vaillance égalait celle d'Indra. Le fils chéri, source de bonheur, qu'il engendra, comme Naya dans le sein de Sudhī (1),

XXII. fut le roi Çrīçānavarman, dont l'éclat se prolongeait jusqu'aux limites de tous les points cardinaux. Celle qu'il engendra pour une prospérité sans mélange, comme la réussite du lever [du soleil] dans l'œuvre du sacrifice.

XXIII. fut l'excellente Çrī Çarvāṇī née dans la race de Soma; en elle un fils aimé, d'une rare vaillance, fut engendré par Çrī Jagaddharma.

XXIV. La totalité des qualités n'appartient pas à celui qui n'est maître qu'en un seul point, mais bien à la création de l'auguste Brahmā. Mais celui à qui toutes les qualités sans exception prêtent un charme extrême, qui est comme un précieux joyau dans une mer infranchissable;

XXV. qui observe une docilité constante envers ces dieux parmi les hommes, les brahmanes; entouré d'ennemis que son énergie a domptés; qui inspire l'amour à Çrī; que Çrī, le prenant pour Rāma, fils de Daçaratha, soutient selon son devoir, convenance parfaite!

XXVI. celui qui est pour le trio Padmā, Kānti et Sarasvatī un bon séjour, plein d'excellents germes, destiné à des fruits infinis, où elles vont et prospèrent sans cesse;

— cette lune dont le disque concentre les purs rayons sortis de l'orient de cette vaste mer de lait aux bords inaccessibles qui est la dynastie des rois en qui la parole s'est levée; lui, dont la vaillance naturelle est louée par la foule des ennemis . . . dont il a abattu l'orgueil; qui a gagné la royauté par les précieux tīrthas acquis, gardés et développés au moyen de ses qualités royales fécondées et fortifiées par son héroïsme; dont l'habileté est démontrée par la fortune; le fortuné Çrī Campāpuraparameçvara mahārāja Çrī Prakāçadharma, dont le nom de sacre, tiré des victoires qu'il a remportées, est Çrī Vikrāntavarman, — l'époque du roi des Çakas étant passée depuis 579 ans, au mois de Tapas, le dixième jour de la quinzaine noire, un dimanche, le Taureau étant la maison du Soleil, 11 ghaṭikās (4 h. 24 m.) après le lever (du soleil), l'horoscope et les autres (éléments) étant favorables; le Soleil, Mercure et Vénus étant dans le couple des Poissons; Mars et Saturne dans la Balance; Jupiter dans le Verseau; la Lune dans les Gémeaux; avec promptitude, dans le désir de faire éclore les germes d'aptitude de son âme, — a érigé le Maître de tous les mondes, Çrī Prabhāseçvara.

XXVII. Ses formes, terre et autres (2), se sont adaptées à ses énergies; sans elles il ne saurait se consacrer à l'œuvre de créer, maintenir, etc., l'univers.

---

(1) L'Habileté et la Sagesse.

(2) Les huit formes ou corps de Çiva sont la terre (*kṣiti*), l'eau (*jala*), le feu (*agni*), le vent (*vāyu*), l'atmosphère (*ākāça*), le sacrificant (*yajamāna*), la lune (*soma*) et le soleil (*sūrya*). Les noms qu'il porte en correspondance avec chacun de ces corps sont : Çarva, Bhava, Rudra, Ugra, Bhīma, Paçupati, Mahādeva, Içāna. (Cf. *infra*, p. 932).

C'est dans cette pensée que le Maître des énergies revêt (ces formes) : et alors quels sont les actes que n'accomplit pas le Seigneur, pour donner naissance au bien suprême ?

xxviii. Lui qui est vénérable à Brahmā, Viṣṇu, Indra et aux autres Suras et Asuras, aux brahmanes et aux ṛṣis d'entre les rois, ne laisse pas de danser sur le sol des cimetières pour la prospérité des mondes : chose extraordinaire !

xxix. Lui de qui procède le monde mobile et immobile, comme les rayons, du soleil, et en qui il se résorbe ensuite, combien merveilleuse est sa majesté !

xxx. De ce (dieu) qui, ayant franchi le désir, est néanmoins la cause des naissances des êtres, la pensée seule procure le fruit désirable de l'infini ; combien plus sa manifestation visible ! Servant de voie à l'accès de la source du bonheur pour la cité de Campā, puisse-t-il durer autant que la durée du monde, ce seigneur Çrī Prabhāseçvara !

Le domaine de Loñ avec le district de Caum, les domaines de Havauñ, Karnauy, Cau, Pitau, Krauñ, Najoc, Vasauy à Midit, tous ces domaines groupés en cet endroit, le fortuné Seigneur de Campā Çrī Prakāçadharmā les a donnés aux dieux Içāneçvara, Çrī Çambhubhadreçvara et Çrī Prabhāseçvara pour la célébration perpétuelle des sacrifices. Ceux qui supprimeront [cette fondation] éprouveront sans répit pendant les kalpas le fruit infini qui s'attache au meurtre d'un brahmane ; ceux qui la protégeront jouiront du fruit de l'açvamedha (sacrifice du cheval) promis par le texte sacré : « Il n'y a pas de mérite supérieur à celui de l'açvamedha, ni de péché supérieur au meurtre d'un brahmane. » C'est pourquoi le donateur de tout ceci (aura) un séjour égal à l'excellence de ces divinités.

#### IV

Stèle haute de 0<sup>m</sup>82, large de 0<sup>m</sup>52 (bas) à 0<sup>m</sup>55 (haut). 2 faces ; le bas de la face B est très endommagé.

A. Invocation + 12 lignes. Caractères penchés en arrière. 6 stances, dont 1 indravajrā et 5 āryā : il y a un hémistiche par ligne ; les pādas sont séparés par un intervalle, mais le commencement des pādas pairs n'est pas aligné comme dans les inscriptions cambodgiennes.

B. 11 lignes. 5 stances, dont 2 āryā, 1 çārdūlavikrīḍita, 1 sragdharā et 1 āryā. Les deux premières stances (l. 1-4), font suite à celles de la face A : elles sont dans la même mètre, le même caractère, et la disposition est identique. Avec la ligne 5, le mètre change, les caractères sont plus petits, enfin, les vers sont écrits à la suite l'un de l'autre, comme de la prose, les pādas étant toutefois marqués par un intervalle. Comme cette partie est au nom de Vikrāntavarman, tandis que la première est à celui de Prakāçadharmā, on est porté à les attribuer à deux rois différents ; mais il est curieux que toutes deux paraissent avoir pour objet la même donation : un koça et un mukuṭa. Date : 601 ç. Trouvée près de B<sub>6</sub>.

A

namaç Çivāya

(1) svasti |

- I. yaṃ sarvadevās sasureçamukhyā  
dhyāyanti tattattvavidaç ca santah  
(2) svastah suçuddhah paramo vareṇya  
Īçānanāthas sa jayaty ajasram
- II. (3) smṛtir api yasya sakṛd api praṇipatitān tārāyaty apāyebhyaḥ  
(4) so Çrī-Bhadreçvaro stu prajāhitārthaṃ tathā Prabhāseçah (1)
- III. (5) ānandāmvaraṣaṭçataniyamitaçakabhūbhujān gate samaye  
(6) çuciçukladvaitadinaprapannasupunarvasuvyaste
- IV. (7) siṅhaniviṣṭasuragurau vṛṣabhopagatārkkabhaumasomasute  
(8) saurādhyāsitataule meṣāyātāsurendragurau
- V. (9) upacayakṛdravivāre yugmāyātopakāricandramasi  
(10) viçvamuhūrttāpannāṃ trayodaçim nālikām abhitaḥ
- VI. (11) Īçāneçvarakoçam saṃsthāpya yathāvidhi svabhaktivaçāt  
(12) [çrīmān Prakāçadharmmo] (2) mukuṣam Bhadreçvarāyādāt

B

- VII. (1) koçamukuṣobhayaṃ tat kīrttistambhadvayopameyam iva  
(2) yāvac candrādityau tāvad idam sūsthitam jagati
- VIII. (3) iti yasya kīrttir itthamsambhūtā labdhabbūmikā sthāne  
(4) sa Çrī-Prakāçadharmmā Campākṣoṇiçvaro jayati

(5) athaiva

- IX. sūryye sminn udayāngate himakaro yāty astam indūdaye  
tasmimçāstanito ravi(h) (6) punar iti prāyeṇa lokasthitih  
Īçāneçvarakoçanirmalaçaçi Bhadreçamaulyamçumāms  
(7) tāv e ———— tābhihitavān Vikrāntavarmmā nṛpah

(1) Tathā serait à supprimer *metri causā* ; mais il paraît utile pour le sens.

(2) Lecture restituée d'après de simples traces de lettres.

- x. acchedyābhedyā ādyaḥ (8) kṣatam iha sakalan nāçayann āçritānām  
īçāno yat kṣatāṅgas svayam ayam avadat (9) sadbhīr ākhyeyam etat  
Īçānasyāṣṭamūrttiḥ kṣatam abhilaṣitam rūpyakoçendunādo  
(10) rājā Vikrāntavarmmā jayati bahumataç chādayitvaiva nānyam
- xi. Çrīçānarūpyabhede (11) Prakāçadharmmāvanīndra.....  
.....

## TRADUCTION

Hommage à Çiva !  
Bonheur !

I. Lui que méditent tous les devas, y compris les premiers des princes des dieux, et les bons qui connaissent la vérité, lui, le calme, le pur, le suprême, le sublime, Īçānānātha triomphe éternellement !

II. Lui dont la seule pensée délivre de leurs épreuves les êtres déçus, lui, Çrī Bhadreçvara, qui est aussi Prabhāseça, qu'il soit secourable aux créatures !

III. En l'an des rois çakas déterminé par six cents, l'atmosphère et la joie (601 ?) (1), le 2<sup>e</sup> jour de la (quinzaine) claire de Çuci, sous le signe de Punarvasu ;

IV. Jupiter étant dans le Lion, le Soleil, Mars et Mercure dans le Taureau, Saturne dans la Balance, Vénus dans le Bélier ;

V. le dimanche, la Lune étant dans les Gémeaux, à la treizième nālikā ayant ses muhūrtas complets ;

VI. après avoir installé, selon le rite, un koça d'Īçāneçvara, par dévotion [S. M. Prakāçadharmma] a donné un mukuṭa (diadème) à Bhadreçvara.

VII. Ce couple du koça et du mukuṭa, comparable à deux colonnes de victoire, puisse-t-il demeurer inébranlable en ce monde, autant que le soleil et la lune !

VIII. A lui dont la gloire ainsi formée a conquis la terre à juste titre, victoire à Çrī Prakāçadharmma, roi de Campā !

---

(1) Le mot *ānanda* ne s'est pas encore rencontré comme symbole numérique. J'admets l'équivalence *ānanda* = 1 à cause de la formule connue qui caractérise l'Être unique : *sac-cid-ānanda*.

Et de plus :

ix. Quand le soleil se lève, la lune se couche ; au lever de la lune, le soleil se couche à son tour : tel est l'ordre coutumier du monde. Le koça d'Īçāneḡvara, cette lune sans tache, et le mukuṭa de Bhadreḡvara, ce soleil, tous deux ont été. . . . . (1) . . . . . par le roi Vikrāntavarman.

x. Infrangible, indivisible, primordial, guérissant ici-bas toute blessure de ses fidèles, ce qu'a dit Īçāna lui-même, ayant le corps blessé, cela doit être redit par les hommes pieux. Victoire à l'honoré roi Vikrāntavarman, doué des huit formes d'Īçāna, qui a couvert de la lune du koça d'argent cette blessure volontaire et non autre (2).

xi. A la blessure d'argent de Ḥriḡānā le roi Prakāçadharma . . . . .

## V

Socle carré de 0<sup>m</sup>58 de côté sur 0<sup>m</sup>14 d'épaisseur ; 2 lignes, de 0<sup>m</sup>56 de long sur 0<sup>m</sup>14 de large. Deux çlokas sanskrits. Sans date. Trouvé sur les marches de A<sub>10</sub> (tour au Nord du Grand Temple).

(1) Maheḡvarasakhasyedaḡ Kuverasya dhanākaraḡ  
Prakāçadharmanrpatiḡ pūjāsthānam akalpayat

(2) Ekākṣapiṅgalety esa devyā darçanadūṣitaḡ  
saḡvarddhayatv Īçadhanam pāyāc cāhitatas sadā

Ce sanctuaire du compagnon de Maheḡvara, Kuvera, mine de richesses, le roi Prakāçadharma l'a édifié. Si quelqu'un est affligé d'une maladie d'yeux par la déesse Ekākṣapiṅgalā (la rousse borgne) (3), qu'il augmente les richesses du Seigneur, et (celui-ci) le défendra du mal à jamais.

## VI

Stèle de grès vert de 0<sup>m</sup>85 de haut, 0<sup>m</sup>50 de large, 0<sup>m</sup>14 d'épaisseur, inscrite sur 3 faces : A, invocation + 12 lignes ; B, 15 lignes ; C, 13 lignes. Caractères

---

(1) La lacune laisse incertain le sens de *abhikita*. Le sens général paraît être que Vikrāntavarman a réalisé ce prodige de faire briller à la fois la lune (le koça) et le soleil (le mukuṭa).

(2) On voit assez par cet essai de traduction que je n'ai pas réussi à pénétrer les obscurités de cette stance. Il n'est pas aisé de savoir ce qu'était cette blessure (*vraṇa*) ou cette entaille (*bheda*) que Vikrāntavarman recouvrit (*chūdayitvā*). On peut supposer que le līṅga avait reçu, par suite d'un accident quelconque, une mutilation qui fut dissimulée par un ornement d'argent.

(3) Ce génie malfaisant n'est pas connu par ailleurs.

penchés en arrière. Pierre très fruste et pour la plus grande partie illisible. En sanskrit. Trouvée près de B<sub>1</sub> (la tour de pierre).

Date : 63x çaka (1).

A

om namaç Çivāya . . . . . (12) Campā . . . . . rājyalakṣmī rāja . . .

B

(1) . . . Campāpurapameçvara . . . rājādhirāja . . . (2) . . . Çrī Prakāçadharm-  
meṇa kṛtapraṭiṣṭha . . . (3) . . . Çrī Prakāçadharmma . . . (6) . . . Çrī Prakāça-  
dharmma . . . (7) . . . Çrī Gaṅgeçvaravañcajaḥ . . . (10) Çrī Vikrāntavarmma  
mahārājādhi(11)rāja . . . . . Vikrā(12)ntavarmmanṛpaç Çrī Yogeçvararājasū-  
nuçaçino naptre . . . (13) makutaḷoça . . . ālañkṛtaṃ . . . (14) çakapatisamaye  
. . . . . rāmarasais (2) . . . . . phālgunaçukla . . .

C

(1) namaç Çrīçāneçvara-Çrī . . . . . (2)ra-Çrī Prabhāseçvara-Çrī Vā(3)[ma]bhū-  
teçvarebhyo (4) hemarajata . . . . . (9) Çrī Bhadravarmma-Çrī Rudravarm-  
ma . . . (10) saha punaḥ prādād iti (11) tāni ye nāçayanti vā pāla(12)yanti vā  
teṣāṃ phalañ ca Çrīçā(13)nanātha-Bhadreçvarā jānanti.

VII

Bloc faisant partie d'un piédestal circulaire, dont les diamètres extrêmes sont 0 m 95 et 1 m 17 sur 0 m 95 de haut ; les trois pièces formant ce piédestal ont été trouvées culbutées devant A<sub>10</sub>. L'une d'elles porte une ligne inscrite : invoca-  
tion et çloka. Sanskrit.

namaç Suvarṇākṣāya

Campāvanibhujārceyaṃ kāñcanī tatvavedinā  
Vikrāntavarmmaṇā bhaktyā sthāpitā Pārameçvarī.

Hommage au [dieu] aux yeux d'or !

Le roi de Campā Vikrāntavarman qui connaît la vérité a érigé pieusement  
cette statue d'or de Parameçvara.

(1) J'emploie x pour remplacer un chiffre manquant.

(2) Le mot précédant *rāmarasais*, qui exprimait le chiffre des unités, est illisible, *rāma* = 3, *rasa* = 6 ; la date est donc comprise entre 630 et 639.

VIII

Piédestal circulaire inscrit d'une ligne. Un çloka sanskrit. Trouvé entre E<sub>6</sub> et E<sub>7</sub>.

sthāpito rājasinhena çrīmad-Vikrāntavarmmaṇā  
Vāmeçvarasya koça yaṃ stheyān ābhuvanasthiteḥ

Par le lion des rois Vikrāntavarman a été érigé ce koça de Vāmeçvara, inébranlable aussi longtemps que l'existence du monde.

IX

Stèle de 1<sup>m</sup> 50 de haut, 0<sup>m</sup> 85 de large. 2 faces : A, invocation + 18 lignes ; fruste, par endroits illisible ; B, 20 lignes ; illisible. A est en sanskrit, prose et vers. Mètres : 1-2, çārdūlavikrīḍita ; 3, mandākrānta ; 4-5, sragdharā ; 6, mālīnī. L'écriture penchée est celle de Prakāçadharmā ou de Vikrāntavarman ; la face A, seule déchiffable, ne contient aucune donnée chronologique. Trouvée à l'E. de F<sub>3</sub>.

A

oṃ namaç Çivāya

(1) svasti |

- I. aiçvaryyātiçayaprado *makhabhujām* yas tapyamānas tapaḥ  
Kandarppottamavigrahapradahano himādriyājāḥ patiḥ  
(2) lokānām parameçvaratvam asamam yāto nadadbāhano  
yāthātatthyaviçāradās tu jagatām içasya no santi hi
- II. icchātīlavara(3)pradānavaçinam bhaktyā samārāddhya yam  
trailokyaprabhāvaprabhāvamahatā Vṛtrasya hantrā vinā  
bhuñkte dyāpy Upamanyur indu(4)dhavalam kṣīrārṇṇavam vāndhavaiḥ  
Çrīçāneçvaranātha eṣa bhagavān pāyād apāyāt sa vaḥ
- III. yasyātmanas sakala(5)marutām māninām mānanīyā  
aṣṭau puṇyā varabikṛtas sarvalokān bahanti  
anyonyasya svaguṇavidayā gāḍha(6)samvaddhyamānā  
yoçyāyugyā (4) iva pathi pathi syandanān syandamānān

(4) Il faudrait oyugyāni.



III. Ses huit formes, que révèrent les orgueilleux Maruts, saintes, bienfaisantes, profondément unies par la connaissance réciproque de leurs fonctions, traînent les mondes, comme sur les routes de bons chevaux emportent les chars rapides.

IV. Prenant pour arc solide le Praṇava, muni de la corde Sāvitrī, qui lance les flèches de Viṣṇu, dont l'encoche est Soma et la pointe Agni enflammé : prenant pour char la totalité des devas, avec les quatre Vedas pour le traîner et Viriñca et Idā pour le conduire, il rendit jadis la paix aux mondes en brûlant à la fois les trois villes des Asuras.

Il dispose souverainement des qualités — atomicité et autres — extrêmement difficiles à atteindre pour les autres classes d'êtres divins, et pourtant il se consacre à la pratique de l'ascétisme dans un but stérile ; par le feu flamboyant de son regard il a réduit en cendres le corps incomparable de Madana, et pourtant il a pour épouse la fille pure et bienfaisante du Mont des Neiges ; il est le souverain maître des mondes, et pourtant sa monture de choix est un rude (taureau) blanc pour marcher sur le sol du ciel ; ayant son être dans l'absolu inaccessible, sa forme est au-delà du domaine de la parole et de la pensée, et pourtant, produits du Désir, ses corps — terre, eau, feu, vent, espace, soleil, lune, sacrifiant, — auxquels correspondent les noms excellents de Çarva, Bhava, Paçupati, Īcāna, Bhīma, Rudra, Mahādeva, Ugra, — manifestent toutes les formes ; aidé d'auxiliaires d'élite, en tête desquels étaient Viṣṇu, Brahmā et Agni, il a exterminé les grands Asuras des trois villes, qui opprimaient l'univers entier, à commencer par les dieux, les Munis, les Gandharvas, et par là se laisse apprécier sa puissance infinie. Victorieux est le seigneur suprême Çrī Çambhubhadreçvara !

.....

## X

Stèle de 0<sup>m</sup>80 de haut, 0<sup>m</sup>44-46 de large. Très effacée. Deux faces : A, invocation + 11 lignes ; B, 12 lignes. Caractères penchés en arrière. Sanskrit. Conservée au Musée de l'École, I. 7. Trouvée devant le Grand Temple A<sub>1</sub>.

## A

namaç Çivāya (1) Svasti.....

(2) syāṣṭamūrttiḥ tribhuvanahitahetus sarvasaṅkalpahārī parapuruṣa iha çrī

(3)..... hatya (1) || jayati sakalamūrttir niṣka... pāstamūrttir vvivi-

dhagati..... (4)..... janma..... ya iha kham ida(ṃ) sa

(1) Mālinī.

Çrī-Çambhubhadreçvaro (5)..... (6)..... Çrī-Çambhuvarmmaṇā rājñā  
vedī..... (7)..... lakṣmī..... (8-9)..... (10)..... çaçimaulir  
ivākramya vṛtabhūmipravarttanaḥ (11)..... Çrī-Çambhuvarmmasankalpāc  
Chriçānasya

B

Illisible, sauf quelques mots insignifiants.

XI

Bloc inscrit de 4 lignes, en cham. Le roi Vijaya Çrī Harivarmadeva réédifie le dieu Çrī Jaya Içānabhadreçvara, le jeudi 5<sup>e</sup> sudi du 4<sup>e</sup> mois de l'année çaka 713. Cette inscription a été publiée précédemment (*B. E. F. E.-O.*, IV, 113-115) et discutée par M. Barth, qui en a déclaré la date fautive. Le chiffre du mois que j'avais lu 8 est certainement 4 (*v. infra*, p. 948, n. 3), mais cette rectification laisse subsister la discordance entre le chiffre de l'année et les autres éléments de la date.

XII

Stèle à 4 faces. Hauteur, 1<sup>m</sup> 70; largeur, 0<sup>m</sup> 48-0<sup>m</sup> 60; épaisseur, 0<sup>m</sup> 31.

A. 1<sup>re</sup> grande face: 25 lignes, dont 20 en skr. et 5 en cham, la partie sanskrite comprenant 7 stances: 1, 2, 4, 5; 6, çārdūlavikriḍita; 3, 7, sragdharā. — B. 1<sup>re</sup> petite face: 27 lignes, en cham. — C. 2<sup>e</sup> grande face: 27 lignes, en cham. — D. 2<sup>e</sup> petite face: 28 lignes, en cham. Trouvée près de D<sub>3</sub>.

A

çrī svasti ||

1. joṣājōṣavijo — — — — — jvalīti sthito  
— — — — — (2) — ceṣṭayā vividhatāṃ svāṃ vaktukāmo gate  
līṇaṃ sāmya — — — — — suviduṣi svāntena tatrā(3)kṣaraṃ  
sūkṣmākṣena (4) parikṣaranti tam api — — — — — namaddhvaṃ Çivam

(1) Corr.: \*kṣena.

- II. Prāleṣṭavaradharmmarāja(4)vidito yo nārikelānviyo  
dāyādān kramukānviye janitavān āsīt narendrānatam  
tadva(5)tso Harivarṃmadevanṛpatiḥ kṣmābhḥḍvratasthorasi  
Cāmpādoṣagaṇāñ jaghāna sa kalau (6) corvyām pupoṣa kṣaraḥ (1)
- III. gāstre gāstre dhiko Vākpatir iva hi raṇe Mādhave yo (7) yathāraṃ  
satkāntau Kāmatulyo vahumakhasuvidhāv Indrarūpomānaḥ  
jñāne Ćambhūpame(8)yas Sarasijajasamo nekasargge vidagdho  
vākprītau sadgunaḥ nupamitasunati(9)ĉ Campapas(2) so dhiko bhūḥ
- IV. tasmāc Chrī-Harivarṃmabhūpaguṇadhes satsūrayaḥ ḥilpino  
nānā(10)jñānavido pi nartlakuḥalas sarvvāyudhābhīyāsakāḥ  
sarvve sadguṇino vidagdhapatavo (3) gītā(11)dayaḥ cūrakū  
nityan no svaguṇaṃ vadanti phaninaḥ (4) kurvvanti bhūtā yathā
- V. kāmādīn aniḥaṃ hr̥dī pra(12)tidabad sadbhir vivekodayaiḥ  
pāḥcād vairigaṇān valena mabatālam yadmukhe ni(13)tyaḥaḥ  
jītvā yogavidagdhayogaparamais sadkarmmapuṇyais sadā  
yuktañ Chrī-Harivarṃma(14)devanṛpatiḥ prācnoti dhimaddhr̥dī
- VI. koḥaṃ suvarṇṇamayaṃ manīndraracitaṃ prauḍham prabhā(15)laṅkṛtaṃ  
yadvad bhāskaram eva bhāsvaram idan nāharṇiṇaṃ sattviṣā  
preṅkhadratanamarīcirāḥivi(16)malaṃ yuktañ caturbbhir mukhair  
bbhaktiādād Harivarṃmadevanṛpatiḥ Ćriḥānabhadreḥvare
- VII. (17) velāparyāyadbāvāl lalitajitaniḥākāratikṣṇāñḥulakṣmīm  
ācānām āsya(18)dīpair udadhimaṇimukhaiḥ kāladhautātmakoḥam  
kṛtvā parārddhyadharmī praguṇadhīṣaṇayādād aran sarvvakoḥaiḥ  
vāhuvyomāntarikṣagrahapatilava(20)ne yaḥ Ćivecānaliṅge

(21) (Ī)ḥānabhadreḥvara pu pō ku la kā cūnya pak tmū panūjā (5) trā yān pu  
yubarāja \*patimvin urāñ Siñhāpura vrei (22) .auk \*nrāp sthāna paṇap padai  
vrei yajña nitya ṇan punaḥ vumvoñ pajah jalān mūla thān pūrvvakāla mulañ  
vrei (23) . nakti rai nitya sadākāla ṇan vuḥ dravya makapun dāsa dāsī na cārīra  
dho Maheḥvara na ṇan samastabho(24)gopabhoga di yān pu pō ku Ćriḥānabha-  
dreḥvara pu pō ku kā samṛddhi thān pūrvvakāla mulañ pō yān (25).. aviḥ ni  
. . n tatpara ṇan kāya vāk dhata (6) ||

(1) Corr.: *pupoṣākṣaraḥ*.

(2) *Campa*: sic, avec la finale brève.

(3) Corr.: *paṭavo*.

(4) Corr.: *phaninaḥ* (?).

(5) *panūjā*, « culte », dérivé de *pūjā*.

(6) Corr.: *vāk citta*.

B

(1) Çrī | madā pu pō tana rayā sa driy sidaḥ (2) yān pō ku Çrī-IIarivarmmadeva ciy Thān (3) *candyan* yān Viṣṇumūrtti marai jeñ di Kramukava(4)ñça \*vayauñ pinān ya utkr̥ṣṭajāti di nagara Campa (5) niy du nan trā madā vātr̥iñça laksana saunda(6)ryya rūpa maknā nau ṇan samastaguṇa paripū(7)ṛṇṇa sidaḥ catu-ṣṣṭikalāvidyā tra dunan thuv (8) vavā caturupāya sidaḥ sāma dāna daṇḍa bheda tra (9) dunan samartha rayā buddhi gnañ \*thlāñ samastakāryya (10) aviṣṭa ṇan tanatap hitāhita tuy dalam a(11)ṣṭādaça mārgga vyavahāra ṇan di samatā vā (12) samū svabhāva yān dharmma pratyakṣa di loka niy (13) tra du- nan tejo karuṇā di sarvva bhāva niy ṇan ra(14)jan punya dāna ahorātra huriy malaṇ sa(15)kālā mān tra dunan thuv sarvvāyudha mahāçūra ra(16)yā vīryya gnañ paliñyak çatruvargga di sa(17)marabbūmi tāl sapluḥ dvā vvāra tra kintu dunan tmu(18)v huluv pu pō tana rayā ṇan hulū senā(19)pati yān vīra puruṣa di samarabbūmi dīnan (20) ṇan \*taññ du nan \*kariy jeñ dalapan vvāra (21) tra dunan ya pajauḥ vala Kamvujadeça di (22) Someçvara ṇan mak putau ya pu pō vala (23) nan sidaḥ yān pō ku Çrī-Nandavarmmadeva pa(24)hudip jeñ senāpati dunan mulañ tra dunan (25) ya pajeñ rumah mūla ṇan nagara Campa niy (26) mulañ kāla janāḥ kaliḥ mān nagara Campa ṇan (27) rumah mūla niy kā jeñ sampūrṇṇa samū svabhā-

C

(1) va kalamkṛti yuva mulañ bharuv dunan jauḥ aṅgūy rājyopabhoga mūy ya . . . . . ndā (2) du nan mān hetu du nan thuv daḥ yān pō ku Çrīçānabhadreçvara niy yah yān pō ku Parame[çvara] (3) sakalapratyakṣa (d) i loka niy tra yān pō ku Çrīçānabhadreçvara niy la kā liñya(4)k samasta ya doṃ bhogopa- bhoga avista nau hetu kaliḥ (m)ān si jeñ dunan ma(5)rai bhakti kukuḥ yān pō ku Çrīçānabhadreçvara niy ra vuḥ ya doṃ dravya li tmuv di (S)o(6)meçvara ṇan dravya vukān makapun hemakoça ya maknā ṇan caturmmukha si \*kāravika (7) pradap ṇan ya doṃ ratna ganana tra ra vuḥ rata . . . . . kā alaṅkāra ṇan \*mnvāk yavañāk \*pra(8)kāra ganana tra ra vuḥ makuṭa ratna kāñṭheya dva | *kamī* pak | kalaça māḥ dvā | vrah kala (1) māḥ dvā | (9) vrah kalaça pirak dalapan | suvauk *panūjā* pāk | suvauk pirak dalapan | . . . (10) pirak dalapan | *tapanah* pirak dalapan | tralāy pirak kluv | sanrauñ pirak dvā | pali(11)gaḥ pirak pāk | hop pirak dvā | von pirak dvā | mayur māḥ sā | mayur pirak (12) sā | havvai māḥ sā | havvai pirak sā | tralāi . . . dvā | paligaḥ laṅgus sā | lusuñ (13) kayuv candana sā | haluv kayuv candana sā | tra ra vuḥ urāñ . . . . . dadān (14) prakāra makapun . . . . . dāsa dā-i jeñ sarutuḥ driy ṇan go (15) mahiça

(1) Corr.: kalaça (?).

gaja maddan samastabhoga vukān pak yān pō ku Çriçānabhadreçvara niy (16) kāla çakarāja 1002 mulañ trā yān pō ku Çri-Harivarmmadeva yān Mādhavamū- (17)rtti nan ra hā.vara paḥ \*mik kā tāl pavuḥ la çarira dunau mān tra ra mvoh pu lyañ Çri-Rāja(18)dvāra yān ātmaja anāk dunan jeṣṭhaputra utkrṣtasantāna ṇan madā rājala(kṣa)(19)ṇa ṇan gṛha sampurnṇā jeñ si raksā rāja di nagara Campa mān du nan vriy krauv (20) di ya doṃ sādhujana pandar abhiṣeka pu lyañ Çri-Rājadvāra nan jāḥ dunan anāk rāja di pu lyañ (21) Çri-Rājadvāra nan vriy (nā)ma anan yān pō ku Çri Jaya Indravarmmadeva kint(u) kāla pu lyañ (22) Çri-Rājadvāra nan tamā raksā rāja dunan vāla svabhāva madā salapan thun jmaḥ mān navai si (23) senāpati ṇan vala avista \*raṇḍaṃ tu pak chāy yān pō ku Çri-Harivarmmadeva riy (24) janālḥ pamak rāja di anāk nan mān dunan dok yogaddhyāna Çivārādha tuy (25) iṣṭa \*pakā dunan prāṇaparityāga vac di vatau ṇan yogaddhyāna nan sarvva(26)kāla çakarāja 1103 (1) mān ya doṃ antaḥpurikā dunan yān rājaputrī ṇan (27) me lyañ vukān jeñ sapluḥ pak driy ya matai tūy dunan kintu \*amnā

D

(1) praveça amnā \*kvar asthiçeṣa nan. . (2) pa matai driy di samudra hake ya hudi(3)p vloṃ laya nan prativrata sādharma (?) dauk ra(4)jan puṇya kān du nan sadākāla ||

(5) || svasti || madā pō yān pu yuvarāja sā ya (6) nāma oñ Dhanapatih Grāma apāl yān pu yuvarā(7)ja nan kā nau nagara Kamvujadeça pu pō tana rayā (8) Kamvujadeça kā snehamāna vriy do(ṃ) bhoga dā(9)n (3) yān pu yuvarāja dauk añḥ di nagara Kamvujadeça pu pō (10) tana (ra)yā Kamvujadeça \*tmāk nagara Malyaṇ adhama vrei yān pu (11) yuvarāja vā vala Kamvujadeça nau mak kluv \*vyārajai tmū nagara Ma(12)lyañ ndāp tupak di pu pō tana rayā Kamvujadeça \*randai aran sarvva (13) na humā padāñ aviḥ kā adhama pu pō tana rayā Kamvuja(14)deça dhai vrei yān pu yuvarāja vā vala Kamvujadeça rai mak nagara di(15)nan tmū ndāp tupak di pu pō tana rayā Kamvujadeça pu pō (16) tana rayā Sūryavarmmadeva kā adhama di pu pō tana rayā (17) Kamvujadeça pu pō tana rayā Kamvujadeça dhai vrei yān pu yu (18) [varāja] vā vala Kamvujadeça rai mak tmū pu pō tana rayā (19) (na)n di \*kmañ putau Ājñā ku adhama mulañ \*panāñ mañ Amarāvati (20) truh tāl Pidhyañ pu pō tana (ra)yā Kamvujadeça vrei yān pu (21) yuvarāja vā vala Kamvujadeça mulañ rai mak tmū putau (22) Ājñā po ku mak hudip vā nau nagara Kamvujadeça thāñ (23) iṣṭa pu pō tana

(1) Erreur manifeste pour 1003. Cf. C, L. 16.

(2) Corr.: *putivrata sādara* (?).

(3) *dadūn* (?).

rayā Kamvujadeça pu pō tana rayā (24) (Kamvujadeça) . . . . . ḥ thāñ vīrya  
yāñ pu yuvarāja nan prasāda vrei (25) . . . . . p(u)tra vyak urāñ nagara  
Campa dauk thāñ . un *mu* (26) (lañ) . . . . . thāñ yāñ pu yuvarāja mahā-  
dharma ha . . . thū daḥ yāñ pō (ku) (27) Çrīçānabhadreçvara pu pō ku ya  
*añça* yāñ pō ku Parameçvara ya (28) prasāda vrei tū yathā iṣṭa urāñ ya bhaktiḥ  
sadākāla yāñ pō ku . . .

TRADUCTION

▲

I. . . . . Inclinez-vous devant Çiva (1).

II. (Le roi) appelé Prāleyeçvara Dharmarāja, de la famille Nārikela (Cocotier), qui engendra dans la famille (2) Kramuka (Aréquier) un héritier docilement incliné devant lui, eut pour fils le roi Harivarman, qui anéantit dans son cœur fidèle au devoir la multitude des fautes de Campā et qui, même en cet âge Kali, prospéra sur la terre, impérissable.

III. Supérieur dans tous les çastras, comme Vākpati, aussi valeureux que Mādhava dans le combat, égal en splendeur à Kāma, semblable à Indra par le nombre des sacrifices célébrés, comparable à Çambhu pour la connaissance, pareil à Brahmā par la multiplicité des créations, habile à parler avec charme, appréciateur incomparable de la foule des talents, tu as été le suprême protecteur de Campā !

IV. C'est pourquoi, songeant aux qualités du roi Harivarman, les savants, les artistes, les connaisseurs des sciences diverses, ceux qui sont habiles à la danse, ceux qui (savent) lancer toutes les armes, tous les gens de mérite, d'expérience et de talent, les musiciens et autres, les valeureux sans cesse nous disent ses mérites, agissant comme des serpents effrayés (?).

V. Les (passions), à commencer par l'amour, il les a sans cesse consumées dans son cœur par la force de sa sagesse ; sans cesse (il a consumé) les troupes ennemies, dont la grande force s'évanouit devant lui. Fruit des mérites de ses bonnes œuvres, dont le but suprême est le *yoga* de ceux qui sont versés dans le *yoga*, l'union (avec l'Ātman), le roi Harivarman la savoure dans son cœur intelligent.

VI. Un koça d'or orné des plus beaux joyaux, grand, resplendissant, plus brillant que le soleil, illuminé jour et nuit par le rayonnement des gemmes

---

(1) Les quelques mots déchiffrables de cette stance ne donnent pas de sens suivi.

(2) *anviya*, dont la lecture paraît certaine, n'existe pas en sanskrit ; il est sans doute formé sur *aviti*, « succession » ; le sens de « famille » est garanti par l'expression équivalente *kramukavañça*, infra, B, l. 3-4.

étincelantes, décoré de quatre visages, a été donné pieusement par le roi Harivarman à Çriçānabhadreçvara.

VII. Au cours des temps, ayant fait un koça d'or, d'une beauté supérieure à celle du soleil et de la lune, avec des visages (ornés) de gemmes de la mer, lampes pour les visages des régions de l'espace, (le roi) doué des plus sublimes qualités, (guidé) par son intelligence supérieure, le donna, de même que tous les (autres) koças, au Çivèçānaliṅga, qui eut pour sculpteurs la lune, l'atmosphère, le ciel et les bras (*i. e.*, qui fut érigé en 1002 çaka).

(Le temple d') Içānabhadreçvara avait été dévasté et pris... Le yuvarāja ordonna (?) aux gens de Sinhāpura (1) de faire.... des sanctuaires, de construire des maisons, de faire des sacrifices perpétuels, de relever les chapelles, de rétablir les routes, tout comme précédemment. Il fit.... à jamais sans cesse. Il donna des biens, savoir, des serviteurs et des servantes, le *çarīra* (2) de Maheçvara, et toutes les choses d'usage, au dieu Çriçānabhadreçvara et le rendit prospère comme auparavant. Son Altesse. .... s'y applique de corps, de parole et de pensée (?).

#### B — D

Fortune! Il y a un souverain, S. M. Çrī Harivarmadeva, prince Thāñ . . . . . yāñ Viṣṇumūrti, né dans le Kramukavaṅça, le clan des Aréquiers (*pināñ*), race éminente dans l'État de Campa. Il a les 32 signes, la grâce, la beauté: il est doué de toutes les qualités au complet, savoir: la science des 64 kalās (etc.). Il connaît et pratique les 4 moyens, savoir: la négociation (*sāma*), la libéralité (*dāna*), l'attaque (*daṇḍa*), la discorde (*bhēda*). Il possède la capacité... l'intelligence, l'aptitude (?) à toutes les entreprises, les règles du bien et du mal. Il se maintient dans les 18 voies de l'action et dans la régularité. Il agit comme le dieu Dharma visible en ce monde. Il est puissant, compatissant envers tous les êtres. Il fait des bonnes œuvres et des libéralités jour et nuit, sans cesse. Il connaît toutes les armes et est vaillant... énergique. Il a dispersé les troupes ennemies sur les champs de bataille jusqu'à douze fois. Il a pris les têtes des rois, des généraux, des chefs, des hommes sur les champs de bataille . . . . . neuf fois. Il a battu les troupes du Cambodge à Someçvara et pris le prince qui commandait cette armée, Çrī Nandanavarmadeva, qui avait été envoyé en qualité de senāpati. Et il a rétabli les édifices et la cité de Campa à l'époque des troubles de la guerre. Et la cité de Campa et tous les

---

(1) Ou *urāñ Sinhāpura* serait-il le nom du yuvarāja?

(2) Une statue (?).

édifices furent riches comme par nature, [C] ornés, jeunes, nouveaux. Et il jouit de toutes les félicités royales . . . Sachant que le dieu Çrīcānabhadreçvara est le dieu Parameçvara visible en ce monde, et (voyant) Çrīcānabhadreçvara dépouillé de toutes ses possessions à la suite de la guerre, il vint adorer le dieu avec piété et lui donna tout le butin pris à Someçvara et des objets divers, savoir : un *koça* d'or orné de quatre visages . . . pourvu de toutes sortes de bijoux. Et il a donné . . . une parure . . . . . Et il a donné (un) diadème (orné de) bijoux, 2 colliers, 4 *kamī*, 2 *kalaça* d'or, 2 *vraḥ kala(ça)* <sup>(1)</sup> d'or, 8 *vraḥ kalaça* d'argent, 4 *suvauk* . . . 8 *suvauk* d'argent, 8 . . . d'argent, 8 *tupanaḥ* d'argent, 3 *tralāy* d'argent, 2 *sanrauṇ*-d'argent, 4 *paligaḥ* d'argent, 2 boîtes (*hop*) <sup>(2)</sup> d'argent, 2 *von* d'argent, un *mayur* d'or, un *mayur* d'argent, un *havuī* d'or, un *havuī* d'argent, 2 *tralāi* . . . un *paligaḥ laṅguv*, un *lusuṇ* de bois de santal, une tête de bois de santal. Et il a donné des hommes de diverses sortes, savoir . . . . . des serviteurs, des servantes, au nombre de cent, des bœufs, des buffles, des éléphants et tous les biens divers au dieu Çrīcānabhadreçvara, en çaka 1002.

Et S. M. Çrī Harivarmadeva, yāñ Mādhavamūrti . . . . . Et il vit que le pu lyañ Çrī Rājadvāra, son fils aîné, de race illustre, avait toutes les marques royales avec les *gr̥ha* <sup>(3)</sup> complets pour gouverner l'État de Campa. Alors il ordonna à tous les notables de faire le sacre du pu lyañ Çrī Rājadvāra. Ils lui donnèrent le nom de yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmadeva. Or, à l'époque où le pu lyañ Rājadvāra prit le gouvernement du royaume, il était encore enfant, n'ayant que neuf ans. Alors les généraux et tous les soldats . . . . . à . . . . . Çrī Harivarmadeva . . . . . Les gens firent prendre le pouvoir à son fils. Alors il pratiqua à son gré les exercices spirituels, le recueillement, la dévotion envers Çiva. Il mourut . . . . . avec ce recueillement constant, en çaka 1103 <sup>(4)</sup>. Alors toutes les femmes, les princesses, les diverses *mè lyañ*, au nombre de quatorze, le suivirent dans la mort. Or . . . . . [D] les ossements restants . . . . . personnes mortes, dans la mer . . . Celles qui . . . . . cette destruction, fidèles, attentives, demeurèrent à faire d'incessantes bonnes œuvres à son intention.

Bonheur! Il y a un yuvarāja nommé Oñ Dhanapati-Grāma. Il alla au Cambodge. Le roi du Cambodge le prit en affection et lui donna des biens de toute sorte. Le yuvarāja demeura au Cambodge. Le roi du Cambodge apprit (?) que la ville de Malyaṇ <sup>(5)</sup> s'était révoltée. Il ordonna au yuvarāja de conduire les

---

(1) Ces *vraḥ kalaça*, distincts des *kalaça*, sont probablement des vases cambodgiens. Il en est de même du *vraḥ oṃkāra* de XXIV, B, l. 5.

(2) Peut-être des boîtes annamites (*hop*).

(3) *gr̥ha* = *graha*, les planètes (?).

(4) Corr. : 1003.

(5) Une autre révolte de la même ville, également réprimée par un yuvarāja venu du Champa au Cambodge, est mentionnée XXIV, B.

troupes du Cambodge et d'aller prendre trois . . . . de prendre la ville de Malyaṅ . . . pour le roi du Cambodge . . . . Tous les . . . de Humā Padāṅ se soulevèrent . . . . Le roi du Cambodge ordonna au yuvarāja de conduire les troupes cambodgiennes, de prendre cette ville et de l'occuper pour le roi du Cambodge. Le roi Sūryavarmadeva se révolta contre le roi du Cambodge. Celui-ci ordonna au yuvarāja de conduire les troupes cambodgiennes et de prendre ce roi. Ensuite (?) le putau Ājñā ku se révolta. Il conquît (?) depuis Amarāvati jusqu'à Pidhyaṅ. Le roi du Cambodge ordonna au yuvarāja de conduire les troupes cambodgiennes et de prendre le putau Ājñā po ku; il le prit et l'envoya au Cambodge, selon le désir du roi. Le roi (du Cambodge, voyant) la vaillance du yuvarāja, le favorisa et lui donna . . . . putra (1). Véritablement les hommes du Campa demeurèrent . . . . Le yuvarāja Mahādharmā . . . sachant que le dieu Ājñābhadrācvara, qui est une portion du dieu Parameçvara, accorde des grâces et la satisfaction de leurs désirs aux hommes dévots en tous temps à ce dieu . . . .

### XIII

Pilier; haut., 1 m 60; larg., 0 m 50. Inscrit sur une seule face; 19 lignes. Le texte est en sanskrit et en vers, mais l'usure de la pierre ne permet pas d'en tirer un sens suivi.

Il débute par une stance indravajrā contenant une invocation au dieu Ājñābhadrācvara (l. 3-4: *Ājñābhadrācvarāṃ eva vande*). Puis vient une stance en mètre çārdūlavikrīḍita, commençant par le nom de Harivarman (l. 4: *namnā Ājñābhadrācvarā itī*), qui est loué d'avoir rendu au royaume de Campā son ancienne splendeur (4-5: *Campāpurī kṛtā punar iyaṃ kāntyābhavat pūrvavat*). Suit une stance indravajrā (6-8), qui se laisse à peu près déchiffrer :

etāvātā yena varānujēna  
Campānṛpo dīpayad eva sṛṣṭyā  
trailokyam indur gguruṇeva dhāmnā  
lakṣmyāpa sa Ājñābhadrā — —

Ce frère cadet du roi de Campā est évidemment le pu lyaṅ yuvarāja mahāsenāpati, prince Pāṅ, qui rappelle ses fondations sur les deux piliers suivants (xiv, Bet xv) et qui monta sur le trône en 1003 ç. sous le nom de Paramabodhisatva.

La stance qui vient ensuite (8-12, çārdūlavikrīḍita) est presque complètement illisible: les mots *çivaṃ . . . pratiṣṭhāpitaṃ . . . çradhaya* semblent signifier qu'un Çiva fut édifié par le yuvarāja. Il est ensuite question de dons qui ont été faits au dieu (*svaṛṇṇa-ratnādi-gaṇa-mahīṣa-go-dāsa-vastra . . .*, l. 13). Le surplus du document est trop endommagé pour fournir aucune donnée utile.

(1) l'eut-être le titre de rājaputra ou devaputra.

XIV

Pilier. Hauteur, 2 mètres; largeur, 0<sup>m</sup> 50. Inscrit sur deux faces: A. 21 lignes (haut., 1<sup>m</sup> 67); B. 20 lignes (haut., 0<sup>m</sup> 63). En cham.

A

(1) nagara (1) Campa niy hetu çatrumaṇḍala ka ñu tama ñu dauk (2) putau ñu tok ya doṃ sanaṅgulā rājaçrī ñan devadravya aviḥ trā ñu pali(3)ṅyak rumaḥ yān vibhāra çāla kuṭī aranya ñan grāma dadān sthāna ñan açva (4) gaja rata padāti go mahiṣa trā ñan samasta vijānkura kā lōnyak nirmūla aviḥ (5)...i dadān pramāṇa nagara Campa trā ñu paliṅyak di yān po ku Çriçānabha(6)dreçvara niy trā ñan ya doṃ yān si pu pō tana rayā dhiluv kā (7) pratiṣṭhā di bhandāra yān po ku Çriçānabhadreçvara nei trā ñu paliṅyak ya doṃ urān yān nrtya (9) [gī]ta ñan..... \*tauñ ñan urān yān parivāra ñan hajai.....dadān....(10) ..... Çriçānabhadreçvara nei (11) kā çunya nau upak tmuv panūjā samū \*lumik nei trā mān yān po ku Vijaya Çrī (12) Harivarmmadeva yān Devatāmūrtti nan kā ra putau mān ra paliṅyak ya doṃ (13) (çai)rumaṇḍala di nan nirmūla aviḥ nau di nagara Campa... kā *varuv* ra pasyām yān po ku Çriçānabhadreçvara.. aṅgap \*anvak kumvrāk rahatap\* di *prādu*..(15) nan | ñan mahotsavatraya.... vā varuv yān po ku Vijaya Çrī Harivarmmadeva (16) *ndok rājiji* yān po ku Çriçānabhadreçvara tuy tanatap maharṣiḥ dhiluv rai (17) vuḥ aṣṭa *dālānā* si kā alaṅkāra nirmūta ñan suvarṇṇa raupya vicitra *pāk* (18) (p)rakāra ñan rājaciḥna vukān di pak yān po ku Çriçānabhadreçvara kā varuv (19) ra pajeñ.... çvan *tralaun* ñan samastavijānkura .... *vikirṇa* ..... (20) (nagara Campa kā syām pūrvvakāla dhiluv mulañ mān yān po ku Vijaya Çrī Hariva(rmma)(21)deva kā rajan abhiṣeka tuy ..... pu pō tana rayā *yān*

B

(1) Utkrṣṭarāja parisamāpta aviḥ mān yān po ku Vijaya Çrī Harivarmmade(2)va kā santoṣa nirākula dauk aṅguy rājaparibhoga mān navvan pu lyañ (3) çrī-yuvarāja mahāsenāpatī trā dunan sahodara yān po ku Vijaya Çrī Harivarmma(4)deva dunan vaidagdha tuv (2) anekaguṇa guṇasampanna dunan yān aḡrasenāpatī (5) *dauk* kān ranakyā (3) hitāhitaloka di rāja yān po ku Vijaya Çrī Harivarmmade(6)va mān dunan kā tuv daḥ yān po ku Çriçānabhadreçvara nei

(1) Ce mot est précédé d'un fleuron marquant le commencement du texte.

(2) *Tuv* = *thuv*, « savoir »; id., ligne 6.

(3) Corr. : *ranakṣā*.

ya ādidevatā kā (7). *vaḥ* sthāna līngyak çunya nau mān dunan punaḥ yān po ku Crīçānabhadreçvara nei mu(8)lañ trā ñan ya doṃ yān si pu pō tana rayā dbiluv kā vuḥ dauk di bhandāra yān (9) po ku Crīçānabhadreçvara nei ya \*kāruñ aviḥ mulañ trā madā si \*rahatap prasāda (10) ñan \*tumvrāk trā madā si \*raralap pajeñ \*kalasthā mulañ trā madā si rahatap (p)ra(sā)(11)da ñan \*anvak trā raralap ya doṃ vumvoñ ñan toraṇa dadān sthāna di bhandāra yā(n) (12) po ku Crīçānabhadreçvara kā jeñ syāṃ aviḥ mulañ trā pakāra punaḥ yān ñan..... (13) di dadān pramāṇa nagara Campa aviḥ trā ra vuḥ samasta sanaṅgūḥ tūy *upabhoga* (14) devatā ñan urāñ yān nṛtya gīla ñan \*anatauñ ñan panūjā mulañ samū pūrvva(kā)(15)la dhiluv ra punaḥ çāla kuṭi aranya di dadān pramāṇa nagara Camya<sup>(1)</sup> aviḥ trā vi.... (16).... vantara si upak ra aṅgap dbiluv la ra paaṅgap çāla ra paaṅgap \*tutvā vuḥ \*virān (17) vvāra \*rapulā samasta \*manulā dadān sthāna aviḥ trā ra vuḥ) udakāna di dadān sthāna di nan (18) *dauk* nityasthitih sadākālā kintu ya nei kanathā saṅkṣepamātra mān bai....(19)..sta satkriyā si pu lyañ çrī-yuvarāja mahāsenāpati kā aṅgap nan hetu....(20).. punaḥ dhiluv mān ka \*rapāñ çaka dauk di yān po ku Çrī Vijaya Siñheçvara.

## TRADUCTION

### A - B

[A]. Les ennemis étant entrés dans le royaume de Campa et s'y étant installés en maîtres ; ayant pris toutes les possessions royales et toutes les richesses des dieux ; ayant pillé les temples, monastères, sālās, cellules, ermitages, villages et édifices divers, avec les chevaux, éléphants, *padātis* (?), bœufs, buffles et récoltes ; ayant ravagé tout dans les provinces (*pramāṇa*) du royaume de Campa ; ayant pillé le temple de Crīçānabhadreçvara et tout ce que les rois d'autrefois avaient placé par fondation dans le domaine de Crīçānabhadreçvara ; ayant pris toutes les richesses de ce dieu et enlevé les hommes du dieu, danseurs, musiciens... serviteurs, avec les domaines divers... de Crīçānabhadreçvara ; ce temple demeura vide et privé de culte, comme ce... Alors S. M. Vijaya Çrī Harivarmadeva, yān Devatāmūrti, régna. Il battit complètement les ennemis, alla au nagara Campa et restaura le temple de Crīçānabhadreçvara. Il fit... et trois grandes fêtes... nouveau Çrī Harivarmadeva... le dieu Crīçānabhadreçvara selon les règles des maharṣis d'autrefois. Il donna huit... parures d'or et d'argent de quatre sortes et divers insignes royaux au nouveau Crīçānabhadreçvara. Et il rétablit... avec toutes les récoltes dispersées... Le royaume de Campa fut prospère comme autrefois. Alors Harivarman célébra

(<sup>1</sup>) Corr. : Campa.

son sacre suivant. . . . . S. M. le roi [B] Utkrṣṭarāja. Cela fait, Harivarman jouit d'un bonheur complet et goûta la félicité royale.

Or le pu Iyañ Çrī Yuvarāja mahāsenāpati (1), frère (*sahodara*) de Harivarman, habile, connaissant les qualités diverses, doué de qualités, général en chef, qui surveille les amis et les ennemis du roi Harivarman, remarqua que le sanctuaire de Çrīcānabhadreçvara, dieu suprême, était dévasté. Il le restaura, ainsi que tous les temples (*yāñ*) que les rois d'autrefois avaient donnés au domaine (*bhandāva*) de Çrīcānabhadreçvara, qui gouverne (?) tout. Il releva (?) les tours (*prasāda*) . . . les chapelles (*vumvoñ*), les arcades (*torāna*) et les différents édifices dans le domaine de Çrīcānabhadreçvara, et il les fit parfaitement beaux. Il réédifia les temples dans les diverses provinces (*pramāṇa*) du royaume de Campa. Il donna toutes les possessions utiles au service des dieux, avec les serviteurs des temples : danseurs, musiciens. . . et tout le culte, comme autrefois. Il rétablit les sālās, les cellules, les ermitages, dans les diverses provinces du royaume de Campa. . . . Il fit construire des sālās, il fit construire. . . . il donna. . . . aux divers sanctuaires. Il donna l'eau et la nourriture (*udakānna*) aux différents sanctuaires, pour durer éternellement. Mais cela n'est exposé (2) qu'en abrégé. Et. . . . la bonne œuvre que le yuvarāja a faite pour. . . . de nouveau auparavant ; et il. . . . rester dans le temple de Çrī Vijaya Sīñheçvara.

## XV

Pilier inscrit sur deux faces, de 22 lignes chacune ; la seconde très incomplète par suite de la brisure du pilier. Le texte paraît faire suite à l'inscription précédente. Il s'agit donc d'une inscription du yuvarāja prince Pāñ, père de Harivarman II, plus tard roi sous le nom de Paramabodhisatva.

### A

(1) *di līnāv dadān sthāna mulañ aviḥ kā syāṃ samū pūrvvakāla dhiluv mulañ ya* (2) *urāñ kmīra si pu Iyañ çrī-yuvarāja mahāsenāpati tmuv kāla nau mak Çambhupurana*(3)*gara rumañ sāvandaḥ nei nāça sthāna aviḥ | ra vuḥ urāñ kmīra dinan dadān sthāna bha*(4)*ndāra yāñ po ku Çrīcānabhadreçvara nei trā ra vuḥ di yāñ vihāra çāla kuṭi vukān* (5) *dadān sthāna avista | sidaḥ di sthāna yāñ po ku Çrīcānabhadreçvara nei kintu ya* (6) . . . *lākalpa mān sthāḥ \*voy si tmuv pratiṣṭhā līnga ganei | na doṃ pu pō ta*(7)*na rayā ya kā rāja di nagara Campa \*lumik nei marai avista pu pō tana rayā dinan .i* (8) *tuv duḥ vuḥ yāñ ganei*

(1) Le prince Pāñ, le futur roi Paramabodhisatva.

(2) *kanathā*, verbe dérivé de *kathā*.

sthāḥ pavitra trā yān si vuḥ nan la dauk kān cihna tuv (9) sei pu pō tana rayā ya kā rāja di nagara Campa \*tatā si di \*kīk drei pu pō ta(10)na rayā ya gnañ tmuv pratiṣṭhā liṅga di sthāna nei | yaḥ senāpatī tra syan (s)ei (11) gnañ pratiṣṭhā liṅga ganei | hetu pu lyañ çri-yuvarāja mahāsenāpatī nan kā. . . . (12) lākalpa trā sthāḥ utsāha di dharmma ṇan Çivabhakti si jeñ gnañ pratiṣṭhā liṅga ganei (13) (n)an vela yaḥ sei pu pō tana rayā ya marāja di nagara Campa andap nei. . . . . (14) senāpatī nan syām si pavṛddhi yān po ku Çriçānabhadreçvara nei trā knā si(*ddhi*. . . . *de*)(15)vadravya ṇan samastabhandāra devatā nei paprayatna pañicaya trā knā si anusmara pu. . . .(16).. devatā nei sadākāla samū ṇan Içvaradevatā sidaḥ Yogīçvara aviḥ di atuspa(17)ndhya madauk udyoga niçcinta bharuv mamvoḥ Içvaradevatā ṇan manovijñā(nə) (18) yaḥ kā tāl di yān po ku Çriçānabhadreçvara nei mān upak voy (19) udyoga mvoḥ sakala ra pratyakṣa Içvaradevatā sa yān mān na hetu (20) *jeñ* urān loka nei avista knā si sudār bhakti yān po ku Çriçānabhadreçvara. . (21). . . tuv daḥ urān nan rayā phala si matmuv di loka nei trā di paraloka. . . . .(22). . . . .

B

(1) aviḥ hai samastapuṇyadāna anekaprakāra tuy āgama nan si (2) pu lyañ çri-yuvarāja mahāsenāpatī kā rajan aviḥ | mān pu lyañ çri-yuvarāja mahā(3)senāpatī \*clān daḥ çarīra ṇan bhoga nei sthāḥ anitya nisprayojana trā clān (yān) (4) (po) ku Çriçānabhadreçvara nei yān paramadevatā sakala di loka nei | mān du nan clān (5) (. . . .ça) rīra nei kā ma-avasāna nau mān du nan *kmāiñ* cihnarūpa du nan dauk kān *simā na vija*. .(6)kti (1) di yān po ku Çriçānabhadreçvara mān di çakarāja 789 nan kāla pu lyañ (7) çri-yuvarāja mahāsenāpatī pratiṣṭhā liṅgarūpa dunan ra vrei nāma anan Yu(8). . . raliṅgeçvara karaṇa dauk Çivabhakti trā prayojana mapavṛddhi yān po ku Çri(9)(çānabha)dreçvara nei tuy pranidhāna pu lyañ çri-yuvarāja mahāsenāpatī di. . . . (10). . . . . (p)r(a)lijñā marai sa kā pu lyañ çri-yuvarāja mahāsenāpatī ra vuḥ makaṭa. . . (11). . . . . bhrṅgāra lumvāy ṇan sitātapatra si kā alaṅkāra ṇan (12). . . . . m. . vāhuratnakāntiy sandāy brahmasūtra nopu (13). . . . . naṅgūḥ tūy upabhoga devatā trā tūy krama rā- (14). . . . . (u)rān yān nṛtya gīta ṇan urān parivāra ṇan samasta (15). . . . . (po) ku Çriçānabhadreçvara trā ṇan si ya doṃ (16). . . . . nan aviḥ trā ṇan yān liṅgarūpa dunan trā (17). . . . . trā ra vuḥ hajai *svon* \*tralauñ dadān sthāna tū(y) (18) . . . . . irā bharuv pajeñ hajai *svon* tralauñ \*padān (19). . . . . sa aṅgap \*ratnārapulā vṛkṣaviçeṣa ṇan ma (20). . . . . ku Çriçānabhadreçvara sa tāl Siñhāpura

(1) Peut-être *vijayaçakti* (?).

trā ra pu (21)..... nā yān po ku Çriçānabhadreçvara ya  
dau (1) (22).....

TRADUCTION

A

..... les divers sanctuaires ; après quoi ils furent aussi beaux qu'auparavant. Les Khmèrs, dont le yuvarāja mahāsenāpati s'était emparé, quand il alla prendre la ville de Çambhupura... et qu'il (en) détruisit tous les sanctuaires, il les donna aux différents sanctuaires de Çriçānabhadreçvara. Il fit des dons aux temples, vihāras, sālās, cellules et à tous les sanctuaires, savoir, au sanctuaire de Çriçānabhadreçvara (et aux autres). Étant..... lākalpa (?), il célébra l'érection de liṅgas. Tous les rois qui ont régné dans l'État de Campa sont venus (ici) ; ces rois savaient que les dons faits aux dieux sont un moyen de sanctification et que les dieux à qui on fait ces dons, présents dans leurs images (cihna), connaissent les rois de Campa... qui ont érigé des liṅgas dans ces sanctuaires (?). Étant senāpati.....il érigea des liṅgas. Comme le yuvarāja mahāsenāpati, qui.... lākalpa, était fermement dévoué au Dharma et pieux envers Çiva, il érigea ces liṅgas à la même époque que les rois qui régnèrent dans l'État de Campa les avaient (jadis) érigés (?). Le yuvarāja embellit et enrichit Çriçānabhadreçvara ; il développa les richesses du dieu et tout le domaine de cette divinité ; il agissait avec énergie et résolution ; il avait toujours présente la pensée de ce dieu comme celle d'Īçvaradevatā, autrement dite Yogīçvara..... Plongé dans l'effort et la concentration d'esprit, à la fin (?) il vit Īçvaradevatā par une perception mentale qui allait jusqu'à Çriçānabhadreçvara. Ensuite il vit sans effort Īçvaradevatā entièrement perceptible. Alors, comme il était l'homme du monde entier le plus (?) dévot à Çriçānabhadreçvara..... sachant que cet homme jouit de la prospérité en ce monde et dans l'autre...

B

Après cela, toutes les bonnes œuvres et les actes charitables de diverses sortes, le yuvarāja les accomplit tous. Alors le yuvarāja, sachant que le corps

---

(1) Peut-être dauk.

(2) Probablement un nom honorifique reçu par le yuvarāja au cours de sa carrière (cf. stèle de Ban-lanh, A, st. 5, dans *B. E. F. E.-O.*, IV, 100). Ce nom se retrouve plus bas également tronqué, mais construit de telle sorte qu'on ne peut guère hésiter à y voir le nom du yuvarāja.

(3) Le sens de cette phrase est conjectural.

et ses plaisirs sont impermanents et vains, et que Çrīçānabhadreçvara est le dieu suprême en ce monde; sachant que ce corps meurt et disparaît, éleva (?) cette statue pour demeurer à la limite des possessions (?) de Çrīçānabhadreçvara. Or, en çaka 789 (1), le yuvarāja mahāsenāpati avait érigé cette image du liṅga et lui avait donné le nom de Yu. . . . raliṅgeçvara; pour maintenir la piété envers Çiva et rendre prospère le dieu Çrīçānabhadreçvara, selon le vœu du yuvarāja mahāsenāpati. . . . . promesse, vint. Et le yuvarāja mahāsenāpati a donné un diadème. . . une aiguière. . . un parasol blanc, une parure. . . un bracelet enrichi de pierres précieuses. . . un cordon brahmanique. . . suivant les besoins du dieu et suivant l'ordre. . . . des hommes du temple, danseurs, musiciens, assistants et tous. . . . dieu Çrīçānabhadreçvara, et tous. . . . et avec la sainte image du liṅga. . . . et il a donné le domaine de Svon Tralaun à différents sanctuaires suivant. . . . de nouveau restaurer le domaine de Svon Tralaun. . . . Il a fait établir. . . . diverses espèces d'arbres et. . . . dieu Çrīçānabhadreçvara jusqu'à Sinhāpura, et il a. . . . le dieu Çrīçānabhadreçvara qui demeure (?). . . .

XVI

Dalle en grès blanchâtre trouvée sur la face nord-ouest de la salle D<sub>1</sub>. Hauteur, 2<sup>m</sup> 03; largeur, 0<sup>m</sup> 55 — 0<sup>m</sup> 61; épaisseur, 0<sup>m</sup> 18. 3 faces : A. 32 lignes; B. 25 lignes, suivies de 11 lignes d'une écriture irrégulière qui se continuent sur une des petites faces (C); D. 24 lignes (énumération de champs). En cham. Les faces B et D sont très frustes. A. Règne de Paramabodhisatva; B. Règne de Jaya Indravarman, fils de Harivarman. Date : 1100 çaka = 1088 A. D.

A

(1) Çrī | madā yān po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ciy Vāk ya anāk yān po ku Çrī (2) Harivarmmadeva ciy Thān \*candyam nan kā ra raksā rāja parimāna ekamāsa mān hetu yān po ku Çrī (3) Jaya Indravarmmadeva nan vāla svabhāva vloṃ kān \*pyan thuv hitāhitavastu si maraksā rāja tra dunān (4) kā aviḥ pala kamma upak nyāya nan raksā rāja trā mān yān po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva nan (5) nan ya doṃ senāpati brahmaṇa hora paṇḍita kalpācāryya maddan antahpurikā yān po ku Çrī Ha(6)rivarmmadeva avista vivekaṇa \*myān siy yān jeṇ sī raksā rāja mān ra mvoḥ pu lyān çrī-yuvarāja (7) mahāsenāpati ciy Pān cralaun myak prāṇa yān po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ya (8) adiy yān po ku Çrī Harivarmmadeva nan madā rājalakṣaṇa sampūrṇa tuy nyāya pu pov (9)

(1) Cette date ne peut être que le rappel d'une fondation antérieure faite par un des prédécesseurs du frère de Harivarman dans les fonctions de yuvarāja mahāsenāpati.

tana rayā cakravarti tra du nan thuv hitāhitavastu dharmma tyāgā satyavacana karuṇā di sarvabhāva ni(10)y aviṣṭa rah paksapāta gnañ raksā rāja si jeñ yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ya kumva(11)n pu lyañ çrī yuvarāja mahāsenāpati ṇan brahmaṇa ksatriya paṇḍita hora kalpācāryya (12) maddan ya doṃ antahpurikā avista *ekārthapādā* ya vā aneka ya doṃ çubhavastu nan sanaṅguh rā(13)jaçrī avista nau po pu lyañ çrī yuvarāja mahāsenāpati aviḥ . . . ka vriy rāja . . . . nan yāñ (14) po ku Çrī Paramabodhisatva dauk raksā rāja tuy tanatap *vidhiḥ* tra ya doṃ senāpatī bra(15)hmaṇa paṇḍita hora kalpācāryya avista . . . . . yogya *picitā* vriy yāñ po ku Çrī Parama(16)bodhisatva niy ma . . nan yāñ po ku Çrī Paramabodhisatva tuy samvandhana artha nan tra \*sāru(17)k yāñ po ku Çrī Paramabodhisatva niy mahādharmma gnañ elāñ parārtha \*paklāḥ ya doṃ urāñ ya \*la(18)vaiḥ di āpatkāla si ya doṃ pu pov tana rayā vukāñ daṇḍa vuḥ si dadāñ yāñ \*padāñ hajai \*svā(19)n vriy nau tūy hīnamad-dhyottama mapadai *padina* du hū mulañ tra yāñ po ku Çrī Parama(20)bodhisatva nan ya vriy bhogopabhoga kāñ senāpatī ṇan ya doṃ urāñ nagara Campa (21) kā nirupadrava svasti dauk samū pūrvvakāla mulañ tra yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva 22) ciy Vāk ya kumvan yāñ po ku Çrī Paramabodhisatva kā \*vau dhiksa\* aṅguy sukha-santo(23)ṣa tūy yathā iṣṭa mulañ trā yāñ po ku Çrī Paramabodhisatva \*dah hake du pov\* (24) ya maraksā rāja di nagara Campa andap niy māñ yāñ po ku Çrī Paramabodhisatva \*payva(25)r dharmma ṇan tanatap maddan sakalavandhuvargga yāñ po ku Çrī Paramabodhisatva di du 1o(26)v sadākāla.

B

(1) Çrī || mada pu pō tana rayā sa driy sidaḥ yāñ po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva ya paramarājādhi(2)rāja \*vik sthāna janmotpatti di \*lamviñ Campapura yāñ utkrṣṭa ubhaya pariçuddhi santāna tra yāñ (3) po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva nan trā madā vāttriṇçalakṣaṇasampanna maknā nau ṇan sau(4)ndaryya rūpa abhinavayauvana sāmārthya catura suguṇa sahajājātiçūra sarvvāyudhakuçala ma(5)hāparākrama gnañ paslyāñ ya doṃ ripuvargga sadākāla tra thū tatvajñāna sahita maknā ṇan paramārthava(6)stu upak ahañkāra tra dunan çānticitta karuṇā di ya doṃ sarvabhāva nei tra dunan mahātyāga dhairyya ga(7)mbhirabuddhi tra dunan kā vavā sanamū di trivargga sidaḥ artha dharmma kāma upak vīk paksapāta tra dunan vavā caturu(8)pāya sidaḥ sāma daṇḍa bheda upapradāna di çatrumaṇḍala mitramaṇḍala udāsīnagaṇa klū (9) yathākrama tra dunan kā paslyāñ ṣaḍarivargga sidaḥ kāma krodha lobha moha mada mātsaryya (10) tra dunan thū ṣaḍguṇyābhīprāya tra dunan kā tatap (1) tū manumārḡga ya sapluḥ dalapan prakāra tra mū(11)lañ trā

(1) *tatap* est sans doute le verbe dont est dérivé *tanatap*, « règle, observance » : il doit donc signifier « observer ».

sidaḥ di kaliyuga nei kintu yaḥ mahāpuruṣa nan kā tmū rājaparibhoga ṅan guṇa sâ prakāra (12) mān tathāpi kalih kā vā puruṣa nan mohapramadana \*ṅāk lupā\* yogaddhyāna samādhi nā dharmmapuṇya para(13)hitāhitayogyāyogyakaraṇama (1) pajeṅ yaça kīrtti ṅan \*pandyā kā ātmā drei di loka nei ṅan paraloka (14) na si yān po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva kā madā sampūrṇṇa ṅan guṇa nan tra rumaṅ dunan kā tmū rājaparibhoga mān dunan (15) kā thū daḥ çarīra ṅan paribhoga nei ....anītya mān si jeṅ dunan kevalasādhāra utsāha di yogaddhyānasamādhi (16) vavā dharmma sadākāla punaḥ mulaṅ tra sidaḥ nagara Campa nei kintu kā liṅgyak çūnyā kā ra nau hetu \*çanāpana vai ta(17)thāpi si yān po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva yān Devatāmūrtti nan kā pajeṅ nagara rumaṅ \*jumvuv patruḥ tāl \*rilvai kā syām (18) samṛddhi samū pūrvvakāla mulaṅ tra ra vuḥ vibāra Çrī Indralokeçvara di Tranūl-vijaya ra vuḥ samasta upabhoga devatā nan pa(19)ripūrṇṇa tra ra punaḥ ya doṃ devatā vukān avista ra vuḥ suvarṇṇakoça ṅan rajitakoça maddan hemamukha-maku(20)ṭa dadān sthāna devatā dinan tra ra vuḥ urān ṅan lumvau kruvāv ṅan samasta upakaraṇa panūjā devatā dinan mān ya doṃ (21) devatā dinan kā samṛddhi syām tmū panūjā dhāy pūrvvakāla mulaṅ mān ya doṃ sarvvajana caturvvarṇṇa sidaḥ brāhmaṇa (22) ksatriya vaiçya çūdra avista ka pramudita-mānasa ran di yān po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva nan samū (23) svabhāva caṅdrādītya paran puṅḍirīka-vuṅā bhireṣa ṅan kumuda-vuṅā \*supara rei || yān po ku Çrī Jaya Indravarmmadeva dunan (24) ya Içvaramūrtti kā thū daḥ yān po ku Çrīçānabhadreçvara nei yaḥ Içvara sakala pratyaksa di lo(25)ka nei mān ra paṅap suvarṇṇakoça ṣanmukha maknā ṅan nāgabhūṣaṇa maddan ratna raṅjita si kā nivandha di çikha(26)ra makuṭa di nan kintu lac urddhvakoça nan madā hemav vicitra si kā pajeṅ ādhāra urddhvamukha bva nan ṅan matā sū(27)ryyakānti sâ khandā si kā \*ikak | di hulū makuṭa nan mukha pumvrān pūrvva madā matā māṅikya sâ si ikak (28) | di hulū mkuṭa (2) nan ṅan nāgarājabhūṣaṇa dakṣiṇottarapūrvva mukha nan ṅan matā nila pāk si ikak | di matā nāgarā(29)ja nan di hulū makuṭa pumvrān dakṣiṇa nan matā māṅikya sâ si ikak ganān | di hulū makuṭa pumvrān pa(30)çcima matā puṣparāga sâ si ikak ganān di hulū makuṭa pumvrān uttarā matā uttaratna sâ si ikak ga(31)-nan pīṇa vanaāk koça māḥ nan | 314 thil 9 draṃ (3) | vanaāk māḥ ṣanmukha nan ṅan maku(32)ṭa dinan maddan nāgarāja bva nan ṅan ādhāra ūrdhva-mukha nan rei | 136 thil avih jeṅ | 450 thei 9 draṃ | çakarāja 1010.

(1) Corr. : *karaṇam*.

(2) *sic*.

(3) Le chiffre 4 a la forme  $\overline{1}$ , où j'avais cru précédemment (*B. E. F. E.-O.*, iv, 113) reconnaître un 8, mais dont la valeur vraie résulte avec évidence de l'addition faite par notre document :  $31x, 9 + 136 = 450, 9$ , d'où  $x = 4$ .

TRADUCTION

A

Fortune ! Il est [un roi], S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva, prince Vāk, fils de S. M. Çrī Harivarmadeva, prince Thāñ... Il régna environ un mois. Alors comme Çrī Jaya Indravarmadeva était en bas âge, ne connaissait pas (1) ce qui était bon ou mauvais pour gouverner le royaume et faisait tout contrairement aux règles du gouvernement, Çrī Jaya Indravarmadeva, avec tous les senāpatis, brahmanes, astrologues, pandits, maîtres des rites, et avec les femmes de Çrī Harivarmadeva, chercha (2) un prince pour gouverner le royaume. Or ils virent que le pu lyañ çrī yuvarāja mahāsenāpati, prince Pāñ, oncle (3) de Çrī Jaya Indravarmadeva et frère cadet de Çrī Harivarmadeva, était pourvu de toutes les marques d'un mahārāja, selon le canon du souverain cakravartin, et qu'il connaissait le bien et le mal, le devoir, la libéralité, la véracité, la compassion envers tous les êtres, sans (?) partialité dans le gouvernement. Çrī Jaya Indravarmadeva, neveu du pu lyañ çrī yuvarāja mahāsenāpati, avec les brahmanes, kṣatriyas, pandits, astrologues, maîtres des rites et avec toutes les femmes, (portant) un ou plusieurs objets (4) précieux et ... les insignes (?) de la royauté, allèrent vers le pu lyañ çrī yuvarāja mahāsenāpati... et le firent roi... Çrī Paramabodhisatva régna selon... la règle. Et tous les senāpatis, brahmanes, pandits, astrologues, maîtres des rites... habiles... donnèrent à ce Çrī Paramabodhisatva ce... de Çrī Paramabodhisatva, selon les rapports des buts. Et... S. M. Çrī Paramabodhisatva, de grande vertu, connaissant le but suprême... tous les hommes... en temps de détresse; tous les rois divers..... donner suivant (la qualité d') inférieurs, moyens et supérieurs... Et Çrī Paramabodhisatva fit des largesses aux senāpatis et à tous les hommes du pays de Campa. Et une félicité sans obstacles régna comme auparavant. Et Çrī Jaya Indravarmadeva, prince Vāk, neveu de Çrī Paramabodhisatva, ... les richesses, le bien-être et le plaisir à son gré. Et Çrī Paramabodhisatva gouverna le royaume de Campa... Et Çrī Paramabodhisatva pratiqua (?) le dharma et les règles avec tous ses parents continuellement.

B

Fortune ! Il est un roi, S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva, paramarājādhirāja. Le lieu (5) de sa naissance est dans le *lamvīñ* (?) de Campapura. Il est d'une

(1) Je conjecture que *kān* a la valeur d'une négation. Cf. l'expression moderne *ô kân*, « ne pas ». (Aymonier, *Lexique de la Chronique royale*.)

(2) *vivekaṇa* = « discernement », employé comme verbe.

(3) *myak*, cham moderne *mik*, « oncle » ; *myak prāṇa* signifie peut-être oncle paternel (?).

(4) *arthapāda* équivaut peut-être à *padārtha*, « objet ».

(5) *sthāna* est peut-être l'équivalent sanskrit de *vik*.

origine illustre et pure de part et d'autre. Çrī Jaya Indravarmadeva est pourvu des trente-deux signes. Il est doué de grâce, de beauté, de jeunesse, de capacité ; il est adroit, plein de bonnes qualités, d'un courage inné, habile à toutes les armes, d'une grande vaillance... Il disperse toujours toutes les troupes ennemies. Il a la connaissance des règles et de la réalité absolue, sans égoïsme. Il possède le calme de l'âme, la compassion envers tous les êtres, une grande libéralité, la fermeté, la profondeur de l'intelligence. Il pratique l'impartialité (1) à l'égard des trois objets (*trivarga*) : l'utile (*artha*), le bien (*dharma*) et le plaisir (*kāma*), sans montrer de préférence. Il use des quatre moyens (*caturupāya*) : la négociation (*sāma*), l'attaque (*daṇḍa*), la discorde (*bheda*) et la corruption (*upapradāna*) à l'égard des ennemis, des amis et des indifférents, tous trois par ordre. Il met en déroute la troupe des six ennemis, savoir : l'amour (*kāma*), la colère (*krodha*), la convoitise (*lobha*), l'erreur (*moha*), l'orgueil (*mada*), l'envie (*mātsarya*). Il connaît les six bonnes opinions (2). Il suit les voies de l'homme, qui sont 18 au total. Dans ce *kaliyuga* même, lui qui est un *mahāpuruṣa*, il jouit de la puissance royale avec un *guṇa* unique (3). Bien que Kali entraîne les hommes à l'erreur et à l'orgueil, il... les exercices spirituels (*yoga*), la méditation (*dhyāna*), le recueillement (*samādhi*), en vue du mérite spirituel (*dharmapuṇya*) qui résulte du bien ou du mal fait à autrui, des actes licites ou défendus. Il développe sa gloire... en ce monde et en l'autre. Çrī Jaya Indravarmadeva est rempli de ces qualités et il jouit de la puissance royale. Et il sait que ce corps et ses jouissances sont éphémères. Il prend tout son appui sur l'énergie, les exercices spirituels, la méditation, le recueillement. Il pratique la vertu toujours et entièrement.

Or cette cité de Campa était ruinée et déserte..... S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva yān Devatāmūrti a relevé la ville... complètement, jusqu'à ce que..... elle fût belle et florissante tout comme autrefois. Il a donné un monastère à Çrī Indralokeçvara dans la circonscription (*vijaya*) de Tranul ; il a donné tous les revenus au dieu. Et pour toutes les divinités diverses, il a donné des *koça* d'or, des *koça* d'argent, des visages et des diadèmes d'or aux divers temples de ces divinités. Il a donné des hommes, des bœufs, des buffles, avec tous les ustensiles du culte à ces divinités. Et tous [les temples de] ces divinités sont prospères, beaux, honorés comme auparavant. Les hommes des quatre castes, brahmanes, kṣatriyas, vaiçyas, çūdras, sont tous heureux... devant S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva, comme devant le soleil et la lune les lotus de jour (*puṇḍarīka*) et les lotus de nuit (*kumuda*).

S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva, sachant que le dieu Bhadreçvara est le maître de toutes les choses visibles en ce monde, a fait faire un *koça* d'or à six visages

---

(1) *sanamū*, dérivé de *samū*, égal.

(2) Probablement le 6 darçanas.

(3) Le *Sattvagūṇa* (?).

(*ṣaṃmukha*), pourvu d'un ornement *nāga* (*nāgabhūṣaṇa*) et de bijoux colorés fixés à la pointe des diadèmes. Et ce qu'on nomme <sup>(1)</sup> *ūrdhvakoṣa* est en or magnifique. Et on a fait un *ādhāra* (support) sous lui, avec une pierre de soleil (*sūryakānti*) au sommet du diadème. La face tournée (?) vers l'Est a un rubis... au sommet du diadème et de l'ornement *nāgarāja*. Les faces tournées vers le N.-E. et le S.-E. ont un saphir... dans l'œil du *nāgarāja* [et] au sommet du diadème. [La face] tournée vers le Sud a un rubis... au sommet du diadème. [La face] tournée vers l'Ouest a une topaze... au sommet du diadème. [La face] tournée vers le Nord a une perle (? *uttaratna*)... Ce *koṣa* d'or a 314 thil 9 dram... d'or; les six faces, avec les diadèmes, le *nāgarāja* [qui est] dessus, et l'*ādhāra ūrdhvamukha* pèsent 136 thil; en tout 450 thei 9 dram. En *ṣakarāja* 1010.

## XVII

Ce bloc inscrit, trouvé dans les décombres sur le face sud du vestibule de la tour B<sub>1</sub>, a été scié en deux, dans le sens de la largeur, suivant la 6<sup>e</sup> ligne. Les deux moitiés raccordées donnent une surface de 0<sup>m</sup>55 de haut sur 1<sup>m</sup>10 de large, sur laquelle sont gravées 8 lignes de cham. L'inscription commémore une donation faite en 1036 *ṣaka* (1114 A. D.) par le roi *Ṣrī Jaya Harivarmadeva*, neveu (et sans doute successeur) du roi *Ṣrī Jaya Indravarmadeva*, probablement l'auteur de l'inscription précédente qui régnait en 1010 *ṣaka*. Le roi *Harivarman* est nouveau : son avènement le place entre 1010 et 1036, et sa mort entre 1036 et 1050 (?), date *approximative* du règne de *Bhadravarman III*.

## TEXTE

(1) svasti || di *ṣakarāja* 1036 || *kāla yān po ku Ṣrī Harivarmadeva ya kumvan yān po ku Ṣrī Jaya Indravarmadeva da....* (2) *mvoḥ yān po ku Ṣrīṇabhadreṣara (sic) nei kā ruñ hanatap upāk chāy purvvakāla trā yān po ku Ṣrī Harivarmadeva ra pañap anvak tumvrāk ra paha(3)tap sā yān punaḥ sā yān trā ra pañap anvak pirak ra hatap mulañ di rāja nan jeñ dvā vvara hatap prāsāda yān po ku Ṣrīṇabhadreṣara tra ra* (4) *vuh suvauk māḥ sā sarutuḥ salapan pluḥ thil pirak srakvak nū pāk pluḥ salapan thil dradīk māḥ sā naṃ pluḥ dvā thil taliy māḥ tijuḥ tal pradap matā dvā* (5) *pluḥ dvā thil dalapan dram paduḥ māḥ sā pauñ kluv pluḥ thil pirak srakvak nū pāk pluḥ thil tralāy māḥ sā salapan pluḥ dalapan thil kluv dram sanrauñ māḥ* (6) *da(lapan p)luḥ dalapan thil [dalapan] dram vraḥ kalaṣa.... kara māḥ sā ayān māḥ sā pāk pluḥ na[m] thil pi[rak*

(1) *lac* (cham moderne), « dire ».

srakvak ññ sarutuḥ thil.ra.[pe] (7) nda pāk rutuḥ thil sanrauḥ pirak kluv penda kluv rutuḥ dvā pluḥ thil māḥ huluv sanrauḥ dvā thil.īṇa māḥ li. . . . .  
klu(v) (8) salapan draṃ pirak salapan rutuḥ dalapan thil pirak si pa. . . .  
prāsāda itu māñ sā rivuv sā rutuḥ salapan thil ||

TRADUCTION (1)

Bonheur ! En çakarāja 1036, au temps de S. M. Çrī Harivarmadeva, neveu de S. M. Çrī Jaya Indravarmadeva. . . . . voyant que le dieu Çriçānabhadreçvara . . . . . précédemment, S. M. Çrī Harivarmadeva fit faire . . . . . fit élever un temple et ensuite un (autre) temple. Il fit faire . . . . . d'argent. Il fit tout cela en cette (année çaka)rāja deux fois. Il bâtit une tour (*prāsāda*) au dieu Çriçānabhadreçvara, et il donna :

- 1 *svok* d'or, de 190 thil, dont l'alliage (2) d'argent est de 49 thil ;
- 1 *dradīk* d'or, de 62 thil ;
- 7 colliers (*taleī*) d'or, ornés de pierres précieuses, de 22 thil 8 draṃ ;
- 1 *paduḥ* d'or... de 30 thil, dont l'alliage d'argent est de 40 thil ;
- 1 *tralāy* d'or, de 98 thil 3 draṃ ;
- sanroḥ* d'or, de 88 thil 8 draṃ ;
- 1 aiguière (*kalaça*) d'or...
- 1 *ayañ* d'or, de 46 thil, avec alliage d'argent de 100 thil ;
- . . . . . (pe)nda 400 thil ;
- sanroḥ* d'argent, 4 penda 420 thil (3) ;
- huluv sanroḥ*, 12 thil. . . . . d'or . . . . .
- . . . 4 . . . . . 9 draṃ d'argent ;
- 908 thil. . . . . tour . . . . . 1109 thil.

XVIII

Pilier octogonal extérieur nord de la tour B<sub>1</sub>, portant 4 inscriptions gravées sur six faces : A. Haut., 0<sup>m</sup> 40 ; larg., 0<sup>m</sup> 47 ; 6 lignes gravées sur les faces 1-3, à gauche et en regard des lignes 5-13 de l'inscription suivante. — B. Haut., 0<sup>m</sup> 70 ; larg., 0<sup>m</sup> 25 ; 13 lignes gravées sur les faces 4-6. — C. Haut., 0<sup>m</sup> 53 ; larg., 0<sup>m</sup> 45 ;

(1) Cette traduction est très incomplète, la plupart des mots du texte, notamment les termes qui désignent les divers ornements d'or et d'argent, étant inconnus.

(2) Il me semble résulter du contexte que tel est le sens de *srakvat*.

(3) Le texte ajoute ici *māḥ* « d'or », qui est sans doute une addition fautive.

10 lignes gravées sur les faces 5-6, au-dessous de l'inscr. B. — D. Haut., 0 m 55 ; larg., 0 m 60 ; 11 lignes, au-dessous de l'inscription A.

B est à peu près illisible, D l'est complètement.

A nous donne le *cursus* de Jaya Indravarman III, dans des termes presque identiques à ceux de l'inscription 401 de Po Nagar (Aymonier, *Première étude*, p. 37). Dernière date du document : 1062 ç. C rappelle les œuvres pies de Jaya Indravarman IV, qui régnait en 1176 et 1185 çaka.

A

(1) çākendre vela jeñ janma vasu-yama-kha-rūpe na vel d(e)varāja candra-vānadyu-(2)çitāñçu ka vila yuvarājaḥ çaraḥ-vāna-khenduh vuḥ jāñ Saddharma..... dyu-vasu-kha-çaçi tmū rāja (3) soma-rttu-khaikaḥ lāñ kāvya na sūryyavañçaḥ yama-rasa-kha-çaçi sthāpya Çrīçāna pauñ (4) nan ◎ jāñ jeñ bhūpa Uroja jeñ narapati.... dana Bhadravarmmā anan jāñ nan jeñ Jaya Siñha(5)varmma si pradhanasadyaḥ ka kluv vvāra jeñ tāl yāñ niy hitu mvoḥ *vanuḥ khajara mān* (6) jeñ Indravarmma pricay rai tnap sarvvapanyāñ di Campa ri arak jāñ pak si urāñ janma trā ||

B

(1) rājapañditapadya | Çrī.....(2).....(3) pūrvvanāmā Çrī Brahma[loka].....(4)..... Çrī Bhadreçvara.....(5)..... çirñña prāsāda.....

C

(1) svasti | mada pu pō tana rayā rājādhirāja sa driy sidaḥ yāñ pō ku Çrī Jaya Indravarmma ciy Harideva (2) urāñ Sakān-vijayā dunan ticauv yāñ pō ku Çrī Harivarmmadeva ya paramarājādhirāja tra dunan ātmaja.... yāñ pō ku (3) Çrī Jaya Harivarmmadeva yāñ mahādhikarāja tra dunan anuja adiy yāñ po ku Çrī Parameçvaravarmmadeva ya a(4)dhirāja tra yāñ pō ku Çrī Jaya Indravarmmadeva nan trā madā traitriñçu lakṣaṇa sampūrñña..... (5) *nau ñan abhinavayauvana saundayya ñan pṛthuvāla çūrābhimāna..... thuv sarvvaçāstra.....* (6).... dudhara vidagdha di tatvajñāna dadāñ mārgega tra dunan viṣārada vidagdha di sarvvābhirati manai..... (7)..... yauvana kintu hetu dunan thū daḥ çarīra ñan rājyopabhoga niy *anilya*..... (8)..... *sukirtti pyauḥ* di loka niy sadākāla māñ punaḥ mulañ trā pu [pō tana rayā]... (9).. nan.... yāñ pō ku Çrīçānabhadreçvara nī ya mūla nagara Campa māñ dunan nama..... (10)..... bhoga pak yāñ pō ku Çrīçānabhadreçvara niy kāla çakarāja..... (11)..... (a)dhmā madhyamā pañcamāñgaḥ rūpaikaḥ dvā.....

TRADUCTION

A

Dans l'ère çaka, il naît en 1028 ; il devient devarāja en 1051, yuvarāja en 1055 ; il donne au dieu Saddharma en 1060 ; il est roi en 1061 ; il.... la race solaire en 1062, ayant érigé ce Çriçānabhadreçvara.

Il fut le roi Uroja ; il fut le roi.... Bhadravarman ; il fut Jaya Siṃhavarman.... Trois fois il fut (roi) jusqu'à ce roi.... Alors il fut Indravarman... Ce furent ses quatre naissances comme homme (1).

B

Poème du pandit du roi. — ... jadis nommé Çri Brahma[loka]... Çri Bhadreçvara... le temple dévasté...

C

Bonheur ! Il est un prince, suzerain des rois, Jaya Indravarman, prince Harideva, de Sakān-vijaya, petit-fils de S. M. Harivarman, suprême suzerain des rois, fils de S. M. Jaya Harivarman, grand roi suzerain, frère cadet de S. M. Parameçvaravarman, roi suzerain. Il a les trente-trois signes au complet... la jeunesse, la beauté, la force, le courage... Il connaît toutes les sciences... Il est versé dans la philosophie des diverses écoles. Il est expert en tous plaisirs... jeunesse ; mais sachant que le corps et les jouissances de la royauté sont éphémères... une bonne gloire en ce monde, et il le restaura entièrement. Et ce roi... le dieu Çriçānabhadreçvara, qui est la racine de l'État de Campa... possessions à Çriçānabhadreçvara, en çaka... les infimes et les moyens, cinquième-membre-forme-un (1185)...

XIX

Socle de 0<sup>m</sup> 75 de long sur 0<sup>m</sup> 20 de haut. 2 lignes. Texte très endommagé.

Date : 1062 çaka = 1140 A.D. A cette date, le roi régnant était Jaya Indravarman III.

---

(1) Sans pouvoir garantir le sens de ce paragraphe de l'inscription, je crois qu'il y est question de l'incarnation de Çriçānabhadreçvara en quatre rois, dont le dernier est le roi régnant Jaya Indravarman III. La croyance que les rois sont des dieux incarnés est connue par ailleurs. Cf. *B. E. F. E.-O.*, iv, 84 ss., et *infra*, xx, st. 18.

(1) pu pō nei yāñ cei (pu) cei Dav *Veñi Lakṣm[i]* Sinyān urāñ Rupañ-vijaya ānāk pu lyañ *Çrī Devarāja* cei *Sundaradeva* vuḥ hu(2)[lun]..... pō ku *Çrīçānabhadreçvara* phala nān vṛçi (t,āl ñu dunan kāla çakarāja 1062.

S. A. le prince *Dav Veñi Lakṣmī Sinyān*, de *Rupañ-vijaya*, fils du pu lyañ *Çrī Devarāja* prince *Sundaradeva*, donne [des esclaves]..... (au dieu) *Çrīçānabhadreçvara*. Ce fruit (de son œuvre), il le donne à celui-là (1). En çakarāja 1062.

XX

Stèle de 2<sup>m</sup>03 de haut, 0<sup>m</sup>55 — 0<sup>m</sup>61 de large, 0<sup>m</sup>18 d'épaisseur. Inscrite sur 3 faces: A. 19 lignes, en skr.; B. 24 lignes (1-22, skr.; 23-24, cham); C. 25 lignes (cham). Inscription de *Jaya Harivarman Ier*. Mètres: A. 1-3, çloka; 4-10, *indravajrā*; 11, çloka; 12, *vasantatilakā*; 13-14, *sragdharā*; 15, çloka. — B. 1-7, *indravajrā*; 8, *āryā*; 9-18, çloka; 19, *upajāti*. Date: 1079 çaka. Trouvée devant *G<sub>5</sub>*.

A

(1) svasti ||

- I. namas tasmai *Çivāyāstu* yasya netrād vinirggataḥ  
vahnis *Smarasya* dāhāya dāru(2)ñādbhutakarmmaṇaḥ
- II. ciy *Çivānandano* nāma *Brahmalokasya* bhūbhṛtaḥ  
Nai-*Jiññyañ-vyā-bhajas* sūnur āsīd rājā — mvarah
- III. vi(3)*dyāmatikriyārūpavākcittair* gaṇaṇeṣu yaḥ  
mahatām bhūbhṛtām ādis tatpiteva mahīdharah
- IV. jāto yadantaḥ kṣiti(4)bhṛtsamūhas  
svāñçair *Urojādir* aho yatheccham  
çrāntīcchayajo nudadau svavīryyam  
tebhyaç caturbhyaḥ kṣitipālanāya
- V. (5) kīrttiḥ parasthānagatisvabhāvā  
vidyā ca vāgbhir vvaubhir drutābhiḥ  
te vallabhe yasya bhuvo calāyā  
apakṣapātasya kuto(6)py adhīre
- VI. etāvatā yasya va[co]numeyam  
saundaryyam ekāntaçubham prakarṣaiḥ  
tad bhūprabhṛty eva sadopamānam  
(7)yūnas sarūpasya sa yad na kāmah

(1) Sans doute à son père *Çrī Devarāja*.

- VII. kīrttiḥ priyā yasy mahāpravīṇā-  
dhīrā parasthānagatādhikāṅkṣyā  
parair bhbhayād vā yaça(8)so tihimād  
gatāc ca çakyā na tayaiva labdhum
- VIII. kāntyākajārera ajitasya jetrī  
yatkīrttir iddhā Yadurājakīrttim  
Rāma(9)sya kīrttiṅ ca punar jjiḡṣur  
ddikṣu sthite nupratidik prayātā
- IX. yenāsinā vairivarāṅgavṛṇḍam  
bhinnam nabhovyāptam agān mahājau  
(10) grāsasya hemāçrayiṇām urūnām (sic)  
indor ivārira vvaubhinnamūrddhā
- X. rājyaçriyam yasya valārṇṇavasya  
Kalira vvalī lopa(11)ytun na çaktah  
utpātabhūto pi maṇipradīpam  
samīrasaṅghas tarasā yathā vai
- XI. ratī ratīndraripuṇāratarī (1) daḡdhe ratīçvare  
(12) yaṅ ced vikṣyāratin nāpa matpriyo yam iti dhruvam
- XII. bhinnātmani (2) tryavarajena caturvvidhāṅge  
pratyekam alpaga(13)ṅake dhanurāmabhūte  
bhūto cyutas sasakalāgravapus salajja  
eko ya ekaparam eva guṇākarāṇām
- XIII. yasya Çrī(14)bhartṛtā Çrīpatipaṭutarasājñāpitāsyeva çakṅyā  
pratyekam yad bhuvābbir vvidhudharasudhiyāmbhojabhūsarvvasṛṣṭyā  
Vāçaṣpa(15)tyagravācā Sugatasukṛpayā cānumeyaiva sā yat  
saundaryyeṇāvagamyācyutatatanayamanobhūvapussadrucā tu
- XIV. (16)vā nākan nātha kan no yam upagamitavān ity apatyādayas tat  
kṣatrāṅām satpraçāntyāsthitavati dadati smātiharṣe(17)ṅa yasmin  
rairatnebhendrabhṛtyaprabhṛtigaṅān satkṛtīr yāpayitvā  
yuddhe yuddhe rirājān vibhuvapuṣi vibhor lo(18)kam atyugradoṣā
- XV. yo bhānubhānunā bhānau nūcchiṣṭadviṣatāçritah  
tamomukhapraveçe gravīryyo vī(19)ryye çucau çucih

(1) Corr. : *oripuṇāv*.

(2) Corr. : *ātmani*.



- XII. yaḥ prāg Guheçvarān nadyām gatyāgatisamīpakam  
prahr̥tya (16) rājyabhāg yāmyām pārthivam maraṇaṅ gatam
- XIII. pūrvvapatijñayā sainyaṃ Kamvoç ca Yavanasya ca  
hatvādau yaḥ punaḥ cakre çai(17)vaṃ tannāçitam gr̥ham
- XIV. rājyalīlām anukramya bhajitvā yo nukampayā  
kāmaviviyāvanīm senām çaktyānubhavati sma ca
- XV. pū(18)rvvapatijñayā svādrau pūrvvajanmopalakṣite  
Vugvan-nāmani sādhyārthe Çivaṃ stbāpayati sma yaḥ
- XVI. sarvve devā vivarddhante tadrā(19)jye sarvvasampadā  
lokās tathā suvr̥ṣṭyorvvi Campā kṛtayugānvitā
- XVII. Çivānandanaçabdasya dṛṣṭenārthādr̥iṇā kṣitau  
U(20)rojo lokavāçyo yaḥ Purāñārthena lakṣaṇī
- XVIII. caturvvāro smy Urojo bhūḥ punar bhūr neti yady api  
matpratijñāsamṛ(21)ddhyartham Çivasyāsyā punarbhavaḥ
- XIX. Çriçānabhadreçvaradevo  
Vugvan-pratiṣṭhāpitadevadevaḥ  
tathā tayo (?) vṛddhikaras sa rā(22)jā  
yo ṅço mama prārthitaçai vakīrtteḥ

|| iti Purāñārtham Uroja[la]kṣaṇam jagatām veditavyam ||

(23)nyi doṃ sthāna humā di nagara Campa si yān po ku Çrī Jaya Harivarmma-  
deva vuḥ di yān po ku Çrī Harivarmmeçvara |

humā Salamvaṅ (24) rumaṅ varāk krauṅ Siṅhapura traḥ tāl glai Lāk samāsa  
.....humā siṅjol

C

(1) dvā rutuḥ jāk aviḥ jeṅ kluv rutuḥ ti(2)juḥ pluḥ jāk ṅan tandō lanḡuv |  
humā (3) di paliy Guṅaum rumaṅ varāk humā yān (4) po ku Çriçānabhadre-  
çvara lakyak tū (5) dhauṅ huriy vaṅun traḥ tāl pali(6)y ṅan humā makīk sā  
rutuḥ limā (7) pluḥ jāk humā siṅjol sā rutuḥ (8) limā pluḥ jāk aviḥ jeṅ klū  
rutuḥ jā(9)k ṅan tandō lanḡū humā di paliy (10) Bhaḡuḥ rumaṅ gaḥ huriy tamā

(1) Corr. : *Campeḍām* (*iḍā*, « terre »).

(2) Corr. : *tayor*.

jalān (11) rayā sakyak glai prauñ nan traḥ tāl (12) thvai glai varāk sauk tāl  
ravauñ rayā (13) dar tāl dandau Bhauḥ sa yāñ | humā makī(14)k kluv rutuḥ jāk  
humā Malau sã(15)rutuḥ jāk humā satam sã rutuḥ jā(16)k humā siñjol limā  
pluḥ jāk (17) aviḥ jeñ limā rutuḥ limā pluḥ jāk (18) ñan tandõ laṅgū | humā  
di gaḥ varāt pa(19)liy Sukintut daḥ tanṛñ humā makī(20)k sã rutuḥ jāk humā  
malau limā (21) pluḥ jāk aviḥ jeñ sã rutuḥ limā pluḥ (22) jāk ñan tandõ laṅ-  
gūv | humā di Ñjrañ (23) rumañ dhauñ huriy tamā nan traḥ tāl (24) crauḥ  
huriy vañun dad plaum arām nan (25) sauk tāl dhauñ huriy tamā mulañ (1)

TRADUCTION

A

I. Hommage à Çiva, dont l'œil a lancé le feu pour consumer Smara, dont les exploits sont terrifiants et merveilleux!

II. Le prince Çivānandana, fils du roi Brahmaloaka époux de la reine Nai Jiññyan, fut roi, le premier des . . .

III. Par la science, l'intelligence, les œuvres, la beauté, l'éloquence, la pensée, les calculs, il est à la tête des grands rois, comme le roi son père.

IV. En lui s'est incarné par portions un groupe de rois, Uroja en tête, au gré de leur désir; par désir d'action, Aja transmet sa force à ces quatre (rois) pour la protection de la terre.

V. La Gloire, dont la nature est volage, et la Science aux nombreuses et rapides paroles, sont plus fidèles à ce juste que la Terre immobile, elles qui sont capricieuses pour tous.

VI. Jeune, beau, il a une grâce dont l'attrait particulier ne peut être exprimé (qu'en disant) que jamais Kāma ne l'égalait en rien, à commencer par la Terre.

VII. Kīrti (2), son amante experte, a beau être infidèle, volage, désirable: par crainte de sa gloire redoutable, même absente, ses ennemis ne peuvent, à cause d'elle, s'emparer d'elle.

VIII. Triomphant par son éclat de l'invincible ennemi des lotus (la lune?), sa Gloire étincelante, désireuse de vaincre celles de Kṛṣṇa et de Rāma, est allée les chercher à tous les points cardinaux.

IX. . . . . (3)

X. La puissance royale de cet Océan de force, le puissant Kali lui-même n'a pu la détruire, comme la troupe des vents se ruant avec violence est incapable d'éteindre la lumière d'un diamant.

---

(1) Le texte est incomplet; il semble qu'une dernière ligne soit tombée.

(2) La gloire.

(3) Stance inintelligible.

XI. Rati (Volupté), (changée en) Arati (Douleur), par l'Ennemi du Maître de Rati (Çiva) qui brûla l'Époux de Rati (kāma), si elle le voyait, se consolera certainement en pensant : « Voici mon époux. »

XII. Divisant son essence, sous la forme de Rāma à l'arc et de ses trois frères, (Viṣṇu) eut quatre corps, chacun de qualité moindre (que le tout); mais celui-ci (Harivarman) est l'Acyuta unique, au corps complet, modeste, seul idéal des gens de mérite.

XIII. Sa qualité d'époux de la Fortune, hautement et précipitamment reconnue par l'Époux de Çrī (Viṣṇu), comme par crainte, peut être inférée des qualités qui se trouvent toutes en lui: l'intelligence de ceux qui possèdent la parole sainte (1), la puissance créatrice de Brahmā, l'éloquence de Vācaspati, la bonté du Sugata; elle se reconnaît à sa beauté, dont l'éclat est celui du corps de l'Amour, fils d'Acyuta.

XIV. « A quel ciel, Seigneur, nous conduis-tu ? (2) », disent les premiers d'entre les Kṣatriyas, quand, appliqué à satisfaire les bons, il donne joyeusement biens, bijoux, grands éléphants, esclaves et autres récompenses, en signe d'honneur, après avoir, dans chaque bataille, expédié au monde de Vibhu (3), lui qui a le corps de Vibhu, les rois ennemis de son bras redoutable.

XV. Par le roi de la lumière, ennemi des impurs (?), il a été placé dans la lumière, à l'entrée de la gueule des ténèbres, lui le très fort en face du faible, le pur en face de l'impur.

B — C

I-III. . . . .

IV. Il donne . . . . . par les premiers de ceux que sa puissance a domptés; les rois qui désirent la prospérité doivent le respecter et l'honorer dans leur royaume.

V. Ses ennemis, s'il en est, quelque vaillants, énergiques et redoutables qu'ils soient, le regardent comme les Nāgas regardent Garuḍa et fuient sans cesse devant sa force.

VI. Comme le puissant soleil fait fleurir les lotus, ainsi il développe toutes les prospérités pour les hommes.

VII. Les rois qui recherchent avec soumission l'abri de ses bonnes grâces sont délivrés de leurs ennemis, comme les Çaivas (qui se réfugient) en Çiva (sont délivrés) de l'Océan des existences.

---

(1) *Vidhuharu = brahmadharu* (?).

(2) Il semble que l'auteur de cette inscription emploie *rā* initial comme particule interrogative. Cf. B, 3, c: « *vā Rāmakīrtter*, etc. »

(3) Viṣṇu.

Les chefs des plus grandes races, que saluent les mains des rois en quête des jouissances fugitives, et dont les doigts sont chargés de bagues brillantes de l'éclat des gemmes et de l'éclat des lotus, considérant les richesses que ce roi des rois prodigue à tous les princes et ensuite son visage semblable au soleil, ne reviennent pas de leur étonnement (?).

VIII. Ce roi, nommé Çrī Jaya Harivarmadeva, d'une gloire suprême, a érigé le dieu Harivarmeçvara en *lune-espace-montagnes-ouvertures* (1079).

Le *Purānārtha* s'exprime en ces termes : « Ce Çrī Jaya Harivarmadeva, c'est Uroja lui-même.

IX. « Né d'une femme membre (de la caste) des Kṣatriyas ; fils d'un roi consacré ; Terre de bijoux (1) placée sur la poitrine de Hari, son séjour ;

X. « ce souverain n'eut pas de frère cadet de haute race ; il jouit d'un pur bonheur, gage de prospérité pour Campā.

XI. « D'abord il quitta sa patrie et longtemps il subit heur et malheur dans les pays étrangers ; puis il rentra dans la terre de Campā.

XII. « À l'Est (du temple) de Guheçvara, sur la rivière Yāmī, dans le voisinage (du lieu où) elle s'en approche et s'en éloigne, il battit et tua le roi et prit possession du trône.

XIII. « Conformément à un vœu antérieur, après avoir battu l'armée de Kambu et celle du Yavana (2), il réédifia le temple de Çiva qu'elles avaient détruit.

XIV. « Pratiquant le jeu royal, il posséda par bonté la terre de Kambu et jouit par force de son armée.

XV. « Conformément à un vœu antérieur, en vue de succès, il érigea Çiva sur sa montagne nommée Vugvan, signalée par une précédente naissance.

XVI. « Sous son règne, tous les dieux abondent en richesses, les mondes en pluies bienfaisantes ; la cité de Campā est en plein âge d'or.

XVII. « Dans le *Purānārtha*, montagne de choses utiles visible sur la terre, celui que le monde appelle Uroja définit celui qui a nom Çivānandana.

XVIII. « Je suis Uroja quatre fois (incarné ?). On dit que ce qui est une fois n'est pas une seconde fois ; néanmoins, pour l'accomplissement de mon vœu, ce Çiva renaît.

XIX. « Le dieu des dieux Çriçānabhadreçvara, le dieu des dieux érigé à Vugvan (seront) enrichis par ce roi, portion de moi-même qui souhaite la gloire de Çaiva. »

Tel est le *Purānārtha*, description d'Uroja, que le monde doit connaître.

---

(1) *Ratnabhūmi*, nom personnel de Harivarman.

(2) Les armées cambodgiennes et annamites.

Voici toutes les maisons et les champs du royaume de Campā, que le roi Çrī Jaya Harivarmadeva donne au dieu Çrī Harivarmeçvara :

[I]. Champs Salamvañ depuis (? *varāk*) la rivière de Siñhapura jusqu'à la forêt de Lāk, ensemble..

(1) . . . . .	[170 jāk]
(2) Champs <i>siñjol</i> <sup>(1)</sup> . . . . .	200 —
Total . . . . .	<u>370 jāk</u>

[II]. Champs de Palei Guñaum, depuis les champs de Çriçānabhadreçvara en allant vers le levant <sup>(2)</sup> jusqu'à ce village :

(1) Champs <i>makīk</i> . . . . .	150 jāk
(2) — <i>siñjol</i> . . . . .	150 —
Total . . . . .	<u>300 jāk</u>

[III]. Champs de Palei Bhaui, à l'Ouest de la grande route... la grande forêt jusqu'à... la forêt, depuis ... jusqu'au grand canal :

(1) Champs <i>makīk</i> . . . . .	300 jāk
(2) — <i>malau</i> . . . . .	100 —
(3) — <i>sataṃ</i> . . . . .	100 —
(4) — <i>siñjol</i> . . . . .	50 —
Total . . . . .	<u>550 jāk</u>

[IV]. Champs situés en retour de Palei Sukintut, dits la Plaine :

(1) Champs <i>makīk</i> . . . . .	100 jāk
(2) — <i>malau</i> . . . . .	50 —
Total . . . . .	<u>150 jāk</u>

[V]. Champs à Ñjrañ, en allant (?) au couchant jusqu'au torrent, au levant..... au couchant...

(1) Ici commence la face C. — Les champs énumérés sont appelés *siñjol*, *makīk*, *malau*, *sataṃ* ; ces mots ne paraissent pas être des noms propres, puisqu'ils se répètent dans toutes les parties du territoire ; ils doivent désigner des catégories de terres.

(2) « Levant » se dit aujourd'hui *hurei tagōk*, mais la valeur de *hurei vañun* (soleil croissant) n'est pas douteuse, puisqu'il s'oppose à *hurei tamā* et que cette dernière expression a encore le sens de « couchant ».

XXI

Stèle de 1 m 60 de hauteur, 0 m 72 (haut) et 0 m 67 (bas) de largeur, 0 m 32 d'épaisseur. Elle est inscrite sur 3 faces : A. 1<sup>re</sup> grande face: 20 lignes. — B. 2<sup>e</sup> grande face: 21 lignes. — C. Petite face: 9 lignes indéchiffrables.

Inscription en cham de Jaya Harivarman (1067-1092 çaka). Sans date.

Trouvée près de G<sub>1</sub>.

A

(1) svasti | madā . . . . . sidah yān po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva ciy  
 Çivā(2)nandana anāk yān po ku Çrī Paramabrahmaloka ya Brahmakṣatra  
 ticauv yān po ku Çrī Rudraloka . . . . . (3) mūrṭti Mahotrṣṭarāja trā yān po ku  
 Çrī Jaya Harivarmmadeva nan utpatti jeñ di Paramasundarī devī sidah pu vyā  
 [nai Jiñjyañ](4) di urān Ratnabhūmivijaya santāna yān po ku Çrī Paramabodhi-  
 satva ya adhikarāja trā yān po ku Çrī Jaya Harivarmmade(5)va nan paramasaun-  
 daryya rūpa maknā nan vātriñçalakṣaṇa sampūrṇṇa slaum tūy arthapurāṇaṣ-  
 tra si kā praça[sta] (6) di pūrvaṅkāla rai trā yān po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva  
 nan catura vidagdha di catuṣṣaṣṭi kalā vidyā makapun vyā(ka)(7)raṇaṣāstra  
 patruḥ tāl paramārthatattvajñāna trā yān po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva nan  
 mahāprthuvīryya prathita . . . . (8)n paṭutara samartha di sarvvāyudha çūrā-  
 bhimāna paslyān samasta ripuvargga (d)i samasta samarabhūmi trā di kāla yān  
 po ku (9) Çrī Jaya Harivarmmadeva nan nau dakṣiṇadeça pu pov tana rayā  
 Kamvujadeça vriy Çañkarasenāpati ya pradhāna di ya (10) doṃ senāpati mada  
 nan valagaṇa dāk Sipākhyā-pramāṇa tāl ndok mṛsuḥ di tanṛñ Rājapura yān po  
 ku Çrī Jaya Ha(11)rivarmmadeva nan kā vunuh Çañkarasenāpati nan sakala  
 Kamvujasenāpatigaṇa mada nan ya doṃ vala dinan matai ndi(12)p samarabhū-  
 mi nan dāk Thū-pramāṇa di janāḥ nan pu pō tana rayā Kamvujadeça vriy vala  
 sahasraguṇa nariy dhi(13)luv tāl ndok mṛsuḥ di tanṛñ Virapura mulañ yān po  
 ku Çrī Jaya Harivarmmadeva kā sañhāra Kamvujavalagaṇa (14) dinan avista di  
 samantara nan pu pō tana rayā Kamvujadeça abhiṣeka paputau kṣatriya sidah  
 ciy Haride(va) (15) ya paramabhāryyānuja adiy sān driy pa kā vriy vividha  
 senāpatī vā aneka Kamvujavalagaṇa rakṣā (16) ciy Harideva tāl putau di nagara  
 Vijaya yān pov ku Çrī Jaya Harivarmmadeva gulāc tāl Vijaya mulañ dvā pa[kṣa]  
 (17) nan ndok mṛsuḥ di tanṛñ Mahiça yān po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva kā  
 dagdhikaraṇa pu pō tana rayā nan (18) nan sarvva Campa Kamvuja senāpatī  
 mada nan Campa Kamvuja valagaṇa di nan matai avista bharūv yān po ku Çrī  
 Jaya (19) Harivarmmadeva dṛñ rājya tūy paramarājādhirāja di vela nan | pu pō  
 tana rayā Kamvujadeça kā thuv raḥ ciy Ha(20)rideva ya adiy sān driy nan sakala  
 senāpatī madu nan sarvva vala driy kā matai niçça di vā

B

(1) . . . . . [vī]ryya yān po ku Çrī Jaya Harivarmmadeva mān *navvun* . . . . .  
 . . . . . (2) . . . . . truh tāl \*pavandaḥ gamvauñ\* hetu ya nan

samīpadeça Vijaya pu pō tana rayā . . . . . (3) calā Kirāṭarājagaṇa dinan  
 pa kā avista nan \*habaya patavun\* ya dom . . . . . vīravṛṇda . . . . .  
 (4) rṇṇa \*sārak tanṛṇ rumaṇ glai dakṣiṇa paliy slāy tra . . . . . glai vatta . . . . .  
 . . . . . (5) mṛsuḥ yān po ku Çrī Jaya Harivarṇmadeva tyāp Kirāṭagaṇa  
 dinan \*ndauc paraspara . . . . . (6) Kirāṭarājagaṇa papu-  
 tau Vaṅçarāja ya dārānuja adiy sān driy di nagara Madhyamagrāma *kula di yān*  
*po ku* . . . . . (7) Harivarṇmadeva vā vala tuṅgoḥ mṛsuḥ vunḥ Vaṅçarāja di jvak  
 mak Kirāṭagaṇa dinan ndāp avista . . . . . (8) rāja putau Yvan hetu  
 tmāk dah Kamvojarāja dāk pavighna yān po ku Çrī Jaya Harivarṇmadeva . . . . .  
 . . . . . (9) vīryya prabhāva driy kā paputau urān Campa sidaḥ Vaṅçarāja vriy  
 aneka Yavana (10) . . . . . nan Yavanavala ya parākrama çūrābhīmāna çatasabasra  
 mada nan *nalāy* sā ravuv . . . . . (11) \*lama nā\* puryaḥ \*tuṅhoḥ samā-  
 kirṇṇa \*harak dān vap\* tadṛṇ dalvā nan tadṛṇ . . . . . (12)  
 yuddha mān yān po ku Çrī Jaya Harivarṇmadeva trā la proddṛsta vā ya dom  
 vala viravṛ . . . . . (13) pakṣa nan ghora yuddha yān  
 po ku Çrī Jaya Harivarṇmadeva kā saṅhāra Vaṅçarāja nan *sa* . . . . .  
 . . . . . (14) Yavanavala matai dāk si sānkhyā pramāṇa \*hake ya klāḥ di  
 manatai\* nan yān [po ku Çrī Jaya Harivarṇma] (15) deva kā mak vuḥ di yān di  
 sadān di son nan vriy jeṇ hulun urān Campa dadān driy tuy ya . . . . (16) niḥ  
 nan yān po ku Çrī Jaya Harivarṇmadeva pratiṣṭha liṅga di Mahiçaparvata yān  
 Tdah nan vuḥ kān yān po ku (17) Çrī Paramabrahmaloka ya amā dunan | yān  
 utara nan vuḥ kān p(u) vyā nai Jiṅjyaṇ ya inā dunan | yān . . . . (18) nan vuḥ  
 pratimārūpa kān çarira dunan | punaḥ mulaṇ trā kāla yān po ku Çrī Jaya  
 Harivarṇmadeva utpatti . . . . . (19) dajaḥ vuḥ yān Çriçānabhadreçvara pra-  
 tijñā *dah* mavuḥ yān di cāk Vugvan nī hetu yān po ku Çrī . . . . . (20)  
 vakmyaṇ patapat *dal* pratijñā nan si jeṇ pratiṣṭha pratimārūpa dunan di cāk  
 Vugvan . . . . . [yān] (21) [po] ku Çriçānabhadreçvara mulaṇ ||

TRADUCTION

A

Bonheur! [Il est un roi,] S. M. Çrī Jaya Harivarṇmadeva, prince Çivānandana, fils de S. M. Çrī Paramabrahmaloka, d'origine ksatriyo-brahmanique, petit-fils de S. M. Çrī Rudraloka . . . . . mūrti, le roi très éminent. J. H. est né de Paramasundarī Devī, autrement nommée la reine Jiṅjyaṇ; (il porte le nom) personnel de Ratnabhūmivijaya; il descend de Çrī Paramabodhisatva, roi suprême. J. H. est d'une beauté parfaite, doué des 32 signes au complet. . . selon l'*Arthapurāṇaçāstra*, qui l'a loué d'avance. J. H. est habile et expérimenté dans la connaissance des 64 kalās, savoir, la grammaire, etc., jusqu'à la connaissance de la vérité suprême. J. H. est d'une grande et large vaillance; il est habile et capable dans toutes les armes, héroïque et fier. Il disperse toutes les

troupes ennemies sur tous les champs de bataille. Au temps où J. II. alla dans la contrée du Sud, le roi du Cambodge commanda au *senāpati* *Çaṅkara*, qui était le premier d'entre tous les *senāpati*, d'aller, avec les troupes du *pramāṇa* de *Sipākhyā* (1), combattre dans la plaine de *Rājapura*. J. II. combattit le *senāpati* *Çaṅkara* avec tous les *senāpati* cambodgiens et leurs troupes. Ils moururent... ce champ de bataille dans le *pramāṇa* de *Thū*.... Le roi du Cambodge envoya une armée mille fois plus forte que la première pour combattre dans la plaine de *Vīrapura*. J. II. battit entièrement les troupes cambodgiennes. .... Le roi du Cambodge sacra roi un *kṣatriya*, le prince *Harideva* son beau-frère, frère cadet de sa première femme; et il ordonna à divers *senāpati* de conduire les troupes cambodgiennes et de protéger le prince *Harideva*, jusqu'à ce qu'il fût roi dans la cité de *Vijaya*. J. H. retourna à *Vijaya*; les deux partis combattirent dans la plaine de *Mahīça*. J. H. consuma ce roi avec tous les *senāpati* chams et cambodgiens et les troupes chames et cambodgiennes; ils périrent tous... J. II. régna comme roi suprême depuis cette époque.

Le roi du Cambodge apprit que le prince *Harideva*, son beau-frère, avec tous les *senāpati* et toutes les troupes, avait péri

B

.....sous l'héroïsme de J. II. Alors..... le voisinage de *Vijaya*. Le roi.... les rois des *Kirāṭas*..... la plaine, la forêt du Sud, le village de *Slāy*, jusqu'à la forêt *Vatta* (?)..... combattre. J. II. battit les troupes des *Kirāṭas*. . . . . Les rois des *Kirāṭas* proclamèrent roi son beau-frère *Vaṅçarāja*, frère de sa femme, dans la cité *Madhyamagrāma*..... J. H. conduisit ses troupes, combattit *Vaṅçarāja*, prit les troupes des *Kirāṭas*, les battit toutes... Le roi des *Yavanas*, parce qu'il avait appris que le roi du Cambodge suscitait des obstacles à J. H. . . vaillance, proclama roi un homme de *Campā*, *Vaṅçarāja*; il lui donna plusieurs *senāpati* *Yavanas*, avec des troupes *Yavanas* très valeureuses, au nombre de cent mille hommes, et mille..... la plaine *Dalvā* et la plaine..... combattre. Alors J. II. conduisit toutes les troupes de *Vijaya*... Les deux partis se livrèrent un terrible combat. J. II. battit *Vaṅçarāja* avec tous les..... Les troupes *Yavanas* moururent, nombreuses..... J. II. prit et donna (du butin) aux temples de *Sadān* et de *Son*, et il donna des serviteurs chams selon... J. II. érigea un *liṅga* sur le *Mahīçaparvata*, le *yān Tdaḥ*. Il donna à *Çrī Paramabrahmaloka*, son père, ce temple du Nord; il donna à la reine *Jiṅjyaṅ*, sa mère, le temple . . . . Il donna des statues à ces *çarīras*. En outre, à une époque (antérieure), J. II. (avait) fait au dieu *Çrīçānabhadreçvara* le vœu de lui donner

(1) *dāk* = cham moderne *tak*. « à, vers, en » (?). — *pramāṇa* paraît désigner une circonscription.

un temple sur le mont Vugvan, parce que Çriçānabhadreçvara..... Conformément à (?) ce vœu, il a érigé ces statues sur le mont Vugvan..... Çriçānabhadreçvara.

XXII

Pilier extérieur sud de la tour B<sub>1</sub>. Ce pilier octogonal porte 2 inscriptions qui se prolongent sur quatre faces :

A. Inscription supérieure. Longueur, 0<sup>m</sup> 90 ; hauteur, 0<sup>m</sup> 45. 9 lignes : lignes 1-5, sanskrit (4 stances : indravajrā, sragdharā, upajāti, sragdharā) ; lignes 5-9, cham. A peu près intacte.

B. Inscription inférieure. Longueur, 0<sup>m</sup> 90 ; hauteur, 0<sup>m</sup> 50 ; 10 lignes, entièrement en sanskrit (10 stances, dont 9 indravajrā ou upajāti, la dernière paraissant être le commencement d'une āryā). Cette inscription est en grande partie illisible ; seule la face gauche du pilier n'a pas souffert, les autres sont très frustes.

A

(1) svasti | rājendrapadya |

- I. yāgestikānām bhavikaṣṭayāgo  
yāge bhavibhyo yadi dūrasamsthaḥ  
asmīti matveva jagatsamūhas  
sarvvasthito yaḥ praṇama(2)n tvadantam
- II. prāg Gaurīndraikakāyā nagapatitanayā yādvitīyā dvitīyā  
svāṅgād Bhīmena bhinnā punar api rataye Çaṅkarālingitāngī  
çaçvat tadroṣabhīter iva janitajaga(3)tpārvtāndreṇa saṅgād  
devī vai vandyatām ātmavacanamanasā sā Çivānandavandyā
- III. Çriçānabhadreçvaramandirā(r)kkam  
paraiḥ purorojakṛtam viçirṇam  
punarbhbhavo haṃ sa vinā(4)çakāms tām  
hatvā raṇe tasya punaḥ pracakre
- IV. çrīmān Çriçānabhadreçvaram amitamudaṃ sthāpayitvā hy Urojo  
nākaukassthāpanasyākṣayaṃ uta sa Vugvan-bhūdharasyā(5)nkam ūr-  
[dhvam  
kṛtvā cāstaṅgato bhūḥ (4) punar aham aparo bhāvayitvā vinaṣṭam  
sthānan devasya tasyābhimataruci Vugvan-sthāpīteçāḥ pureṣṭyā

(1) Corr. : bhūt.

kau yān po ku Çrī Harivarṃma(6)deva ciy Çivānandana anāk yān po ku Çrī Paramabrahmaloka sulietu mvoḥ paramadevatā nī kā çūnyākāra nan ruḥ prāsāda nī avista suhetu paracakra avamā(7)na si jeṇ kau punaḥ prāsāda nī syām tān pūrvvakāla mulaṇ tra kau kā rajan rajataprāsāda dalaṃ prāsāda nī mulaṇ nan vuḥ sarvvabhogopabhoga di devatā nī trā nan sarvva pu pō (8) tana rayā ya madrṇ rājya di nagara Campa knā si bhakti devatā ni nan savāhyābhyantara liṇāv dalaṃ \*sātai sārūk\* devatā nī gnaṇ prasāda di lokadvaya niçcaya | su(9)-hetu nan si jeṇ kau sidaḥ yān po ku Çrī Harivarṃmadeva cei Çivānandana bhakti devatā nī nan çrad dhāmāna sa dadān kāla.

B

- I. (1) *tikṣṇānsamanodadhim aprameyaṃ*  
*khastho tisūkṣmo pi kalām prakāçya*  
*saṅkrīdate çaktibhir ātmaçaktau*  
*naiṣkalyamṛgyas sa (2) Çivo va — —*
- II. āsīn nṛpaç Çrī Harivarṃmadeva-  
pautro dhikaç Çrī Jaya Indravarṃmā  
rarāja ca Çrī Harivarṃmadevā-  
tmajo nujaç Çrī Parameçvarasya
- III. (3) viçva ~ — — ~ ~ bhūtapūrvvaṃ  
bhūbhīr bhariṣyaty ayam ity avekṣya  
bālye gurus sarvvacalālā —  
— — — — — kṣayate svayaṃ yaṃ
- IV. (4) saundaryyarūpo paraloptrapūrvvān  
— — — — — āmanyata yodhavīrān  
— — — — — — — — — — tra pā —  
.ya. dhatta çauryyād iva puṣpa (5) — —
- V. pañcalyarūpāpi patim vināhya  
— — — — — mahiṣī jahāti  
bālyan tu Lakṣmīs samavāpya kāntaṃ  
yaṃ yat purāṇaṃ vijahāti vālyam

VI. (6)..... vilāsini kāmajaneṣu kāmāt || VII. etāvatā sa (7)..... ṅgam analpapuṇyaih || VIII. sadāhṛtā Çriḥ ku (8)..... sya samājahāra || IX. karadīkṛta-  
kṣitiço jala (9)..... x. dor mmandarādrimanthitasamitsamudro naro (10).....

TRADUCTION

Bonheur ! Poésie du roi des rois :

I. « Le sacrifice des sacrificateurs serait pernicieux pour les hommes, si dans ce sacrifice je me tenais loin des hommes. » Faisant en quelque sorte

cette réflexion, la multitude des mondes partout répandus s'incline devant toi (1).

II. Tout d'abord la Fille du roi des monts, l'épouse incomparable, n'eut qu'un corps avec Gaurindra ; puis Bhīma la sépara de son corps ; puis de nouveau elle fut embrassée par Çaṅkara pour le plaisir d'amour. Que toujours, comme par crainte de sa colère, l'époux de Pārvātī, qui engendre les mondes de son union (avec elle), adore fidèlement d'âme, de parole et de cœur la déesse adorable pour la joie de Śiva (2).

III. Le temple de Śrīcānabhadreçvara, ce soleil, jadis fondé par Uroja, ayant été dévasté par les ennemis, je l'ai réédifié, après avoir tué ses destructeurs dans le combat.

IV. Le bienheureux Uroja, ayant érigé Śrīcānabhadreçvara à la joie infinie et en ayant fait une impérissable marque au front du mont Vugvan, support des dieux, disparut ; à mon tour, moi, autre (Uroja), ayant restauré le sanctuaire d'une séduisante beauté, j'ai érigé Iça sur le (mont) Vugvan, d'après un vœu ancien.

(Cham.) Moi, le roi Śrī Harivarmadeva, prince Śivānandana, fils du roi Śrī Paramabrahmaloka, voyant que ce dieu suprême avait été pillé avec tous ses temples, et avait subi les outrages d'une puissance ennemie, j'ai rétabli ce sanctuaire dans sa beauté passée. Et j'ai donné toutes les choses d'usage à ce dieu. Et tous les rois qui régneront dans l'État de Campa, qui seront dévots à ce dieu, intérieurement et extérieurement (3), jouiront de sa faveur dans les deux mondes, sûrement ; parce que moi, le roi Śrī Harivarmadeva, prince Śivānandana, j'ai été pieux envers ce dieu et plein de foi en toute circonstance.

\* \*

Le texte de la face B est trop mutilé pour qu'il y ait intérêt à en essayer une traduction. La seule strophe importante est la strophe II : « Il y eut un roi, éminent petit-fils de Śrī Harivarmadeva : (ce fut) Śrī Jaya Indravarman, fils de Śrī Harivarmadeva, frère cadet de Śrī Parameçvara. » Le reste, à en juger par ce qui en subsiste, est un panegyrique banal.

---

(1) Le sens exact de cette strophe m'échappe. Cette poésie ne se distingue, d'ailleurs, ni par la clarté, ni par la correction ; et si, comme le veut le titre, elle est l'œuvre du roi Harivarman, ce roi était un piètre écrivain.

(2) Pauvre jeu de mots sur « Śivānandana », autre non de Harivarman.

(3) *lināc dalaṃ* est l'expression cham qui correspond au skr. *savāhyāntara* : *lināc* (cham moderne *laŋgɔr*) = dehors ; *dalaṃ* = dedans.

L'auteur de cette inscription est donc Jaya Indravarman IV, cei Harideva, de Sakān-vijaya, qui régnait en 1176 et 1185 ç. Il était frère cadet de Jaya Paramēçvaravarman II, ou Añçarāja, fils de Jaya Harivarman II et petit-fils de Jaya Harivarman I<sup>er</sup>, auteur de l'inscription gravée sur le face A de la stèle.

XXIII

Piédroit intérieur sud du temple B<sub>1</sub> ; rectangulaire. Une seule inscription : hauteur, 1<sup>m</sup>16 ; largeur, 0<sup>m</sup>33 ; 19 lignes. En sanskrit. 6 stances en indravajrā, sauf la st. 2 en vaṃçasthā.

- I. (1) pu ciy anāk Çrī Jaya Indravarmmā  
prādād idam (2) Grāmapurapradeçaḥ  
vānāṣṭakhendāv iva ratna(3)sānum  
Çriçānabhadreçvara içvareçe
- II. san içva(4)rātmā mahadiçvarikṛto  
Hiraṇyagarbho na sa i(5)çvaro dhunā  
Hiraṇyagarbhikṛta vagratedase (1)  
dṛ(6)ças tato yena sa nu stutas satā
- III. naivāçiṣa(7)s tatsudhiyā nu çaktas  
tasmin (2) sa dātum daçadikṣu devaḥ  
(8) rakṣākṛto bhūbhṛtipañcavakraḥ  
punar vibhartty a(9)dya mukhāni pañca
- IV. dṛṣṭair mmahāsyair vahu(10)vāk sa Çarvvas  
stutyātma (3) yad dattasuvarnṇakoçaḥ  
(11) tatraikakāntyāvacaṇo nv alābhād  
deyasya da(12)ttena samānakānteh
- V. dayātha kirttiç ca guṇa(13)ç ca yasya  
rūpañ ca vīryyañ ca mukhāni pa(14)ñca  
etāni vaksyad yugapan maheçe  
sa(15) lkoçanam pañca vibhartti vedam
- VI. satko(16)çane tatra paṇe suvarṇṇe  
karṇṇa(17)trikarṇṇā divapur-maṇindre  
muktāsu(18)dhātridharaṣaṣsamūhe  
rūpye pa(19)ṇe py amvaraçūnyakarṇṇāḥ

(1) Corr. : *ugratejasā* (?).

(2) Corr. : *teṣu* (?).

(3) Corr. : *vātmā*.

TRADUCTION (1)

I. Le pu cei anāk Çrī Jaya Indravarman, de Grāmapura, a donné ceci à Çrī-  
cānabhadreçvara, seigneur des seigneurs, comme une montagne de pierreries  
dans la lune, l'atmosphère, huit et les flèches (1085).

II. Içvara par nature, devenu Mahadīçvara, il n'est plus maintenant Içvara,  
mais Hiraṇyagarbha (2); devenu Hiraṇyagarbha, (le dieu) à l'éclat redoutable  
par qui les régions du ciel ont été étendues, il est loué sans cesse par l'homme  
pieux.

III. Ce dieu, malgré sa bienveillance, ne pouvait donner ses bénédictions aux  
dix régions; devenu gardien avec cinq visages royaux, il a maintenant cinq  
bouches.

IV. Par ses grandes bouches visibles, Çarva a des voix multiples; mais, prêt  
à la louange, il est resté muet devant l'éclat unique du koça d'or qui lui était  
offert, ne trouvant rien à donner qui fût d'un éclat égal à ce qui lui avait été  
donné.

V. La compassion, la gloire, le mérite, la beauté, le courage sont les cinq  
faces (de ce roi); pour les célébrer toutes à la fois, le koça de Maheça porte  
les cinq Védas.

VI. Pour ce koça, la fourniture en or a été de: *oreilles-trois-oreilles* (=232  
[pièces]); en pierres précieuses, de: *deux-corps* (=82); en perles, un groupe  
de: *montagnes-six* (=67); en argent, de: *atmosphère-espace-oreilles* (=200  
[pièces]).

XXIV

Cette stèle en grès verdâtre, trouvée entre les deux salles du groupe D, mesure  
1 m 50 de haut sur 0 m 70-0 m 80 de large, et 0 m 37-0 m 40 d'épaisseur. Elle est  
inscrite sur 3 faces: A, invocation + 21 lignes; B, invocation + 23 lignes; C  
(petit côté), 15 lignes. Écrite tout entière en cham, elle contient trois inscrip-  
tions. La première, de Jaya Indravarman de Grāmapuravijaya, auteur du  
n° XXIII, occupe la face A; la seconde, de Sūryavarman, roi usurpateur de  
Panrān, occupe la face B et les 10 premières lignes de la face C. La troisième  
fait suite à la précédente, dont elle diffère par l'imperfection de la gravure et la  
barbarie du langage; elle émane d'un yuvarāja.

(1) Ce texte est si incorrect et si mal rédigé que la traduction ne peut guère être qu'une  
conjecture perpétuelle. Ce qui est clair, c'est le don d'un koça d'or à cinq visages. La stance  
vi paraît bien être l'énumération des quantités d'or, d'argent, de pierres et de perles  
employées dans la confection de ce koça, quantités exprimées au moyen des termes symboli-  
ques généralement usités pour les dates.

(2) Parce qu'il est maintenant dans son koça comme un embryon dans une matrice d'or.

A

namaç Çivāya

(1) svasti || madā pu pō tana rayā sa driy sidah yān pō ku Çrī Jaya Indravarm-  
madeva ya adhikadeça si praçasta dah Grāmapu(2)ravijaya pu pō tana rayā  
nan ya prathama dṛṇ rājya nan lokamaṅgala viyaccagra pu pō tana rayā nan  
pṛthuvāla vīryyābhimāna kuça(3)la di sarvvāyudha gnañ paslyañ ripuvargga di  
raṇamaṅdala vidagdha di savvaçāstra makapun vyākaraṇaçastra horāçāstra  
thuv samastatattva(4)jñāna makapun mahāyānaññāna | saundaryya rūpa adhi-  
katara utsāha rakṣā bhāva nan caturupāya sidah sāma dāna bheda danḍa  
ku(5)çala di sarvva tanatap tuy makapun nārādīya bhārggavīya dharmmābhirata  
vrei dāna kevala raṇḍam sādhujanagaṇa pu pō tana rayā nan ya (6) pratiṣṭhāna  
yān pō ku Çrī Vuddhalokeçvara yān pō ku Çrī Jaya Indralokeçvara Bhagavati  
Çrī Jaya Indreçvari di Vuddhaloka(7)vijaya nan Bhagavati Çrī Jaya Indragauri-  
çvari di Çrī Vināyaka pu pō tana rayā nan hetu kā thū dah yān pō ku Çriçāna-  
bhadreçvara (8) pu pō ku nei yah aṅça yān pō ku Çiva sakala di loka di gnañ pra-  
sāda tū yatheṣṭa urāñ ya bhakti sadākāla pu pō tana rayā (9) nan vuḥ sarvvadhana  
nan sarvvabhogopabhoga di yān pō ku Çriçānabhadreçvara pu pō ku ni prayojana  
saṃṛddhi bhanakti daḍān ka(10)la | prathama vuḥ suvarṇṇakoça vanaāk nan  
137 thil pirak prakvak koça nan 200 thil pradap sarvvaratna makapun (11) dhunī  
nila di çakarāja 1095 | jāḥ nan ṇap antargṛha nan kayuv candana vanaāk nan dvā  
bhāra salapan tul pirak si hatap a(12)ntargṛha nan 1096 thil māḥ si sakar  
sarvvaçikhara antargṛha nan 25 thei | cranāñ sā si ṇap travauñ nan ṇan karaḥ  
dama sāñ valā (13) si catvār nāga māḥ si alaṅkāra cranāñ nan 30 thei pirak  
prakovak 17 thil taṅgau sā pirak si laum taṅgau 495 thil (14) madā suryyakānti  
di huluv tāñ taṅgau nan vuḥ aviḥ nan kāla çaka 1096 punaḥ di çakarāja 1098  
vuḥ sanrauñ (15) māḥ sā vanaāk nan 17 thil suvarṇṇabhājana sā 24 thei pirak  
prakovak bhājana nan 26 thei suvarṇṇakalaça sā 8 thei (16) bak māḥ sā 2 thil  
srumvil māḥ sā 45 thei pirak prakvak nan 99 thil bhagit nāgapattra sā si sakar  
māḥ nāgapa(17)ttra punaḥ tāl çakarāja 1097 vuḥ tralāy māḥ sā vanaāk nan  
294 thei | hluk māḥ sā 100 thei | tāl ç(18)karāja 1070 vuḥ dviradarāja dāsa  
dāsī di kā nau kā di tāl çakarāja 1072 pu pō tana rayā nan hatap prāsāda (19)  
yān pō ku Çriçānabhadreçvara pu pō ku nī mulañ ṇan pirak 10 bhāra 3 tul 5  
kār 17 thei si kā ṇap pajeñ anmak (20) māḥ si sakar sarvva çikhara prāsāda  
nan 82 thei pu pō tana rayā nan vuḥ aviḥ vastu sidah nan. an tatpara ṇan  
kāya vāk citta.

B

om namaç Çivāya ||

(1) svasti || madā pu pō tana rayā sā sidah yān pō ku Çrī Sūryyavarmmadeva pu  
ciy Çrī Vidyānandana Tumprauk-vijaya | pu pō tana ra(2)yā nan vavā mahā-

yānadharmma tuy jñānopadeṣa | pu pō tana rayā nan kāla prathamayauvana di  
 ṣaka sidaḥ sāgarāmbaraṣaḍadhara-ṣa(3)ṣī nau take Kamvujadeṣa | pu pō tana  
 rayā Kamvujadeṣa mvoḥ pu pō tana rayā nan madā traitriṅṣa lakṣaṇa sampūrṇa  
 pu pō tana rayā Kamvuja(4)deṣa sneha mānasa ṣikṣā putau va sarvvāgamā  
 sarvvāyudha samāsta aviḥ di dauk di Kamvujadeṣa nan madā nagara sū di  
 Kamvujadeṣa si(5)daḥ Malyaṅ ya mahāvīyūha kaṣṭa si urān Kamvujadeṣa mak  
 si tmū adhama di pu pō tana rayā Kamvujadeṣa pu pō tana rayā Kamvujadeṣa (6)  
 hetu mvoḥ pu pō tana rayā nan atikuṣala di sarvvāyudha ... pu pō tana rayā  
 Kamvujadeṣa vrei pu pō tana rayā nan vā vala Kamvuja(7)deṣa nau mak nagara  
 Malyaṅ nan ndāp aviḥ tān iṣṭa pu pō tana rayā Kamvujadeṣa pu pō tana rayā  
 Kamvujadeṣa mvoḥ tān vīryya (8) pu pō tana rayā nan pu pō tana rayā Kamvuja-  
 deṣa vrei rayā ṣrī-yuvarāja vrei samastabhogopabhoga aṅuy di nagara Kamvu-  
 jadeṣa tāl (9) ṣaka sidaḥ yama ṣaṣāṅka ṣaṣāṅka ṣaṣī pu pō tana rayā sidaḥ ṣrī Jaya  
 Indravarmmadeva auṅ Vatuv adhama di pu pō tana rayā Kamvujadeṣa (10) pu  
 pō tana rayā Kamvujadeṣa dhai vrei pu pō tana rayā nan vā vala Kamvujadeṣa  
 rai mak Vijaya mak tmū pu pō tana rayā ṣrī Jaya Indrava(11)rmmadeva auṅ  
 Vatuv nan hudip vrei di urān Kamvujadeṣa vā nau nagara Kamvujadeṣa paputau  
 yān pō ku ṣrī Sūryyajayavarmmadeva pu ciy I(12)n ya ṣi ai sān pu pō tana  
 rayā Kamvujadeṣa di nagara Vijaya pu pō tana rayā nan gulāc nau dṛṅ rāja  
 tāl Rājapura Panrān di dṛṅ (13) rāja di Rājapura nan anekataskara ya adhama  
 di pu pō tana rayā nan di Rājapura si pu pō tana rayā nan mrasuḥ paslyān urān  
 adhama (14) dinan ndāp tu pak aviḥ hake yān pō ku ṣrī Sūryyajayavarmmadeva  
 pu ciy In nan si paputau di nagara Vijaya pu ciy Raṣu (15) patiḥ tyap ndauc  
 tau Kamvujadeṣa pu ciy Raṣupatiḥ dṛṅ rāja di nagara Vijaya mulaṅ dṛṅ nāma  
 sidaḥ yān po ku ṣrī Jaya Indra(16)varmmadeva tāl ṣaka sidaḥ jaladhi ṣaṣī ṣaṣī  
 ṣaṣī pu pō tana rayā Kamvujadeṣa dhai senāpatī Kamvujadeṣa nan ṣrī Jaya  
 Indravarmmade(17)va auṅ Vatuv nan marai tāl pu pō tana rayā nan tāl Rājapura  
 pu pō tana rayā nan vā vala Kamvujadeṣa nan ṣrī Jayā Indravarmmadeva nan  
 (18) rai mak Vijaya mak tmū yān pō ku ṣrī Jaya Indravarmmadeva pu ciy  
 Raṣupatiḥ nan pamatai dṛṅ rāja di nagara Vijaya di ṣaka nan ri(19)y ṣrī Jaya  
 Indravarmmadeva auṅ Vatuv nan klāḥ di urān Kamvujadeṣa marai tāl Amarā-  
 vatī adhama pajum valāvala Amarāva(20)tī Ralik Vyar Jriy Traik anekapramāṇa  
 nau mak Vijaya mulaṅ pu pō tana rayā nan vā valāvala \*truyak ṣak\* ṣrī Jaya  
 (21) Indravarmmadeva auṅ Vatuv nan tāl Yān bhavuv Vijaya mrsuḥ paslyān ṣrī  
 Jaya Indravarmmadeva auṅ Vatuv nan plyān ndauc gulāc tāl (22) Traik pu pō  
 tana rayā nan vrei tuy mak pamatai tāl Traik pu pō tana rayā nan dṛṅ rāja  
 nirupadrava tāl ṣaka sidaḥ (23) paṅca ṣaṣadhara ṣaṣadhrt ṣaṣadhāra urān  
 Kamvujadeṣa vvar rumaḥ rumaṅ tuk tijuḥ magmaḥ tāl tuk dalapan maklaṅ pu  
 pō tana rayā

C

(1) nan mṛsuḥ paslyān urān Kamvujadeça nan mulañ tīl çaka sidah dvā(2)da-  
çārddhauçadhīça çaçāñka çaçāñka pu pō tana rayā Kamvujadeça dhai a(3)neka  
nāyaka Kamvujadeça nan samastāyudha marai mṛsuḥ sauñ pu (4) pō tana rayā  
nan pu pō tana rayā nan mṛsuḥ di Jairamya-vijaya paslyān (5) nāyaka Kamvu-  
javala di nan mulañ di jāḥ mṛsuḥ nan pu pō tana rayā (6) nan udyāna marai  
tāl Amarāvati punaḥ rumaḥ mūla nan pañap rumaḥ (7) Çrī Herukaharmya  
pañap suvarṇakoça vuḥ ṣaḍmukha yāñ pō ku (8) Çriçānabhadreçvara pu pō ku  
vanaāk 510 thei vuḥ suvauk māḥ sā 5 thi(9)l vuḥ kañap Siñhapūra di yāñ pō  
ku Çriçānabhadreçvara pu pō (10) ku prayojana dharmma di ibaloka paraloka ||

kū ni yāñ pu pu yāñ ya yāñ pu yuvarājñah jātti kū (12) çobha yaḥ kū drāñ  
nāma Mṇagaḥña (?) auñ Dhanapatiḥ kū (13) ṣṭhe drāñ Campa yaḥ slau nan kū  
yaça tmū punaḥ Çiva ya Çrī(14)çānasya kū nī kukuḥ bhaktī vuḥ dhana dāsa kāla  
çaka bhūtaḥ pakṣa 66 (15) ka yaḥ.

TRADUCTION

A

Il est un roi, Çrī Jaya Indravarmadeva, du lieu illustre connu (sous le nom de) Grāmapuravijaya. Ce souverain a régné le premier (1) pour le bonheur du monde. . . Il est plein de force, de vaillance et de fierté; habile dans toutes les armes; victorieux des troupes ennemies dans les batailles; versé dans tous les çāstras, savoir, la grammaire, l'astrologie (etc.); connaissant toutes les doctrines philosophiques, savoir, la doctrine du Mahāyāna (etc.); d'une grâce et d'une beauté supérieures; énergique dans la protection des créatures et dans les quatre moyens: la douceur, la générosité, la discorde et la force; habile dans tous les *tanatap* (dharmaçāstras), suivant notamment le Nāradiya et le Bhārggavīya; se plaisant au dharma; faisant des dons à tous les gens de bien...

Ce prince érigea Buddha Lokeçvara, Jaya Indralokeçvara, Bhagavatī Çrī Jaya Indreçvarī, dans le district de Buddhaloka; Bhagavatī Çrī Indragauriçvarī dans (celui de) Çrī-Vināyaka.

Ce prince, sachant que Çriçānabhadreçvara, qui est une portion de Çiva, accorde toujours et dans tout l'univers sa faveur aux hommes pieux, selon leur désir, a donné toutes les richesses et tous les objets d'usage à Çriçānabhadreçvara, en vue de l'accroissement de la piété, à diverses époques.

(1) Allusion probable à sa qualité d'usurpateur.

En premier lieu, il a donné un *koça* d'or pesant 137 thil avec un alliage d'argent de 200 thil, orné de tous les bijoux, tels que *dhūnī* et saphirs, en *çaka* 1095.

Puis il a construit un *antargṛha* avec du bois de santal pesant 2 bhāra 9 tul; l'argent employé à orner cet *antargṛha* pesait 1096 thil, et l'or employé à revêtir (?) les sommets de cet *antargṛha*, 26 thei. Un *cranāṅ* construit. . . . . les quatre nāgas d'or décorant le *cranāṅ* pèsent 30 thei (d'or) et 17 thil d'argent. Un *taṅgau* d'argent. . . . 495 thil avec une pierre de soleil au sommet. Tout cela a été donné en *çaka* 1096.

Ensuite, en *çaka* 1098, il a donné un *sanrauṅ* d'or pesant 17 thil, un vase d'or (*suvarṇabhājana*) pesant 24 thei avec un alliage d'argent de 26 thei; une aiguillère d'or (*suvarṇakalaça*) de 8 thei; un *bak* d'or de 2 thil; un *srumvil* d'or de 45 thei avec un alliage d'argent de 99 thil; . . . un *nāgapattra* revêtu d'or (?).

En outre, en *çaka* 1097, il a donné un *tralāy* d'or pesant 294 thei; un *hluk* d'or de 100 thei.

En *çaka* 1070, il a donné de grands éléphants, des serviteurs et des servantes, etc.

En *çaka* 1072, il a orné(?) le temple (*prāsāda*) de *Çrīçānabhadreçvara* avec 10 bhāra 3 tul 5 kār 17 thei d'argent; et il a employé pour le revêtement (?) de tous les pinacles du temple 82 thei d'or.

Ce prince a donné toutes ces choses en s'y consacrant tout entier, corps, parole et pensée.

## B — C

[B]. Il est un roi, *ÇrīSūryavarmadeva*, prince *ÇrīVidyānandana*, de *Tumprauk-vijaya*. Ce roi pratique le *dharma* du *Mahāyāna*, suivant l'enseignement de la vraie science. Au temps de sa prime jeunesse, en *çaka mers-espace-lune-lune* (1104), il alla au Cambodge. Le roi du Cambodge, voyant qu'il avait les trente-trois marques au complet, le prit en affection et lui enseigna, comme à un prince, toutes les sciences et toutes les armes. Pendant qu'il demeurerait au Cambodge, il y eut dans ce royaume une ville, nommée *Malyaṅ*, peuplée d'une foule de mauvaises gens et dont les Cambodgiens s'étaient emparés, qui se révolta contre le roi du Cambodge. Celui-ci, voyant que le prince (1) était très habile dans toutes les armes, le chargea de conduire les troupes cambodgiennes prendre la ville de *Malyaṅ*. Il soumit tout selon le désir du roi du Cambodge. Celui-ci, voyant sa valeur, lui conféra la dignité de *yuvarāja* et lui donna toutes les jouissances et tous les biens qui se trouvaient dans le royaume du Cambodge.

---

(1) *Pu pō tana royā nan*; dans ce qui suit l'expression « le prince » désignera toujours *Sūryavarman Vidyānandana*.

En çaka *deux-lune-lune-lune* (1112), le roi Çrī Jaya Indravarmadeva oṅ Vatuv se souleva contre le roi du Cambodge. Celui-ci envoya le prince, à la tête des troupes du Cambodge, prendre Vijaya et s'emparer du roi Jaya Indravarman oṅ Vatuv. Il le prit (?) et le fit conduire par les Cambodgiens au Cambodge. Il proclama roi Sūryajayavarmadeva, prince In, beau-frère du roi du Cambodge, dans le nagara de Vijaya. Puis il retourna régner à Rājapura de Panrāṅ. Pendant qu'il régnait à Rājapura, il y eut de nombreux pirates qui s'insurgèrent contre lui: il les combattit, les repoussa et les vainquit tous.

Çrī Sūryavarman, prince In, qui avait été proclamé roi dans le pays de Vijaya, fut chassé par le prince Raṣupati et retourna au Cambodge. Le prince Raṣupati régna dans le pays de Vijaya sous le nom de Çrī Jaya Indravarmadeva.

En çaka *mers-lune-lune-lune* (1114), le roi du Cambodge envoya des généraux cambodgiens avec Çrī Jaya Indravarman oṅ Vatuv. Il vint trouver le prince à Rājapura. Le prince conduisit les troupes cambodgiennes avec Jaya Indravarman; il prit Vijaya, s'empara de Jaya Indravarman cei Raṣupati, qu'il mit à mort, et régna sur le nagara de Vijaya. Cette même année, Jaya Indravarman oṅ Vatuv échappa aux Cambodgiens et vint à Amarāvātī. Il se révolta et leva (?) des troupes à Amarāvātī, Ulik, Vyvar, Jriy, Traik, dans plusieurs circonscriptions (*anekapramāṇa*). Il alla prendre Vijaya. Le prince conduisit des troupes et poursuivit (?) Jaya Indravarman oṅ Vatuv jusqu'à Yāṅ Bharuv-vijaya; il lui livra bataille, le vainquit et l'obligea (?) à retourner à Traik; il le fit poursuivre, prendre et tuer à Traik. Le prince régna ensuite sans opposition.

En çaka *cinq-lune-lune-lune* (1115), les Cambodgiens... les habitations, prirent sept... prirent huit... Le prince [C] combattit et vainquit les Cambodgiens.

En çaka *six-six-lune-lune* (1116), le roi du Cambodge envoya de nombreux chefs cambodgiens avec toutes sortes d'armes. Ils vinrent combattre le prince. Celui-ci combattit à Jai Ramya-vijaya et vainquit les chefs de l'armée cambodgienne... Après (?) les avoir combattus, le prince se mit en route et vint à Amarāvātī. Il releva toutes les maisons (*rumah*); il fit faire la maison (appelée) Çrī Herukaharmya; il fit faire un koça d'or; il donna à Çrīçānabhadreçvara un ṣaḍmukha pesant 510 thei; il donna un *suvaṅk* d'or de 5 thil; il donna un *kanūp* de Siṅhāpura à Çrīçānabhadreçvara, en vue d'(acquérir) du mérite en ce monde et dans l'autre.

Moi, yuvarāja, de naissance illustre, appelé Mnagaḥṇa oṅ Dhanapati, je... gouverne (?) le Campa... et je suis glorieux. J'ai réédifié Çiva, qui est Çrīçāna, et je l'adore pieusement. Je lui ai donné des richesses et des serviteurs en çaka 1166 (??)... (1).

---

(1) L'expression *bhūtaḥ pakṣa 66 ka yaḥ* est incompréhensible, mais ne semble pouvoir désigner que 1166.

XXV

Piédroit intérieur nord du temple B<sub>1</sub> ; rectangulaire ; 0<sup>m</sup> 35 de large ; une seule face inscrite contenant 2 inscriptions : A, sur le haut du pilier ; hauteur, 0<sup>m</sup> 55 ; 10 lignes. B, sur le bas du pilier ; hauteur, 0<sup>m</sup> 50 ; 8 lignes.

A

(1) madā pu pō tana rayā sidah yān po ku Çrī Jaya (2) Parameçvaravarmma-deva oñ Añçarāja (1) urāñ Turai-vijaya (3) di jāh kaliḥ Kamvuja ya 32 thun nan ra dṛñ rājā ekachatra (4) di nagara Campa nī ra punaḥ sarvvaliṅga gaḥ dakṣi-ṇabhāga ma(5)kapun Yān pu nagara ra punaḥ sarvvaliṅga gaḥ uttarabhāga ma-(6)kapun Yān pō ku Çrīçānabhadreçvara pu pō ku (7) ra vuḥ raupyakoça suvarṇṇamukha ṇan koça yān Bhṛguḥ maddan sarvvabhogopabhoga māḥ ṇa(9)n pirak samudāya yom sarutuḥ thil māḥ (10) kāla çakarāja 1156.

B

(1) ni mula dravya pō pu lakei Kālāntakatha . . . . . (2) nandana urāñ Mvlān-vijaya vuḥ pak yān pō ku Çrīçā(nabhadre)(3)çvara pu pō ku limān vinai sa klauñ māḥ sā 3 th(il) . . . (4) āhvaya pirak sā 20 thil pralauñ pirak sā 20 thil (5) vraḥ omkāra sā sā thil māḥ matā dhunī sā si vuḥ ganan (6) yaum sā thil māḥ pirak kakai nan 2 thil pranīn 1 (7) yaum 2 thil māḥ kaṁsabhāja 2 bhāja laṅgav 1 vadala (8) 2 svāḥ 1 kvir 1 lakiy 1 krumviy 1152.

TRADUCTION

A

Il y a un roi, S. M. Çrī Jaya Parameçvaravarmadeva, oñ Añçarāja, urāñ Turai-vijaya. Pendant les désastres de la guerre du Cambodge, qui dura 32 ans, il régna avec le parasol unique (2) dans l'État de Campa. Il rétablit tous les liṅga du Sud, savoir, ceux de Yān Pu nagara (3), et les liṅga du Nord, savoir, ceux de Çrīçānabhadreçvara (4). Il a donné un koça d'argent avec un visage d'or

(1) On pourrait aussi bien lire Saṅgarāja ; mais la comparaison de Po-Nagar, 409 B, 4, ligne 2, où l'écriture est plus nette, montre que la vraie forme est Añçarāja.

(2) Il fut seul roi.

(3) Po-Nagar de Nhatrang.

(4) Les temples de Mī-son.

et le koça de Bhṛgu avec tous les ustensiles d'or et d'argent. Somme totale : 100 thil d'or. En çaka 1156.

B

Liste des objets que le lakei Kālāntakatha . . . . . nandana, urān Mvlān-vijaya, donne au dieu Çrīçānabhadreçvara :

- 1 éléphant femelle ;
- 1 kloñ d'or, de 3 thil ;
- 1 . . . appelé . . . en argent, 20 thil ;
- 1 praloñ d'argent, 20 thil ;
- 1 vraḥ omkāra, en or, 1 thil ;
- 1 pierre précieuse *dhunī*.

Il donne . . . . . 1 thil d'or et d'argent ; des pieds (?), 2 thil ; 1 praniñ (?). . . . . 2 thil d'or ; 2 vases de cuivre ; 1 vase de terre (?) . . . . . un Khmér, un homme, [une] femme. 1152.

XXVI

Parmi les fragments et graffiti groupés sous ce numéro, deux seulement méritent une mention.

Le premier est un fragment de stèle en grès violet écrit sur les deux faces. L'écriture est celle de Vikrāntavarman et l'inscription était rédigée en sanskrit. C'est tout ce qu'on peut en dire, toutes les lignes ayant été soigneusement martelées. Le fragment, cassé irrégulièrement, a environ 0<sup>m</sup> 65 dans ses plus grandes longueur et largeur, et contient 12 lignes ou fragments de lignes.

Le second est un fragment de piédroit trouvé près du grand temple A<sub>1</sub> (est. n<sup>o</sup> 137). Il est intéressant en ceci qu'il nous révèle que Jaya Harivarman a exécuté des travaux dans les édifices de ce groupe. On lit en effet sur la face centrale : « *kā yāñ po ku Vijaya Çrī Harivarmmadeva ra pajen ruma[h]* », « S. M. Vijaya Çrī Harivarmmadeva a restauré le (ou les) *rumah*. » Sur la face latérale on lit : « Harivarmmadeva » et à la ligne suivante : « [su]kha di paralok[ka] », « le bonheur dans l'autre monde ».

# LA SĀM̄KHYAKĀRIKĀ

étudiée à la lumière de sa version chinoise (II)

PAR M. J. TAKAKUSU, M. A., D<sup>r</sup> PH.,

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

## 金七十論

TRAITÉ SUR LES « SEPTANTE D'OR » (*Suvarṇasaptati*)

OU 僧佉論 TRAITÉ SUR LA PHILOSOPHIE SĀM̄KHYA (*Sāṃkhyācāstra*)

traduit par PARANĀRTHA 異諦,

*maître du Tripiṭaka, originaire de l'Inde, de la dynastie chinoise des Tchen 陳 (1).*

### § 1

不  
定  
不  
極  
故

見  
無  
用<sup>(2)</sup>  
不  
然

欲  
知  
滅  
此  
因

三  
苦  
所  
逼  
故

En raison de la gêne (causée par)<sup>(3)</sup> les trois sortes de douleurs, la recherche des moyens de les détruire (est nécessaire). — Puisque ces moyens sont

(1) *Catalogue* de Nanjio, n° 1300; *Tripiṭaka* édité à Tôkyô, boîte 藏, fasc. x, ff. 75 v° — 91 r°.

(2) Le texte coréen a 無用 « inutile », contre toutes les autres éditions qui s'accordent pour la leçon 無因 « sans cause »; cette dernière leçon doit être une faute d'impression.

(3) Les mots mis entre parenthèses sont suppléés par moi pour montrer clairement ce que le traducteur a voulu dire. Les parties qui coïncident avec les explications de Gauḍapāda ont été signalées dans l'Introduction, à laquelle il suffira de renvoyer.

manifestes, (cette recherche) est sans objet, dira-t-on. — Non, puisqu'ils ne sont ni définis, ni définitifs (1).

duḥkhatrayābhighātāj jijñāsā tadabhighātake hetau |  
dṛṣṭe sāpārthā cen naikāntātyantato bhāvāt || 1 ||

COMMENTAIRE

L'explique ici l'origine de cette stance. Il y avait autrefois un sage ermite nommé Kapila, né du ciel, doué des qualités innées : loi (= vertu), connaissance, impassibilité, existence par soi-même, ces quatre (qualités) ensemble constituant son individu. Voyant l'humanité plongée dans d'aveugles ténèbres, il éprouvait pour elle une grande compassion. « Hélas ! ils vivent et meurent dans d'aveugles ténèbres ! » Songeant ainsi, il regarda par le monde et découvrit Āsuri, brahmane d'origine, qui sacrifiait régulièrement au ciel depuis mille ans. Se dissimulant, il s'approcha du brahmane et lui adressa ces paroles : « Ô Āsuri, tu t'amuses à mener la vie d'un maître de maison ! » Ayant dit, il se retira sans recevoir de réponse. Après mille autres années, il revint et répéta les mêmes mots. En les entendant, le brahmane répondit : « Ô honoré du monde, en effet je jouis de la vie de maître de maison. » L'ermite l'écouta, mais s'en retourna en silence. Quelque temps après, il revint, répétant les mêmes mots et reçut la même réponse. Kapila demanda : « Peux-tu te maintenir pur et vivre la vie d'un brahmacārin ? » — « Je le puis », répondit Āsuri. Là-dessus il renonça à l'habitude de sa famille et commença les observances ascétiques comme disciple de Kapila.

On pourra demander (2) : « Dans quel but est faite l'investigation du brahmane ? » La réponse est : *En raison de la gêne (causée par) les trois sortes de douleurs*. Quelles sont ces trois ? Celle qui vient de l'intérieur, celle qui vient de l'extérieur, celle qui est causée par les cieuz. (La douleur intérieure est de deux espèces, physique et mentale).

L'intérieure d'abord. Par suite de désordres causés par le vent, la chaleur ou le phlegme, on peut avoir une maladie. Dans le livre de médecine, il est dit : « La partie du corps au-dessous du nombril est appelée le siège du vent, celle au-dessous du cœur est appelée le siège de la chaleur, et tout ce qui est au-dessus du cœur appartient au phlegme. Il arrive parfois que l'élément vent s'accroît et presse la chaleur et le phlegme ; alors se produit une douleur causée par le vent. La douleur causée par la chaleur ou par le phlegme se produit de la même manière. » On nomme ces douleurs douleurs physiques. Les douleurs mentales sont la séparation d'avec ce qu'on aime, le contact de ce qu'on hait et l'insuccès de ses entreprises. En réalisant ces trois (cas), on éprouve une douleur dans l'esprit. Toutes les douleurs qui précèdent sont intérieures.

*Douleurs extérieures* : les douleurs produites par des hommes, des oiseaux, des bêtes, des serpents venimeux, des éboulements de terres, la rupture d'une digue, etc., sont appelées extérieures.

---

(1) Cette stance est rendue en chinois aussi littéralement que possible. *Jijñāsā* « recherche », comme en chinois 欲知, « désir de savoir », est employé comme nom, ainsi qu'on le voit par le commentaire. « Moyens » est en chinois « causes », employé dans le même sens. On pourra trouver, à première vue, ma traduction un peu forcée, mais nous ne pouvons traduire autrement, si nous lisons avec soin le commentaire, dont l'original chinois est omis ici, faute de place.

(2) « On pourra demander » est en chinois 外曰, « un profane dit », le questionneur étant appelé « un profane » tout le long de l'ouvrage.

Troisième espèce de douleurs : celles causées par *les cieux*. Toutes les souffrances et défaillances occasionnées par les phénomènes célestes, tels que froid, chaleur, vent, pluie, tonnerre et éclairs, sont appelées douleurs causées par les cieux.

Parce que (nous) sommes gênés par ces trois sortes de douleurs, nous commençons l'investigation qui doit servir de moyen pour détruire les douleurs.

On pourra dire : « Les moyens capables de détruire les trois douleurs sont assez connus <sup>(1)</sup>. D'abord ce dont il est traité dans la huitième section de la science médicale <sup>(2)</sup> est capable de détruire les douleurs du corps. Secondement, les six objets des sens <sup>(3)</sup> où on trouve plaisir sont capables de guérir les douleurs de l'âme. Quand ces moyens (de guérison) sont déjà si connus, pourquoi un supplément d'investigation ? » La réponse est : « Votre opinion n'est pas admissible <sup>(4)</sup>. Puisque (les moyens ordinaires) impliquent deux défauts, une investigation (philosophique) n'est pas contre (c'est-à-dire sans) raison. Quels sont ces deux défauts ? C'est que ces moyens ne sont pas définis, certains, et qu'ils ne sont pas définitifs. »

On pourra dire : « Si les huit sections de la science médicale, etc., impliquent les deux défauts et, partant, sont insuffisantes comme moyens de détruire les douleurs, nous avons d'autres moyens enseignés dans les quatre Védas, et comme ces moyens sont fructueux, étant certains et définitifs, votre investigation est superflue. Il est dit dans les Védas : « Jadis nous avons bu le soma : c'est pourquoi nous sommes devenus immortels et avons obtenu l'entrée du ciel brillant où je vois et connais toutes les divinités. Que peut contre moi la douleur ou l'inimitié ? Comment la mort peut-elle me toucher <sup>(5)</sup> ? » A cela on répond :

---

(1) Tous les textes ont 是因若能滅此三苦, *i. e.* « par les moyens de douleur, nous pouvons détruire les trois douleurs », ce que le commentateur japonais Fujii explique ainsi : « Les moyens ordinaires, médecine, etc., étant de ce monde, participent de la douleur ; c'est pourquoi il est dit : par des moyens de douleur on détruit les douleurs. » C'est là une explication bien forcée. Je prends le premier 苦 « douleur » pour une méprise du copiste. Cf. plus bas 是因己顯現 « les moyens sont déjà connus ».

(2) Les huit divisions de la médecine sont données par Yi-tsing, dont l'énumération s'accorde avec les huit sections de l'Āyurveda. V. mon *I-tsing's Record*, p. 222.

(3) Les six objets des sens sont : la forme, le son, l'odeur, le goût, le toucher et tous ces objets combinés. La dernière catégorie est autrement appelée *dharma* « loi », par les bouddhistes, étant l'objet du *manas*. Ce sont les six *gūṇas* de la *Garbha-Upaniṣad*.

(4) Le texte a 此義不無, « ce sens ne peut être nié », mais le commentateur expliquant la phrase « *sūpārthā cen na* », il doit y avoir quelque mot signifiant : « Si vous le croyez inutile, il n'en est pas ainsi. » Je considère 無 comme une faute pour 然. Le sens serait alors : « il n'en est pas ainsi. » Ma correction n'est, il est vrai, confirmée par aucun texte existant ; mais le traducteur emploie fréquemment la phrase 是義不然, par exemple §§ 7, 8, 9 (vers la fin).

(5) *Rigveda*, 8, 48, 3 : *apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān | kim nūnam asmān kṛṇavad arātiḥ | kimu dhūrtir amṛta martyasya ||* Gauḍapāda donne cette strophe au § 2. [On ne trouve dans le texte chinois aucune strophe correspondant aux deux stances maṅgala de Gauḍapāda : « *Kapilāya namaḥ*, etc. » — La strophe rappelant les sept sages de l'École, donnée par Gauḍapāda, ne se trouve pas en chinois ; mais cf. le commentaire sur les §§ 43 et 71, *infra*. — La strophe « *pañcaviṃṣatitattvajño*, etc. » de Gauḍapāda est donnée dans les §§ 2 et 37, *infra*. En comparant le texte de Gauḍapāda avec le chinois, il faut réunir les §§ 1 et 2. Gauḍapāda semble avoir remanié des matériaux qu'il avait devant lui, en changeant l'ordre du commentaire original, qui est représenté par le chinois].

§ 2.

變 性 我 知 故	翻 此 二 因 勝	有 濁 失 優 劣	如 (1) 見 隨 聞 爾
-----------------------	-----------------------	-----------------------	---------------------------

Pareils aux (moyens) évidents sont les (moyens) révélés, qui sont accompagnés d'impureté, de perte, de supériorité ou d'infériorité. Un autre moyen, différent de ces deux-là, est excellent à cause de la connaissance du (principe) évolué, du (principe) non évolué et de l'Âme (du Moi).

dr̥ṣṭavad ānuçravikaḥ sa hy aviçuddhikṣayātiçayayuktaḥ |  
tadviparītaḥ çreyān vyaktāvyaktajñaviññānāt || 2 ||

COMMENTAIRE

Les moyens évidents sont ceux dont traite la science médicale. Ils impliquent deux défauts, c'est-à-dire ils ne sont ni définis ni définitifs. Ce que nous appelons les moyens révélés (\*), ce sont ceux qu'on obtient par la tradition. Ils ont été enseignés à l'origine par Brahmā et transmis au sage ermite (le r̥ṣi Kapila). On les appelle donc les moyens révélés, en entendant par là les quatre Védas. Les Védas eux-mêmes impliquent donc les deux défauts, comme la science médicale évidente. En dehors de cela ils ont trois autres défauts :

1) Ils sont *impurs*. Il est dit dans le Véda : « Ô toi, bête ! Ton père, ta mère et ta parenté, tous t'approuvent. Maintenant tu vas abandonner ton corps actuel pour renaître dans les cieux (3). » « Selon les prescriptions du sacrifice du cheval, six cents animaux moins trois (= 597) sont tués (4). » Si le nombre est incomplet, le sacrificateur ne peut pas obtenir la naissance au

(1) Tous les textes existants portent 汝 « toi », au lieu de 如 « comme ». La confusion de ces deux caractères homophones (*jou*) est très fréquente dans le Tripiṭaka chinois.

(\*) M. à m. : « entendus » ou « appris » (隨聞).

(3) Cf. *Itv.*, I, 163, 13. Ce passage est souvent cité dans les livres bouddhiques chinois. Dans le commentaire du *Çataçāstra* il est dit : « Au commencement de la création, celui qui est né avec un bon esprit et avec de bons éléments aura une place dans le ciel éternel. Mais celui qui est doué d'un esprit et d'éléments moins bons naît dans le monde, où il cherchera à renaître dans le ciel. A cette fin il offrira un sacrifice du cheval (*açvamedha*). Un cheval blanc est laissé dans les champs pour cent jours, parfois pour trois années. Partout où ira le cheval, le sacrificateur le suivra et distribuera de l'or à tous. Ensuite le cheval est saisi et tué. Au moment de le tuer on prononce cette formule : « Ô Paçu (bête) ! Nous te tuons. » Un cheval sacrifié peut ainsi renaître dans le ciel. » Paramārtha, le traducteur, ajoute que dans les quatre Védas se trouve la loi du sacrifice du cheval, que dans le *Pāramitaçāstra* les 64 bonnes qualités (du cheval) sont énumérées et qu'une d'elles est le sacrifice du cheval au ciel.

(4) Gaudapāda reproduit le même passage : *ṣaṭ çatāni niyujyante paçūnām madhyame 'hni | açvamedhasya vacanād ūnāni paçubhis tribhiḥ ||*. Je ne retrouve pas ce vers dans le Véda.

ciel ni la jouissance des cinq sortes d'actes, c'est-à-dire l'acte de s'amuser (1), etc. Pour le cas où quelqu'un dit un mensonge, quelques devas ou r̥sis déclarent dans le Vēda que cela n'implique pas un crime. De telles fautes (tuer, mentir, etc.) se trouvent dans les Vēdas; partant les Vēdas eux-mêmes ne sont pas purs.

2) Ils impliquent *décadence* ou *perte*. Il est dit dans les Vēdas: « Sans raison, Çakra, Indra et le dieu Asura se sont éteints, à cause de leur âge, car on n'échappe pas au temps (2). » Les conditions de vie épuisées, le sacrificateur sera enlevé des cieux. Ainsi (les remèdes selon les Vēdas) impliquent la décadence et la perte.

3) Ils sont sujets à la *supériorité* et à l'*infériorité*. De même que les pauvres et les besogneux, en voyant les riches, les envie, de même que le laid est jaloux du beau et l'ignorant du sage, ainsi en est-il dans les cieux: ceux d'un grade inférieur regardent ceux d'un grade supérieur avec un sentiment d'envie. Ainsi là même il y a supériorité dans l'un et infériorité dans l'autre.

Les trois défauts avec les deux mentionnés plus haut rendent les Vēdas inefficaces comme moyen (de destruction de la douleur). On dira: « S'il en est ainsi, quel moyen est excellent? » La réponse est: « *Opposé à ces deux moyens, le moyen védique et le moyen ordinaire, il y a un moyen excellent.* » Négligeant les deux autres, on doit chercher un remède efficace. Le moyen qu'on propose ici (c'est-à-dire l'investigation philosophique) a cinq points excellents. Il est: 1° défini, 2° définitif, 3° pur, 4° permanent, 5° universel. Pour ces raisons il est supérieur aux deux sus-mentionnés.

On pourra demander: « Comment peut-on obtenir ce moyen? » Voici la réponse: « *Par la connaissance de l'évolué, du non-évolué et de l'Âme (du Moi).* » L'évolué comprend: 1° le « Grand » (*Mahat*, c'est-à-dire l'Intellect); 2° le Sentiment du moi (*ahaṃkāra*); 3° les cinq éléments subtils (*tanmātrāṇi*); 4° les cinq organes des sens (*jñāna-indriyāṇi*); 5° les cinq organes de l'action (*karma-indriyāṇi*); 6° l'esprit (*manas*); 7° les cinq grands éléments (*mahābhūtāni*). Ces sept ont été créés par la Nature (*prakṛti*). La Nature n'a pas été produite parce qu'elle est la cause originelle (productive). L'Âme (*ātman*) est le connaissant (le sujet). Qui connaît les vingt-cinq vérités (*tattva*), qui ne doivent pas être augmentées ou diminuées, est sûr d'échapper aux trois douleurs. Voici ce qui est dit dans le *Mokṣa*: « Celui qui connaît les vingt-cinq (principes), où qu'il se trouve, par quelque chemin qu'il aille, qu'il ait des cheveux tressés, qu'il n'ait qu'un toupet ou qu'il ait la tête rasée, celui-là sans aucun doute est délivré (3). »

On pourra demander: « Comment pouvons-nous distinguer la Nature, les principes produits et le sujet connaissant? » En réponse à cela il est dit:

§ 3.

知者非本變

十六但變異

大等亦本變

本性無變異

(1) C'est-à-dire les actes des cinq *karma-indriyāṇi*.

(2) Le vers de Gaudapāda est un peu différent: bahūnīndrasahasrāṇi devānāṃ ca yuge yuge | kālena samatītāni kālo hi duratikramah ||.

(3) Le texte chinois de cette stance est: 若知二十五 隨處隨道住 編髮髻 剃頭 得解脫無疑 (解脫中偈). Cette stance revient au § 37, où cependant le dernier hémistiche diffère un peu: 平等得解脫; « également obtenir la Délivrance » Alberuni (I, 133) attribue un vers pareil à Vyāsa.

La Nature originelle n'est pas un produit (1). Le Mahat, etc., sont soit des producteurs, soit des produits. Les seize ne sont que des produits ; le sujet connaissant (l'Âme) n'est ni un producteur ni un produit.

mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtīvīkṛtayaḥ sapta |  
 śoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ || 3 ||

COMMENTAIRE

La Nature originelle produit tout ce qui existe sans être elle-même produite par autre chose. C'est pourquoi on l'appelle « Nature, la productrice » (*mūla-prakṛti*). En d'autres termes, la Nature produit le Mahat et les autres, c'est pourquoi on lui a donné le nom de « racine » (*mūla*). N'étant pas produite par autre chose, elle n'est pas un produit.

Le Mahat, le Sentiment du moi (*ahaṃkāra*) et les cinq éléments subtils (*pañca tanmātrāṇi*) (2), ces sept sont ou producteurs ou produits. (Car) le Mahat est produit par la Nature, il est donc un produit ; il produit le Sentiment du moi, c'est donc un producteur. Le Sentiment du moi vient du Mahat, c'est donc un produit ; comme il produit les cinq éléments subtils, c'est aussi un producteur. Les cinq éléments subtils viennent du Sentiment du moi, ce sont donc des produits ; mais ils produisent les cinq grands éléments (*mahābhūtāni*) et les organes des sens (*indriyāṇi*), ils sont donc productifs ; c'est-à-dire l'élément subtil du son produit l'espace aérien et l'organe de l'ouïe, l'élément subtil de l'odeur produit la terre et l'organe olfactif, et ainsi de suite. Ces sept sont donc soit productifs soit produits.

« Les seize ne sont que des produits ». Les cinq grands éléments, éther, air, etc. ; les cinq organes des sens, oreilles, yeux, etc. ; les cinq organes de l'action, langue, mains, etc., et l'esprit, voilà les « seize » qui ne sont que produits par d'autres et ne sont pas productifs ; il est donc dit que ce ne sont que des produits.

« Le sujet connaissant (l'Âme) n'est ni un producteur ni un produit ». Par sujet connaissant on entend le moi doué d'une activité connaissante. L'Âme n'est ni un producteur ni un produit. Différente des trois précédents (la Nature, les sept et les seize), elle n'est ni productrice ni produite.

On pourra demander : « Par quelle sorte d'inférence pouvez-vous établir ces trois catégories ? Car dans le monde on peut (tout) connaître par inférence, de même qu'avec une balance ou une mesure nous connaissons le poids ou la longueur. » Voici la réponse :

§ 4

境  
成  
立  
從  
量

故  
立  
量  
有  
三

能  
通  
一  
切  
境 (3)

證  
比  
及  
聖  
言

(1) Ce que je traduis par « produit » est en chinois 變異 « changement » (*vikṛti*). Le commentaire l'explique partout par « produit ».

(2) A *tanmātra* répond en chinois 唯 « le seul », ou 塵 « poussière », c'est-à-dire « élément fin ».

(3) 境, lit. « limite », « sphère » ou « objet » (de la discussion). C'est un terme technique de logique.

Par la perception, par la comparaison ou par l'autorité sacrée nous sommes capables de connaître tous les objets (de la discussion). Il y donc trois sortes de preuves. C'est par la preuve qu'un objet (de la discussion) est établi avec succès.

dr̥ṣṭam anumānam āptavacanam ca sarvāpramāṇasiddhitvāt |  
trividham pramāṇam iṣṭam prameyasiddhiḥ pramāṇādhi || 4 ||

COMMENTAIRE

Dans cette doctrine, la preuve est de trois sortes :

1<sup>o</sup> Preuve par *perception*. La connaissance (de ce qui doit être prouvé) est obtenue par les organes des sens et les objets des sens. Elle ne peut pas être démontrée (par inférence) ; (cependant) elle est incertaine et d'un double caractère. Telle est la preuve par perception (1).

2<sup>o</sup> Preuve par *comparaison*. Cette preuve présuppose la preuve par perception et elle est de trois sortes : a.) Inférence de ce qui précède (*pūrvavat*, i. e. avec cause). b.) Inférence de ce qui suit (*çeṣavat*, i. e. avec effet). c.) Inférence par analogie (*sāmānyatas*).

3<sup>o</sup> Preuve par l'*autorité sacrée*. Si une chose ne peut être connue par les preuves de la perception ou de la comparaison, nous nous référons à une autorité sacrée, et la preuve sera faite. Ainsi des régions comme le Ciel ou l'Uttarakuru (2) peuvent être connues ni par perception ni par inférence. Nous ne pouvons les connaître qu'en nous référant à une autorité sacrée. Quant à l'autorité sacrée, il est dit : « L'Āgama (tradition) est l'autorité sacrée ; un saint personnage est libre de toute erreur, et, étant libre de toute erreur, il ne dit jamais un mensonge, par la raison de l'absence de cause (3). »

« Nous sommes capables de connaître tous les objets (de la discussion) ». Même s'il y avait une méthode de preuve différente ou un différent objet (de la discussion), ils ne seront pas exclus de ces trois. Les six méthodes de démonstration, c'est-à-dire la comparaison (*upamāna*) et les autres (4), sont incluses dans l'autorité sacrée.

« C'est par la preuve qu'un objet (de la discussion) est établi avec succès » Les objets (de la discussion), ce sont les vingt-cinq catégories qui comprennent tout ce qui existe. « Établi avec succès » signifie que les vingt-cinq (*tatvas*) sont clairement connus. Comment peuvent-ils être appelés les objets (de la discussion) ? Parce que c'est à leur sujet qu'il y a connaissance ou preuve. De là résulte l'établissement d'un objet (de la discussion). Par le témoignage, par la comparaison et par l'autorité nous pouvons établir en abrégé les trois catégories (*vyakta, avyakta, jñā*) et pleinement les vingt-cinq.

(1) 證量 ou 現量, i. e. perception.

(2) 鬱單越.

(3) Gauḍapāda donne cette stance ainsi : āgamo hy āptavacanam āptaṃ doṣakṣayād viduḥ | kṣīnaḍoṣo 'nṛtaṃ vākyam na brūyād dhētvā sambhavāt ||. Le chinois a : 阿舍是聖言 聖者戒諸惑 無惑不忘語 因緣不生故.

(4) Il s'agit probablement ici des six sortes de preuves de Jaimini, mais les détails que donne Gauḍapāda ne se trouvent pas en chinois. Les six *pramāṇas* de Jaimini sont : 1) arthāpatti, « présomption » ; 2) saṃbhava, « proportion » ; 3) abhāva, « privation » ; 4) pratibhā, « compréhension » ; 5) aitihiya, « communication » ; 6) upamāna, « comparaison ».

Quelqu'un demandera : « Vous dites que la preuve est triple ; quelles sont les caractéristiques de la triple preuve ? » Voici ce qui est dit en réponse :

§ 5

聖 教 名 聖 言	相 有 相 爲 先	比 量 三 別 知	對 塵 解 證 量
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

La preuve par perception est la connaissance que nous obtenons en face d'un objet des sens. La preuve par comparaison (inférence) est connue comme étant de trois sortes ; elle suppose une marque caractéristique (prédicat) et ce qui porte cette marque (sujet). L'enseignement d'un saint personnage est appelé autorité sacrée.

pratiṣayādhyavasāyo dṛṣṭam trividham anumānam ākhyātam |  
tal līngalīngipūrvakam āptaçrutir āptavacanān tu || 5 ||

COMMENTAIRE

« La preuve par perception, etc. ». L'oreille obtient de la connaissance par le son . . . . et le nez par l'odeur. Ce n'est qu'une perception (qu'obtient l'organe), mais non pas un jugement par comparaison (inférence). Voilà ce qui est appelé la *preuve par perception*.

« La preuve par comparaison est connue comme étant de trois sortes ». 1) Partant de ce qui précède (antécédent, a priori : *pūrvavat*, « avec cause »). 2) Partant de ce qui reste (subséquent, a posteriori : *çeṣavat*, « avec effet »). 3) Par analogie (générique, *sāmānyatas*) (4). La triple connaissance est obtenue par la perception et elle est capable de distinguer les trois cas (cause, effet et similarité) et les trois temps (passé, futur et présent). Voilà ce qui est appelé la *triple inférence*. Par exemple, les hommes voient des nuages noirs et infèrent qu'il va pleuvoir (*pūrvavat*) ; ou bien, voyant l'eau d'un fleuve récemment troublée, ils savent que la pluie est tombée en amont du fleuve (*çeṣavat*) ; ou bien ils voient fleurir les manguiers à Pataliputra (2) et en infèrent que dans le Kosala (3) aussi ils sont en fleurs (*sāmānyatas*) (4).

(1) 有前 (*pūrvavat*) ; 有餘 (*çeṣavat*) ; 平等 (*sāmānyatas*).

(2) 巴吒羅 Pa-tch'a-lo.

(3) 憍薩羅 Kiao-sa-lo.

(4) L'inférence *pūrvavat* est une inférence de l'effet par la cause, a priori : c'est le moyen de connaître le futur par le présent. L'inférence *çeṣavat* est l'inférence de la cause par l'effet, a posteriori : c'est le moyen de connaître le passé par le présent. L'inférence *sāmānyatas* est l'inférence par analogie, fondée simplement sur des propriétés génériques : c'est le moyen de connaître le présent par le présent. Les exemples donnés dans le texte chinois semblent s'adapter mieux au propos que ceux de Gauḍapāda qui a employé d'autres exemples dans le second et le troisième cas. Le second exemple du chinois concorde avec celui de la *Nyāya-sūtra-vṛtti* : *pūrvam kāraṇam tadvat tallīngakam yathā meghonnatiççeṣa vṛṣṭyanumānam | çeṣaḥ*

« Elle suppose une marque caractéristique (prédicat) et ce qui porte cette marque (sujet) ». La marque et ce qui porte la marque se trouvent unis et ne se séparent pas l'un de l'autre. Quand on perçoit la marque, la preuve peut être établie par inférence (1).

« L'enseignement d'un saint personnage, » etc.. Par exemple les quatre Védas énoncés par le dieu Brahmā et le Dharmaçāstra (2) du roi Manu.

Quelqu'un pourra demander : « Vous dites qu'il y a une triple preuve par inférence. Quel est le domaine de chaque méthode de preuve ? » La réponse est :

§ 6

隨	若	過	依
聖	依	根	平
言	比	境	等
則	不	得	比
現	顯	成	量

C'est en raisonnant par la comparaison, l'analogie etc., qu'un objet au-delà du domaine des sens peut être démontré (3). S'il est difficile de l'atteindre par le raisonnement, il devient manifeste quand on suit l'autorité sacrée (4).

sāmānyatas tu dr̥ṣṭād atīndriyānāṇi prasiddhir anumānāt |  
tasmād api cāsiddham prokṣam āptāgamāt siddham || 6 ||

COMMENTAIRE

« En raisonnant par la comparaison, » etc. Entre les (trois) méthodes d'inférence, le raisonnement par analogie est ici mentionné. Des objets comme la Nature et l'Âme sont au-delà des sens et c'est par analogie seulement qu'on les connaît. Les effets, c'est-à-dire le Mahat

kāryam tallīṅgakaṃ çeṣavat yathā nadivṛddhyā vr̥ṣṭyanumānam | sāmānyato dr̥ṣṭam kāryakāra-  
nabhinnalīṅgakaṃ yathā pṛthivītvēna dravyatvānumānam ||. « Antérieur, c'est-à-dire cause ; caractérisé par cela ou ayant cela (cause) ; p. e., de l'amoncellement des nuages inférer la pluie. Postérieur, c'est-à-dire effet ; caractérisé par cela ; p. e., du gonflement de la rivière inférer la pluie. Analogue (ou générique) ; caractérisé comme distinct de la cause et de l'effet à la fois ; p. e. de ce que quelque chose est terreux, inférer que c'est une substance. » Voir Wilson, note au § 5 du S. k. Bh..

(1) Fujii, le commentateur japonais, se servant d'une comparaison bien connue, dit en cet endroit : « Le signe, c'est la fumée (l'objet de la perception), et le possesseur du signe, c'est le feu (le sujet de l'inférence). Voyant la fumée nous inférons : dans la forêt il y a du feu. » Cf. Garbe, *Mondschein*, p. 547, note 4.

(2) L'édition coréenne a 正論 (droiture-çāstra = dharmaçāstra) ; les trois autres éditions ont 證論.

(3) Mot à mot : « peut être établi ».

(4) Paramārtha a construit le texte de la même manière que Gaudapāda l'a interprété ; il diffère de Colebrooke et de Lassen, dont les traductions se basent sur l'autorité de la Saṅkhyacandrikā, comme Wilson l'a montré. Wilson lui-même a compris comme le traducteur chinois.

(l'intellect) et les autres, ont chacun trois qualités (*guṇa*): joie, souci, aveuglement (1). Ce sont là les qualités des produits. Les qualités des produits n'existent pas sans celles de la racine (Nature). Des produits nous pouvons inférer la racine. Ainsi la Nature est connue en raisonnant par l'analogie de ses produits. L'Âme doit exister, parce que ses produits, c'est-à-dire le Mahat (l'intellect) et les autres n'existent que parce qu'existe (le sujet connaissant). Ainsi l'Âme aussi est établie par analogie (2). S'il y a un point quelconque qu'on ne peut connaître ni par la perception ni par l'inférence, on peut le comprendre en se rapportant à l'autorité sacrée, puisqu'il est au-delà du domaine de notre intelligence. Par exemple, Çakra, le Seigneur des cieux, Uttarakuru (dans le Nord), etc.

On pourra demander : « La Nature et l'Âme n'existent pas, parce qu'on ne les voit pas, de même que la seconde tête ou le troisième bras de quelqu'un qui n'est pas le Dieu existant de soi-même (Īçvara). » Répondant à cela, nous disons que nous avons huit sortes de ces objets invisibles mais existants, car dans l'existence réelle il y a plusieurs phases. Quelles sont ces huit ? Nous les montrons dans cette stance :

§ 7

伏  
逼  
相  
似  
聚

細  
微  
及  
覆  
障

根  
壤  
心  
不  
定

最  
遠  
及  
最  
近

Parce qu'ils sont trop loin ou trop près; parce que les organes sont imparfaits ou parce que l'esprit est troublé; à cause de leur exigüité ou parce qu'un obstacle s'interpose; parce que des objets les pressent ou prévalent sur eux, ou parce que d'autres objets semblables s'accumulent, (des objets, bien qu'existant, sont invisibles).

atidurāt sāmīpyād indriyaghatān manonavasthānāt |  
saukṣmyād vyavadhānād abhibhavāt samānābhibhārac ca || 7 ||

COMMENTAIRE

Parmi les objets réellement existant dans le monde, il y en a qui sont invisibles à cause de leur *éloignement*: ainsi un objet tombé sur l'autre rive n'est pas vu par les hommes de cette rive (3). D'autres sont invisibles à cause de leur *proximité*: ainsi un atome de poussière dans l'œil ne peut pas être perçu. D'autres sont imperceptibles à cause de la *défectuosité des organes*: ainsi l'aveugle ou le sourd ne peut pas voir ou entendre. D'autres

(1) C'est-à-dire *sukha*, *duḥkha*, *moha*. Ces termes sont employés ici dans le même sens que *sattva*, *rajas*, *tamas*. V. plus loin, § 12.

(2) V. plus loin § 17, commentaire.

(3) Gaudapāda emploie ici, comme d'ordinaire, un exemple plus simple.

sont obscurcis par le trouble de l'esprit, car on est incapable de penser à un sujet donné quand l'esprit est ailleurs. Invisibilité à cause de l'exiguïté : ainsi la fumée, la chaleur, la poussière ou la vapeur dispersées dans l'atmosphère ne peuvent être vues. Invisibilité à cause d'un obstacle : ainsi un objet derrière un mur ne peut être connu. Invisibilité à cause de la prédominance (d'un autre objet) : ainsi quand le soleil se lève, la lumière de la lune et des étoiles ne peut plus être vue. Invisibilité à cause de la ressemblance : ainsi une fève ne peut pas être distinguée dans un amas de fèves, parce que toutes les fèves sont de la même espèce. Parmi les objets existants ces huit-là ne peuvent pas être vus.

En dehors d'eux il y a encore quatre objets qui (maintenant) n'existent pas et qui pour cette raison ne peuvent pas être vus :

1) Invisibilité d'un objet avant sa production : ainsi, voyant un morceau de terre, on ne peut pas voir l'ustensile qui en sera fait.

2) Invisibilité parce que l'objet a été détruit : ainsi, quand une cruche a été cassée, on ne sait plus rien de sa forme.

3) Invisibilité à cause d'exclusion mutuelle : ainsi dans un cheval on ne peut pas reconnaître une vache, et vice versa.

4) Invisibilité à cause d'absence absolue : par exemple la seconde tête ou le troisième bras de quelqu'un qui n'est pas Īçvara (1).

Ces douze sortes d'existences ou de non-existences sont invisibles. Si vous dites que la Nature et l'Âme n'existent pas parce qu'invisibles, votre opinion n'est donc pas admissible.

Quelqu'un demandera : « Si, comme vous dites, la Nature et l'Âme sont invisibles, à laquelle des douze catégories appartiennent-elles ? » Voici la réponse : « Pour une certaine cause elles sont invisibles. » Quelle est cette cause ? Nous l'expliquons dans cette stance :

§ 8.

與  
性  
不  
似  
似

大  
等  
是  
其  
事

非  
無  
緣  
可  
見

性  
細  
故  
不  
見

C'est à cause de sa subtilité que la Nature ne peut pas être vue, et non pas parce qu'elle n'existe pas. Le Mahat (l'intellect) et les autres sont ses effets, dont quelques-uns ne sont pas pareils à la Nature, tandis que d'autres lui sont pareils.

saukṣmyāt tadanupalabdhir nābhāvāt kāryatas tadupalabdhīḥ |  
mahadādi tac ca karyam prakṛtivrūpaṃ svarūpaṃ ca || 8 ||.

COMMENTAIRE

« C'est à cause de sa subtilité que la Nature ne peut pas être vue, et non pas parce qu'elle n'existe pas ». La Nature existe réellement, mais étant trop subtile elle ne peut pas être vue, de même que de la fumée ou d'autres choses semblables dispersées dans l'atmosphère ne

(1) L'explication des quatre objets inexistants est superflue en cet endroit. Gauḍapāda a été assez avisé de l'omettre complètement.

peuvent pas être vues parce qu'elles sont trop fines. La Nature n'est donc pas inexistante, partant invisible, comme la seconde tête ou le troisième bras. Quelqu'un pourra demander : « Si elle est invisible, comment pouvez-vous savoir qu'elle existe ? » Voici la réponse : « La cause peut être vue par ses effets. La Nature est la cause ; ce qu'elle produit, ce sont ses effets. L'existence de la Nature peut être inférée par analogie de ses effets. Quels sont ses effets ? Le Mahat (l'intellect) et les autres sont ses effets. La Nature produit le Mahat, le Mahat produit le Sentiment du moi, le Sentiment du moi produit les cinq éléments subtils, les cinq éléments subtils produisent les seize restants, c'est-à-dire les onze organes des sens et des actions et les cinq grands éléments. Les effets, c'est-à-dire le Mahat et les autres, sont doués des trois qualités (*guṇa*) et nous savons donc que ces mêmes qualités sont inhérentes à la Nature également (1). »

« Quelques-uns ne sont pas pareils à la Nature, tandis que d'autres lui sont pareils ». Les effets peuvent être divisés en deux sortes : semblables ou dissemblables à la Nature ; ainsi un homme engendre deux enfants, dont l'un ressemble au père, tandis que l'autre ne lui ressemble pas du tout. Parmi les produits d'une seule et même cause il y en a qui ressemblent au principe originel et d'autres qui ne lui ressemblent en rien. Cela sera expliqué plus loin (2). Voilà l'opinion de cette école (3) et d'autres au sujet des effets.

Quelqu'un pourra demander : « Si les disciples doivent suivre (une doctrine comme) leur principe, d'où vient que quelques-uns affirment que les effets existent déjà dans la cause, tandis que d'autres affirment le contraire et que d'autres enfin prétendent que les effets sont ou existants ou non-existants dans la cause ? Car les opinions des sages diffèrent ainsi. Il y a des sages qui affirment qu'un pot et d'autres ustensiles en terre existent déjà dans le morceau de terre glaise qui sert à les fabriquer (4). Les Vaiçṣikas (5) maintiennent que d'abord ils n'existent pas et qu'ensuite ils existent (c'est-à-dire l'effet n'est pas dans la cause). Selon (les disciples de) Ćākyaṃuni, un pot n'est ni existant ni inexistant dans le morceau de terre glaise (6). Nous avons donc trois opinions et nous préférons la moyenne aux deux autres. » Répondant à cela, nous réfuterons d'abord l'opinion de Ćākyaṃuni, ensuite celle des Vaiçṣikas. L'opinion de Ćākyaṃuni, « ni existant ni inexistant », est inadmissible, parce qu'elle est contradictoire avec elle-même. Dire inexistant, cela veut dire le néant ; dire non inexistant, c'est dire existant.

---

(1) Nous devons toujours nous rappeler que tout ce qui existe est doué de trois *guṇas*. Parler de l'existence de *guṇas* d'un objet équivaut à dire que cet objet lui-même existe.

(2) V. § 10, commentaire.

(3) 此論等.

(4) Ceci est l'opinion qui consiste à dire que l'effet existe dans la cause (doctrine Sāṃkhya).

(5) 衛世師 Wei-che-che, traduit en chinois par 勝論. École atomistique qui maintient que des atomes primordiaux ou des monades sont l'origine de toute chose.

(6) Il y a une référence à ces passages dans le commentaire du *Ćataĉāstra* (traduit en 608 ; il n'est pas renfermé dans les éditions du Tripiṭaka chinois). La voici : « Dans les « Septante d'or » (Sāṃkhyakārikā), les opinions de deux écoles sont réfutées et l'opinion de l'école Sāṃkhya est établie. Les deux écoles sont : 1) La doctrine de Ṛṣabha (Le-cha-p'o 勒沙婆), qui maintient que l'effet n'est ni existant ni non-existant dans la cause. 2) La doctrine des Vaiçṣikas, qui prétendent que l'effet n'existe pas dans la cause. » Cette citation nous apprend que le texte chinois auquel se reporte le commentateur du *Ćataĉātra*, portait ici « Ṛṣabha » au lieu de « Ćākyaṃuni ». Mais Ṛṣabha est le nom qu'on donne au Saint des Jains ; le chinois l'a expliqué par Ni-k'ien-tse 尼乾子 = Nirgranthika. Une version indienne de notre texte a dû avoir cette variante. Il vaudrait peut-être mieux lire ici partout Ṛṣabha au lieu de Ćākyaṃuni. V. plus bas la note de Paramārtha.

Existence et non-existence ensemble font une contradiction; c'est comme si vous disiez : tel homme n'est ni mort ni vivant. Comme cette opinion est en contradiction avec elle-même, elle ne peut être maintenue. Ainsi en est-il de la doctrine de Çākyaṃuni (1).

[NOTE DE PARAMĀRTHA. — Cette réfutation (c'est-à-dire la dernière phrase) est fausse. Pourquoi? Parce que Çākyaṃuni n'avait pas une telle opinion. Quand Çākyaṃuni affirme l'inexistence, cela ne veut pas dire le néant. Il ne veut pas dire non plus existence quand il dit que ce n'est pas inexistant, car il n'insiste sur aucun des deux extrêmes. La réfutation n'atteint donc en rien le Bouddhisme].

Maintenant nous allons réfuter la doctrine des Vaiçṣīkas. Dans notre opinion il y a cinq raisons qui démontrent l'existence de l'effet dans la cause. Quelles sont ces cinq raisons ?

§ 9.

故	隨	能	一	必	無
說	因	作	切	須	不
因	有	所	不	取	可
有	果	作	生	因	作
果	故	故	故	故	故

De rien rien ne peut être fait. Il est nécessaire de prendre (des matériaux qui serviront de) cause. Toutes les choses ne sont pas le produit (d'une cause quelconque). L'agent capable seul peut accomplir une action donnée. Telle la cause, tel l'effet. Pour toutes ces raisons, nous maintenons que l'effet existe déjà dans la cause.

asadakaraṇād upādānagrahaṇād sarvasambhavābhāvāt |  
çaktasya çakyakaraṇāt kāraṇabhāvāc ca satkāryam || 9 ||

COMMENTAIRE

1) « De rien rien ne peut être fait ». Dans le monde, là où rien n'existe, aucun effort pour produire n'aboutit. Ainsi l'huile ne peut pas être produite du sable. Mais si les matériaux existent, une chose peut être produite. Ainsi en pressant le sésame on obtient de l'huile. Le produit ne peut pas être obtenu s'il n'existe pas dans la chose. Maintenant nous observons que le Mahat (l'intellect) et les autres principes sont des produits de la Nature; nous savons donc que ces principes sont contenus dans la Nature elle-même

2) « Il est nécessaire de prendre (des matériaux qui serviront de) cause ». Si un homme a besoin de faire un objet, il prend nécessairement la cause de cet objet : ainsi un homme qui pense que demain un brahmane viendra dîner dans sa maison se procure du lait pour faire du lait caillé. Pourquoi ne prend-il pas de l'eau? Parce que pour faire un objet on doit prendre la cause de cet objet. Nous voyons donc que le Mahat préexiste dans la Nature.

(1) La réfutation est dirigée contre le Bouddhisme et le Jāinisme. Paramārtha, dans sa note, l'explique de manière à mettre hors de cause le Bouddhisme.

3) « *Toutes les choses ne sont pas le produit (d'une cause quelconque)* ». Si les effets n'existaient pas dans la cause, n'importe quoi pourrait être produit de n'importe quelle cause. De l'herbe, du gravier ou des pierres pourraient donc produire de l'or et de l'argent. Mais de tels phénomènes n'existent pas. Nous voyons donc que les effets sont contenus dans la cause.

4) « *L'agent capable seul peut accomplir une action donnée* ». Par exemple, un potier avec ses instruments fabrique des cruches et des plats d'un morceau de terre glaise, mais il n'est pas capable de fabriquer ces ustensiles en se servant de plantes ou d'arbres. Nous savons donc que la Nature implique ses dérivés.

5) « *Telle la cause, tel l'effet* ». L'effet est de la même espèce que la cause. Ainsi les pousses de l'orge viennent de la semence d'orge. Si l'effet n'existait pas dans la cause, les fruits pourraient ne pas être de la même espèce que la semence. En ce cas, de la semence d'orge pourrait produire des pousses de fève ou d'autre chose. Comme nous ne connaissons pas de pareils phénomènes, nous voyons que les effets sont existants dans la cause. Les Vaiçeṣikas prétendent que les effets n'existent pas dans la cause; mais leur opinion est inadmissible. Nous savons que les effets existent nécessairement dans la cause.

Continuant de répondre à la question, je reprends l'explication de la stance précédente : quant à la dissemblance des effets avec la Nature, il y a neuf points à observer (1) :

§ 10

變	有	不	有
異	分	偏	因
異	依	有	無
自	屬	事	常
性	他	沒	多

Les principes évolués ont une cause, sont impermanents, multiples, limités, doués d'action, dissolubles, possédant des parties, demeurant dans un autre et dépendant d'un autre: (sur ces points) les principes évolués diffèrent de la Nature (le principe non évolué).

hetumad anityam avyāpi sakriyam anekam āçṛitaṃ liṅgam |  
sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktaṃ viparitam avyaktam || 10 ||

COMMENTAIRE

1) « *Ont une cause* ». Tous (les principes), le Mahat et les autres jusqu'aux cinq grands éléments, ont une cause. La Nature est la cause du Mahat, qui lui-même est la cause du Sentiment du moi; le Sentiment du moi lui-même est la cause des cinq éléments subtils; les

(1) Le commentaire s'accorde avec celui de Gauḍapāda presque mot pour mot. Ces arguments peuvent être traditionnels dans l'école Sāṃkhya, mais une concordance aussi étroite n'est cependant pas, je crois, le fait du hasard. Ces vers, de même que quelques autres, se trouvent dans le commentaire du texte chinois. — Pour l'exposition de cette neuvième stance je renvoie à la note de Wilson dans sa *Sāṃkhya-kārikā*, où on trouvera une bonne comparaison des doctrines Sāṃkhya avec les systèmes européens.

seize catégories, c'est-à-dire les cinq organes des sens et les autres (1), ont pour cause les cinq éléments subtils. Dans le cas de la Nature il n'en est pas ainsi, car elle n'est pas le produit d'une cause. Voilà pourquoi on dit qu'elle n'est pas semblable (aux autres principes) (2).

2) « *Impermanents* ». Le Mahat et les autres sont produits par la Nature. Étant des produits, ils ne sont pas permanents. Il y a deux sortes d'impermanence: a.) ce qui dure un certain temps; b.) ce qui change à chaque moment. Tant qu'aucune cause de changement n'intervient pas, une chose reste ce qu'elle est: ainsi une forêt ou d'autres choses semblables restent ce qu'elles sont avant que le feu ne les détruise; mais dès que la calamité du feu s'abat sur elles, les cinq grands éléments et les autres se dissolvent dans les cinq éléments subtils et les autres, les cinq éléments subtils dans le Sentiment du moi, le Sentiment du moi dans le Mahat et le Mahat lui-même dans la Nature. Voilà pourquoi on dit que le Mahat et les autres sont impermanents et que telle n'est pas la Nature, car elle est permanente et ne se dissout pas dans autre chose.

3) « *Multiples* ». Cela signifie que le Mahat et les autres sont de plusieurs sortes, car les hommes ne sont pas pareils les uns aux autres. Il en est ainsi du Sentiment du moi et des autres. Mais la Nature est une, car elle est commune à tous les hommes.

4) « *Limités* ». La Nature et l'Âme (le Moi) s'étendent partout, dans la terre, dans l'espace et dans le ciel, mais pour les autres catégories, le Mahat et les autres, c'est tout différent, car jamais ils ne s'étendent partout. En cela ils diffèrent de la Nature.

5) « *Donés d'action* ». Le Mahat et les autres, quand ils sont sur le point de naître et de mourir, sont capables, au moyen des treize instruments (3), de faire transmigrer le corps subtil dans la naissance ou dans la mort, de s'étendre ou de se contracter, d'aller ou de venir: par conséquent ils sont donés d'action. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car en elle il n'y a ni expansion ni contraction.

6) « *Dissolubles* ». Le Mahat et toutes les autres catégories sont dissolubles parce qu'ils ne sont plus visibles, quand tous les principes évolués sont retournés à leur origine (c'est-à-dire à la Nature). Par exemple, quand les cinq grands éléments se sont dissous (4) dans les cinq éléments subtils, nous ne les voyons plus; de même quand le Mahat se dissout dans la Nature, nous ne le voyons plus. Mais il n'en est pas ainsi de la Nature, car pour elle il n'y a pas de dissolution.

7) « *Possédant des parties* ». Le Mahat et les autres ont tous des parties, et toutes les parties sont différentes les unes des autres. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car elle est permanente et indivisible.

8) « *Demeurant dans un autre* ». Cela signifie que le Mahat demeure dans la Nature, le Sentiment du moi dans le Mahat, les cinq éléments subtils dans le Sentiment du moi et les seize, c'est-à-dire les cinq grands éléments et les autres, dans les cinq éléments subtils. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car elle n'est pas produite par autre chose.

9) « *Dépendant d'un autre* ». Le Mahat et les autres ont été produits depuis l'origine, et des produits n'existent pas par eux-mêmes; de même, aussi longtemps que vit le père, ses enfants n'ont pas une existence indépendante. Dans ce sens on dit qu'ils sont dépendants. Il n'en est pas ainsi de la Nature, car l'origine ne peut pas dépendre (5) d'autre chose.

---

(1) C'est-à-dire les cinq grands éléments, les cinq organes de l'action et le *manas*.

(2) V. § 8.

(3) V. plus bas, § 32. Les treize sont: les cinq organes des sens, les cinq organes de l'action, l'intellect, le sentiment du moi et le *manas*.

(4) 轉沒, m. à m. « tourner et s'évanouir ». Le texte chinois omet par erreur 五 « cinq » avant 大等.

(5) Le texte porte ici 爲, ce qui ne donne pas un sens satisfaisant; je lis 屬 « dépendant ».

Pour ces neuf raisons l'origine et le produit sont dissemblables ; voilà pourquoi on dit qu'ils ne se ressemblent pas.

Leur dissemblance est donc expliquée, et je vais maintenant parler de leurs ressemblances. Ces ressemblances sont toutes exposées dans cette stance :

§ 11

我  
翻  
似  
不  
似

能  
生  
本  
末  
似

塵  
平  
等  
無  
知

三  
德  
不  
相  
離

L'origine est pareille au produit, car tous les deux sont doués des trois *guṇas*, inséparables, objectifs, communs à tous, inconscients, prolifiques. L'Âme n'est ni semblable ni dissemblable.

triguṇam aviveki viśayaḥ sāmānyam acetanaṃ prasavadharmi |  
vyaktaṃ tathā pradhānaṃ tadviparītas tathā ca puṁān || 11 ||

COMMENTAIRE

Les similarités est de six sortes :

1) « *Doués des trois guṇas* ». Par principes évolués (1) nous entendons le Mahat, le Sentiment du moi, etc., jusqu'aux cinq grands éléments. Ces vingt-trois possèdent les trois *guṇas*, c'est-à-dire joie, douleur, ignorance (2). Comme les produits sont doués des trois *guṇas*, nous inférons que leur origine en est douée aussi, car les produits ne sont pas différents de leur origine, de même qu'un vêtement noir est fait de fil noir ; l'effet ainsi produit ressemble dans sa couleur au matériel original. Puisque les principes évolués ont les trois *guṇas* et que l'évolué est dérivé de l'origine, nous savons donc que la Nature aussi est douée des (trois) *guṇas*. Voilà pourquoi il est dit que l'origine et les produits sont semblables.

2) « *Inséparables* ». Les principes évolués ne peuvent pas être séparés de leurs trois *guṇas*. Nous distinguons le corps d'une vache de celui d'un cheval ; les deux ne peuvent pas être considérés comme un. Pour les évolués dans leurs rapports avec leurs trois *guṇas*, le cas est tout différent de cet (exemple). De même que les évolués, la Nature aussi a les trois *guṇas*. Comme ils sont également inséparables, (il est dit que) l'origine et les produits se ressemblent.

3) « *Objectifs* ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont employés par l'Âme ; c'est pourquoi on dit qu'ils sont objectifs. Il en est de même de la Nature : elle est employée par l'Âme.

4) « *Communs à tous* ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont communs à toutes les âmes individuelles, de même qu'une servante qui a plusieurs maîtres, chacun d'eux l'employant et la faisant travailler. Il en est de même de la Nature, toutes les âmes individuelles se servant d'elle en même temps. Voilà pourquoi il est dit qu'ils sont semblables.

(1) 變異 = vyaktam.

(2) Le traducteur s'est servi ici de termes trop forts pour traduire *tri-guṇas*, mais plus bas il traduit correctement : v. § 12.

5) « *Inconscients* ». Les évolués, le Mahat et les autres, sont incapables de savoir et de juger d'une chose si elle est agréable, douloureuse ou indifférente. Comme l'Âme seule est douée de raison, toutes les choses séparées de l'Âme n'ont pas de raison. La Nature aussi en est donc privée. L'origine et les produits sont ainsi également inconscients et se ressemblent en ce point.

6) « *Prolifiques* ». Le Mahat est capable de produire le Sentiment du moi, celui-ci les cinq éléments subtils, et ainsi de suite jusqu'aux cinq grands éléments. La Nature aussi est capable de produire le Mahat : donc l'origine et les produits se ressemblent.

« *L'Âme n'est ni semblable ni dissemblable* ». Les principes évolués et la Nature sont semblables en ces six points, tandis que pour l'Âme il n'y a pas de telle similarité. Il y a donc le contraire de similarité. Les principes évolués et la Nature sont dissemblables dans les neuf points (énumérés §10), tandis que dans le cas de l'Âme, il y a dissemblance (avec les principes évolués) en huit points sur neuf ; c'est en cela qu'elle est dite dissemblable. L'Âme diffère de la Nature sur ce point seulement qu'elle est multiple (1).

Quelqu'un pourra dire : « Il a été expliqué que les principes évolués et la Nature sont doués des trois guṇas. Quelles sont maintenant les caractéristiques des trois guṇas ? » Nous répondons par cette stance :

§ 12 (2)

雙	更	照	喜
起	互	造	憂
三	伏	縛	闇
德	依	爲	爲
法	生	事	體

Plaisir, douleur et ignorance sont la nature des trois guṇas ; briller, produire et lier sont leurs fonctions ; se dominer les uns les autres, dépendre les uns des autres et s'engendrer les uns les autres, former des paires et intervenir (l'un pour l'autre), voilà leurs propriétés.

prītyāprītiviśādātmakāḥ prakācapravṛttinīyamārthaḥ |  
 anyo' nyābhibhavāçraya jananamithunavṛttayaç ca guṇāḥ || 12 ||

(1) Sous ce rapport l'Âme (*Ātman*) se comporte comme un principe évolué (*vyaktam*) : en cela elle est l'opposé de huit parmi les neuf caractéristiques du principe non évolué (*avyaktam*), c'est-à-dire de la Nature. Tandis que la Nature est une, l'Âme est multiple. Ce point est bien établi dans le texte chinois de même que dans le *Sāṃkhyasūtra*, § 149 (Garbe, *S. Pr. bh.*, p. 67) : janmādivyavasthātaḥ puruṣabahutvam ; dans le *Sāṃkhyatattvakaumudī*, § 11 (éd. de Calcutta, p. 60 ; Garbe, *Mondschein*, p. 568) : puruṣasya evam anekatvaṃ vyaktasūdharmyam ; et dans le *Sāṃkhyacandrika*, § 11 : evam vyaktasarūpya apy anekasarṃkhyayeti. Le texte de Gaudapāda : « anekam vyaktam ekam avyaktam tathā pumān apy ekaḥ », diffère donc essentiellement du chinois et des trois textes indiens que nous venons de citer. Wilson a essayé de mettre en harmonie ces opinions, mais son explication est plutôt forcée.

(2) Il y a une étroite correspondance entre ce paragraphe et le texte de Gaudapāda.

« Plaisir, etc., sont leur nature ». Les trois guṇas sont : 1) *sattva*, 2) *rajas*, 3) *tamas* (1). Le plaisir est la nature du *sattva*, la douleur celle du *rajas* et l'obscurité ou la stupidité celle du *tamas*. Voilà comment leurs trois caractéristiques se manifestent.

« Briller, etc., sont leurs fonctions ». Quelles sont les actions des trois guṇas ? Le premier (*sattva*) est capable de briller ou d'illuminer, le second (*rajas*) de produire et le dernier (*tamas*) de lier. Voilà les fonctions propres aux trois guṇas.

Quelles sont maintenant les propriétés (2) des trois guṇas ? Elles sont au nombre de cinq :

1) « *Se dominer les uns les autres* ». Si la joie (*sattva*) prédomine, elle est capable de subjuguier la douleur ou l'indifférence, de même que l'éclat du soleil est capable de cacher la lune et les étoiles. Si la douleur (*rajas*) est prépondérante, elle subjuguie la joie et l'indifférence, de même que les rayons du soleil cachent la lune et les étoiles. Si l'indifférence prédomine, elle dompte la douleur et la joie, de même que dans la lumière brillante du soleil la lune et les étoiles ne se montrent pas.

2) « *Dépendre (3) les uns des autres* ». Les trois guṇas dépendant l'un de l'autre sont capables d'exécuter toutes choses, de même que trois bâtons s'appuyant l'un sur l'autre peuvent soutenir un bassin à ablutions (4).

3) « *S'engendrer les uns les autres* ». Tantôt la joie produit la douleur et l'indifférence, tantôt la douleur produit la joie et l'indifférence, tantôt l'indifférence engendre la douleur et la joie ; de même que trois hommes dépendant l'un de l'autre exécutent un acte, de même les trois guṇas demeurant dans le Mahat et les autres et dépendant l'un de l'autre, produisent la naissance et la mort.

4) « *Former des paires* ». La joie forme parfois une paire avec la douleur ou bien avec l'indifférence. La douleur aussi forme parfois une paire avec la joie ou l'indifférence, qui à son tour forme des paires avec la joie ou la douleur, comme il est expliqué dans le vers du ṛṣi P'o-so (5) : « La joie est accouplée avec la douleur, la douleur avec la joie. Parfois la joie ou la douleur est accouplée avec l'indifférence. »

5) « *Intervenir l'un pour l'autre* ». Chacun des trois guṇas produit les actes de l'autre : a.) Supposez une femme d'une lignée royale dont le visage et les formes soient extrêmement belles. Ceci peut être appelé le guṇa de la joie. Ce guṇa, c'est la beauté, qui donne du plaisir à son mari et à sa famille. Jusqu'ici le guṇa de la beauté exerce donc sa propre action. Mais cette femme peut susciter l'envie ou la souffrance des autres femmes d'une position égale. Dans ce cas, la joie produit donc l'effet d'un autre guṇa (c'est-à-dire du *rajas*). Mais elle produit aussi l'effet d'un autre (guṇa) encore, c'est-à-dire de l'indifférence (*tamas*) ; ainsi ses servantes, toujours ennuyées de la servir et n'ayant pas le moyen de se délivrer, sont d'une humeur sombre et déprimée ; voilà pourquoi on dit que

(1) Les trois guṇas sont ainsi transcrits : 薩埵 *sa-to*, 羅闍 *lo-chō*, 娑磨 *to-mo*.

(2) En chinois 法 « loi, règle » ; à défaut d'un meilleur terme je me sers du mot « propriété ».

(3) Le texte a 似 « ressembler » ; c'est certainement une faute pour 依 « dépendre », comme le commentateur japonais le conjecture.

(4) Le texte a 灌 « arroser » ; c'est une faute pour 罐 « cruche ».

(5) 娑婆. P'o-so est probablement Vyāsa. Paramārtha emploie souvent 婆 pour transcrire *vyā* : cf. plus bas, § 29, note 4, où 婆那 *p'o-na* transcrit *vyāna*. — Gaudapāda cite ce vers, mais sans donner sa source. Le vers est donné en entier par Vācaspatiniçra dans sa *Sūmkhyatattvakaumudī*, où il est appelé un *āgama* (ātrāgamah).

ce *guṇa* produit l'effet d'un autre *guṇa* (c'est-à-dire du *tamas*). Tout cela veut dire que le *guṇa* de la joie est capable de produire ses propres effets et ceux des autres. *b.*) Le *guṇa* de la douleur (*rajas*) produit ses propres effets et ceux des autres. Supposez qu'un bandit ait capturé cette femme d'une lignée royale, et qu'un prince, monté à cheval et tenant un fouet dans sa main, vienne la délivrer. Ici la douleur devient la présence du prince. Bien que le prince soit un objet de peur, sa présence dans ce cas fait que la femme se réjouit à la pensée d'être délivrée par lui. Cela veut dire que (le *guṇa* de la douleur) produit l'effet d'un autre (c'est-à-dire du *sattva*). Mais comme le prince tuera le bandit, (sa présence) cause de la douleur à celui-là. On dit donc que (la douleur) produit son propre effet. Les autres bandits, à la vue du prince, sont immobilisés comme des troncs d'arbres. On dit donc que la douleur (*rajas*) opère l'effet d'un autre, c'est-à-dire de la stupeur (*tamas*). Tout cela fait voir que la douleur produit ses propres effets et ceux des autres. *c.*) La stupeur aussi produit ses propres effets et ceux des autres. Supposez un nuage noir, épais et vaste, qui produit des éclairs, etc. Le *guṇa* de stupeur (*tamas*) est donc : nuage. Les paysans qui ensemencent et plantent s'en réjouiront. On peut donc dire qu'il produit l'effet d'un autre *guṇa* (c'est-à-dire du *sattva*). Mais il produit aussi son propre effet : supposez une femme aimante séparée de son mari : à la vue du nuage et des éclairs elle sera déprimée, songeant que son mari sera incapable de retourner à la maison. Produisant la stupeur (*tamas*) de la femme, on peut donc dire que la stupeur produit son propre effet. Mais elle produit aussi la douleur. Supposez des marchands en route, souffrant de l'humidité et du froid, à ne pouvoir les supporter ; ils en auront de l'ennui : voilà la production de l'effet d'un autre *guṇa* (c'est-à-dire du *rajas*).

Ces cinq sont les propriétés appartenant aux trois *guṇas* (1). Ils ont en outre leurs marques spéciales :

§ 13

相  
違  
合  
如  
燈

闇  
爲 (2)  
重  
覆  
相

憂  
爲 (2)  
持  
動  
相

喜  
爲 (2)  
輕  
光  
相

Le *sattva* a pour caractéristique d'alléger et d'illuminer, le *rajas* de tenir et de mouvoir, le *tamas* de peser et d'envelopper. L'union des contraires est pareille à une lampe.

(1) Ma traduction des équivalents chinois pour les trois *guṇas* : « joie » pour 喜 (樂), « douleur » pour 憂 (惱), « stupeur » ou « indifférence » pour 闇 (癡), pourra paraître trop littérale. On pourrait les rendre par « bonheur », « anxiété » et « obscurité », ce qui aurait les mêmes inconvénients. Comme le *triguṇa* est un sujet important dans la philosophie bouddhique, il a été rendu de différentes manières, par ex. par 勇 « force », 塵 « poussière » et 闇 « obscurité », ou encore par 染 « teint », 麤 « grossier » et 黑 « noir ». Malgré ces différences, les traducteurs chinois se sont bien rendu compte de la valeur de *sattva*, *rajas* et *tamas*. Le plus simple serait peut-être d'employer les termes sanskrits, comme l'a fait M. Garbe (*Grundriss*, III, p. 19). L'équivalent chinois pour *triguṇa* est 三德 « les trois vertus » ou « les trois attributs ». Je retiens généralement le terme *triguṇa* dans ma traduction.

(2) Je lis 爲 « passer pour » au lieu de 者, parce que le commentateur lit partout 爲 et parce que ce caractère répond au sanscrit *iṣṭam*.

sattvaṃ laghu prakāçakam iṣṭam upastambhakam calaṃ ca rajaḥ |  
guru varaṇakam eva tamaḥ praḍīpavac cārthato vṛttiḥ || 13 ||

COMMENTAIRE

« *Le sattva . . . d'illuminer* ». Ce qui est léger et lumineux est sattva. Quand le sattva prédomine, tous les organes (des actions et des sens) sont légers, brillants et affinés, capables de saisir tous les objets. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le sattva prédomine.

« *Le rajās de tenir et de mouvoir* ». « Tenir » signifie avoir l'esprit excité sans tenir compte des autres; ainsi un éléphant en fureur, désirent se battre, engage la lutte à la vue d'un éléphant ennemi. Quand le rajās prédomine, l'homme cherche la lutte, car son esprit est constamment agité et il ne peut se tenir tranquille. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le rajās prédomine.

« *Le tamās de peser et d'envelopper* ». Quand le guṇa de tamās augmente, le corps entier devient lourd; tous les organes (des actions et des sens) étant enveloppés, on est incapable de percevoir un objet. Il convient de savoir que c'est en ce cas que le tamās prédomine.

On pourra demander : « Si les trois guṇas s'opposent l'un à l'autre comme des ennemis, comment peuvent-ils faire quelque chose ensemble? » En réponse nous disons : « Les trois guṇas s'opposent bien l'un à l'autre comme vous dites, mais appartenant à une âme individuelle et n'étant pas indépendants, ils sont capables de faire quelque chose ensemble. C'est ainsi que trois matières différentes s'unissent pour faire une lampe. Le feu est différent de l'huile et de la mèche, et l'huile est différente de la mèche et du feu; cependant ces matières opposées les unes aux autres produisent (en s'unissant) un effet pour les hommes. Il en est de même des trois guṇas. Bien qu'opposés les uns aux autres dans leur nature, ils agissent (ensemble) pour l'Âme. »

On demandera : « Vous avez mentionné plus haut (commentaire du § 11) les six (1) sortes de ressemblance (entre la Nature et les produits), et j'ai compris la première; mais je ne connais pas encore les cinq autres. Vous avez expliqué avec succès les trois guṇas (c'est-à-dire le premier point de ressemblance); vous devez aussi traiter des cinq autres (points de ressemblance) ». La réponse est donnée dans ces vers :

§ 14

非	末	由	不
變	德	德	相
異	隨	翻	離
得	本	無	等
成	德	故	成

L'inséparabilité et les autres (propriétés) peuvent être établies par les (trois) guṇas et par la non-existence du contraire. Le principe non-évolué peut être démontré par les attributs des effets, qui concordent avec ceux de leurs causes.

avivekyādīḥ siddhas traiguṇyāt tadviparyayābhāvāt |  
kāraṇātmakaguṇatvāt kāryasyāvyaktam api siddham || 14 ||

(1) Le texte a fautivelement 亦 « aussi », au lieu de 六 « six ».

« *L'inséparabilité... être établies* ». La signification des cinq (propriétés), inséparabilité, etc., a déjà (§ 11) été expliquée. (Leur existence) dans les principes évolués a déjà été établie. Elle peut également être établie dans le cas de la Nature, en conséquence des effets (dont la Nature est la cause).

« *Par les (trois) guṇas et par la non-existence du contraire* ». Nous avons prouvé que les cinq propriétés, inséparabilité, etc., existent dans les principes évolués, et nous inférons qu'elles existent certainement aussi dans la Nature (le principe non-évolué). Comment ? Par les trois guṇas. Comme les trois guṇas n'existent pas indépendamment (des principes évolués), nous avons qu'ils n'en sont pas séparables. S'ils en sont inséparables, nous savons que guṇas et principes évolués doivent être considérés comme des objets <sup>(1)</sup>, (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas le sujet connaissant). Si nous les appelons des objets, nous inférons qu'ils sont communs à tous <sup>(2)</sup>. Si tous en jouissent également, nous savons qu'ils sont inconscients <sup>(3)</sup>. Ils sont objectifs, universels et inconscients ; il s'ensuit qu'ils sont prolifiques. — Sachant que ces six caractéristiques existent dans le principe évolué, nous savons que dans la Nature aussi elles existent. « Comment le savez-vous ? » Si le contraire était le cas <sup>(4)</sup>, alors elles n'existeraient pas du tout : en d'autres termes, si nous supprimons les six propriétés de la cause, *i. e.* de la Nature, les six propriétés des effets ne peuvent plus exister. De même, si nous ôtons les fils, il n'y a plus de vêtement : où il y a vêtement, là il y a des fils <sup>(5)</sup>, les fils et le vêtement étant, eux aussi, inséparables. Les effets procèdent nécessairement d'une cause ; la cause et l'effet sont inséparables.

« *Les attributs des effets, qui concordent avec ceux de leurs causes* ». Dans le monde, les attributs de tous les effets sont d'accord avec ceux de leurs causes, de même qu'un vêtement fait de fils rouges produit un effet de couleur rouge. Il en est de même des principes évolués. Par les trois guṇas, l'existence des cinq autres caractéristiques peut être prouvée. Par les six caractéristiques d'un effet nous inférons l'existence des six mêmes caractéristiques dans le principe non évolué (la Nature). On pourra demander : « S'il y a dans le monde un objet impossible à montrer, cet objet est considéré comme non existant, comme la seconde tête (d'un homme). La Nature non plus ne peut être démontrée. Comment savez-vous qu'elle existe ? » Nous répondons : « Le poids de l'Himalaya est inconnu ; cependant on ne peut pas dire qu'il n'a pas de poids. Il en est de même de la Nature. » — « Pour quelles autres raisons encore connaissez-vous son existence ? »

(1) 塵.

(2) C'est-à-dire que toutes les âmes individuelles doivent en jouir.

(3) Ce qui jouit (l'Âme) étant seul conscient.

(4) 若翻則無故. Il est difficile de voir à quoi se rapporte « le contraire ». Ce n'est certainement pas l'Âme, comme le comprennent Colebrooke et Vācaspati Miśra (Garbe, *Mondschein*, § 14). Le texte chinois parle ici de *prakṛti* et semble signifier ceci : « C'est un fait que cinq propriétés existent dans le *vyaktam*. Donc elles doivent exister également dans le *prakṛti* (*avyaktam*). En effet, si le contraire avait lieu, c'est-à-dire si elles n'existaient pas dans le *prakṛti*, ces propriétés n'existeraient en aucune façon, même dans le *vyaktam*. Car l'effet (*vyaktam*) doit s'accorder avec sa cause (*avyaktam*). » Gauḍapāda semble également donner une explication différente ; v. la note de Wilson.

(5) 卽衣卽有縷 = Gauḍapāda : yatraiva tantavas tatraiva paṭaḥ.

§ 15

遍  
相  
無  
別  
故

因  
果  
差  
別  
故

同  
性  
能  
生  
故

別  
類  
有  
量  
故

Parce que les classes spécifiques sont finies ; parce qu'il y a homogénéité ; parce qu'il y a production effectuée par l'énergie ; parce qu'il y a différence entre la cause et l'effet ; parce qu'il n'y a pas de distinction dans la forme universelle.

bhedānāṃ parimāṇāt samanvayāc chaktitaḥ pravṛtteḥ ca |  
kāraṇakāryavibhāgād avibhāgād vaiçvarūpasya || 15 ||

COMMENTAIRE

Comment connaissez-vous l'existence réelle de la Nature ?

1) « *Parce que les classes spécifiques sont finies* ». Dans ce monde une chose produite a une mesure, une dimension, un nombre ; ainsi avec une quantité d'argile donnée, le potier fabrique des vases, d'un nombre limité. Supprimez la matière originelle (argile), et il n'y aura plus de mesure numérique ni de vase. Voyant que les vases ont une mesure numérique, nous savons qu'ils ont une matière originelle. La comparaison des fils constituant un vêtement est également applicable. Parmi les (vingt-cinq) principes, les principes évolués, le Mahat et les autres, possèdent également une mesure numérique. Quelle est cette mesure numérique ? Le Mahat est un, le Sentiment du moi est un, les éléments subtils sont cinq, les organes sont onze et les grands éléments sont cinq. Quant à ces principes évolués, nous voyons qu'ils ont une mesure numérique. En raisonnant par analogie, nous savons qu'il y a une Nature (origine) (1). S'il n'y avait pas une Nature, les principes évolués n'auraient pas de mesure numérique et ces principes eux-mêmes n'existeraient pas.

2) « *Parce qu'il y a homogénéité* ». Quand nous brisons un morceau de santal, les fragments de santal peuvent être nombreux, mais la nature du santal restera une ; il en est de même des principes évolués. Le Mahat et les autres diffèrent l'un de l'autre, mais la nature de leurs trois guṇas est une. De ce que la nature (des trois guṇas) est la même, nous inférons que tous (les principes évolués) ont une source (commune), et ainsi nous connaissons l'existence de la Nature (prakṛti).

3) « *Parce qu'il y a production effectuée par l'énergie* ». Où il y a énergie, il y a production ; ainsi un potier capable de produire des ustensiles en terre peut produire uniquement des ustensiles en terre, mais non pas des vêtements, etc... La production d'objets ne se fait que par le pouvoir. Ce pouvoir a nécessairement une source, c'est-à-dire le potier lui-même. Il en est de même des principes évolués. Leur production est effectuée par l'énergie. Comme ils sont produits par l'énergie, nous connaissons l'existence de la Nature.

4) « *Parce qu'il y a différence entre la cause et l'effet* ». La différence entre la cause et l'effet peut être observée dans le monde ; par exemple, un morceau d'argile est la cause, une cruche, etc., est l'effet. Ces ustensiles peuvent recevoir de l'eau, de l'huile, etc., tandis que l'argile

(1) V. § 6.

ne le peut pas. La différence entre la cause et l'effet peut encore être illustrée par l'exemple de fils et du vêtement. Donc, le Mahat et les autres principes évolués sont réellement des effets. Voyant ces effets, nous savons qu'il y a une cause indépendante d'un caractère différent. Nous savons par là que la Nature existe.

5) « *Parce qu'il n'y a pas de différence dans la forme universelle.* » Il y a encore une raison spéciale pour laquelle nous affirmons que la Nature existe réellement. Par forme universelle il faut entendre les trois mondes : terre, espace, ciel. Dans la période de la réalité (1), les mondes n'ont plus de distinction. Les cinq grands éléments et les onze organes (des sens et des actions) se dissolvent dans les cinq éléments subtils et n'ont plus de différence; de plus le Mahat se réunit à la Nature et cesse d'être différencié. Nous ne pouvons plus dire quel est l'évolué et quel est le non-évolué. On pourrait penser : « Comme au temps de la réalité il n'y a pas de principes évolués, il n'y a pas non plus Nature; s'il n'y a pas Nature, il n'y a ni naissance ni mort. » Cette idée est incorrecte. La réalité de la Nature reproduira les trois mondes (après la dissolution générale). Nous connaissons donc l'existence de la Nature.

Pour ces cinq raisons nous affirmons que la Nature existe.

« Bien que la Nature existe, — dira-t-on, — elle ne saurait produire les évolués, parce qu'elle n'a pas de compagne; ainsi un homme seul ne peut pas engendrer un enfant, et un seul fil ne fait pas un vêtement. Et il en est ainsi de la Nature. » En réponse nous disons ces vers :

§ 16

各  
各  
德  
異  
故

轉  
故  
猶  
如  
水

三  
德  
合  
生  
變

性  
變  
異  
生  
因

La Nature est la cause de la production des principes évolués. Car les trois guṇas produisent des effets par leur union et par leur transformation : (il en est de cela) comme de l'eau, parce que les guṇas diffèrent l'un de l'autre.

kāraṇam asty avyaktaṃ pravarttate triguṇataḥ samudayāc ca |  
pariṇāmataḥ salilavat pratipratiguṇāçrayaviçṣāt || 16 ||

COMMENTAIRE

« *La Nature est la cause. . . .* ». Cela signifie que, possédant les trois guṇas, la Nature est capable de produire les principes évolués. Si la Nature n'était pas douée des (trois) guṇas, vos paroles (que la Nature seule ne peut pas produire d'effet) pourraient être exactes. Mais si la Nature possède les trois guṇas, il n'est pas correct de dire que (n'ayant pas de compagne, la Nature) ne peut pas produire un effet.

« *Les trois guṇas produisent des effets. . . .* ». De même que beaucoup de fils produisent ensemble un vêtement, de même les trois guṇas, s'associant l'un à l'autre, sont capables

(1) C'est-à-dire le temps de la dissolution générale (*pralayakāla*, rendu souvent en chinois par 實時).

de produire un effet. — On pourra demander : « Dans le monde la production est de deux sortes. En premier lieu, il y a production par transformation : ainsi le lait produit la crème, etc. ; en second lieu, il y a production sans transformation : ainsi les parents engendrent un enfant. A quelle classe de production appartient celle des principes évolués par la Nature ? » Nous répondons : « Il y a transformation, de même que le lait produit la crème. C'est en se transformant elle-même que la Nature produit les principes évolués ; l'évolué n'est donc autre chose que la Nature. Ceci étant le cas, la production de classes spécifiques (la naissance) ne peut pas être comprise dans cette (sorte de production). » — On pourra demander : « Mais une cause ne peut nullement produire différentes sortes d'effets. Si donc la Nature est une, comment peut-elle produire les trois mondes ? Ceux qui naissent dans le ciel sont joyeux et heureux, ceux qui naissent parmi les hommes sont plongés dans la peine et la douleur, et ceux qui naissent parmi les animaux sont sombres et noirs. S'ils procèdent tous d'une même cause, comment se fait-il qu'il y a ces trois degrés ? » Voici la réponse :

« *(Il en est de cela) comme de l'eau, parce que les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre* ». — « L'eau qui vient de l'atmosphère est au commencement d'un seul goût. Elle se transforme dès qu'elle arrive sur la terre. Elle devient d'un goût varié selon les différents réceptacles (1). » Si elle est dans un vase d'or, son goût est très doux ; si elle est dans la terre, son goût diffère selon la qualité de la terre. Il en est de même des trois mondes. Bien que produits par une seule (cause), c'est-à-dire par la Nature, (les effets diffèrent) comme les trois guṇas diffèrent l'un de l'autre. Dans le ciel, le *sattva* prédomine, et pour cela les dieux sont constamment heureux ; parmi les hommes, le *rajas* abonde, c'est pourquoi la plupart des hommes souffrent la douleur ; le *tamas* exerce sa puissance parmi les animaux, c'est pourquoi les animaux sont toujours sombres. Dans tous ces mondes, les trois guṇas opèrent toujours mutuellement, mais comme il y a prédominance (de l'un ou de l'autre), nous avons les différences que nous venons de voir. Ainsi, tout en étant une, la Nature peut produire les trois mondes, mais c'est l'inégalité des trois guṇas qui produit le bien ou le mal.

Nous avons déjà examiné en entier la Nature et nous allons passer à (son opposé,) l'Âme. Comment savons-nous qu'il y a une Âme, si elle est subtile comme la Nature ? L'existence de l'Âme est démontrée dans les vers suivants :

§ 17

五  
因  
立  
我  
有

食  
者  
獨  
離  
故

異  
三  
德  
依  
故

聚  
集  
爲  
他  
故

Parce que tout assemblage (d'objets) est pour un autre (objet) ; parce que le contraire des trois guṇas doit exister ; parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui demeure ; parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui jouit ; parce qu'on cherche l'isolement absolu (de l'Âme) ; pour ces cinq raisons, nous affirmons l'existence de l'Âme.

saṅhataparārthatvāt triguṇādiviparyayād adhiṣṭhānāt |  
puruṣo'sti bhokṭṛ bhāvāt kaivalyārthapravṛttiḥ ca || 17 ||

(1) La phrase entre guillemets forme une stance en rhinois.

Si l'on comprend ce que c'est que la Nature et les produits, on obtient la Délivrance (*mokṣa*), parce qu'on est alors celui qui connaît. Ceci a été expliqué dans la première stance (§ 1). Ensuite, énumérant les cinq causes, nous avons démontré la Nature et les principes évolués (§ 14). L'Âme (1), qui est très subtile, va être démontrée maintenant. L'Âme existe réellement :

1) « *Parce que tout assemblage (d'objets) est pour un autre* ». Nous voyons que dans ce monde tous les assemblages sont pour un autre objet. Ainsi des lits, des chaises, etc., rassemblés ensemble, sont nécessairement pour l'usage des autres et non pas pour ces objets eux-mêmes. Il y a d'autres (objets ou personnes), qui viennent faire usage de ces objets, et c'est seulement pour cette raison qu'ils ont été rassemblés. La raison, etc., existe donc pour les autres. Il en est de même du Mahat, etc. L'assemblage des cinq grands éléments est appelé un corps (humain). Ce corps n'existe pas pour lui-même; nous savons avec certitude qu'il existe pour un autre. L'autre, dans ce cas, est justement l'Âme. Nous savons donc que l'Âme existe réellement.

2) « *Parce que le contraire doit exister* ». On a expliqué plus haut dans une stance (§ 11) qu'il y a six points de similarité entre le principe non-évolué et les principes évolués : « Ils sont doués des trois guṇas, inséparables, objectifs, communs à tous, inconscients et prolifiques ». La cause et les effets sont semblables en ces points, mais l'Âme est l'opposé de la similarité et de la dissimilarité à la fois. Parce qu'elle est l'opposé des six points, nous affirmons l'existence de l'Âme.

3) « *Parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui demeure* ». Dès que l'Âme (2) habite dans le corps, ce dernier devient doué de fonctions. Si l'Âme ne demeure pas, alors le corps n'est pas un agent. Comme il est dit dans le *Traité des soixante catégories* : « La Nature, c'est ce en quoi demeure l'Âme, et c'est pour cela qu'elle peut produire des actions (3). » Par cela nous savons que l'Âme existe.

4) « *Parce qu'il doit y avoir quelqu'un qui jouit* ». Dans ce monde, quand nous voyons de la nourriture et des boissons, aromatisées de six façons, nous inférons qu'il doit y avoir quelqu'un qui mangera et boira cela; de même, quand nous voyons le Mahat et les autres, nous savons avec certitude que, comme dans le cas de la nourriture, quelqu'un en jouira. Nous savons donc que l'Âme existe.

5) « *Parce qu'on cherche l'isolement absolu...* ». S'il n'y avait que notre corps, nous n'aurions pas besoin de la Délivrance finale enseignée par les Sages. Dans l'antiquité, un ṛṣi alla auprès des brahmanes et parla ainsi : « Tous, vous êtes riches en Vêda; tous vous buvez le soma;

(1) Le chinois a ici 我人 (*ātman, pumān*) pour « Âme ». L'expression habituelle est 人我 ou 我.

(2) Le chinois a ici 人, *puruṣa* ou *pumān*, pour « âme ».

(3) Il est à remarquer que Gauḍapāda, de même que le chinois, cite ici le *Ṣaṣṭitantra*. La phrase : « La Nature, c'est ce en quoi habite l'Âme, etc. », suppose le sanskrit *puruṣādhiṣṭhitam pradhānaṃ pravarttate* (v. Gauḍapāda). *Ṣaṣṭitantra* est en chinois 六十科論, « Traité des soixante catégories ». Paramārtha entend donc par là le titre d'un ouvrage spécial, ce qui confirme l'opinion de Deussen et de Garbe (v. Garbe, *Mondschein*, p. 627, note 3). Les soixante catégories sont citées également dans le § 72 (Gauḍapāda), mais le texte chinois a ici « les cinquante catégories » (五十義), qui sont énumérées au § 47 et mentionnées au § 46 (*pañcaḍbhedās*). Les soixante catégories sont les cinquante que nous venons de mentionner et dix autres, savoir : 1) Âme, 2) Nature, 3) Intellect, 4) Sentiment du moi, 5-7) les trois guṇas, 8) les tanmātras, 9) les cinq éléments, 10) les onze indriyas. Pour une autre énumération, voir la note de Wilson sur le § 72. Pour une plus ample discussion, voir Garbe, *Sāṅkhyaphilosophie*, p. 58.

tous vous voyez la face d'un enfant ; puissiez-vous devenir plus tard des bhikṣus<sup>(1)</sup> ! » A quoi bon une pareille idée, si nous n'avions que le corps ? Nous savons donc qu'à côté du corps il doit naturellement y avoir une Âme. S'il n'y avait pas une Âme séparée à côté du corps, des pratiques religieuses comme l'incinération ou l'abandon dans l'eau des restes de parents ou de maîtres morts n'auraient aucun mérite, mais pourraient attirer du démerite. Pour cette raison nous savons que l'Âme existe. — Voici encore d'autres paroles (en vers) des Sages : « Les nerfs et les os sont les cordes et les piliers, le sang et la chair sont la terre et le plâtre ; (le corps est une maison d') impureté, d'impermanence et de souffrance. Nous devons nous débarrasser de cet agrégat. Rejetez ce qui est juste et ce qui est injuste ; rejetez ce qui est réel et ce qui est irréel ; et l'idée même de rejeter<sup>(2)</sup>, rejetez-la ! Ce qui est pur seul restera. » Si l'Âme n'existait pas, rien ne resterait (après une pareille élimination). Par les paroles des Sages, nous savons avec certitude que l'Âme existe.

Par les cinq raisons que nous venons de donner, la vérité de l'existence de l'Âme est établie. On pourra demander : « Quelle est la marque caractéristique de l'Âme ? Y a-t-il une seule Âme pour tous les corps, ou chaque corps a-t-il son âme ? Si vous voulez savoir pourquoi je vous pose cette question, je vous réponds que c'est parce que les opinions de plusieurs maîtres se contredisent sur ce point. Quelques-uns disent qu'une seule Âme remplit les corps de tous les êtres : ainsi, dans un chapelet de perles enfilées, le fil est un, tandis que les perles sont nombreuses ; ainsi, les seize mille femmes de Viṣṇu<sup>(3)</sup> jouissent au même moment. Il en est de même de l'Âme unique qui remplit les corps de tous les êtres. D'autres maîtres affirment que chaque corps a son âme pour lui. Voilà le doute qui se lève en moi. » Nous répondons : « Il y a des âmes multiples. Où il y a un corps, là il y a une âme. » Comment le savons-nous ? Nous l'expliquons dans la stance suivante :

§ 18

各  
我  
義  
成  
立

三  
德  
別  
異  
故

作  
事  
不  
共  
故

生  
死  
根  
別  
故

Parce que la naissance, la mort et les organes diffèrent (avec les individus) ; parce que les occupations ne sont pas les mêmes (pour tous) ; parce que les trois guṇas agissent différemment ; le principe de l'âme individuelle est établi.

jānanamaraṇākaraṇānām pratiniyamād ayugapāt pravṛtteḥ ca |  
puruṣabahutvaṃ siddhaṃ traiguṇyaviparyāyāc caiva || 18 ||

(1) Ces vers sont difficiles. Le chinois a : 一切富皮陀一切飲須摩一切見兒面願後成比丘. Quelques auteurs japonais expliquent 一切 par « toujours » ; j'attribue cependant à ces caractères leur sens ordinaire : « tous ». « Tous vous voyez la face d'un enfant » est compris par quelques-uns comme signifiant : « tous vous avez un visage jeune » (parce que vous lavez du soma) ; d'autres l'expliquent ainsi : « tous vous avez accompli le devoir d'un gṛhastha, en obtenant un enfant. »

(2) 捨有 = 能捨之心, « l'idée de quelqu'un qui rejette ».

(3) 毗紐 Pi-niou ; quelquefois transcrit 毗搜紐 Pi-seou-niou ou 韋駄 Wei-ta (comp. pâli : Veṇḍu). Les sinologues ont l'habitude de traduire ce dernier par « Veda ». Il n'y a pas de dieu Veda.

« *Parce que la naissance, la mort...* ». Dans le cas où l'Âme serait une, quand un homme naît, tous les autres naîtraient aussi. Les femmes des différents pays deviendraient en même temps enceintes ; elles accoucheraient en même temps ; elles auraient toutes des garçons ou toutes des filles. Mais comme toutes (les âmes individuelles) sont différentes, les naissances n'ont pas lieu en même temps. Nous savons donc qu'il y a une pluralité d'âmes. Si l'Âme était une, à la mort d'un homme tous les autres hommes mourraient aussi. Comme ce n'est pas le cas, nous savons que l'Âme n'est pas une.

« *Parce que les organes diffèrent* ». Si l'Âme était une, quand un homme devient sourd, tous les hommes deviendraient sourds ensemble. La cécité, l'aphasie et toutes les maladies seraient simultanées chez tous. Comme ce n'est pas le cas, nous savons qu'il y a pluralité d'âmes.

« *Parce que les trois guṇas...* ». S'il y avait une seule Âme, les trois guṇas ne seraient pas différents. Mais imaginez un brahmane qui a engendré trois enfants, dont le premier est intelligent et heureux, le second excitable et souffrant, le troisième hébété et stupide. Si l'Âme était une, l'un (de ces enfants) étant gai, les autres devraient l'être aussi ; de même pour le cas de la stupidité. — Vous avez illustré l'unité de l'Âme par l'exemple des perles enfilées et (des femmes) de Viṣṇu. Mais votre opinion n'est pas correcte. Pour les cinq raisons que nous venons de voir, nous savons qu'il y a pluralité des âmes.

On pourra demander : « Il me reste un doute : l'Âme doit-elle être considérée comme un agent ou comme un non-agent ? Si vous voulez savoir pourquoi j'ai ce doute, je vous dirai : dans le langage usuel on dit : « L'Âme (*puruṣa*) va, vient, agit (1) ». Selon le système Sāṃkhya, l'Âme n'est pas un agent, tandis qu'elle est un agent selon les Vaiçeṣikas. De la sorte un doute s'est levé en moi. » Nous répondons : « L'Âme n'est pas un agent. » Comment pouvons-nous le savoir ? Nous l'expliquons dans ces vers :

§ 19

見  
者  
非  
作  
者

獨  
存  
及  
中  
直

我  
證  
義  
成  
立

翻  
性  
變  
異  
故

Parce qu' (elle est) l'opposé de la Nature et des produits à la fois, le fait que l'Âme est un témoin est établi ; elle est isolée, neutre (2), spectatrice et passive.

tasmāc ca viparyāsāt siddham sākṣitvam asya puruṣasya |  
kaivalyaṃ mādhyaṣṭhyaṃ draṣṭṛtvam akartṛbhāvaḥ ca || 19 ||

COMMENTAIRE

« *Parce qu' (elle est) l'opposé...* ». Comme il est expliqué dans deux stances précédentes (§§ 10-11), l'Âme diffère de la Nature et des principes évolués. Étant l'opposé des caractéristiques des deux, elle n'a pas de ressemblance avec eux. Or les trois guṇas sont des agents et l'Âme est

(1) Gauḍapāda : loke puruṣaḥ kārtā gamtetyādi prayujyate.

(2) 中直 « se tenant au milieu », traduction du sanskrit *mādhyaṣṭha* ou *udāsīna*.

leur opposé : donc elle est un non-agent. On pourra demander : « A quoi vous servira cette constatation que l'Âme n'est pas un agent ? » A établir le fait qu'elle est un témoin. — « *L'Âme est un témoin* », parce qu'elle est le connaissant, mais cela n'est pas le cas avec les autres principes (les 24 tattvas). — Elle est « *isolée* » ; étant l'opposé de la Nature et des produits, elle est isolée (des trois guṇas), car elle est pure. Elle est « *neutre* » ; les trois guṇas sont variables, puisqu'ils sont doués d'expansion et de contraction. L'Âme est différente d'eux : c'est pourquoi on dit qu'elle est neutre. De même qu'un ascète mendiant demeure au même endroit et ne suit pas les gens qui vont et viennent, mais se contente de les regarder courir (1), de même l'Âme regarde simplement les événements, tandis que les trois guṇas s'étendent ou se contractent (c'est-à-dire subissent des changements) dans la naissance et dans la mort. Voilà pourquoi on dit qu'elle est neutre. — Étant l'opposé de la Nature et des produits (qui sont inconscients), l'Âme est consciente, et c'est pourquoi on la dit « *spectatrice* ». — Enfin on dit encore que l'Âme est « *passive* ». Que les trois guṇas soient des agents, cela a été montré ; et que l'Âme existe réellement, qu'elle soit multiple et passive, cela a été établi également.

Quelqu'un demandera : « Si l'Âme n'est pas un agent, à qui appartient alors l'acte de la détermination ? Supposez qu'en ce moment j'aie à pratiquer des devoirs religieux, à renoncer au mal ou à réaliser un vœu, par qui l'acte de volonté sera-t-il fait ? Si c'était par les trois guṇas, les trois guṇas seraient conscients, puisque c'est (un acte d'intelligence). Mais il a été dit précédemment que les trois guṇas sont inconscients (§ 11). Si c'est l'Âme qui détermine l'acte, l'Âme est un agent : mais il a été dit que l'Âme n'est pas un agent (§ 19). Il y a donc un dilemme. » La réponse est dans cette stance :

§ 20

中	三	無	三
直	德	知	德
如	能	如	合
作	作	知	人
者	故	者	故

Comme les trois guṇas s'unissent avec l'Âme, l'inconscient paraît être conscient. Comme les trois guṇas sont des agents, le neutre paraît être un agent.

tasmāt tat saṃyogād acetanaṃ cetanāvad iva liṅgaṃ |  
guṇakartṛtve ca tathā karteva bhavātīty udāsīnaḥ || 20 ||

COMMENTAIRE

• *Comme les trois guṇas...* ». Les trois guṇas sont inconscients, mais agents, tandis que l'Âme est consciente, mais inactive. Quand les deux sont unis, les guṇas semblent être conscients. De même qu'un vase en terre, mis en contact avec le feu, devient chaud et, mis en contact avec l'eau, devient froid, ainsi les trois guṇas unis au connaissant (l'Âme) sont conscients et font acte de volonté. C'est pourquoi on dit que l'inconscient semble être conscient.

(1) Cf. *Bhagavadgīta*, XIV, 23.

Vous dites que, selon le parler commun du monde, l'Âme doit être un agent. A cela nous répondons ceci :

« Comme les trois guṇas sont des agents, le neutre paraît être un agent ». A cause de son union avec les guṇas, l'Âme est appelée un agent, bien que ne l'étant pas. Un brahmane entré par erreur dans la compagnie des brigands est pris avec les brigands, puni avec eux et appelé un brigand, car il était avec eux ; il en est de même de l'Âme : parce qu'elle est jointe aux agents, on dit, dans le commun parler du monde, qu'elle est un agent. — On pourra demander : « Comment la Nature peut-elle s'unir à l'Âme ? » Nous répondons par cette stance :

§ 24

由  
義  
生  
世  
間

如  
跛  
盲  
人  
合

自  
性  
爲  
獨  
存

我  
求  
見  
三  
德

L'Âme, cherchant à voir (la Nature avec) les trois guṇas, et la Nature, voulant procurer (à l'Âme) l'isolement absolu, s'unissent ensemble comme le paralytique et l'aveugle. Par ce moyen le monde est créé.

puruṣasya darṣanārthaṃ kaivalyārthaṃ tathā pradhānasya |  
paṅgvandhavad ubhayorapi saṃyogas tat kṛtaḥ sargaḥ || 24 ||

COMMENTAIRE

« L'Âme, cherchant à voir... ». L'Âme a ce désir : « Je veux voir la Nature avec les trois guṇas » ; et ainsi elle s'unit avec la Nature.

« La Nature, voulant procurer (à l'Âme)... ». L'Âme, en présence d'une difficulté, n'est capable que de connaître et de voir ; dans l'intention « de lui procurer l'isolement absolu », la Nature s'unit à l'Âme ; de même le roi d'une nation s'unit avec son peuple dans l'intention « de l'employer à ses fins », et le peuple s'unit avec le roi dans l'intention « qu'il le fasse vivre ». Ainsi se fait l'union du roi et de son peuple. C'est pour un même but que se fait l'union de l'Âme et de la Nature, l'Âme cherchant à voir la Nature et la Nature désirant l'isolement absolu de l'Âme.

« Comme le paralytique et l'aveugle ». Voici un exemple : Il y avait une fois une caravane qui se rendait à Ujjayinī (1) ; elle fut attaquée par une bande de brigands. Ayant eu le dessous, tous les marchands s'enfuirent et se dispersèrent, abandonnant un aveugle de naissance et un paralytique de naissance. L'aveugle courait en vain ça et là, tandis que l'infirmes s'était assis et regardait. L'infirmes lui demanda : « Qui êtes-vous ? » L'autre répondit : « Je suis aveugle de naissance. Ne connaissant pas le chemin, je cours sans but. Mais qui êtes-vous ? » L'infirmes répondit : « Je suis paralytique de naissance. Je suis capable de voir le chemin, mais je ne puis pas marcher. Je propose que vous me preniez sur vos épaules et que vous me portiez, tandis que

(1) 優禪尼 Yeou-chan-ni.

je vous montrerai le chemin. » S'associant de cette façon, les deux hommes purent rentrer chez eux; par le moyen d'une telle union ils purent atteindre leur but. Rentrés chez eux ils se séparèrent (1). De même, quand l'Âme aperçoit la Nature, elle atteint la Délivrance finale. Quand la Nature a opéré l'isolement complet de l'Âme, les deux se séparent.

« Par ce moyen le monde est créé ». De même qu'un mâle et une femelle unis ensemble engendrent des rejetons, de même l'Âme et la Nature sont capables de créer par leur union le Mahat et les autres. — On pourra demander : « Vous avez expliqué que leur union produit le monde; dans quel ordre cela se fait-il ? » Nous répondons par cette stance :

§ 22

從 此 生 五 大	十 六 內 有 五	大 我 慢 十 六	自 性 次 第 生
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

De la Nature provient le Mahat, de lui le Sentiment du moi, de celui-ci les seize (principes) successivement; dans les seize (principes) sont les cinq (éléments subtils); de ceux-ci procèdent les cinq grands éléments.

prakṛter mahāṃs tato haṃkāras tasmād gaṇaḥ ca ṣoḍaśakaḥ |  
tasmād api ṣoḍaśakāt pañcabhyaḥ pañcabhūtāni || 22 ||

COMMENTAIRE

« De la Nature provient. . . ». La Nature est aussi appelée la Cause suprême (*pradhāna*), ou bien *Brahman* ou bien « Celle qui comprend tout » (*baku-dhānaka*).

« Procèdent successivement. . . ». La Nature, existant par elle-même, n'est pas produite par autre chose. La Nature produit d'abord le Mahat. Le Mahat est aussi appelé Intellect (*buddhi*) ou Intelligence (*mati*) ou Notoriété universelle (2) (*khyāti*) ou Connaissance (*jñāna*) ou Sagesse (*prajñā*). Où est le Mahat, là il y a connaissance; c'est pourquoi on l'appelle « Connaissance ». Ensuite, du Mahat procède le Sentiment du moi; il est appelé l'origine des cinq éléments (*bhūtādi*), ou le Modifié (*vaikṛta*), ou le Rayonnant (*taijasa*). Du Sentiment du moi procèdent les seize principes, c'est-à-dire les cinq éléments subtils (*pañca tanmātrāṇi*), les cinq organes des sens (*pañca buddhīndriyāṇi*), les cinq organes des actions (*pañca karmendriyāṇi*) et le Manas. Les cinq éléments subtils sont : 1) le son (*śabda*) ; 2) le toucher (*sparśa*) ; 3) la forme (*rūpa*) ; 4) le goût (*rasa*) ; 5) l'odeur (*gandha*). Ces cinq (3) catégories ne sont que les archétypes ou les énergies du son et des autres. Les cinq organes des sens sont : 1) l'oreille (*śrotra*) ; 2) la peau (*tvac*) ;

(1) Cette fable a eu une grande fortune. On la trouve entre autres dans le Talmud babylonien (*Sanhedrim*, fol. 91 b) et dans les *Gesta Romanorum* (Cowell, S. D. S., 229, note 2).

(2) 徧滿 « pénétrant partout, universel ». Je ne suis pas bien sûr que *Paramārtha* traduise réellement *khyāti* par ce mot. Il se peut qu'il ait lu *vyāpini* ou *vyāpti* au lieu de *khyāti*.

(3) Il faut lire 五 « cinq » au lieu de 香 « parfum ».

3) l'œil (cakṣus); 4) la langue (jihvā); 5) le nez (ghrāṇa). Les cinq organes des actions sont : 1) la langue (vāc); 2) la main (pāṇi); 3) le pied (pāda); 4) l'organe de la génération (upastha); 5) l'anus (pāyu). Ces seize principes procèdent du Sentiment du moi. Ainsi il est dit que le Mahat, le Sentiment du moi et les seize principes (procèdent de la Nature).

« Dans les seize principes sont les cinq (éléments subtils)... » Les cinq éléments subtils sont parmi les seize principes : ils produisent les cinq grands éléments, à savoir : 1) le subtil élément du son produit le grand élément de l'éther (ākāṣa); 2) celui du toucher produit l'air (vāyu); 3) celui de la forme produit le feu (tejas); 4) celui du goût produit l'eau (āpas); 5) celui de l'odeur produit la terre (pṛthivi). J'ai déjà expliqué qu'en voyant les trois principes, i. e., la Nature, les produits et l'Âme, on réalise la Délivrance (1) finale. — On pourra demander : « Vous avez expliqué que de la Nature procède le Mahat Mais quelle est la caractéristique du Mahat ? » Nous répondons par ces vers :

§ 23

翻 此 是 多 摩	自 在 薩 埵 相	法 智 慧 離 欲	決 智 各 為 大
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *sattva*. Leurs opposés (sont ses caractéristiques), quand il est affecté de *tamas*.

adhyavasāyo buddhir dharmo jñānām virāga aicvaryaṃ |  
sātvikam etadrūpaṃ tāmasam asmād viparyastam || 23 ||

COMMENTAIRE

« L'Intellect déterminant... ». Qu'est-ce que l'Intellect déterminant ? La connaissance que telle chose est un obstacle ou que tel objet est un homme, voilà ce qu'on appelle l'Intellect déterminant, le Mahat. Dans le Mahat il y a huit catégories, dont quatre sont douées de *sattva* et quatre de *tamas*. Celles douées de *sattva* sont : vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir. — Quelles sont les formes de la vertu ? Ce sont *yama* (2) (retenue) et *niyama* (3) (obligation). *Yama* (4) a cinq subdivisions : 1) ne pas se mettre en colère ; 2) respecter ses maîtres spirituels ; 3) posséder la pureté intérieure et extérieure ; 4) se modérer dans le manger et le boire ; 5) ne pas s'adonner à la licence. *Niyama* aussi est divisé en cinq : 1) ne pas tuer ; 2) ne pas voler ; 3) dire la vérité ; 4) pratiquer la continence (brahmacaryā) ;

(1) Cf. Gauḍapāda : vyaktāvyaaktajñāvijñānān mokṣa iti.

(2) 夜摩 *ye-mo* ; il y a un 尼 *ni* superflu à la fin du mot.

(3) 尼夜摩 *ni-ye-mo*.

(4) Au lieu de 摩摩尼 *mo-mo-ni*, il faut lire 夜摩 *ye-mo*.

5) ne pas flatter. L'accomplissement de ces dix choses, c'est la vertu (1). — Qu'est-ce que la *connaissance*? Il y en a deux sortes, l'intérieure et l'extérieure. La *connaissance extérieure* comprend les six divisions du Veda, i. e. les Vedāngas (2) : 1) le traité çikṣā (3) (phonétique); 2) vyākaraṇa (4) (grammaire); 3) kalpa (5) (rituel); 4) jyotiṣa (6) (astronomie); 5) chandas (7) (métrique); 6) nirukta (8) (étymologie). La connaissance de ces six sujets est appelée la connaissance extérieure (9). La *connaissance intérieure* est celle qui est produite entre les trois guṇas et l'Âme. Par la connaissance extérieure on saisit le monde, par la connaissance intérieure on obtient la Délivrance finale. — Qu'est-ce que l'absence de passion? Il y en a deux sortes, l'une intérieure et l'autre extérieure. L'*extérieure*: Pour tout ce que nous possédons, nous trouvons des difficultés et de la peine en trois occasions: a) quand nous le cherchons; b) quand nous le gardons; c) quand nous le perdons. De plus, (le fait de posséder) implique deux défauts: l'attachement et (l'obligation de) nuire aux autres. C'est dans cette idée qu'on devient un mendiant errant, renonçant aux désirs mondains. Mais cette forme d'aversion ne produit pas encore la Délivrance. Ce degré d'absence de passion peut être obtenu par la connaissance extérieure. Quant à l'absence de passion *intérieure*, nous savons déjà que l'Âme est différente des trois guṇas et c'est pour cette raison qu'on se fait moins. Nous obtenons d'abord la connaissance intérieure et ensuite l'absence de passion qui nous mène à la Délivrance. L'absence de passion extérieure nous laisse encore dans le *samsāra*. C'est l'absence de passion intérieure qui nous donne la Délivrance. — Le *pouvoir* est de huit sortes: 1) devenir très menu, être réduit presque à rien (añimā); 2) devenir excessivement léger comme le Manas (laghimā); 3) se répandre dans toute l'atmosphère (mahimā); 4) obtenir aisément ce qu'on désire (prāpti); 5) être le seigneur suprême des trois mondes, supérieur à tout (īçitvam); 6) jouir immédiatement de tout objet qu'on désire (prākāmyam); 7) ne pas dépendre d'un autre, être capable de faire venir les êtres des trois mondes et de se faire servir par eux (vāçitvam); 8) vivre où l'on veut, c'est-à-dire être capable de vivre comme on veut, à n'importe quel moment et à n'importe quel endroit (yatrakāmavasāyitvam) (10). Ces quatre catégories (vertu, connaissance, absence de passion, pouvoir) sont les caractéristiques du *sattva*. Quand le *sattva* prédomine, il est capable de cacher le *rajas* et le *tamas*:

---

(1) Dans l'énumération des niyamas, Gauḍapāda suit Patañjali: ahimsā, satya, asteya, brahmacaryā, aparigraha; les yamas sont: çauca, samtoṣa, tapas, svādhyāya, içvaraprañidhā (adoration de dieu). Le dernier des niyamas et tous les yamas sauf un diffèrent de l'énumération chinoise, qui cependant a plus de chances d'être l'originale que celle de Gauḍapāda. Surtout l'adoration de dieu est très improbable pour le système athéistique du Sāṃkhya. Il se peut que Gauḍapāda ait adopté l'énumération ordinaire de l'école Yoga. Il cite expressément sa source: Patañjale bhīhitāh.

(2) 皮陀分 « division de Pi-t'o (Veda) ».

(3) 式叉 *che-tch'a*.

(4) 毗伽羅 *p'i-kia-lo*.

(5) 劫波 *k'ie-po*.

(6) 樹提 *chou-t'i*.

(7) 闍陀 *chan-t'o*.

(8) 尼祿多 *ni-lou-to*.

(9) Gauḍapāda ajoute: purāṇa, nyāya, mīmāṃsā, dharmaçāstra.

(10) Bien que disant qu'il y a huit catégories, Gauḍapāda en énumère neuf. Wilson ne semble pas s'en être aperçu. Je pense que *garimā* a été ajouté par erreur ou comme synonyme de *mahimā*, parce que ce mot n'est pas expliqué plus bas. La *Sāṃkhyatattvakaumudī* lit: *yacca-kāmavasāyitvam* au lieu de *yatra*.

alors l'Ame est joyeuse et obtient les facultés (vertu, etc.), qui sont les marques du *sattva*. Leurs opposés sont les caractéristiques du *tamas*. Ce sont : 1) le vice ; 2) l'ignorance ; 3) la passion ; 4) la faiblesse. Ces quatre catégories sont les marques du *tamas*. Quand on ajoute aux quatre catégories affectées de *sattva* les quatre affectées de *tamas*, on a huit divisions dans le Mahat. Quand elles évoluent, chacune procède d'une précédente.

On pourra demander : « Vous avez expliqué les caractéristiques de l'Intellect. Quelles sont celles du Sentiment du moi ? » Nous répondons par cette stance :

§ 24

二	一	從	我
五	十	此	慢
唯	一	生	我
五	根	二	所
大	生	種	執

Le Sentiment du moi, c'est le sentiment que telle chose m'appartient. De lui procèdent deux sortes (de produits) : en premier lieu les onze organes, et en second lieu les cinq éléments subtils et les cinq grands éléments.

abhimāno haṃkāras tasmād dvidividhiḥ pravarttate rāgaḥ |  
ekādaçakaç ca gaṇas tanmātraḥ pañcakaç caiva || 24 ||

COMMENTAIRE

« *Le Sentiment du moi...* ». Quelles sont les caractéristiques du Sentiment du moi ? « Cette voix est mienne, ce toucher est mien, cette forme, ce goût, cette odeur sont miens, ce mérite religieux est mien et m'est agréable » : de pareilles conceptions sont appelées le Sentiment du moi.

« *De lui procèdent deux sortes...* », c'est-à-dire, de ce Sentiment du moi deux sortes de produits procèdent. Quels sont-ils ?

« *En premier lieu les onze organes...* ». Les onze organes et les cinq éléments subtils ont été expliqués plus haut (§ 22).

La définition du Sentiment du moi vient d'être donnée. Le Sentiment du moi est divisé en trois parts. Que produit chacune d'elles ? Nous répondons dans cette stance :

§ 25

炎	大	變	十
熾	初	異	一
生	生	我	薩
二	生	慢	埵
種	闇	生	種
	唯		

Les onze organes doués de *sattva* sont produits par le Sentiment du moi, en tant que *Modifié* ; le Sentiment du moi, en tant qu'*Origine des éléments*, produit les cinq éléments subtils doués de *tamas* ; en tant que *Rayonnant*, il produit les deux sortes.

sātvika ekādaçakaḥ pravartate vaikṛtād ahaṃkārat |  
bhūtādes tanmātraḥ sa tāmasas taijasād ubbayaṃ || 25 ||

« *Les onze organes...* ». Quand le *sattva* prédomine dans l'Intellect, le Sentiment du moi en dérive et le *rajas* et le *tamas* restent cachés. Ce Sentiment du moi doué de *sattva* est appelé par les Sages le « Modifié » (*vaikṛta*). C'est ce Sentiment du moi modifié qui produit les onze organes. Comment cela peut-il être ? Parce que, quand le *sattva* prédomine, il est capable de concevoir (m. à m. tenir) ses propres objets, de devenir allégeant, illuminant, purifiant. C'est pourquoi les onze organes produits par lui sont appelés « doués de *sattva* » (*sattvika*).

« *En tant qu'Origine des éléments...* ». Si le *tamas* prédomine dans le Mahat, alors le Sentiment du moi est produit, le *sattva* et le *rajas* restent cachés. Comme ce Sentiment du moi est doué de *tamas*, il est appelé par les Sages l'« Origine des éléments » (*bhūtādi*). C'est ce Sentiment du moi qui produit les cinq éléments subtils ; voilà pourquoi les cinq éléments subtils et les cinq grands éléments sont doués de *tamas*.

« *En tant que Rayonnant...* ». Si le *rajas* prédomine dans l'Intellect, le Sentiment du moi en procède, le *sattva* et le *tamas* restent cachés. Ce Sentiment du moi est doué de *rajas*. C'est pourquoi les Sages l'appellent le « Rayonnant » (*taijasa*). Ce Sentiment du moi produit les deux sortes, c'est-à-dire les onze organes et les cinq éléments subtils, etc... En produisant ces organes, le Sentiment du moi modifié, doué de *sattva*, a pour compagnon le « Rayonnant ». Comment cela ? Parce que le « Rayonnant » est actif, tandis que le Sentiment du moi modifié, doué de *sattva*, est inactif. C'est pourquoi le Sentiment du moi, quand il produit les onze organes, est nécessairement accompagné par le « Rayonnant ». L'« Origine des éléments » aussi, en produisant les cinq subtils éléments », a nécessairement pour compagnon le « Rayonnant ». Comment cela ? Parce que le Sentiment du moi doué de *tamas* est passif, tandis que le « Rayonnant » est actif. Ainsi le Sentiment du moi rayonnant est capable de produire les onze organes (d'une part) et les cinq éléments subtils (de l'autre) ; c'est pourquoi on dit que le « Rayonnant » fait naître les deux sortes.

On pourra demander : « Vous avez expliqué que le Sentiment du moi doué de *sattva* produit les onze organes. Mais que sont-ils ? » Nous répondons par ces vers :

§ 26

大  
遺  
五  
作  
根

舌  
手  
足  
人  
根

此  
五  
名  
知  
根

耳  
皮  
眼  
舌  
鼻

Les oreilles, la peau, les yeux, la langue et le nez sont appelés les cinq organes des sens ; la langue, les mains, les pieds, l'organe de la génération et l'anus sont les cinq organes des actions.

buddhīndriyāṇi cakṣuḥ śrotraghrāṇarasanasparṇakāni (1) |  
vākṣpāṇipādapāyūpasthān (2) ; karmendriyāṇy āhuh || 26 ||

(1) La *Sāṃkhyatattvakaumudī* lit ici «tvagakhyāni » (au lieu de «sparṇakāni ».

(2) La *Sāṃkhyatattvakaumudī* lit «sthāni ».

« Les oreilles, la peau... ». Pourquoi (ces organes) sont-ils appelés « organes des sens » ? Ils peuvent percevoir le son, la forme, etc. : c'est pourquoi ils sont appelés « organes des sens ».

« La langue, les mains, les pieds... ». Parce que ces cinq (organes) sont les instruments des actions, les Sages de l'antiquité les ont appelés les cinq « organes des actions ».

On demandera : « Comment ces dix organes s'acquittent-ils de leurs fonctions respectives ? ». L'organe de l'ouïe procède de l'élément subtil du son et est apparenté dans sa nature avec le grand élément éther ; il ne perçoit donc que des sons. L'organe du toucher (la peau) procède de l'élément subtil du toucher et est apparenté dans sa nature avec le grand élément air ; il ne perçoit donc que le contact. De même les yeux sont produits par la forme subtile et sont apparentés dans leur nature avec les cinq grands éléments ; ils ne perçoivent donc que les formes. La langue vient de l'élément subtil du goût ; elle est apparentée dans sa nature avec l'eau et ne perçoit que la saveur. Le nez vient de l'élément subtil de l'odeur et est apparenté avec le grand élément terre ; il ne perçoit donc que des odeurs. Les cinq organes des actions ont cinq fonctions. L'organe du parler, combiné avec les organes des sens, est capable d'articuler les noms, les phrases et les lettres (de l'alphabet) <sup>(1)</sup>. Les mains, combinées avec les organes des sens, sont capables de prendre, de tenir, etc., ou d'accomplir une action mécanique quelconque. Les pieds, unis aux organes des sens, peuvent marcher sur un chemin uni, montant ou descendant. L'organe de la génération, uni aux organes des sens, peut pratiquer la volupté et engendrer des enfants. L'anus, uni aux organes des sens, peut évacuer les excréments. Voilà pourquoi on dit « les dix organes ».

On pourra demander : « Qu'en est-il du Manas ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 27

外  
別  
故  
各  
異

三  
德  
轉  
異  
故

根  
說  
有  
兩  
種

能  
分  
別  
爲  
心

Le Manas est ce qui discerne. On dit que cet organe est des deux sortes : il est modifié selon les variations des trois guṇas (d'une part) et selon les différences extérieures (d'autre part).

ubhayātmakam atra manah saṃkalpakam indriyaṃ ca sādharmyāt |  
guṇapariṇāmaviṣeṣān nānātvaṃ bāhyabhedāc ca || 27 ||

COMMENTAIRE

« Le Manas est ce qui discerne ». Cet organe passe pour être des deux sortes ; le discernement est sa nature. Comment en peut-il être ainsi ? Le Manas est appelé un organe des sens, quand il s'unit avec les organes des sens ; mais il est appelé un organe d'action, quand il s'unit

(1) En chinois 味 « goût, condiment » ; mais ici le sens est « lettre de l'alphabet » et le caractère est l'équivalent de 文. Le mot *vyāñjana* a également les deux sens de « lettre » et de « condiment ».

avec les organes des actions, car le Manas est capable de discerner les fonctions des deux classes d'organes. C'est de la même manière qu'un homme peut passer pour un artisan ou pour un orateur en même temps. Pourquoi l'appelle-t-on un organe ? Parce qu'il ressemble aux dix autres organes. Ces dix organes sont produits par le Sentiment du moi modifié : de même le Manas. Sa fonction est la même que la leur, car ce qu'ils font, le Manas le fait aussi. C'est pourquoi on l'appelle un organe. — On pourra demander : « Les actions des organes diffèrent l'une de l'autre. L'organe Manas a-t-il une action spéciale ? » Réponse : « Le discernement est sa fonction. Supposez qu'un homme apprenne que dans un certain endroit il y a des trésors et de la nourriture ; il prend la résolution de se rendre en cet endroit pour obtenir un repas excellent et des richesses. De pareils discernements ou jugements sont la fonction spéciale du Manas. Comme il ressemble ainsi aux dix autres organes par son mode de production, par sa fonction et parce qu'il possède une faculté spéciale, à savoir le discernement, le Manas est considéré comme un organe. C'est pourquoi on compte onze organes. » — On pourra demander : « Quel est leur agent producteur à eux tous ? Si vous voulez savoir pourquoi j'ai ce doute, je vous dirai que je vous pose cette question parce que les opinions des Sages diffèrent là-dessus. Les uns attribuent les actions à l'Âme, les autres au Seigneur (Īçvara) ou à un Être matériel. Les opinions différant ainsi l'une de l'autre, j'ai eu ce doute. Les onze organes doivent certainement être produits par une (cause) consciente. Pourquoi ? Parce que ces onze organes sont capables de saisir les onze objets ; mais la Nature, le Mahat et le Sentiment du moi sont inconscients et ne peuvent avoir une pareille capacité (de production). Cette stance se trouve dans le livre des Lokāyatas (1) : « De ce qui produit la couleur blanche des hamzas, la couleur verte des perroquets et la couleur bariolée des paons, c'est de cela que moi aussi je suis créé (2). » J'ai donc de l'incertitude sur l'origine des onze organes. » Je répons : « Quant à l'opinion que vous venez de mentionner, ni l'Âme ni Īçvara n'est l'agent producteur ; il n'y a pas non plus un dharma spécial qui soit appelé « Être ». Donc rien de ce que vous venez d'indiquer ne peut produire les onze organes. Quelle est donc leur origine ?

« Il est modifié selon les variations des trois guṇas (d'une part) et selon les différences extérieures (d'autre part) ». Les trois guṇas en compagnie avec le Sentiment du moi développent les onze organes selon la volonté de l'Âme (3). Quelle est la volonté de l'Âme ? Les objets des organes ne sont pas identiques les uns aux autres ; par ces onze organes on peut appréhender leurs (onze) objets respectifs, car un seul organe ne peut pas les appréhender tous à la fois. Voilà la raison de la différence des onze organes. Vous supposez de plus que quelque chose d'inconscient ne peut pas produire de choses différentes ; mais ce n'est pas correct, car nous voyons qu'une chose inconsciente peut être douée de plusieurs facultés. On l'expliquera plus loin (§ 57) dans ce traité : « C'est pour nourrir le veau que le lait vient à la vache inconsciente ; de la même façon c'est pour délivrer l'Âme que l'inconscient produit les organes. » C'est pourquoi les trois guṇas, bien qu'étant inconscients, peuvent produire les onze organes. — On demandera : « Les onze organes, maintenant que les onze organes proviennent du Sentiment du moi, mais la place de chacun diffère. Qui les a faits ainsi ? Par exemple : les yeux, placés haut, sont capables de voir une forme à distance. Les oreilles, placées chacune d'un côté, sont capables d'entendre un son de loin. Le nez, situé à part, est capable de sentir une odeur qui l'approche. La langue dans la bouche reçoit le goût qui l'approche. La peau du corps sent tout ce qui la touche. De plus, la langue,

(1) 路迦夜多 *lou-kia-ye-to*.

(2) Cette stance extraite d'un traité des Lokāyatas revient dans le commentaire du § 61, avec une différence insignifiante. Dans son § 61, Gaudapāda a une expression qui fait certainement partie de notre vers : *kena cūlikṛtā haṃsā mayūrah kena citritāḥ*.

(3) 隨我意. Il se peut qu'il faille traduire : « de leur propre volonté ».

placée dans la bouche, peut articuler des noms, des phrases et des lettres (*vyāñjana*). Les mains, à gauche et à droite, manipulent les objets. Les pieds, à l'extrémité inférieure, marchent en avant ou en arrière. Les deux autres organes sont cachés à la vue pour que personne ne puisse les voir ; ils pratiquent l'excrétion et la volupté. Le (onzième) organe, le Manas, n'a pas de place définie et est capable de discernement. Qui a arrangé tout cela de cette manière ? Est-ce l'Âme, ou Īçvara, ou un Être spécial ? » Réponse : « Ni l'Âme ni Īçvara n'en est la cause. La vraie cause, c'est la Nature. La Nature produit les trois guṇas et le Sentiment du moi, qui à son tour évolue selon la volonté de l'Âme (ou bien : selon sa propre volonté ; v. note 3 de la page précédente). C'est par les trois guṇas que les différents organes reçoivent leur place respective. Voilà pourquoi on dit que le Manas « est modifié selon les variations des trois guṇas et selon les différences extérieures ». Parmi les organes, il y en a qui appréhendent les objets proches, tandis que d'autres perçoivent les choses de loin. Leur but est double : 1) éviter le danger ; 2) protéger le corps. « Éviter le danger » (se rapporte aux yeux et aux oreilles, qui) en voyant et en entendant de loin, évitent le danger. « Protéger le corps » (se rapporte aux huit autres organes, qui) perçoivent les huit espèces d'objets, dès qu'un de ces objets approche l'organe correspondant ; cela nous permet de régler notre corps selon ces objets. — On pourra demander : « Que font ces onze organes ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 28

是	言	是	唯
五	執	五	見
作	步	知	色
根	戲	根	等
事	除	事	塵

La fonction des cinq organes de perception est uniquement de percevoir les objets, les couleurs, etc. ; parler, tenir, marcher, jouir (1), évacuer, voilà les fonctions des cinq organes de l'action.

çabdādiṣu pañcānām ālocanamātram iṣyate vṛttih  
vacanādānaviharaṇotsargānandāç ca pañcānām || 28 ||

COMMENTAIRE

« Uniquement de percevoir des objets ». Les yeux ne font que voir des formes et c'est là la fonction des yeux. Cela n'est qu'une perception incapable de discernement ou de maniement. Les autres organes aussi n'agissent que sur leurs objets respectifs. Les organes de la perception illuminent les objets, tandis que les organes de l'action les utilisent. Nous avons expliqué les fonctions des organes intellectuels et nous procédons aux organes des actions. Parler est la fonction de la langue, manier celle des mains, marcher celle des pieds, engendrer et pratiquer la volupté celle de l'organe de la génération, évacuer celle de l'anūs. Nous avons expliqué les fonctions des organes des actions ; nous allons passer aux objets (*viṣaya*) et aux fonctions (*vṛtti*) du Mahat (Intellect), du Sentiment du moi et du Manas.

(1) Mot à mot : « pratiquer la volupté ».

波  
那  
等  
五  
風

諸  
根  
共  
同  
事

十  
三  
不  
共  
境

三  
自  
相  
爲  
事

Ces trois (principes) ont pour fonctions leurs caractéristiques. La sphère (d'activité) n'est pas la même pour les treize (organes). Les fonctions communes à tous les organes sont les cinq airs vitaux, le *prāṇa* et les autres.

svālakṣaṇyaṃ vṛttis trayasya saiṣā bhavaty asāmānyā |  
sāmānyakaraṇavṛttiḥ prāṇādyā vāyavaḥ pañca || 29 ||

COMMENTAIRE

« Ces trois (principes) ont pour fonctions... ». La connaissance déterminante est la caractéristique du Mahat ; cette caractéristique est en même temps sa fonction. La considération du moi est la caractéristique du Sentiment du moi et en est en même temps la fonction. Le discernement est la caractéristique et la fonction du Manas.

« La sphère d'activité n'est pas la même pour les treize (organes) ». Les dix organes (extérieurs) ont des sphères d'action différentes et les trois organes (intérieurs), le Mahat, le Sentiment du moi et le Manas, ont pour caractéristiques leurs fonctions. C'est pourquoi il est dit que la sphère d'action n'est pas la même (chez tous).

« Les fonctions communes à tous les organes... ». Quand la fonction particulière à chaque organe se manifeste, nous savons qu'il doit y avoir une fonction commune à tous. Les fonctions particulières à chaque organe sont pareilles à la femme d'un homme, tandis que la fonction commune à tous est pareille à une servante qui a plusieurs maîtres. Quelle est cette fonction commune ?

« Les cinq airs vitaux » : 1) *prāṇa* (1) ; 2) *apāna* (2) ; 3) *udāna* (3) ; 4) *vyāna* (4) ; 5) *samāna* (5) ; leurs fonctions sont communes à tous les organes. Le *prāṇa* attire l'objet extérieur (l'air) par le passage de la bouche et des narines, voilà sa fonction. L'affirmation : « Je me tiens debout, je marche, » est la fonction de cet air vital. Par quel organe est-il gouverné ? C'est une fonction commune aux treize organes. Ainsi qu'un oiseau qui se meut dans une cage fait

(1) 波那 *po-na*, « la respiration, l'inspiration et l'expiration ordinaires » (呼吸風).

(2) 阿波那 *a-po-na*, « l'air descendant, l'air qui agit dans les parties inférieures » (縮避風).

(3) 優陀那 *yeou-t'o-na*, « l'air montant, l'air vital qui cause la pulsation des artères, du nombril jusqu'à la tête » (高上風).

(4) 婆那 *p'o-na*, « l'air qui se diffuse, par lequel les divisions et diffusions intérieures sont accomplies » (徧滿風).

(5) 娑摩那 *so-mo-na*, « l'air collecteur, qui conduit et distribue la nourriture, etc., également à travers le corps » (攝持風).

mouvoir la cage, de même, quand l'air prāna se meut, les treize organes se mettent en mouvement aussi. Voilà une fonction commune à tous. L'*apāna* nous fait trembler et fuir quand nous voyons quelque chose qui inspire la peur. Quand cet air prédomine, l'homme devient craintif. L'*udāna* nous inspire la fierté ; ainsi, quand quelqu'un monte sur une haute montagne, il sent qu'il est supérieur aux autres et qu'il a une capacité exceptionnelle. Quand cet air prédomine, on devient orgueilleux. L'assertion : « Je suis supérieur, je suis riche, etc. » est la fonction de l'*udāna*. Le *vyāna* se répand dans le corps, mais finit par abandonner le corps. Quand cet air prédomine, il fait que l'âme abandonne le corps (1) et qu'elle se sent malheureuse. S'il s'en va graduellement, chaque membre devient comme mort, et s'il quitte le corps entièrement, l'homme meurt. Le *samāna*, situé dans le cœur, est capable de soutenir et de contrôler le corps : voilà sa fonction. Quand cet air prédomine, l'homme devient avare et cherche des richesses et des compagnons (*sic!*). Les actions des cinq airs vitaux sont les fonctions communes des treize organes.

Nous avons expliqué les fonctions particulières et générales ; nous allons parler des fonctions entrant en action simultanément et consécutivement. La stance dit :

§ 30

三 起 先 依 根	已 見 未 見 境	或 俱 次 第 起	覺 慢 心 乃 根
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

L'Intellect, le Sentiment du moi, le Manas et les organes agissent soit simultanément, soit consécutivement à l'égard des objets visibles. Quant aux objets invisibles, la fonction des trois (organes intérieurs) agit consécutivement à (l'action d') un organe (extérieur).

yugapac catuṣṭasya tu vṛttiḥ kramaṇa ca tasya nirdiṣṭā |  
drṣṭe tathāpy adṛṣṭe trayasya tatpūrvikā vṛttiḥ || 30 ||

COMMENTAIRE

« L'Intellect, etc., agissent soit simultanément soit consécutivement à l'égard des objets visibles ». Quant aux formes visibles, le Mahat, le Sentiment du moi et le Manas agissent tous simultanément pour appréhender un objet. De même les (neuf) autres organes. Ces quatre (activités) agissant simultanément réalisent un objet. « Consécutivement » : Supposons un homme qui marche le long d'une route : il aperçoit un objet élevé, et doute si c'est un homme ou un poteau de bois ; mais quand il voit des oiseaux s'y poser ou une liane qui l'enlace ou une gazelle qui l'approche, il conclut que c'est un poteau ; au contraire, s'il voit une robe se mouvoir ou (des membres) se contracter ou s'étendre, alors il sait avec certitude que c'est un homme (2).

(1) 令人離他 ; mot à mot : « fait que l'homme abandonne l'autre ». Je pense que *homme* désigne ici *pumān* ou *puruṣa* et que *l'autre* désigne la Nature ou la forme corporelle.

(2) L'exemple de l'homme et du poteau apparaîtra encore au § 46. Cf. Alberuni, 1, 84 et Garbe, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 65. V. plus haut dans l'Introduction ma discussion sur les paraboles employées dans ce texte.

De même l'Intellect, le Sentiment du moi, le Manas et les organes agissent graduellement. Voilà pour ce qui est vu par les yeux : il en est de même pour ce qui est perçu par les oreilles et les autres organes.

« Quant aux objets invisibles, leur fonction agit consécutivement à l'action d'un organe (extérieur) ». Nous avons expliqué la fonction consécutive des trois organes intérieurs entrant en action à la suite d'un (organe extérieur) à l'égard des objets visibles. Maintenant nous allons traiter le même sujet pour le cas où il s'agit d'objets invisibles. Il est dit dans une stance : « A la fin du Yuga <sup>(1)</sup>, il y aura des hommes qui, dans leur égarement et leur perversité, méditeront du Buddha, de la Loi et de la Communauté <sup>(2)</sup>. Pervers eux-mêmes, ils gagneront (à leurs idées perverses) leurs parents, leurs amis et leurs connaissances. S'ouvrant le chemin des quatre voies mauvaises (durgati, apāya), ils y entreront avec les autres. » Tel le passé, tel le futur. Par l'organe de l'ouïe les trois catégories (Intellect, Sentiment du moi et Manas) entrent en action l'une après l'autre. Ainsi entre en action leur fonction, consécutivement à l'organe extérieur. — On pourra demander : « Ces treize organes sont inconscients, et s'ils ne dépendent pas de l'Âme ou d'Īçvara, comment peuvent-ils saisir leurs objets respectifs ? » Nous répondons par cette stance :

§ 31

無	我	能	十
有	意	作	三
別	是	自	不
教	因	用	由
作	緣	事	他

Les treize organes sont capables de s'acquitter de leurs propres fonctions ; sans être mis en action par autre chose <sup>(3)</sup>. La volonté de l'Âme est la cause ; il n'y a pas d'autre instigateur.

svām svām pratipadyante parasparākūtahetukām vṛttim |  
 puruṣārtha eva hetur na kenacit kāryate karaṇam || 31 || <sup>(4)</sup>

COMMENTAIRE

« Les treize organes sont capables de s'acquitter... ». Nous avons expliqué plus haut que, dans notre école, ni Īçvara ni l'Âme ne sont considérés comme des agents. C'est pourquoi les treize organes s'acquittent de leurs fonctions par eux-mêmes, selon leurs sphères d'action respectives, sans être mis en action par autre chose. Un brahmane engagé dans le brahmacyā, apprend que dans un certain endroit il y a un maître des Védas prêt à enseigner et entouré de disciples qui étudient sous lui selon leur désir ; il décide qu'il ira étudier sous lui. Cette connaissance déterminante est la fonction du Mahat. Le Sentiment du moi, saisissant l'intention du

(1) 由伽 yeou-ka.

(2) La mention du Ratnatrayam est curieuse ; les commentateurs japonais disent que ce vers n'est pas bouddhique.

(3) Paramārtha semble avoir mal compris parasparākūta « impulsion mutuelle ». Il dit juste le contraire.

(4) Vijñānabhikṣu, S. pr. bh., II, § 37.

Mahat, songe ainsi : « Je vais me munir de toutes les fournitures d'école qu'un étudiant brahmane doit posséder, pour que mon âme ne soit pas distraite. » Le Manas accepte la volonté du Sentiment du moi et discute ainsi : « Quel Véda étudierai-je d'abord ? Étudierai-je le Sāmaveda (1) ou le Yajurveda (2) ou le Rgveda (3) ? » Les organes extérieurs, saisissant la détermination du Manas, s'acquittent de leurs fonctions respectives, c'est-à-dire, l'œil voit le chemin, l'oreille entend les autres parler, la main tient le pot à eau et les pieds marchent. Ainsi un chef de brigands donne un ordre et dit : « Pour aller ou pour venir, pour vous avancer ou pour vous arrêter, vous devez obéir à mon commandement » ; et la troupe des brigands obéit à ses ordres. Il en est de même des organes. L'Intellect ressemble au chef des brigands, et les autres organes, semblables à la bande des brigands, connaissent les intentions de l'Intellect et s'acquittent de leurs propres fonctions. — On pourra demander : « Chacun de ces treize organes saisit les objets qui se présentent devant lui. Le fait-il pour lui-même ou pour un autre ? » Réponse :

« *La volonté de l'Âme est la cause ; il n'y a pas d'autre instigateur* ». Cela a déjà été expliqué (§ 21). Les affaires de l'Âme doivent être exécutées et c'est pour cela que les trois guṇas produisent les organes qui saisissent les différents objets de manière à manifester (la volonté) de l'Âme. Mais où trouvez-vous un agent, si vous prétendez que tous les organes sont inconscients ? Il n'y a pas d'agent, en dehors d'Īçvara, qui puisse venir au milieu d'eux pour les faire agir. Il n'y a que l'Âme et la Nature qui s'unissent pour opérer ensemble. L'Âme a cette volonté : « Vous avez à vous manifester et à me trouver une existence solitaire. » Pour obéir à cette volonté de l'Âme, les trois guṇas produisent tous les organes. C'est d'accord avec la volonté de l'Âme que chacun s'acquitte de sa propre fonction ; en dehors de la volonté de l'Âme, il n'y a pas d'autre instigateur. — On pourra demander : « Parmi les vingt-quatre principes, combien peuvent être appelés des organes ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 32

應  
引  
持  
照  
了

其  
事  
有  
十  
種

能  
作  
牽  
執  
照

作  
具  
數  
十  
三

Les organes sont au nombre de treize, et capables d'attirer, de tenir, de manifester. L'effet est de dix espèces : il est ce qui doit être attiré, tenu, manifesté.

karaṇaṃ trayodaçavidhaṃ tad āharaṇadhāraṇaprakāçakaraṃ |  
kāryaṃ ca tasya daçadhā hāryaṃ dhāryaṃ prakāçyaṃ ca || 32 ||

COMMENTAIRE

« Les organes sont au nombre de treize ». Ce dont il est souvent question dans ce traité, les « organes », sont de treize espèces seulement. Ce sont les cinq organes des sens, les cinq organes de l'action et les trois organes intérieurs, l'Intellect, le Sentiment du moi et le

(1) 娑摩皮陀 so-mo-pi-t'o.

(2) 夜集 ye-tsi.

(3) 力 li (en cantonnais lik).

Manas. Quelles fonctions appartiennent à ces treize organes ? Ils sont *capables d'attirer, de tenir et de manifester*.

« *L'effet est de dix espèces...* ». Les cinq objets, le son et les autres, et les cinq actions, la parole et les autres, voilà les dix effets à produire. Ils se divisent en trois classes : 1) ce qui est à attirer ; 2) ce qui est à manifester ; 3) ce qui est à tenir. Parmi les treize organes, c'est aux trois organes intérieurs qu'appartient ce qui est à attirer, aux cinq sens qu'appartient ce qui est à manifester et aux cinq organes de l'action qu'appartient ce qui est à tenir <sup>(1)</sup> ; et c'est parce qu'ils ont ce triple effet qu'on les appelle les « treize organes ». Ainsi (l'effet) est dit être de trois espèces : ce qui doit être attiré, ce qui doit être tenu et ce qui doit être manifesté. — On pourra demander : « Combien d'organes saisissent les objets des trois temps (passé, présent, futur), et combien saisissent les objets du présent seulement ? » Nous répondons par cette stance :

§ 33

內  
取  
三  
世  
塵

外  
具  
取  
現  
塵

十  
外  
具  
三  
塵

內  
作  
具  
有  
三

Les organes intérieurs sont au nombre de trois ; les dix organes extérieurs sont leurs objets. Les organes extérieurs saisissent les objets du temps présent, tandis que les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps.

antaḥkaraṇaṃ trividhaṃ daśadhā vāhyaṃ trayasya viśayākhyam |  
sāmpratakālaṃ bāhyaṃ trikālam abhyantaraṃ karaṇam || 33 ||

COMMENTAIRE

« *Les organes intérieurs sont au nombre de trois* ». L'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas sont appelés les « organes intérieurs ». Ils n'agissent pas directement sur les objets extérieurs et, pour cette raison, on les appelle « intérieurs ». Ils sont le moyen par lequel la volonté de l'Âme s'exécute et c'est pourquoi on les appelle « organes ».

« *Les dix organes extérieurs* ». Les dix organes extérieurs sont les cinq sens et les cinq organes de l'action. Ils sont capables de saisir directement les objets extérieurs ; c'est pourquoi on les appelle les « organes extérieurs ».

« *Leurs objets* ». Les dix organes (extérieurs) sont considérés comme les objets de l'Intellect, du Sentiment du moi et Manas. De même qu'un maître fait travailler ses serviteurs, de même les trois organes (intérieurs) emploient les dix organes extérieurs.

« *Les organes extérieurs saisissent les objets du temps présent* ». Les dix organes ont pour objets les choses du temps présent. Comment le savez-vous ? L'oreille ne

(1) Cette répartition diffère de celle de Gauḍapāda qui assigne le āharaṇa et le dhāraṇa aux organes de l'action et le prakāṣa aux sens.

saisit que les sons présents, sans entendre ceux du passé ou de l'avenir. Telle l'oreille, tels le nez et les autres. L'organe du parler, la langue, est capable de parler le langage actuel qui consiste en noms, phrases et lettres, mais il ne peut pas articuler celui du passé ou de l'avenir. Telle la langue, tels les quatre autres (organes des actions).

« Les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps ». L'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas agissent sur les objets des trois temps. L'Intellect réalise un pot à eau présent ; il réalise de même un objet du passé ; par exemple, il se représente les rois de l'antiquité, Mūrdhāta (1) et les autres. Il réalise de plus l'avenir, par exemple quand il pense : « Tous les hommes périront ». Tel est aussi le Sentiment du moi ; il agit sur les objets des trois temps, disant : « Ceci est mien ». Tel aussi le Manas : il saisit les objets des trois temps, c'est-à-dire, il regarde en avant sur l'avenir et se rappelle les jours passés. C'est pourquoi on dit que les organes intérieurs saisissent les objets des trois temps. — « Combien d'organes saisissent les objets spécifiques et combien saisissent les objets non-spécifiques ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 34

餘	舌	取	三
四	唯	異	十
悉	聲	無	中
五	爲	異	知
塵	塵	塵	根

Parmi les treize organes, les organes intellectuels saisissent les objets spécifiques et non-spécifiques. La langue (comme organe de la parole) n'a comme objet que les sons ; les quatre autres (organes) agissent sur les cinq objets.

buddhīndriyāṇi teṣāṃ pañca viṣeṣāvīṣeṣaviṣayāṇi |  
vāg bhavati ṣabdaviṣayā ṣeṣāṇi tu pañcaviṣayāṇi || 34 ||

COMMENTAIRE

« Parmi les treize (organes), les organes intellectuels saisissent . . . ». Parmi les treize organes, il y a cinq organes des sens qui sont capables de saisir les objets spécifiques et non-spécifiques. Les « objets spécifiques » sont ceux qui sont doués des trois guṇas ; les « objets non-spécifiques » ne sont doués que d'un seul guṇa. Ainsi les cinq objets : son, toucher, forme, goût et odeur, tels qu'ils existent dans le ciel, sont non-spécifiques, étant également doués de *sattva* et libres de *rajas* et de *tamas*. Les cinq objets du monde des hommes sont spécifiques, étant doués de tous les guṇas : *sattva*, *rajas* et *tamas*, et produits par la coopération de ces guṇas. Les organes intellectuels de tous les êtres célestes saisissent les objets non-spécifiques, mais ceux des êtres humains appréhendent les objets spécifiques. Ainsi il est dit qu'ils saisissent les objets spécifiques et non-spécifiques.

(1) 頂生王, « le roi né du sommet de la tête ». Son autre nom était Māndhātā (曼陀斂 Man-t'o-to). Un commentaire japonais sur l'*Abhidharmaśāstra* dit qu'il s'appelait aussi 布殺陀 P'ou-cha-t'o, mais c'est là le nom de son père : Upoṣada. Cf. *Divyāvadāna*, p. 210.

« *La langue n'a comme objet que les sons* ». La langue, divine ou humaine, n'a que des sons comme objets ; elle est capable d'articuler des sons, des phrases et des lettres.

« *Les quatre autres organes agissent sur les cinq objets* ». La main, qui est composée des cinq objets, est capable de saisir les cinq objets, comme quand elle saisit une cruche d'eau. Telle la main, tels les autres organes (des actions). Ces quatre organes étant ainsi constitués par les cinq objets saisissent tous ces cinq objets. — Il y a encore quelques autres caractéristiques ; nous les expliquons dans cette stance :

§ 35

諸	故	能	覺
根	三	取	與
悉	具	一	內
是	有	切	具
門	門	塵	共

L'Intellect (coopérant) avec les (autres) organes intérieurs saisit tous les objets. C'est pourquoi les trois organes (intérieurs) s'emparent des portes, les (dix) organes (extérieurs) étant des portes.

sāntaḥkaraṇā buddhiḥ sarvaṃ viṣayam avagāhate yasmāt |  
tasmāt trividhaṃ karaṇaṃ dvāri dvārāṇi çeṣāṇi || 35 ||

COMMENTAIRE

« *L'Intellect... saisit tous les objets* ». L'Intellect opère toujours de concert avec le Sentiment du moi et le Manas ; c'est pourquoi il est dit : « *L'Intellect, avec les autres organes intérieurs* ». Il est capable ainsi de saisir les objets des trois régions (terre, ciel, espace) et des trois temps ; c'est pourquoi il est dit : « *il saisit tous les objets* ».

« *C'est pourquoi les trois organes intérieurs s'emparent des portes* ». Les trois organes, l'Intellect et les autres, se rendent maîtres de toutes les portes. Si tous les trois coopèrent dans l'organe de la vue, l'œil rend manifestes les formes, les autres organes restant inactifs. Les trois s'unissent dans un organe et saisissent les objets des trois régions et des trois temps ; c'est pourquoi il est dit qu'ils gouvernent (1) les dix organes.

« *Les dix organes extérieurs étant des portes* ». Cela signifie que les cinq sens et les cinq organes des actions sont ouverts ou fermés, selon (la volonté des) trois organes intérieurs. Si ceux-ci se trouvent dans l'œil, la porte de la vue est ouverte de façon à voir les objets devant elle ; mais les autres portes sont fermées et ne peuvent rien percevoir. Puisqu'ils obéissent à d'autres, les dix organes extérieurs ne sont que des portes, et non pas des organes réels. Ainsi les dix organes (extérieurs) coopérant avec les trois organes intérieurs peuvent percevoir tous les objets des trois mondes. Une autre stance dit :

(1) Le texte a 爲, que je prends, d'accord avec un commentateur japonais, dans le sens de 治.

爲  
我  
還  
付  
覺

照  
三  
世  
間  
塵

隨  
德  
更  
互  
異

諸  
具  
猶  
如  
燈

Les organes sont pareils à une lampe ; différant les uns des autres selon les guṇas, ils illuminent les objets des trois mondes et les transmettent à l'Intellect pour l'usage de l'Âme.

ete pradīpakalpāḥ parasparavilakṣaṇā guṇaviṣeṣāḥ |  
kṛtsnam puruṣasyārthaṃ prakācya buddhau prayacchanti || 36 ||

COMMENTAIRE

« *Les organes sont pareils à une lampe* ». Cela signifie que les cinq sens, les cinq organes d'action, le Sentiment du moi et le Manas sont pareils à une lampe, qui, restant dans un endroit unique, illumine également tous les objets. Tous ces organes sont capables d'illuminer les objets des trois mondes, c'est pourquoi il est dit : « *comme une lampe* ».

« *Différant les uns des autres selon les guṇas* ». Ils ne sont pas pareils les uns aux autres : l'oreille saisit le son, mais non pas la forme ; l'œil saisit la forme, mais non pas le son ; . . . le nez ne saisit que l'odeur, mais non pas la saveur. Ainsi les cinq organes des sens s'occupent nécessairement d'objets différents ; c'est pourquoi il est dit qu'ils « *diffèrent les uns des autres* ». Il en est de même des organes d'action : la langue articule seulement des paroles, mais n'est pas capable d'une autre fonction, etc. De même l'Intellect ne fait que conclure ; le Sentiment du moi ne forme que des concepts égoïstiques ; le Manas ne fait que discerner. C'est pourquoi il est dit qu'ils « *diffèrent les uns des autres* ». Quelle est la signification de « *différence* » ? Le Sentiment du moi produit avec les trois guṇas n'est pas pareil. Les cinq éléments subtils et tous les organes produits par le Sentiment du moi ne sont pas pareils. (Voilà ce que c'est que la « *différence* »).

« *Ils illuminent les objets des trois mondes et les transmettent à l'Intellect pour l'usage de l'Âme* ». Les douze <sup>(1)</sup> organes illuminent les objets des trois mondes, qui sont tous différents, et les transmettent à l'Intellect. Ainsi que les fonctionnaires et le peuple du royaume transmettent les richesses au roi <sup>(2)</sup>, ainsi les douze organes ramènent tous les objets à l'Intellect, et l'Intellect les fait voir à l'Âme. — Il est dit : « *pour l'usage de l'Âme* ». On pourra demander : « *Pourquoi les organes, ayant illuminé les objets, ne les font-ils pas voir eux-mêmes à l'Âme* » ? La réponse est dans cette stance :

(1) Tous les textes, excepté celui de Corée, ont ici fautivement « treize ».

(2) Vijnānabhikṣu donne un exemple pareil (S. pr. bh., II, 47).

§ 37

自  
性  
我  
細  
異

復  
令  
後  
時  
見

以  
覺  
能  
成  
就

我  
一  
切  
用  
事

L'Intellect prépare tout ce dont l'Âme jouit, et de plus il lui fait voir ensuite la différence subtile entre la Nature et l'Âme.

sarvaṃ pratyupabhogaṃ yasmāt puruṣasya sādhyati buddhiḥ |  
saiva ca viçinaṣṭi punaḥ pradhānapuruṣāntaraṃ sūkṣmaṃ || 37 ||

COMMENTAIRE

« *L'Intellect prépare tout ce dont l'Âme jouit...* ». La jouissance ou l'activité de l'Âme n'est pas la même partout. La jouissance des dix objets... et celle des huit pouvoirs (1) diffère selon les endroits, soit dans le monde humain, soit au ciel, soit parmi les animaux. Les dix organes extérieurs, c'est-à-dire les cinq sens et les cinq organes d'action, rendent manifestes les objets et les transmettent à l'Intellect; l'Intellect les reçoit pour les donner à l'Âme, afin qu'elle en jouisse. Par cette transmission, l'Intellect fait que l'Âme jouit (des objets) à son gré et qu'elle en éprouve du plaisir, tant qu'elle n'a pas atteint la connaissance suprême.

« *De plus il lui fait voir ensuite la différence subtile...* ». « Ensuite » signifie: « Quand la connaissance suprême est née en elle ». Il y a une distinction entre l'Âme et la Nature, mais cette distinction ne peut pas être vue par des hommes qui ne s'adonnent pas à de saintes pratiques, et c'est pourquoi on l'appelle « subtile ». En tant que « porte » de cette distinction, l'Intellect seul parmi les treize organes peut la faire voir à l'Âme. Qu'est-ce que « voir »? Il s'agit de voir que l'Âme diffère de la Nature, des trois guṇas, de l'Intellect, du Sentiment du moi, des onze organes, des cinq éléments subtils, des cinq grands éléments et du corps. C'est l'Intellect qui apprend à l'Âme cette distinction, et par là l'Âme atteint la Délivrance finale, comme il a été dit plus haut (§ 2): « Celui qui connaît les vingt-cinq (principes), où qu'il se trouve, par quelque chemin qu'il aille, qu'il ait des cheveux tressés, qu'il n'ait qu'un toupet ou qu'il ait la tête rasée, celui-là sans aucun doute est délivré. » L'Intellect seul est donc le véritable organe de l'Âme. — On pourra demander: « Lesquels des objets sont spécifiques et lesquels ne sont pas spécifiques? Car vous avez dit dans une stance précédente (§ 34) que tous les organes saisissent également les objets spécifiques et non-spécifiques. » Nous répondons dans cette stance:

§ 38

謂  
寂  
靜  
畏  
癡

大  
塵  
有  
差  
別

從  
此  
生  
五  
大

五  
唯  
無  
差  
別

(1) V. la fin du commentaire du § 23.

Les cinq éléments subtils sont non-spécifiques ; d'eux procèdent les cinq grands éléments, qui sont spécifiques, c'est-à-dire tranquilles, redoutables, accablants.

tanmātrāṇy aviṣeṣās tebhyo bhū!āni pañca pañcabhyaḥ |  
ete smṛtā viṣeṣāḥ cāntā ghorāc ca muḍhāc ca || 38 ||

COMMENTAIRE.

« Les cinq éléments subtils sont non-spécifiques ». Si vous demandez la signification de « spécifique » et de « non-spécifique », nous répondons : « Du Sentiment du moi procèdent les cinq éléments subtils, qui sont purs et tranquilles, ayant le *saitva* pour marque distinctive. Ce sont les objets élémentaires (de perception) des dieux ; ils sont non-spécifiques, exempts de *rajas* et de *tamas*. »

« D'eux procèdent les cinq grands éléments, qui sont spécifiques ». De l'élément subtil du son procède l'éther. . . . et, en dernier lieu, de celui de l'odeur procède la terre. Les cinq éléments ainsi produits sont spécifiques. Quelles sont les caractéristiques des objets spécifiques ? Ils sont : 1) tranquilles ; 2) redoutables ; 3) accablants. Les cinq grands éléments sont les objets élémentaires (de la perception) pour les hommes. Que sont ces trois caractéristiques, par exemple pour l'élément éther ? Supposez qu'un homme riche, qui vient de goûter les cinq sortes de plaisirs dans son harem, monte sur un pavillon élevé pour regarder l'espace éthéré : l'élément éther lui procurera du plaisir ; donc, l'éther *tranquillise* ; mais supposez que sur le pavillon élevé il prenne un refroidissement : dans ce cas, l'éther produit de la peine (c'est-à-dire est *redoutable*) ; supposez encore un homme qui marche dans le désert et qui ne voit que l'espace éthéré et pas un village où il puisse s'arrêter : dans ce cas, l'éther *accable*. Il en est de même des autres éléments.

§ 39

餘  
別  
有  
退  
生

三  
中  
細  
常  
住

大  
異  
三  
差  
別

微  
細  
父  
母  
生

Les (corps) subtils, ceux qui sont nés d'un père et d'une mère et les grands (éléments) distinctifs, voilà la triple division (des corps). De ces trois corps, le subtil est permanent ; les autres espèces sont périssables (1).

sūkṣmā mātāpitṛjāḥ saha prabhūtais tridhā viṣeṣāḥ syuḥ |  
sūkṣmās teṣāṃ niyatā mātāpitṛjā nivartante || 39 ||

COMMENTAIRE

« Les (corps) subtils, ceux qui sont nés d'un père et d'une mère et les grands (éléments) distinctifs, voilà la triple division. » Dans les trois mondes, le corps subtil est créé d'abord ;

(1) M. à m., « sujets à la décrépitude ».

il n'y a en lui que les cinq éléments subtils. Ce corps subtil entre dans la matrice, où il croît par le mélange du rouge et du blanc (1). Le corps grossier (produit par les parents) se développe, étant humecté et nourri par les aliments et les boissons de six goûts (2) absorbés par la mère. Les voies alimentaires de la mère et de l'embryon se correspondent ; c'est ainsi que ce dernier se nourrit. Ainsi que la racine d'un arbre a des ouvertures pour absorber l'eau qui humecte et nourrit l'arbre, ainsi le goût des aliments et des boissons venant par la mère humecte et nourrit le corps grossier. La forme et les dimensions du corps grossier sont identiques à celles du corps subtil. Le corps subtil est appelé « l'intérieur », le corps grossier « l'extérieur ». Dans le corps subtil, toutes les caractéristiques et toutes les formes de l'homme, les mains, les pieds, la tête, la face, le dos, le ventre, sont au complet. Des ṛṣis s'expriment ainsi dans les quatre Védas : « Le corps grossier possède six substances, dont trois, le sang, la chair et les nerfs (3), viennent de la mère, et trois, le sperme, les cheveux et les os (4), du père. Le corps dans lequel ces six substances demeurent est le corps grossier et extérieur, qui développe le corps subtil intérieur. Le corps subtil, ayant été développé par le corps grossier, a les cinq éléments extérieurs pour demeure, aussi bien au moment de la naissance qu'après. Ainsi on bâtit pour un prince royal un palais avec plusieurs salles et on lui dit : « Ici tu vivras, ici tu mangeras, ici tu dormiras. » Il en est de même de la Nature, qui produit les cinq grands éléments pour donner une demeure au corps subtil et au corps grossier : 1) L'élément éther est produit pour servir de lieu où aucun obstacle ne se rencontre ; 2) l'élément terre, comme lieu de demeure ; 3) l'élément eau, comme lieu de la pureté ; 4) l'élément feu, comme lieu de la consommation ; 5) l'élément air, comme lieu du mouvement et de la dispersion. Il y a donc dans le corps cette triple division : 1) le corps subtil ; 2) ce qui est produit par les parents ; 3) (ce qui résulte de) l'union (des éléments). (Ce dernier) se subdivise d'après sa nature en trois : 1) tranquilisant ; 2) redoutable ; 3) accablant. — On pourra dire : « Parmi ces trois catégories, lesquelles sont permanentes, lesquelles ne le sont pas ? » Nous répondons :

« De ces trois (corps), le subtil est permanent, les autres sont périssables ». Parmi les trois corps, l'espèce subtile, qui est formée par les cinq éléments subtils, est l'origine du corps. Quand le corps grossier périt, le corps subtil, s'il est accompagné de vice (*adharmā*), renaît parmi l'une de ces quatre espèces : 1) quadrupèdes ; 2) êtres ailés ; 3) serpents (5) ; 4) êtres qui ont une forme horizontale (6). S'il est doué de vertu (*dharma*), il naît dans l'une de ces quatre classes : 1) Brahmā ; 2) les dieux ; 3) les maîtres du monde (*prajāpāti*) ; 4) les hommes (7). Ainsi les corps subtils sont permanents, et jusqu'à ce que la connaissance ou l'aversion (pour le *samsāra*) se soit produite, ils transmigrent à travers ces huit lieux de naissance. Mais quand la connaissance ou l'aversion naît, ils abandonnent le corps (grossier) et atteignent la Délivrance finale. C'est pourquoi il est dit que l'espèce subtile est durable, tandis que les autres, les espèces grossières, périssent et ne sont pas durables. Au moment de la mort, le corps subtil abandonne le corps grossier, qui, ayant été produit par les parents, est mangé par les oiseaux, ou abandonné à la putréfaction, ou consumé par le feu. Le corps subtil de l'ignorant tourne sans cesse dans les

(1) *ṣaṅgīkramiṣṛībhāvena*, « par la mixture du sang et du sperme ».

(2) *ṣaḍrasa* (六味) ; 1) *madhura* (甘) ; 2) *amḷa* (酸) ; 3) *lavāṇa* (鹹) ; 4) *kaṭu* (辛) ; 5) *tikta* (苦) ; 6) *kaṣāya* (淡).

(3) *rudhira* (血) ; *māmsa* (肉) ; *snāyu* (筋).

(4) *śukra* (白) ; *majjā* (« moëlle » ; le chinois a 毛 « cheveux ») ; *asthi* (骨).

(5) 胸行 « poitrine-marcher » = *uraga*.

(6) 傍行 « ceux qui marchent de biais » = *tiryāṅ*.

(7) Cf. le commentaire du § 44.

existences. — On pourra demander : « Vous dites que le corps qui est produit par les parents péricite ; après cela, quel est le corps qui transmigre à travers les existences ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 40

有  
熏  
習  
細  
相

輪  
轉  
無  
執  
塵

大  
慢  
及  
五  
唯

前  
生  
身  
無  
著

Le corps, à son origine, est sans empêchement (et permanent) <sup>(1)</sup> ; composé du Mahat, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils, il transmigre, sans agir sur les objets. Il est influencé par les états (mentaux) et doué de la marque de la subtilité.

pūrvotpannam asaktaṃ niyataṃ mahadādisūkṣmaparyantaṃ |  
saṃsarati nirupabhogaṃ bhāvair adhivāsitaṃ liṅgam || 40 ||

COMMENTAIRE

« Le corps, à son origine, est sans empêchement (et permanent) ». Au commencement, quand la Nature évolue et produit le monde, les corps subtils sont créés d'abord. De la Nature est né l'Intellect (Mahat), de l'Intellect le Sentiment du moi, et du Sentiment du moi les cinq éléments subtils : ces sept êtres sont appelés « les corps subtils ». Quelle est la caractéristique d'un corps subtil ? Il est pareil à la forme du dieu Brahmā (dans sa subtilité), et après avoir perçu les objets (dans ses nombreuses existences), il atteint la Délivrance finale. Il est « sans empêchement ». Les Sages ont dit : « Qu'il se trouve dans le monde des animaux, des hommes ou des dieux, le corps subtil ne rencontre aucun obstacle de la part des montagnes, des rochers, des murs, etc., à cause de sa subtilité. » De plus il ne change pas. Tant qu'il n'a pas atteint la connaissance, il n'est jamais isolé (du corps grossier) ; c'est pourquoi on dit qu'il est durable.

« Composé du Mahat, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils ». De combien de substances se compose le corps subtil ? Des sept substances subtiles. Mais quant aux seize substances grossières <sup>(2)</sup>, quelles fonctions le corps subtil exerce-t-il sur elles ?

« Il transmigre... ». Le corps subtil associé aux onze organes transmigre à travers les trois régions, assumant une des quatre naissances (de chaque espèce) <sup>(3)</sup>.

« Sans agir sur les objets ». S'il est séparé des onze organes ou du corps grossier produit par les parents, il n'est pas capable de saisir les objets (d'en jouir).

« Il est influencé par les états mentaux et doué de la marque de la subtilité ». Le corps subtil est influencé par les trois états d'être. Les trois états d'être sont expliqués plus

(1) Le mot correspondant au sanscrit *niyatam* (permanent) ne se trouve pas en chinois, mais d'après le Commentaire il faut le suppléer.

(2) Les cinq grands éléments et les onze organes.

(3) Il en est de deux espèces ; cf. § 39.

bas (§ 43). Ce sont : 1) l'état acquis par le bien ; 2) l'état obtenu par la Nature ; 3) l'état obtenu par un produit. Ces trois états d'être influencent le corps subtil.

« *La marque de la subtilité* ». Le corps subtil transmigre à travers les existences et c'est ce que les Sages seuls voient. (C'est pourquoi on dit qu'il a la marque de la subtilité).

On pourra demander : « Pourquoi les treize organes, en transmigant à travers les existences, empruntent-ils le corps subtil ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 41

十  
三  
無  
依  
住

若  
離  
五  
唯  
身

離  
杌  
等  
無  
影

如  
畫  
不  
離  
壁

Comme il n'y a pas de peinture sans un mur ; comme il n'y a pas d'ombre sans un poteau ou autre chose de semblable ; ainsi, sans un corps composé des cinq éléments subtils, les treize (substances grossières) n'auraient pas de support.

citraṃ yathāçrayam ṛte sthāṇvādibhyo yathā vinā chāyā |  
tadvadvināviçṣair (1) na tiṣṭhati nirāçrayaṃ līṅgam || 41 ||

COMMENTAIRE

« *Comme il n'y a pas de peinture sans un mur...* ». Nous voyons que dans ce monde le support et ce qui est supporté vont unis et ne se séparent jamais ; ainsi les couleurs d'une peinture ont pour support un mur, et en dehors du mur il n'y a pas d'autre support pour elles. C'est pourquoi « *les treize (substances grossières) ne peuvent subsister sans le corps subtil* ». Ensuite : sans un poteau (qui la projette), il n'y a pas de support pour l'ombre ; sans feu il n'y a pas de lumière, sans eau pas de fraîcheur, sans air pas de toucher, sans éther pas d'espace pour le mouvement (2). Ainsi sans le corps subtil les formes grossières n'ont pas de support et ne peuvent subsister. C'est pourquoi il est dit : « *Sans un corps composé des cinq éléments subtils, les treize (substances grossières) n'auraient pas de support.* » — On pourra demander : « Dans quel but le corps subtil transmigre-t-il en compagnie des treize (substances grossières) à travers les existences ? » Nous répondons par ces vers :

§ 42

如  
伎  
轉  
異  
相

隨  
自  
性  
遍  
能

由  
因  
依  
因  
故

我  
意  
用  
爲  
因

(1) Il faut couper : *vinā-aviçṣair* « sans les non-spécifiques », e'est-à-dire « sans les éléments subtils ».

(2) 儀威, *iryāpatha*.

Ayant pour motif le désir de l'Âme, en raison de la cause et de la conséquence, selon le pouvoir omniprésent de la Nature, il prend des formes (d'existence) variées, tel un acteur.

puruṣārthahetukam idaṃ nimittanaimittikaprasaṅgena |  
prakṛter vibhutvayogān naṭavad vyāliṣṭhate līṅgam || 42 ||

COMMENTAIRE

« *Ayant pour motif le désir de l'Âme* ». Le désir de l'Âme doit être exécuté; c'est pourquoi la Nature évolue. Ce désir est de deux sortes : au commencement, l'Âme désire percevoir les objets, etc., et finalement elle désire voir la distinction entre les trois guṇas et l'Âme. Les âmes du monde de Brahmā, etc., peuvent s'associer avec les objets (le son, etc.) et peuvent plus tard être délivrées entièrement. Ainsi la Nature évolue et produit le corps subtil. Pourquoi le corps subtil est-il assujéti à la transmigration ?

« *En raison de la cause et de la conséquence* ». La cause est octuple : vertu (1), etc., comme il est expliqué plus bas (§ 43). Il est dit dans la stance 44 : « Par la vertu on monte au ciel, par le vice on descend dans les régions inférieures. Par la connaissance et l'aversion on gagne la Délivrance finale ; par leur contraire, le servage. » De quelle manière sont produits la cause et ce qui dépend de la cause (la conséquence) ? Réponse :

« *Selon le pouvoir omniprésent de la Nature* ». Tel un roi qui fait ce qu'il veut dans son domaine, la Nature fait prendre une forme (au corps subtil) en le faisant naître parmi les dieux, les hommes ou les animaux. C'est pourquoi il est dit :

« *Il prend des formes (d'existence) variées, tel un acteur* ». Comme un acteur qui représente tantôt un dieu, tantôt un roi, tantôt un nāga, tantôt un démon, etc., le corps subtil, associé aux treize (organes), entre tantôt dans la matrice d'un éléphant, d'un cheval, etc., tantôt dans celle d'une divinité ou d'un être humain, et devient un animal, un dieu ou un homme.

On pourra demander : « Vous avez expliqué plus haut (§ 40) que les treize organes influencés par les trois états d'être transmigrent à travers les existences. Mais quels sont ces trois états d'être ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 43

依  
細  
伽  
羅  
等

已  
見  
依  
內  
具

變  
異  
得  
三  
有

因  
善  
自  
性  
成

Les trois états d'être sont l'état acquis par le bien, l'état acquis par la Nature et l'état acquis par un produit. On a vu qu'ils dépendent des organes intérieurs ; ceux qui dépendent du (corps) subtil sont le *kalala* et les autres.

sāmsiddhikāḥ ca bhāvāḥ prakṛtikā vaikṛtikāḥ ca dharmādyāḥ |  
dṛṣṭāḥ karaṇācraiyāḥ kāryācraiyāḥ ca kalalādyāḥ || 43 ||

(1) Le texte a 清 ; mais c'est une faute pour 法, comme on peut voir par le § 43.

« Les trois états d'être sont l'état acquis par le bien... ». Les trois états d'être comprennent tous les objets. Tous les objets sont de trois sortes: 1) Ce qui est acquis par le bien; 2) ce qui est acquis par la Nature; 3) ce qui est acquis par un produit. « Acquis par le bien »: c'était le cas du r̥ṣi Kapila, qui dès sa naissance possédait les quatre facultés. Ces quatre facultés sont: 1) vertu; 2) connaissance; 3) absence de passion; 4) pouvoir. Comme c'est par le bien qu'on obtient ces quatre facultés (1), on les appelle les facultés acquises par le bien (fait dans une existence antérieure). Que signifie « acquis par la Nature »? Comme il est dit dans les Védas, le seigneur Brahmā avait jadis quatre fils: 1) Sanaka; 2) Sanandana; 3) Sanātana; 4.) Sanatkuṃāra (2). Ces quatre fils, fournis des organes et de leurs fonctions (3), avaient spontanément, à l'âge de seize ans, les quatre facultés au complet: la vertu, la connaissance, l'absence de passion et le pouvoir. Comme dans le cas d'un homme qui trouve à l'improviste un trésor, ces quatre conditions ne peuvent pas être obtenues par une cause, c'est pourquoi on les appelle « obtenues par la Nature ». « Acquis par un produit ». La forme corporelle d'un maître est appelé un produit. Parce que c'est la forme corporelle du maître, le disciple l'approche avec respect, l'écoute et acquiert de la connaissance; par la connaissance, on acquiert l'absence de passion; par l'absence de passion, la vertu; par la vertu, le pouvoir octuple (4). Ainsi les quatre facultés sont obtenues par la forme corporelle du maître: c'est pourquoi on dit qu'elles sont acquises par un produit. Ces quatre facultés exercent leur influence sur les organes intérieurs, le Mahat et les autres, et elles produisent la transmigration à travers les existences. Il y a les quatre facultés et leurs contraires, en tout huit. Où vivent ces huit catégories? Réponse:

« On a vu qu'ils dépendent des organes intérieurs. » Les organes intérieurs sont le Mahat et les autres. Le Mahat possède les huit facultés, c'est-à-dire que les quatre facultés produites par le dharma et les quatre produites par l'adharma vivent dans l'Intellect, comme il a été dit plus haut (§ 23): « L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *sattva*. Leurs opposés sont ses caractéristiques, quand il est affecté de *tamas*. » Ces huit sortes de conditions peuvent être réalisées par les organes intérieurs, et puisque ces huit catégories peuvent être vues par un sage doué de la vue divine, on dit: « On a vu.... »

« Ceux qui dépendent du corps subtil sont le kalala et les autres. » Il s'agit des huit stages (5): 1) kalala; 2) arbuda; 3) peçī; 4) ghana; 5) enfance; 6) adolescence; 7) jeunesse; 8) vieillesse. Ces huit stages sont nourris par les quatre sortes d'aliments: 1) Les

(1) Pour les quatre facultés, voir § 1.

(2) 娑那歌 So-na-ko; 娑難陀那 So-nan-t'o-na; 娑那多那 So-na-to-na; 娑難鳩摩羅 So-nan-kiu-mo-lo. Cf. Gauḍapāda, § 43 et § 1, où ces quatre personnages sont mentionnés comme ayant transmis la doctrine de l'École.

(3) Je ne vois pas très bien ce que Paramārtha veut dire par la phrase 此四子已具足具事有身十六歲時四有自然成. Il doit cependant traduire une phrase pareille à celle-ci, qui se trouve dans le passage correspondant de Gauḍapāda: teṣāṃ utpannakāryakāraṇāṇaṃ (已具足具事) çariraṇaṃ (有身) ṣoḍaçaṃvarṣāṇāṃ (十六歲時) ete bhāvāç catvāraḥ samutpannās (四有自然成).

(4) V. § 23, commentaire.

(5) Les quatre premiers stages, ceux de l'embryon, sont transcrits: 1) 歌羅囉 ko-lo-lo; 2) 阿浮陀 a-feou-t'o; 3) 閉尸 pi-che; 4) 迦那 kia-na. Gauḍapāda a: 2) hodbuda: 3) māṃsa.

quatre stages (de l'embryon) sont nourris par les six sortes d'aliments et de boissons absorbées par la mère (1); 2) l'enfance, par le lait de la mère; 3) l'adolescence, par la nourriture qu'on lui procure; 4) la jeunesse et la vieillesse, par l'absorption indépendante de la nourriture. Ces huit stages doivent leur existence au corps subtil. Les seize catégories (dharma, 4; adharma, 4; kalala-vieillesse, 8) influencent les organes intérieurs et causent la transmigration à travers les existences. — On pourra demander : « Vous avez déclaré plus haut (§ 42) qu'en raison de la cause et de la conséquence, le corps subtil prend des formes variées comme un acteur dramatique. Que sont « la cause » et « ce qui dépend de la cause » (la conséquence) ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 44

翻  
此  
則  
繫  
縛

因  
知  
厭  
解  
脫

因  
非  
法  
向  
下

因  
善  
法  
向  
上

Par la vertu on monte au ciel, par le vice on descend dans les régions inférieures. Par la connaissance et l'aversion on gagne la Délivrance finale, mais par leur contraire, le servage.

dharmena gamanam ūrdhvaṃ gamanam adhastād bhavaty adharmena |  
jñānena cāpavargo viparyāyād iṣyate bandha || 44 ||

COMMENTAIRE

« Par la vertu... ». Si dans le monde un homme pratique le bien, *yama* et *niyama* (2), son corps subtil montera en haut, de sorte qu'au temps d'une (nouvelle) naissance il renaîtra dans une des huit régions, c. à. d. comme 1) Brahmā; 2) maître du monde (prajāpati); 3) dieu; 4) gandharva; 5) yakṣa; 6) rākṣasa; 7) yamarāja; ou 8) démon (3). Ces huit régions peuvent être gagnées par la vertu. Mais si l'on pratique le contraire des dix bonnes actions (*yama* et *niyama*), c'est-à-dire si l'on s'adonne au vice, le corps subtil descend dans les régions inférieures et renaît dans une des cinq régions, c. à. d. comme 1) quadrupède; 2) volatile; 3) serpent; 4) amphibie (4); ou 5) être sans mouvement (le règne végétal et minéral). Les cinq régions sont le produit du vice.

« Par la connaissance et l'aversion, on gagne la Délivrance finale ». Par le corps subtil on gagne la connaissance, par la connaissance l'aversion (pour les transmigrations); à cause de l'aversion le corps subtil est abandonné et le vrai Moi (l'Âme) reste isolé. C'est ce qu'on appelle « Délivrance finale ».

« Par leur contraire, le servage ». Le contraire de la connaissance est appelé ignorance. Ainsi un homme dit : « Je suis à prendre en pitié, » ou : « Je suis aimable »; quand il dit : « Je suis aimable », c'est là un effet du Sentiment du moi. Voilà ce qu'on appelle « ignorance ». Cette ignorance enchaîne le corps et l'oblige à rester parmi les hommes, les dieux ou les animaux. Ce servage est de trois sortes : 1) servage par la Nature; 2) servage par un produit; 3) servage par

(1) V. § 39, note 3.

(2) V. § 23.

(3) Le 3 et le 7 diffèrent dans Gauḍapāda; dieu (*deva*) est probablement pour *devānām Indra*. (V. § 53. comm.).

(4) Cf. § 39, commentaire.

le don sacrificiel (1). Ces trois modes seront expliqués plus bas (§ 45). Il est dit (§ 43) : « en raison de la cause et de la conséquence ». Les bonnes actions sont considérées comme étant la cause et la naissance dans les régions supérieures comme la conséquence ; les actions mauvaises sont la cause, et la descente aux régions inférieures la conséquence. De même, la connaissance et l'aversion étant la cause, la Délivrance finale est la conséquence ; l'ignorance et l'attachement étant la cause, le servage est la conséquence. À côté de ces quatre causes et de ces quatre conséquences que nous venons d'expliquer, il y a quatre autres causes et conséquences ; nous allons les exposer :

§ 45

翻 此 故 有 礙	由 自 在 無 礙	憂 欲 故 生 死	離 欲 故 沒 性
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

A cause de l'absence de passion, il y a absorption dans la Nature ; à cause de la passion entachée de *rajas*, il y a naître et mourir. Là où il y a pouvoir, il y a absence d'obstacle ; là où il y a le contraire, il y a des obstacles.

vairāgyāt prakṛtilayaḥ saṃsāro (2) bhavati rājasād rāgāt |  
aiçvaryād avighāto viparyāyāt tadviparyāsaḥ || 45 ||

COMMENTAIRE

« A cause de l'absence de passion, il y a absorption dans la Nature ». Supposez un brahmane qui quitte sa famille, étudie la voie, contrôle ses onze organes, rejette les onze objets (des sens et de l'action) et observe les dix lois de *yama* et de *niyama* (3) ; il sera rempli d'aversion (pour le monde) ; par l'aversion il se délivrera de la passion ; mais n'ayant pas la connaissance des vingt-cinq vérités, il n'atteint pas la Délivrance finale. Quand il mourra, il se dissoudra dans les huit (éléments de la) Nature : la Nature, l'Intellect, le Sentiment du moi et les cinq éléments subtils. Par la dissolution dans les huit (éléments de la) Nature, il n'atteint pas la Délivrance, bien qu'il s' imagine l'atteindre. Car ensuite, au moment de transmigrer, cet homme reçoit de nouveau un corps grossier dans les trois mondes. C'est pourquoi on dit qu'à cause de l'aversion (pour le monde), on se dissout dans la Nature. Voilà le « servage par la Nature ».

« A cause de la passion entachée de *rajas*, il y a naître et mourir ». « Passion entachée de *rajas* » : Supposez un homme qui pense ainsi : « J'ai fait de grands dons, j'ai célébré de grands sacrifices, j'ai servi les devas et j'ai donné à boire le soma ; je serai heureux dans le monde futur. » Par ce désir entaché de *rajas* il subira une nouvelle naissance dans la région de Brahmā, . . . . ou parmi les animaux. Voilà « le servage par le don sacrificiel ».

« Par le pouvoir il y a absence d'obstacle ». « Pouvoir » : il y a huit espèces (de pouvoirs) doués de *rajas* : exigüité, légèreté, etc. (4). A cause du pouvoir il y a huit espèces d'absence d'obstacle dans le monde du roi Brahmā. L'octuple pouvoir s'associe avec l'Intellect ; c'est pourquoi on dit dans ce cas « servage par un produit ».

(1) 布施縛 = dākṣiṇika-bandha.

(2) La S. T. K. lit : « saṃsāre ».

(3) V. § 23 et § 44.

(4) V. commentaire du § 23.

« Là où il y a le contraire, il y a des obstacles ». Le contraire du pouvoir est l'impuissance. A cause de l'impuissance il y a des obstacles partout. Ces obstacles sont aussi un « servage par les produits », car ils appartiennent aussi à la catégorie du *tamas*. — Cette stance explique donc les quatre causes et conséquences. L'absence de passion est appelée la cause et l'absorption dans la Nature la conséquence ; la passion douée de *rajas* est la cause, naître et mourir la conséquence ; le pouvoir est la cause, l'absence d'obstacle la conséquence ; l'impuissance est la cause, les obstacles la conséquence.

On a donc expliqué les seize produits : les huit causes et les huit conséquences. On pourra demander : « Quant à ces seize espèces de créations de causes et de conséquences, quels sont leurs éléments constitutifs ? » Nous répondons par ces vers :

§ 46

覺 生 五 十 分	思 量 德 不 平	疑 無 能 喜 成	生 因 覺 爲 體
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

La création dérive dans sa nature de l'Intellect ; elle est (de quatre sortes) : doute <sup>(1)</sup>, incapacité, contentement et perfection. Considérant la disparité des *guṇas*, il y a cinquante divisions dans l'Intellect.

eṣa pratyayasarga <sup>(2)</sup> viparyayāçaktituṣṭisiddhyākhyāḥ |  
guṇavaīṣamyavimardāt <sup>(3)</sup> tasya ca bhedās tu pañcāçat || 46 ||

(1) 疑 « doute » ; mais comme le sanscrit a « *viparyaya* », il faut peut-être lire 礙 « obstacle ». Gauḍapāda interprète cependant « *saṃçaya* ».

(2) *Pratyayasarga*, 因覺生 « création intellectuelle » ; *pratyaya* signifie « notion » et *pratyayasarga* est « la création dont on n'a qu'une notion », à l'opposé de *bhūtasarga* « la création organique », que nous percevons par nos sens. La création intellectuelle est de seize espèces :

	CAUSES	CONSÉQUENCES
{	1) 法 vertu ( <i>dharma</i> ).	1) 向上 élévation ( <i>gamanam</i> <i>ūrdhvam</i> ).
	2) 智慧 connaissance ( <i>jñānam</i> ).	2) 解脫 délivrance ( <i>mokṣa</i> ).
	3) 離欲 absence de passion ( <i>vairāgyam</i> ).	3) 決性 absorption ( <i>prakṛtilaya</i> ).
	4) 自在 pouvoir ( <i>aicvāryam</i> ).	4) 無礙 absence d'obstacle ( <i>avighāta</i> ).
{	5) 非法 vice ( <i>adharma</i> ).	5) 向下 dégradation ( <i>gamanam</i> <i>adhastāt</i> ).
	6) 非智 ignorance ( <i>ajñānam</i> ).	6) 繫縛 servage ( <i>bandha</i> ).
	7) 愛欲 passion ( <i>avairāgyam</i> ).	7) 輪轉 transmigration ( <i>saṃsāra</i> ).
	8) 不自在 impuissance ( <i>anaicvāryam</i> ).	8) 障礙 obstacles ( <i>vighāta</i> ).

Le texte chinois semble admettre deux interprétations pour *pratyayasarga* : 1) les seize créations en totalité ; 2) les huit créations de la conséquence. Dans les deux cas, l'Intellect est leur base ou leur nature. Cette stance n'est pas facile à comprendre.

(3) *Vimardāt* est rendu par M. Davies « out of hostile influence » et par M. Garbe « weil die *guṇas* sich wegen ihrer Ungleichheit befeinden ». *Paramārtha* a 思量德不平 « considérant la disparité des *guṇas* ». Il semble que dans son texte il y ait eu une variante, peut-être *vimarçāt*, « par la considération de ». Gauḍapāda ne donne pas d'explication nette.

« *La création dérive dans sa nature de l'Intellect* ». La création est (l'agrégat) soit des seize (causes et conséquences), soit des huit conséquences. Les seize — les huit causes et les huit conséquences — ont comme base commune l'Intellect. Les huit conséquences sont appelées « création » ; (dans ce cas), les huit causes sont leur base. Voilà pourquoi il est dit que les seize espèces de créations ont l'Intellect comme base. Il a été dit plus haut (§ 23) : « L'Intellect déterminant, c'est le Mahat. Vertu, connaissance, absence de passion et pouvoir sont ses caractéristiques, quand il est doué de *sattva* ; leurs opposés, quand il est doué de *tamas*. »

« *Elle est de quatre sortes : doute, incapacité, contentement et perfection* ». Les seize espèces de créations sont de plus divisées en quatre catégories : 1) doute ; 2) incapacité ; 3) contentement ; 4) perfection. Voici un exemple : Un brahmane, avec ses quatre disciples, revenait d'un grand royaume dans son pays. En route, avant le lever du soleil, un des disciples dit au maître : « Grand maître, j'aperçois sur la route un objet ; je ne sais si c'est un poteau ou un homme ayant de mauvaises intentions. » Ce disciple a du *doute* au sujet du poteau. Le maître dit au second disciple : « Allez vous assurer si c'est un homme ou un poteau. » Ce disciple, selon les paroles du maître, regarde de loin, mais n'ose pas s'approcher, et dit à son maître : « Grand maître, je suis incapable de m'approcher. » Ce second disciple est *incapable*. Puis (le maître) s'adresse au troisième disciple : « Allez voir avec soin ce que c'est ! » Le disciple regarde et dit : « Grand maître, à quoi bon l'examiner maintenant ? Au lever du soleil passera par ici une grande caravane (1) à laquelle nous pourrions nous joindre. » Ce troisième, bien qu'il ne soit pas encore sûr si c'est un homme ou un poteau, ne s'en soucie pas (*contentement*). Alors le maître s'adresse au quatrième disciple : « Allez examiner la chose. » Celui-ci, qui a une bonne vue, aperçoit une liane enlaçant cet objet et quelques oiseaux perchés dessus ; il l'approche, la touche du pied et revenant vers son maître, lui dit : « Grand maître, cet objet est un poteau. » Ce quatrième disciple a donc atteint la *perfection* (2). Les seize espèces de créations sont ainsi groupées en quatre classes.

« *Considérant la disparité des guṇas* ». Il y a trois guṇas : *sattva*, *rajas*, *tamas*. Ils s'excluent l'un l'autre ; si le *sattva* prédomine, le *rajas* et le *tamas* sont cachés ; de même les rayons du soleil cachent les étoiles, le feu, etc., et ainsi de suite pour le *rajas* et le *tamas*. Considérant la disparité des trois guṇas, il faut reconnaître cinquante divisions dans l'Intellect. Nous allons expliquer ces cinquante divisions :

§ 47

喜	由	無	疑
九	具	能	倒
成	不	二	有
八	具	十	五
分	故	八	分

Il y a cinq sortes de doutes et d'erreurs et vingt-huit sortes d'incapacités, à cause de l'imperfection des organes. Le contentement est divisé en neuf, la perfection en huit.

(1) Le texte a 大宗侶 ; cela pourrait signifier « une foule d'adhérents d'une secte » ; ma traduction est hypothétique.

(2) Cette parabole est donnée par Alberuni, I, 81. V. aussi Garhe, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 65. Elle apparaît plus haut, § 30, de même que dans Gauḍapāda. V. mon Introduction.

pañca viparyayabhedā bhavanty açaktiç ca karaṇavaikalāyāt |  
aṣṭāvimçatibhedās tuṣṭir navadhāṣṭadhā siddhiḥ || 47 ||

COMMENTAIRE

« *Il y a cinq sortes de doutes et d'erreurs* ». « Doute et erreur » ont été expliqués plus haut (§ 46). Nous allons expliquer maintenant ces cinq divisions. Elles sont : 1) ténèbres (tamas); 2) stupidité (moha); 3) grande stupidité (mahāmoha); 4) ténèbres profondes (tāmīśra); 5) ténèbres aveugles (andhatāmīśra). Avant d'expliquer l'incapacité, nous allons d'abord examiner les cinq sortes de doutes :

§ 48

盲 闇 亦 如 是	重 闇 有 十 八	癡 八 大 癡 十	說 闇 有 八 分
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Les ténèbres sont considérées comme divisées en huit espèces, la stupidité en huit et la grande stupidité en dix ; les ténèbres profondes sont divisées en dix-huit, de même les ténèbres aveugles.

bhedas tamaso 'ṣṭavidho mohasya ca daçavidho mahāmohaḥ |  
tāmīśro 'ṣṭadaçadhā tathā bhavaty andhatāmīśraḥ || 48 ||

COMMENTAIRE

« *Les ténèbres sont considérées comme divisées en huit espèces* ». Si un homme atteint l'absence de passion sans avoir la connaissance, il est absorbé dans les huit éléments primaires, c'est-à-dire la Nature, l'Intellect, le Sentiment du moi et les cinq éléments subtils. Bien que n'ayant pas atteint la Délivrance finale, cet homme croit l'avoir atteinte, parce qu'il ne voit pas les huit espèces de servage. Ne pas voir ces huit espèces, voilà ce qui est appelé « ténèbres ». « Ténèbres » est synonyme d'ignorance.

« *La stupidité en huit* ». Nous avons expliqué plus haut (§ 23) que le pouvoir est de huit sortes. De ces huit, les dieux, etc., sont liés par l'attachement et ne peuvent pas atteindre la Délivrance finale ; étant liés par l'attachement à leur pouvoir, ils transmigrent à travers les existences. C'est pourquoi on dit que la stupidité est de huit espèces. Les huit premières (c'est-à-dire, les espèces des ténèbres) sont appelées « servage par la Nature », et les huit dernières (c'est-à-dire, celles de la stupidité) « servage par un produit ».

« *La grande stupidité en dix* ». Il y a les cinq éléments subtils qui sont doués de sattva et qui servent d'objets aux dieux. Les cinq objets (subtils) s'associent aux cinq éléments grossiers (qui sont les objets des hommes et des animaux et qui sont) doués des trois guṇas. C'est à ces dix objets que Brahmā, les hommes, les animaux, etc., sont liés par l'attachement, et ils sentent qu'en dehors d'eux il n'y a pas de meilleurs objets. A cause de cet attachement, on ne réalise ni la connaissance ni la loi de la Délivrance finale ; on ne fait que s'attacher aux objets, sans rechercher la Délivrance finale. Voilà d'où vient le nom de « grande stupidité ».

« *Les ténèbres profondes sont divisées en dix-huit* ». Quand les huit espèces de pouvoir et les dix objets tombent en décadence, l'homme pauvre songe ainsi : « Je suis maintenant pauvre, sans pouvoir, et j'ai perdu tous les objets (en mon pouvoir). » Songeant ainsi, il éprouve dix-huit espèces de douleurs. Ces douleurs sont appelées « ténèbres profondes ».

« *De même les ténèbres aveugles* ». Comme il a été dit plus haut, le pouvoir se divise en huit espèces et les objets en dix. Un homme qui possède ces dix-huit espèces songera ainsi au moment de sa mort : « J'ai perdu maintenant l'octuple pouvoir et les dix objets (de perception et d'action). Les messagers de l'enfer vont me lier et me dépêcher auprès du roi Yama. » Songeant ainsi, il éprouve de la douleur et il est incapable d'écouter les doctrines du Sāṃkhya. Voilà d'où vient l'appellation « ténèbres aveugles ». — Ainsi les cinq espèces (de doutes) sont de nouveau subdivisées en soixante-deux espèces (4). Nous allons expliquer maintenant les divisions de l'incapacité :

§ 49

翻	知	知	十
喜	害	害	一
成	有	名	根
就	十	無	損
故	七	能	壞

La destruction des onze organes et la lésion de l'Intellect sont appelées « incapacités ». La lésion de l'Intellect est de dix-sept espèces, par opposition au contentement (=9) et à la perfection (=8).

ekādaçendriyabadhā saha buddhibadhair açaktir uddiṣṭā |  
saptadaçabadhā buddher viparyayāt tuṣṭisiddhīnām || 49 ||

COMMENTAIRE

« *La destruction des onze organes* ». Cela signifie : surdité, cécité, perte de l'organe olfactif, perte de l'organe du goût, paralysie, insanité, aphasie, mutilation, infirmité, état d'eunuque (黃門), constipation; ce sont les défauts des onze organes. Pourquoi appelle-t-on cela « incapacité » ? Parce que, (quand on est affligé de ces défauts), on ne peut pas entendre, . . . . et on ne peut pas atteindre la Délivrance finale. Ainsi un homme sourd — et, si vous voulez, donnez-lui encore une autre maladie, — consulte son bon ami : « Je suis misérable; que dois-je faire ? » Le bon ami lui dit : « Acquiers la connaissance que donne le Sāṃkhya et tu atteindras l'exhaustion de la douleur, le bord de la douleur : tu seras délivré ! » L'homme répond : « Je suis incapable d'acquérir la connaissance que donne le Sāṃkhya, car je n'entendrais pas la parole du maître; ne l'entendant pas parler, d'où me viendrait la connaissance ? » Le cas est le même pour les aveugles et les autres. A cause de la destruction des organes, ils ne sont pas capables d'acquérir la connaissance; par là, ils sont incapables d'atteindre la Délivrance.

« *La lésion de l'Intellect est appelée incapacité* ». Les dix-sept espèces de lésions de l'Intellect vont être expliquées ultérieurement.

(4) Tamas, 8; moha, 8; mahāmoha, 10; tāmisra, 18; andhātāmisra, 18.

« Par opposition au contentement et à la perfection ». Ce sont les opposés des neuf divisions du contentement et des huit divisions de la perfection, qui sont les lésions de l'Intellect. Les onze défauts des organes et les dix-sept lésions de l'Intellect sont appelés les vingt-huit (incapacités). Quelles sont les neuf divisions du contentement ? Nous allons l'expliquer dans cette stance :

§ 50

離 塵 故 合 九	依 外 喜 有 五	自 性 取 時 感	依 內 有 四 喜
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Il y a quatre sortes de contentements intérieurs : ceux qui ont trait à la Nature, aux nécessaires (1), au temps et à la destinée (2). Les contentements extérieurs sont au nombre de cinq, parce qu'ils résultent du renoncement aux objets. En tout il y a neuf (contentements).

ādhyātmikāc catasraḥ prakṛtyupādānakālabhāgyākhyāh |  
bhāyā viṣayoparamāt pañca nava tuṣṭayo 'bhīhitāḥ || 50 ||

COMMENTAIRE

« Il y a quatre sortes de contentements intérieurs ». « Intérieurs », parce que les quatre contentements sont produits dans l'Intellect, le Sentiment du moi et le Manas : 1) le contentement relatif à la Nature ; 2) relatif aux besoins ; 3) relatif au temps ; 4) relatif à la destinée. Pour éclaircir les quatre contentements, nous donnons la parabole suivante. Des brahmanes ont renoncé au monde et quitté leurs familles. Quelqu'un demande à l'un d'eux : « Quelle connaissance avez-vous, grâce à laquelle vous avez été capable de renoncer à votre famille ? » Il répond : « Je sais que la Nature est la cause réelle des trois mondes et c'est pourquoi je suis devenu un ascète. » Cet homme connaît seulement que la Nature est la cause, mais il ne connaît pas la permanence et l'impermanence, la connaissance et l'ignorance, la possession des guṇas et le manque des guṇas, l'universalité et la non-universalité (des vingt-cinq principes). Ne connaissant que l'existence et sa cause, il est content. Un tel homme n'atteint pas la Délivrance. On demande au second brahmane : « Quelle connaissance avez-vous, grâce à laquelle vous avez été capable de devenir un ascète ? » Il répond : « Je sais que la Nature est la cause des mondes et que les besoins sont la cause de la Délivrance. Bien que la Nature soit la cause réelle, on n'atteint pas la Délivrance sans les « nécessaires » ; c'est pourquoi je me munis des (objets) nécessaires. Les « nécessaires » sont les objets dont ont besoin les ascètes quand ils s'acquittent des devoirs religieux. Ils sont au nombre de quatre : 1) le triple bâton (tridaṇḍa) ;

(1) 取 « prendre », « ce qui doit être pris », « besoins », « le nécessaire » (upādāna).

(2) 感 « influence », « le fruit des actes commis dans une existence précédente » (bhāgya).

2) le pot à eau pour se laver (kamaṇḍalu); 3) la kaṣāya; 4) les cinq objets bienfaisants (maṅgala): a) le sac à cendres; b) le cristal solaire; c) la corde sacrée; d) les charmes; e) une longue tige d'herbe placée sur le toupet des cheveux et appelée l'herbe bienfaisante (1). Voilà les cinq (objets) nécessaires pour l'étude de la voie. Ils sont appelés les objets bienfaisants, parce qu'ils chassent l'impureté. Avec les trois autres objets ils forment les huit (objets) nécessaires. Ils nous font atteindre la Délivrance, et c'est pourquoi j'ai quitté ma famille. » Voilà pourquoi le second contentement est appelé « le contentement du nécessaire ». Pour cette raison (notre homme) n'est pas capable d'atteindre la Délivrance, car il sait seulement que la Nature est la cause, il ne connaît pas le reste. On demande au troisième brahmane: « Quelle est la connaissance pour laquelle vous êtes devenu un ascète? » Il répond: « Que peuvent faire la Nature et les nécessaires? Je sais qu'ils ne nous procurent pas la Délivrance, (et je pense qu'elle viendra avec le temps). C'est pourquoi j'ai désiré devenir un ascète. » Ce troisième brahmane ne peut pas non plus atteindre la Délivrance. Pourquoi? Parce qu'il ignore le sens des ving-cinq catégories (padārtha). Voilà « le contentement relatif au temps ». La même question est posée au quatrième brahmane; il répond: « La Nature, les nécessaires ou le temps ne servent à rien; c'est seulement par la destinée (qu'on est délivré). Je sais qu'on est délivré à cause de la destinée, et c'est pourquoi je suis devenu un ascète. » Cet homme non plus n'a pas la connaissance; par conséquent, il n'atteint pas la Délivrance. Voilà « le contentement relatif à la destinée ». Ces quatre contentements sont produits en dedans.

• *Les contentements extérieurs sont au nombre de cinq, parce qu'ils résultent du renoncement aux objets.* Le contentement extérieur est de cinq espèces, selon le renoncement aux cinq objets. Par exemple, un homme voyant cinq brahmanes renoncer à leurs familles, demande d'abord au premier: « Quelle est la connaissance pour laquelle vous êtes devenu un ascète? » Cet homme répond: « Dans le monde il y a cinq objets (des sens). Toutes les occupations pour acquérir les objets (arjana) sont difficiles à pratiquer: le labourage (kṛṣi), le métier de berger (pācupātya), le service du roi (sevā), le commerce (vāṅijya); en dehors de ces occupations on pourrait pratiquer le vol (2); mais ce mode d'acquérir les objets ne peut pas être pratiqué, parce qu'il nuit à celui qui le fait et aux autres. Voyant ces faits, j'ai songé à devenir un ascète. » Cette cinquième (3) personne n'atteindra pas la Délivrance, parce qu'elle n'a pas la vraie connaissance. On demande au second: « Quelle loi connaissez-vous pour laquelle, etc... » Il répond: « Je sais qu'on ne peut acquérir les objets que si on les cherche. Mais quand on a acquis les objets par le moyen du labourage, etc., leur protection (rakṣaṇa) est difficile. Pourquoi? Parce que les cinq sortes d'occupations sont en conflit les unes avec les autres. En protégeant les objets acquis, on s'expose à se nuire à soi-même et aux autres. Voyant que cette protection fait naître la douleur, j'ai renoncé aux objets acquis et je suis devenu un ascète. » Ce sixième homme non plus n'atteint pas la Délivrance, parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. Puis la même question est posée au troisième, et il répond: « J'ai pu chercher et obtenir ce que je n'avais pas encore obtenu; ce que j'avais obtenu, je l'ai protégé pour ne pas le perdre. Mais j'ai vu que les cinq objets, par le fait même qu'on en jouit, diminuent; quand ils diminuent, on en éprouve une grande douleur. Voyant

(1) 灰囊, « sac à cendres », peut-être « bhasmālābuka », « la gourde aux cendres ».  
 2) 天目珠 « la perle de l'œil céleste ». Je pense que c'est une erreur pour 天日珠 « la perle du soleil céleste, « sūryakānta ». 3) 縷纓身 « enlacer le corps, la corde sacrée », « upāvita ». 4) 咒術章句 « paroles magiques », peut-être « mantra ». 5) 吉祥草 « l'herbe auspiciouse », « kuṣa ».

(2) Gauḍapāda a seulement *parigraha*, « accepter des aumônes ».

(3) En comptant les quatre de l'exemple précédent.

qu'ils impliquent cette faute de la diminution (kṣaya), j'ai songé à devenir un ascète. » Ce troisième non plus n'atteindra pas la Délivrance, parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. La même question est posée au quatrième. Il répond : « J'ai trouvé les objets ; ceux que je n'ai pas, je puis les obtenir ; ce que j'ai obtenu, je puis le protéger ; ce que j'ai perdu par diminution, je puis le trouver de nouveau. Pourquoi je suis devenu un ascète ? Parce que les cinq organes des sens ne sont jamais satisfaits et parce qu'ils cherchent sans cesse quelque chose de mieux. Voyant qu'ils impliquent ce défaut, j'ai cherché à devenir un ascète. » Ce quatrième non plus ne sera pas délivré, parce qu'il n'a pas la vraie connaissance. Finalement la même question est adressée au cinquième, et il répond : « Je cherchais, j'obtenais, je préservais sans perte ; s'il y avait perte, je cherchais l'objet de nouveau ; je cherchais le meilleur, et je l'obtenais. Pourquoi je suis devenu un ascète ? Parce que les quatre occupations (permises) par lesquelles on acquiert les objets peuvent léser les autres. Si on ne lèse pas les autres, on n'a pas de succès dans son métier. Laboureur, il faut couper l'herbe et les arbres ; soldat, il faut tuer les hommes ; voleur, il faut causer de la perte aux autres ; (marchand), il faut mentir. Ces maux et tous les autres dont souffre le monde procèdent (de l'acquisition) des objets. Voyant qu'ils impliquent cette faute, j'ai cherché à devenir un ascète. » Ce cinquième non plus n'atteint pas la Délivrance, parce qu'il n'a que l'aversion extérieure et qu'il n'a pas la vraie connaissance.

Les quatre premières sortes de contentements viennent du dedans, les cinq autres viennent du dehors ; il y en a neuf en tout. A ces neuf sortes de contentements les Sages ont donné neuf noms. Comme ils sont capables de nettoyer la poussière et les impuretés, les épithètes de l'eau sont données aux neuf contentements : 1) eau lubrifiante ; 2) eau mouvante ; 3) eau courante ; 4) eau de lac ; 5) eau bien entrée. 6) eau facile à traverser ; 7) eau qui jaillit bien ; 8) eau transparente ; 9) eau excellente et pure (1). Les opposés des neuf espèces de contentements forment les neuf espèces d'incapacités, à savoir : eau non lubrifiante... jusqu'à : eau non excellente et pure.

On pourra demander : « Les trois catégories (doute, incapacité, contentement) diffèrent de la perfection. Quelle est cette dernière catégorie ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 51

前  
三  
成  
就  
鈞

因  
施  
成  
就  
八

離  
苦  
三  
友  
得

思  
量  
聞  
讀  
誦

(1) 1) 潤濕水 2;) 搖淺水 3;) 流水 4;) 湖水 5;) 善入水 6;) 善度水 7;) 善出水 8;) 先明水 9;) 勝清淨水. Voici quels sont les noms dans Gauḍapāda : 1) ambhas ; 2) salilam ; 3) ogha ; 4) vṛṣṭi ; 5) sutamas ; 6) pāram ; 7) sunetram ; 8) nārikam ; 9) anuttamāmbhasikam. Fujii, le commentateur japonais, donne l'explication suivante : « eau lubrifiante », parce que la Nature pénètre tout comme l'eau lubrifie tout ; 2) « mouvante », parce que par les objets nécessaires on se purifie, comme l'eau mouvante et peu profonde purifie tout ; 3) « courante », parce qu'avec le temps un fleuve joint l'océan ; 4) « eau de lac », parce que l'influence des actes commis dans d'autres existences est comme l'eau du lac que la pluie remplit ; 5) « bien entrée », parce qu'on renonce à acquérir des richesses, comme une terre desséchée est irriguée par l'eau ; 6) « aisément traversée », parce qu'on n'a plus à s'occuper de protéger, comme une eau qui a été traversée ; 7) « qui jaillit bien », car il n'y a pas à craindre la perte, comme l'eau qui jaillit sans cesse ; 8) « transparente », car il n'y a plus d'attachement. 9) « excellente et pure », car ne pas léser les autres est comme de l'eau de la qualité la plus excellente et la plus pure.

Raisonner, entendre, lire, les trois manières d'empêcher la douleur, ce qu'on obtient des amis et les effets des dons, voilà les huit espèces de perfections. Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection.

ūhaḥ ṣabdo 'dhyayanam duḥkhavighātās trayah suhṛtprāptiḥ |  
dānam ca siddhayo 'ṣtau siddheḥ purvo 'ñkuṣas trividhaḥ || 51 ||

COMMENTAIRE

« Raisonner, entendre, lire..... les effets des dons, voilà les huit espèces de perfections ». Ce sont les huit sortes de capacités par lesquelles on peut accomplir les six pratiques (1). Ainsi un brahmane, devenant ascète et suivant la voie, songe ainsi : « Qu'est-ce que l'excellent? Qu'est-ce que le vrai? Quelle est la conclusion finale? Par quelles pratiques atteint-on la connaissance qui manifeste (les objets)? » Ayant ainsi réfléchi, il atteint la connaissance ; en lui se lève la connaissance des vingt-cinq vérités : la Nature est différente (des autres principes), l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils, les onze organes, les cinq grands éléments sont tous différents l'un de l'autre, et le vrai (paramātmā) lui-même est différent de tous les autres. A cause de cette connaissance, les six espèces de contemplations naissent : 1) La contemplation des défauts des cinq grands éléments : en observant leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce à ces éléments ; ce stade est appelé « raisonner ». 2) La contemplation des défauts des onze organes : quand on voit leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce aux organes ; ce stade est appelé « tenir » (2). 3) La contemplation des défauts des cinq éléments subtils : quand on voit leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce aux cinq éléments subtils ; ce stade est appelé « similitude ». 4) Contemplation des défauts, du Sentiment du moi et des huit espèces de pouvoirs : quand on voit leurs défauts, l'aversion est produite et on renonce au Sentiment du moi, etc.. Ce stade est appelé « arrivée ». 5) La contemplation des défauts de l'Intellect : quand on voit ses défauts, l'aversion est produite et on renonce à l'Intellect. Ce stade est appelé « contraction ». 6) La contemplation des défauts de la Nature : quand on voit ses défauts, l'aversion est produite et on renonce à la Nature ; ce stade est appelé « isolement ». Ainsi ce brahmane obtient la Délivrance à cause de son raisonnement. La perfection est obtenue par le raisonnement, c'est pourquoi on l'appelle « la perfection par le raisonnement ».

Ayant expliqué « la perfection par le raisonnement », nous allons parler de la « perfection par l'audition ». Un brahmane entend un autre lire ces mots : « La Nature est différente, l'Intellect est différent, . . . le vrai lui-même est différent. » Entendant cette voix, il comprend les vingt-cinq vérités et il entre dans le stade appelé « raisonner », dans lequel il renonce aux cinq grands éléments. Puis, entrant dans le stade appelé « tenir », il renonce aux onze organes ; entrant dans le stade appelé « similitude », il renonce aux cinq éléments subtils ; dans le stade appelé « arrivée », il renonce au Sentiment du moi, etc. ; dans le stade appelé « contraction », il renonce à l'Intellect ; finalement, dans le stade de « l'isolement absolu », il renonce à la Nature, et c'est ce qu'on appelle la Délivrance finale.

Ayant expliqué « la perfection par l'audition », nous allons expliquer « la perfection par la lecture ». Il y a huit sortes de connaissances, par lesquelles la perfection est atteinte. Voici ce que fait un brahmane qui vient dans la maison de son maître : 1) il écoute avec joie ; 2) il écoute avec une attention exclusive ; 3) il saisit (ce qui est dit) ; 4) il le garde dans sa

(1) V. plus bas les « six sortes de contemplations ».

(2) Le texte a 能 « pouvoir » ; c'est une erreur pour 持 « tenir ».

mémoire; 5) il comprend les principes; 6) il fait des raisonnements; 7) il fait son choix; 8) il saisit la réalité. Voilà les huit parties constitutives de la connaissance. Par ces parties constitutives de la connaissance on comprend le sens des vingt-cinq vérités, et, entrant dans les six stades de la contemplation, on atteint la Délivrance finale.

« *Les trois manières d'empêcher la douleur* ». 1) Renoncement aux douleurs intérieures: un brahmane souffre de douleurs intérieures, mal de tête, etc., et va chez un médecin pour se faire guérir. A cause de sa douleur intérieure, il désire acquérir la connaissance; désirant acquérir le moyen de détruire la douleur, il se rend auprès d'un maître, de qui il obtient les huit parties constitutives de la connaissance; il saisit le sens des vingt-cinq vérités; entrant enfin dans les six stades de la contemplation, il atteint la Délivrance finale. Cette perfection a son origine dans la peine intérieure et on doit considérer la douleur spirituelle comme identique à la douleur corporelle. 2) Renoncement à la peine extérieure: un brahmane souffre d'une peine extérieure, c'est-à-dire causée par un homme, une bête, un oiseau ou même une montagne, un arbre, un rocher, etc.; ne pouvant supporter la souffrance, il désire connaître le moyen de détruire la douleur. Il va auprès d'un maître, chez lequel il pratique les huit divisions (de la connaissance); il saisit le sens des vingt-cinq vérités et, entrant dans les six stades, il atteint la Délivrance finale. Cette perfection a donc son origine dans la douleur extérieure. 3) Renoncement à la douleur causée par des phénomènes naturels: un brahmane est affligé par une douleur causée par un phénomène naturel, le froid, la chaleur, la pluie, etc.; incapable de la supporter, il va auprès d'un maître pour chercher l'octuple connaissance, par laquelle il saisit le sens des vingt-cinq vérités; puis, entrant dans les six stades de la contemplation, il atteint la Délivrance finale.

« *La perfection qu'on obtient des amis* ». Dans ce cas la connaissance est atteinte purement au moyen du « bon ami » (kalyānamitra) et non par les huit parties constitutives de la connaissance. Ayant atteint la pleine connaissance, on gagne la Délivrance finale.

« *Les effets des dons* ». Un brahmane est haï par d'autres, et, comme il s'en aperçoit, il devient ascète. quand il est devenu ascète, son maître et ses condisciples aussi le prennent en haine et ne lui communiquent pas la connaissance. Conscient de son peu de chance, il se rend dans un village lointain pour y demeurer, se disant: « Dans ce village il n'y a pas de brahmanes; je pourrai y passer ma retraite d'été (varṣa) ». Pendant son séjour on lui fait des dons multiples. Il donne le superflu à ses amis et à ses connaissances; il en donne même à des femmes et à des pères. Tous les habitants du village le chérissent. À la fin de la retraite d'été, tout le monde lui fait des dons: le triple bâton, la cruche à eau, des vêtements, etc.; à l'approche de la fête de Çakra, il dit aux villageois: « Qui veut m'accompagner dans mon pays natal pour y assister à la fête? Ceux qui veulent m'accompagner doivent emporter chacun un don pour moi. » Arrivé chez lui, il se rend auprès de son vieux maître. Choissant les meilleurs dons, il lui en fait l'offrande; le reste, il le distribue à ses condisciples. Alors le maître, les condisciples et les autres commencent à l'aimer. Son maître, en guise de don, lui communique la connaissance. Par cette connaissance il arrive à la connaissance absolue et à la Délivrance finale. Cette perfection est donc acquise par des dons.— Ces huit sortes de perfections sont encore appelées par les Sages de l'antiquité: 1) traversant par soi-même; 2) traversant bien; 3) traversant tout; 4) traversant avec joie; 5) traversant avec une joie excessive; 6) traversant avec une joie pleine; 7) traversant par l'amour; 8) traversant par l'amour universel (1).

---

(1) 1) 自度成; 2) 善度成; 3) 全度成; 4) 喜度成; 5) 重喜度成; 6) 滿喜度成; 7) 愛成; 8) 徧愛成. Gaudapāda donne les noms suivants: 1) tārām; 2) sutārām; 3) tārātārām; 4) pramodam; 5) pramoditam; 6) pramodamānam; 7) vamyakam; 8) sadāpramuditam.

[SOUS-COMMENTAIRE (1). — « Les Sages de l'antiquité les appellent encore » : 1) « Traversant par soi-même ». Un homme de cette classe est très intelligent. Par son propre raisonnement il obtient la sagesse (*prajñā*) (2). On appelle cette sagesse « la perfection par le fait de traverser soi-même », parce qu'elle n'est pas due à l'enseignement d'un autre. Pour cette raison le fait de traverser soi-même n'est autre que la *prajñā*. Comme la *prajñā* nous fait échapper de ce bord et arriver à l'autre, on l'appelle « celle qui traverse ». Le fait d'arriver en traversant est appelé la « Délivrance finale », c'est-à-dire la perfection. Relativement à sa cause, la *prajñā* est appelée « celle qui traverse » et relativement à son effet elle est appelée « perfection ». Cette perfection par le fait de traverser est obtenue par notre propre raisonnement ; c'est pourquoi on l'appelle « traversant par soi-même ». Le sens des sept autres perfections n'est pas différent, les noms seuls diffèrent. — 2) « Traversant bien ». La *prajñā* et la Délivrance sont obtenues soit par notre propre pouvoir, soit par celui d'un autre. Un homme de cette (seconde) classe a des organes intellectuels un peu inférieurs et il doit profiter de l'instruction d'un autre ; mais néanmoins son esprit est très actif et par là il atteint la Délivrance. C'est pourquoi on parle de « la perfection par le fait de traverser bien ». — 3) « Traversant tout ». On appelle (cette classe) « traversant tout », parce que les hommes de cette classe, ayant les organes intellectuels doublement faibles, doivent s'appuyer uniquement sur l'instruction des autres. — 4) « Traversant avec joie ». Un homme de cette classe, souffrant d'une douleur intérieure, mal de tête ou autre chose, va trouver le médecin et lui demande de le traiter ; il peut ainsi échapper pour un certain temps à la douleur intérieure. C'est une joie pour lui. Mais il songe ensuite que ce n'est pas là la Délivrance finale ; sachant que la Délivrance finale est atteinte par l'isolement absolu, il se rend auprès d'un maître du Sāṃkhya pour apprendre la *prajñā* et pour atteindre la Délivrance. Ainsi il éprouve une autre joie. L'expression « traversant avec joie » dérive de la double joie que nous venons d'expliquer. — 5) « Traversant avec une joie excessive ». Un homme de cette classe, affligé de douleurs intérieures et extérieures, va chercher un maître et lui demande de le guérir. Guéri temporairement des deux sortes de douleurs, il éprouve aussitôt la double joie. Mais sachant que ce n'est pas encore la Délivrance finale, il va chercher un maître (du Sāṃkhya). Ayant étudié la perfection, c'est-à-dire le moyen de traverser, il éprouve une joie excessive. C'est pourquoi on parle de « la joie excessive ». — 6) « Traversant avec une joie pleine ». Un homme de cette classe souffre des trois sortes de douleurs : douleur intérieure, (mal de tête, etc.) ; douleur extérieure, causée par l'épée, le fouet, etc. ; douleur naturelle, causée par le vent, la pluie, le froid, la chaleur, etc. Il va chez un maître pour trouver un remède. Quand il est guéri, il est dans l'état appelé « joie pleine ». Mais sachant que ce n'est pas encore la Délivrance finale, il va chercher un maître (du Sāṃkhya) pour s'instruire ; ainsi il atteint la perfection. C'est pourquoi on dit « traversant avec une joie pleine ». — 7) « Traversant par l'amour ». Par l'amour et la pitié du maître un homme apprend comment on réalise la perfection. Ainsi elle est atteinte grâce à l'amour du maître. — 8) « Traversant par l'amour universel ». Un homme de cette classe, après avoir été haï par tous, donne en aumônes tout son bien et se fait ainsi aimer par tous. Puisque tous lui souhaitent d'atteindre la Délivrance, on dit dans ce cas « traversant par l'amour universel ».]

(1) Ce *śikā* semble être de Paramārtha lui-même.

(2) 波若 *po-jou*, « *prajñā* », « sagesse ». Le conception est la même que celle de la *prajñāpāramitā*, « la perfection de la sagesse », des Bouddhistes.

Les contraires des huit classes de perfections sont appelés « *les huit espèces d'incapacités* », i. e., ne pas traverser soi-même, . . . . non-amour universel. Il y a donc vingt-huit incapacités, onze qui sont causées par les défauts des organes et dix-sept qui sont causées par la corruption de l'Intellect. Nous avons de la sorte montré que le doute, le contentement, l'incapacité et la perfection sont subdivisés en tout en cinquante catégories.

[SOUS-COMMENTAIRE. — Les incapacités causées par les défauts des organes sont au nombre de onze ; celles produites par la corruption de l'Intellect sont au nombre de dix-sept, cela fait vingt-huit. Le nombre de cinquante <sup>(1)</sup> est atteint (en ajoutant à ce nombre) les cinq doutes, les neuf contentements et les huit perfections <sup>(2)</sup>. Voilà leur explication finie.]

« *Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection* ». Comme un éléphant en fureur, quand il est bien retenu par le croc, ne peut plus se mouvoir à sa guise, ainsi un homme, quand il est retenu par les cinq doutes, les vingt-huit incapacités ou les neuf contentements, ne peut pas obtenir la vraie connaissance. En dehors de la vraie connaissance, il n'y a pas d'octuple perfection : voilà pourquoi on dit que « *les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection* ». C'est pourquoi on doit <sup>(3)</sup> rejeter le doute, l'incapacité et le contentement pour pratiquer les huit sortes de perfections.

[SOUS-COMMENTAIRE. — « *Les trois premières actions mentionnées sont les freins de la perfection* ». Les cinq doutes, les vingt-huit incapacités et les neuf contentements sont les freins de l'éléphant <sup>(4)</sup> des huit perfections. Les huit perfections sont capables de réaliser la Délivrance, mais à cause des trois freins elles n'y réussissent pas. De même, un éléphant furieux est empêché de courir à sa guise à cause de l'ankus qui le retient. C'est certainement par les huit perfections qu'on obtient la vraie connaissance, mais quand elles ont pour frein les trois actions, on n'obtient pas la vraie connaissance. On doit donc rejeter les trois premières actions mentionnées pour pouvoir pratiquer les huit sortes (de perfections).]

On pourra dire : « Il a été expliqué plus haut (§ 40) que la forme corporelle, influencée par les états d'être, transmigre à travers les existences. Il y a deux formes corporelles : 1) le corps subtil qui existe au moment de la conception ; 2) le corps donné par les parents. Ces deux corps, unis aux onze organes, sont influencés par les huit états d'être et ainsi est causée la migration à travers les existences. Ici il y a un doute. Lequel ? Qui naît le premier, la forme corporelle ou l'état d'être (la disposition) ? »

[SOUS-COMMENTAIRE. — Les mots : « *On pourra dire...* » introduisent une nouvelle question. D'abord on récapitule l'exposition précédente, puis on pose la question de la priorité. — « *La forme corporelle, influencée par les états d'être, transmigre...* ». Cela a été expliqué plus haut (§ 40). Les états d'être sont de

---

<sup>(1)</sup> Le texte a 五十七, 57 : mais le 七, 7, est sûrement une faute pour la particule explétive 也.

<sup>(2)</sup> V. § 47.

<sup>(3)</sup> Le texte a 次, ce qui est une faute pour 須 « devoir », comme le confirme d'ailleurs le sous-commentaire.

<sup>(4)</sup> Le texte a 家 « maison », ce qui est manifestement une faute pour 象 « éléphant », comme l'exige le contexte.

huit sortes: quatre vertus et quatre vices (§ 44). Les quatre vertus sont: 1) vertu; 2) connaissance; 3) absence de passion; 4) pouvoir. Les contraires des quatre vertus forment les quatre vices. Ces huit états sont appelés les états d'être, car celui qui est sous l'influence de la vertu peut gagner le chemin du ciel, tandis que celui qui est sous l'influence du vice doit tomber dans le chemin des hommes ou des animaux. Qu'est-ce qu'ils influencent dans la forme corporelle? — « *Il y a deux formes corporelles* ». L'agrégat de la Nature, de l'Intellect, du Sentiment du moi et des cinq éléments subtils, est appelé « *la forme corporelle subtile* ». Ce qui est produit par les cinq éléments subtils unis aux onze organes est appelé « *la forme corporelle grossière* ». — Qui a la priorité dans la naissance, les huit états d'être ou ce qui doit être influencé par eux, les deux formes corporelles? Cela veut dire: « Y a-t-il d'abord les huit états, ou y a-t-il d'abord les deux formes corporelles? »]

Nous répondons dans cette stance :

§ 52

故	相	離	離
生	名	細	有
有	及	相	無
二	有	無	別
種	名	有	相

Sans les états d'être, il n'y aurait pas de forme (subtile) séparée; sans la forme subtile, il n'y aurait pas d'état d'être. Il y a ce qui est appelé la forme, et il y a ce qui est appelé l'état d'être; la création est donc de deux sortes.

na vinā bhāvair liṅgaṃ na vinā liṅgena bhāvanirvṛtīḥ |  
liṅākhyo bhāvākhyas tasmād dvididhaḥ pravartate sargaḥ || 52 ||

COMMENTAIRE

« *Sans les états d'être, il n'y aurait pas de forme (subtile) séparée* ». Sans les états d'être la forme corporelle (subtile) ne peut pas être établie, de même que sans chaleur il n'y a pas de feu.

« *Sans la forme subtile, il n'y aurait pas d'états d'être* ». Sans la forme subtile les états d'être ne peuvent pas être établis, de même que sans feu il n'y a pas de chaleur. Ces deux catégories s'associent comme le feu et la chaleur et coopèrent comme les deux cornes d'un buffle.

« *Il y a ce qui est appelé la forme, et il y a ce qui est appelé l'état d'être; la création est donc de deux sortes* ». On donne deux noms aux produits de la Nature: 1) la forme de la création: 2) les conditions de la création. Au moment d'entrer dans la vie, (le produit) possède les deux.

[SOUS-COMMENTAIRE. — Dans la réponse, deux exemples, le feu et les cornes, prouvent que la priorité n'appartient ni aux huit états d'être ni à la forme corporelle; les deux s'associent ensemble comme le feu avec la chaleur, ou ils sont d'une production simultanée comme les deux cornes d'un buffle qui naissent toujours en même temps. De même, dès qu'existe la forme corporelle subtile composée de la Nature, de l'Intellect, etc., il y a nécessairement aussi un des huit états d'être; jamais ils ne se séparent de la forme corporelle. Le corps grossier aussi, qui est produit par les parents, ne se sépare jamais des états d'être.]

On pourra demander : « Y a-t-il seulement une double création ou y a-t-il encore un nom distinct ? » Nous répondons : « Il y a une troisième création douée des deux séries des quatre états d'être et (ses produits) sont appelés « les êtres doués de sentiment » (含識生), comme il est dit dans cette stance :

§ 53

略  
名  
含  
識  
生

人  
道  
唯  
一  
生

獸  
道  
有  
五  
分

天  
道  
有  
八  
分

Le chemin des dieux se divise en huit, le chemin des brutes en cinq ; le chemin des hommes est un. (Tous ces êtres) sont appelés brièvement « des êtres doués de sentiment ».

as̥ṭaṃ vikalpaṃ daivaṃ tairyaḡyonam pañcadhā bhavati |  
mānuṣyaṃ tvekaividhaṃ samāsato 'yaṃ tridhā sargaḥ (1) || 53 ||

COMMENTAIRE

« Le chemin des dieux se divise en huit ». Voici les naissances : 1) le roi Brahmā ; 2) le maître du monde (praḡapati) ; 3) le maître des devas (devānām Indra) ; 4) Gandharva ; 5) Asura ; 6) Yakṣa ; 7) Rakṣas ; 8) Piçāca (2).

« Le chemin des brutes se divise en cinq ». Les naissances sont : 1) les quadrupèdes ; 2) les oiseaux ; 3) les rampants ; 4) ceux qui ont une forme horizontale ; 5) ceux qui n'ont pas de mouvement (3).

« Le chemin des hommes est un ». Car dans le monde humain il n'existe qu'une classe. La création des êtres doués de sentiment est dite divisée en trois catégories ; ces trois catégories sont : 1) dieux, hommes et animaux ; 2) la forme corporelle subtile ; 3) les états d'être. — On pourra demander : « Dans les trois mondes qu'est-ce qui prédomine dans chaque endroit ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 54

梵  
初  
柱  
爲  
後

中  
生  
多  
憂  
苦

根  
生  
多  
癡  
闇

向  
上  
多  
喜  
樂

(1) La S. T. K. (§ 53) et le S. P. Bh. (III, 46) lisent :

as̥ṭavikalpo daivas tairyaḡyonaç ca pañcadhā bhavati |  
mānuṣyaç caikavidhaḥ samāsato bhautikaḥ sargaḥ || 53 ||

Ceci semble avoir été le texte de Paramārtha et de Colebrooke ; Wilson suit celui de Gauḍapāda.

(2) 沙神 « sable-esprit » ; cf le pāli *pamsupisāro*. Cette énumération diffère de celles qui sont données dans les §§ 39 et 44. V. mon Introduction.

(3) Cf. §§ 39 et 44, commentaire.

En haut le sattva prédomine; à la racine le tamas prédomine; au milieu le rajas prédomine; Brahmā est au commencement et le pilier à la fin.

ūrdhvaṃ sattvaviçālas tamoviçālaç ca mūlatataḥ sargaḥ |  
madhye rajoviçālo brahmādistambhapyantam || 54 || (1)

COMMENTAIRE

« En haut le sattva prédomine ». Dans la région de Brahmā, etc., le sattva prédomine; il y a là aussi rajas et tamas, mais ils sont cachés par le sattva. Brahmā et les autres dieux vivent dans le bonheur.

« A la racine le tamas prédomine ». C'est la plus basse des trois créations; c'est pourquoi on l'appelle « celle qui est à la racine ».

« Au milieu le rajas prédomine ». Le monde humain est livré pour la plus grande partie au rajas. Le sattva et le tamas, bien qu'ils y existent aussi, sont cachés par la prédominance du rajas; c'est ainsi que les hommes sont livrés pour la plupart à la douleur. Le chemin des hommes est appelé « celui du milieu », parce qu'il se trouve au milieu des trois créations. Pourquoi la dernière de toutes les créations est-elle appelée « pilier »? Parce que les herbes, les arbres, les montagnes, les rochers, etc., supportent les trois mondes; c'est pourquoi on l'appelle « pilier ».

Nous avons donc minutieusement expliqué la création de la forme (subtile), la création des états d'être et la création des êtres doués de sentiment. La triple création est le produit de la Nature; c'est ainsi que le but de la Nature est rempli, c'est-à-dire qu'elle produit le monde et réalise la Délivrance. — On pourra demander: « Dans les trois mondes, parmi les hommes, les dieux ou les animaux, qui est celui qui souffre, qui est celui qui jouit? Est-ce la Nature ou est-ce un de ses produits: l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils ou les onze organes, etc.? Ou est-ce l'Âme? » Nous répondons dans cette stance :

§ 55

故  
略  
說  
是  
苦

體  
相  
未  
離  
時

唯  
智  
人  
能  
受

此  
中  
老  
死  
苦

Parmi eux, seule l'Âme consciente souffre la douleur qui naît de la vieillesse et de la mort, tant qu'elle n'est pas séparée de la forme corporelle. C'est pourquoi il est dit brièvement qu'elle est (en) douleur.

tatra jarāmarañakṛtaṃ duḥkhaṃ prāpnoti cetanaḥ puruṣaḥ |  
liṅgasyāvinivṛttes tasmād duḥkhaṃ svabhāvena || 55 ||

(1) Cf. Sūtra, III, 47-50.

COMMENTAIRE

« Parmi eux seule l'Âme consciente souffre la douleur qui naît de la vieillesse et de la mort ». Dans les trois mondes il y a la douleur causée par la vieillesse. (Elle se manifeste par) des rides, des cheveux gris et tombants, la respiration courte, le fait de s'appuyer sur un bâton et d'être méprisé par son clan. Voilà les douleurs causées par la vieillesse. Quant aux douleurs causées par la mort, voici. Supposez un homme qui a acquis les huit pouvoirs ou les cinq éléments subtils ou les cinq grands éléments : à l'heure de sa mort cet homme est marqué par Yama. Les douleurs qu'il souffre en ce moment sont appelées les douleurs causées par la mort. De plus il y a les douleurs de la période intermédiaire (entre la naissance et la mort; cf. §§ 1 et 51). C'est l'Âme consciente qui souffre ces douleurs; la Nature et le corps grossier, étant inconscients, ne les souffrent pas. C'est pourquoi il est dit que l'Âme doit souffrir la douleur et non pas la Nature ou les autres. — On pourra demander : « Combien de temps l'Âme souffre-t-elle la douleur ? »

« Tant qu'elle n'est pas séparée de la forme corporelle. C'est pourquoi il est dit brièvement qu'elle est (en) douleur. » Tant que l'Intellect, etc., et la forme subtile ne sont pas séparés (de l'Âme), l'Âme souffre la douleur. Quand la forme subtile est séparée de la forme grossière, l'Âme est délivrée tout d'un coup, et, en état de délivrance, elle ne souffre plus les douleurs dont nous avons parlé. Tant qu'elle n'a pas renoncé aux formes subtile et grossière, elle ne peut être délivrée de la douleur; c'est pourquoi on dit brièvement (qu'associée aux) formes subtile et grossière, (elle) doit être considérée comme accablée de douleur. — On pourra demander : « Est-ce là la seule fonction de l'Âme ? Ou y en a-t-il encore une autre ? » Nous répondons dans ces vers :

§ 56

爲  
他  
如  
自  
事

爲  
脫  
三  
處  
人

覺  
等  
及  
五  
大

自  
性  
事  
如  
此

Voilà les fonctions de la Nature (expliquées), à partir de l'Intellect jusqu'aux cinq grands éléments. Elle agit en vue de délivrer les âmes des trois mondes; elle fait les affaires d'un autre comme si c'était sa propre affaire.

ity eṣa prakṛtikṛto mahadādiviṣeṣabhūtaparyantaḥ |  
pratipurusa vimokṣārthaṃ svārtha iva parārtha ārambhaḥ || 56 ||

COMMENTAIRE

« Voilà les fonctions de la Nature, de l'Intellect jusqu'aux cinq grands éléments ». Quel est le sujet de ce vers ? Les points les plus importants des soixante-dix stances ont été pleinement expliqués. Comment cela ? Parce que nous avons déjà rendu manifeste la double fonction (1) de la Nature : 1) La naissance et la mort se succèdent l'une à l'autre; en d'autres termes,

(1) I. e. le servage et la Délivrance finale.

la Nature fait que l'Âme associée à la matière des trois mondes passe par un développement graduel. D'abord elle produit l'Intellect, de l'Intellect le Sentiment du moi, du Sentiment du moi, les éléments subtils, des éléments subtils les onze organes et les cinq grands éléments. Dans le corps qui consiste en ces vingt-trois produits, l'Intellect est le premier et les cinq grands éléments les derniers.

« Elle agit en vue de délivrer les âmes des trois mondes ; elle fait les affaires d'un autre comme si c'était sa propre affaire ». Pour délivrer les âmes du chemin des dieux et celles des hommes et des animaux, elle cause graduellement les huit perfections (§ 51). Quand elle fait voir (à l'Âme) la différence entre la Nature et l'Âme, elle s'acquitte de sa double fonction au profit d'un autre et non pour elle-même ; tel un homme qui s'occupe des affaires de son ami et non pas des siennes propres, la Nature agit pour un autre (i. e. pour l'Âme) et non pas pour elle-même.

On pourra demander : « Vous dites que la Nature, ayant réalisé le but de l'Âme, est libre de se séparer de l'Âme. Mais la Nature est inconsciente et seule l'Âme est raisonnable. Comment (la Nature) peut-elle intentionnellement faire qu'un autre s'associe avec la matière, transmigre à travers les trois mondes et finisse par être délivré ? Si elle est douée de cette intention, elle n'est pas inconsciente. » Nous répondons : « En observant les choses inconscientes, nous trouvons qu'elles s'unissent ou se séparent (i. e. agissent ou cessent d'agir), comme il est dit dans cette stance :

§ 57

無	爲	無	爲
知	解	知	增
性	脫	轉	長
亦	人	爲	犢
爾	我	乳	子

Afin de nourrir le veau, une (substance) inconsciente devient du lait ; ainsi en est-il de la Nature, qui, bien qu'inconsciente, agit pour délivrer l'Âme (†).

vatsavivṛddhinimittam kṣīrasya yathā pravṛttir ajñasya |  
puruṣavimokṣanimittam tathā pravṛttiḥ pradhānasya || 57 ||

COMMENTAIRE

« Afin de nourrir le veau, une substance inconsciente devient du lait ». Ainsi dans le monde, de l'eau et de l'herbe, substances inconscientes, mangées par la vache, deviennent (du lait) pour nourrir le veau. Dans ce cas le lait est produit pendant une année. Mais quand le veau est plus âgé, capable de brouter lui-même l'herbe, la vache sa mère, bien qu'absorbant l'herbe et l'eau, ne donne plus de lait.

« Ainsi en est-il de la Nature, qui, bien qu'inconsciente, agit pour délivrer l'Âme ». La Nature inconsciente opère la Délivrance. (La Nature et l'Âme) s'unissent et se séparent : séparées, elle ne s'unissent plus. — Ensuite une stance dit :

(†) Cette stance est citée dans le § 27 avec une légère modification. Cf. aussi Sūtra, III, 59.

§ 58

不  
了  
事  
亦  
爾

爲  
令  
我  
解  
脫

如  
世  
間  
作  
事

爲  
離  
不  
安  
定

Ainsi que dans le monde l'accomplissement d'une affaire a pour but de supprimer l'incertitude, ainsi les actions du principe non-évolué (1) ont pour but la délivrance de l'Âme.

autsukyaniṣṭtyartham yathā kriyāsu pravartate lokāḥ |  
puruṣasya vimokṣārtham pravartate tadvad avyaktam || 58 ||

COMMENTAIRE

« Ainsi que dans le monde l'accomplissement d'une affaire a pour but de supprimer l'incertitude ». Ainsi que dans le monde un homme qui se trouve dans l'incertitude s'agit de tous côtés pour se débarrasser de ce sentiment, « ainsi les actions du principe non-évolué ont pour but la délivrance de l'Âme ». A cause de l'Âme la Nature est pour ainsi dire dans l'incertitude, et désire agir pour le profit de l'Âme : en premier lieu, elle lui fait saisir les objets, c'est-à-dire le son et les autres ; en second lieu, elle lui fait comprendre la différence entre les trois guṇas et l'Âme. Quand le sentiment d'incertitude a été supprimé, la Nature et l'Âme peuvent se séparer, une fois pour toutes. « Principe non-évolué » est une autre appellation de la Nature, car elle est au-delà du domaine des organes des sens. Pour la même raison on l'appelle aussi « l'Obscure » (2). S'il en est ainsi, comment sait-on qu'elle existe ? Nous connaissons l'existence réelle de la Nature pour les cinq raisons exposées plus haut : il est dit dans une stance précédente (§ 15) : « Parce que les classes spécifiques sont finies ; parce qu'il y a homogénéité ; parce qu'il y a production effectuée par l'énergie ; parce qu'il y a différence entre la cause et l'effet ; parce qu'il n'y a pas de distinction dans la forme universelle ; » pour ces raisons il est dit que la Nature existe. Ensuite une stance dit :

§ 59

自  
性  
離  
亦  
爾

令  
我  
顯  
自  
身

現  
他  
還  
更  
隱

如  
伎  
出  
舞  
堂

(1) 不 了 « non fini », avyaktam.

(2) 冥, c'est-à-dire « tamas ». Pour ce nom de prakṛti, cf. Garbe, S.Ph., p. 205 ; Max Müller, Six Systems, p. 322.

Comme un acteur apparaît sur la scène et, ayant représenté quelqu'un, disparaît, ainsi la Nature se retire après avoir obligé l'Âme à se manifester (1).

raṅgasya darçayitvā nivartate nartakī yathā nṛtyāt |  
puruṣasya tathātmānaṃ prakāçya nivartate prakṛtiḥ || 59 ||

COMMENTAIRE

« Comme un acteur apparaît sur la scène et, ayant représenté quelqu'un, disparaît ». Un acteur se montre aux spectateurs dans la danse et dans le chant; quand on l'a vu et quand il a fini, il disparaît derrière le rideau. De même la Nature : elle se montre dans les trois mondes liée soit à l'Intellect, soit au Sentiment du moi, soit aux cinq organes de l'action, soit aux cinq grands éléments, soit aux trois guṇas. Après s'être montrée, elle se retire et cesse de souffrir les trois chaleurs (douleurs). C'est pourquoi il est dit : « Ainsi la Nature se retire après avoir obligé l'Âme à se manifester ».

On pourra demander : « Combien de moyens la Nature possède-t-elle pour se manifester elle-même ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 60

爲	有	作	以
他	德	恩	種
事	於	於	種
無	無	無	方
用	德	恩	便

Par de multiples moyens elle (la Nature) donne des bienfaits à celle (l'Âme) qui ne les lui rend pas; douée des guṇas, elle donne à celle qui n'a pas de guṇas; elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même.

nānāvidhair upāyair upakāriṇy anupakāriṇaḥ puṃsah |  
guṇavaty aguṇasya sataḥ tasyārtham apārthakaṃ carati || 60 ||

COMMENTAIRE

« Par de multiples moyens elle donne des bienfaits à celle qui ne les rend pas ». Les objets des sens, le son, le toucher, la forme, le goût, l'odeur, etc., se manifestent à l'Âme. Elle réalise, pour ainsi dire, ce fait en disant : « Je suis différente de ces objets. » L'Âme, ayant reçu ces bienfaits de la Nature, ne lui donne rien en retour.

(1) Le texte a 令我顯自身 : « ayant obligé l'Âme à se manifester elle-même ». Mais il est probable que le traducteur a mal compris « puruṣasya... ātmānaṃ prakāçya » : « s'étant montrée elle-même à l'Âme »; cf. § 42.

« Douée des *guṇas*, elle donne à celle qui n'a pas de *guṇas* ; elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même ». La Nature est douée des trois *guṇas* : *sattva*, *rajas* et *tamas* ; mais l'Âme n'a pas ces *guṇas*. Ainsi qu'un homme fait du bien à ses amis sans attendre une récompense, ainsi la Nature, depuis le commencement, fait les affaires de l'Âme, selon la volonté de celle-ci, jusqu'à ce qu'elle ait atteint la Délivrance. L'Âme ne rend jamais le bienfait reçu : c'est pourquoi il est dit : « elle fait les affaires d'un autre sans profit pour elle-même. » — On pourra demander : « L'Âme, après avoir vu la Nature pleinement et adéquatement, finit par atteindre la Délivrance. Est-ce qu'après cela l'Âme ne voit la Nature que confusément ? » Nous répondons dans cette stance :

§ 61

因  
此  
藏  
不  
現

我  
今  
已  
被  
見

我  
計  
更  
無  
物

太  
極  
軟  
自  
性

Extrêmement délicate est la Nature ; je pense qu'il n'y a rien (de délicat) comme elle. « J'ai maintenant été vue » : alors elle se cache et ne se montre plus.

prakṛteḥ sukumārataraṃ na kimcid astīti me matir bhavati |  
yā dr̥ṣṭāsmīti punar na dar̥ṣanam upaiti puruṣasya || 61 || (1)

COMMENTAIRE

« Extrêmement délicate est la Nature ; je pense que rien n'est (délicat) comme elle ». Ainsi dans le monde un homme voit une femme douée d'excellentes qualités ; puis il voit une autre femme qui est la plus excellente de toutes ; il pense : « C'est la plus excellente et celle qui est sans rivale. » De même la Nature est le (plus) délicat des vingt-quatre principes. Comment le savez-vous ? Parce qu'elle ne supporte pas le regard (est invisible).

On pourra dire : « Cette opinion n'est pas correcte, parce que l'isolement de l'Âme ne vient pas de ce qu'elle voit la Nature. Car le maître qui considère *Īçvara* comme la cause du monde dit : « L'Âme, ignorante et séparée de la Nature, se contente des douleurs et des joies ; *Īçvara* peut l'envoyer dans le ciel ou dans l'enfer (2). » A cause de cela la Nature ne peut être libérée, même quand l'Âme a vu la Nature. La délicatesse de la Nature ne peut donc pas être prouvée. Ensuite le maître qui considère la spontanéité comme la cause (du monde) dit : « L'opinion qui prétend qu'en voyant la Nature on obtient la Délivrance n'est pas correcte, car la Délivrance est obtenue spontanément ; il a été dit plus haut (§ 27) : « De ce qui produit la couleur blanche des haṃsas, la couleur verte des perroquets et la couleur bariolée des paons, c'est de cela que moi aussi je suis créé ». Ainsi la spontanéité est la cause du monde entier ; la Délivrance s'effectue donc spontanément et non pas par la Nature. Ensuite un maître (qui

(1) Cf. *S. pr. bh.*, III, 90.

(2) Gauḍapāda donne ainsi l'original de cette stance :

ajūo jantur aniṣo 'yam ātmānaḥ sukhaduḥkḥayāḥ |  
īçvaraprerito gacchet svargaṇi narakam va vā ||

adhère à la théorie de l'Âme) dit : « Il n'est pas correct de dire qu'en voyant la Nature on obtient la Délivrance, car la Délivrance s'effectue au moyen de l'Âme (1), comme il est dit dans ces vers : « Les hymnes des quatre Védas exaltent les âmes (puruṣa) du passé et du futur qui ont pouvoir sur la vie et la mort, dont les actes ont été accomplis et ne se répètent plus (2). » C'est pour cette cause que la Délivrance s'effectue et non pas par le fait de voir la Nature ».

Répondant à tous nous disons : « Vous considérez Īçvara comme la cause, mais votre opinion n'est pas correcte. Pourquoi ? Parce qu'il n'a pas de guṇas. Īçvara ne possède pas les trois guṇas, tandis que le monde les possède : la cause et l'effet seraient donc dissemblables ; pour cette raison Īçvara ne peut pas être la cause. La Nature seule est douée des trois guṇas : comme le monde en est doué aussi, nous savons que la Nature est la cause.

Pour la même raison l'Âme non plus ne doit pas être considérée comme étant la cause, car elle n'a pas de guṇas.

Il n'est pas correct non plus de considérer la spontanéité comme la cause du monde, car elle est au-delà du domaine de la perception et de l'inférence. Par la perception nous voyons d'abord la cause et puis l'effet. Par l'inférence nous nous servons de ce qui a été vu par la perception pour calculer le passé et le futur, que nous connaissons par ce moyen.

Si vous dites que nous pouvons le savoir par *āptavacana* (c'est-à-dire par les vers cités plus haut), c'est encore incorrect, car l'opinion qui y est exprimée est complètement erronée ; ce n'est donc pas un *āptavacana*. »

On pourra dire : « Il y a encore quelques autres opinions. Il y a des hommes qui considèrent le temps comme la cause ; ainsi il est dit dans une stance : « Le temps mûrit tout ce qui existe, il détruit tout ce qui existe ; quand le monde dort, le temps veille ; qui peut tromper le temps (3) ? » Toute chose dérive du temps ; c'est pourquoi on atteint la Délivrance sans la vue de la Nature ».

Nous répondons : « L'opinion qui considère le temps comme étant la cause est erronée, car le temps ne se trouve pas parmi les trois catégories (4), la Nature, ses produits et l'Âme, qui renferment toute chose qui existe. En dehors des trois catégories il n'y a rien ; elles ne renferment pas le temps ; nous savons donc que le temps n'existe pas. Ce qu'on appelle temps est une modalité d'un produit ; le temps passé, c'est un produit passé, et le présent et le futur sont de même des produits présents et futurs. Nous savons donc que « temps » n'est qu'une épithète des produits. Pour cette raison nous considérons la Nature comme étant la vraie cause. » Un homme qui a acquis cette vraie connaissance, arrive à voir bien et pleinement la Nature, après quoi celle-ci se cache et se sépare de l'Âme, opérant ainsi la Délivrance de l'Âme. C'est pourquoi il a été dit : « Excessivement délicate est la Nature ; je pense qu'il n'y a rien (de délicat) comme elle. »

---

(1) Le maître qui considère l'Âme comme la cause de la délivrance appartient à l'école Vaiṣeṣika.

(2) La dernière phrase de la stance n'est pas bien claire pour moi ; on pourrait traduire aussi : « qui, étant allés partout, ne vont plus nulle part ». Le chinois a : 四皮陀歌讚已有當有人死活等自在行徧不重行. Le commentateur japonais dit : « Qui ont accompli leurs actes religieux et qui n'ont plus à souffrir de la douleur sur la terre. »

(3) Le texte de Gauḍapāda est :

kālah pañcāsti bhūtāni kālah saṃharate jagat |

kālah supteṣu jāgarti kālo hi duratikramah ||

Paramārtha a donc lu *pacuti* au lieu de *pañcāsti*.

(4) 攝, « contenu, groupe, catégorie. »

On pourra demander : « Quand la Nature a été vue, pourquoi se retire-t-elle ? » Nous répondons :

« *J'ai maintenant été vue* » : alors elle se cache et ne se montre plus ». De même qu'une femme de bonne famille, vertueuse par nature, est couverte de confusion et se cache quand un homme vient à la voir à l'improviste, de même la Nature (1), quand l'Âme vient à la voir bien et pleinement, se retire et se cache, et l'Âme reste complètement isolée.

On pourra dire : « Les hommes du monde de même que les Sages sont habitués à parler ainsi : « L'Âme est liée, l'Âme est délivrée, l'Âme transmigre à travers les existences ». Ces paroles sont-elles exactes ou fausses ? » Nous répondons : « Elles sont fausses ». « Comment le savez-vous ? » Il est dit dans la stance :

§ 62

解	輪	無	人
脫	轉	輪	無
唯	及	轉	縛
自	繫	生	無
性	縛	死	脫

L'Âme n'est pas liée, n'est pas délivrée, ne transmigre pas à travers les existences ; la Nature seule est liée, délivrée, seule transmigre.

tasman na badhyate nāpi (2) mucyate nāpi saṃsarati kaçcit |  
saṃsarati badhyate mucyate ca nānāçrayā prakṛtiḥ || 62 ||

COMMENTAIRE

« *L'Âme n'est pas liée, n'est pas délivrée.* » L'Âme n'est pas liée. Comment cela ? Parce qu'elle n'a pas les trois guṇas, parce qu'elle est omniprésente, parce qu'elle n'est pas un produit, parce qu'elle est incapable d'action. L'enchaînement a lieu à cause de la possession des trois guṇas. Mais l'Âme n'a pas les trois guṇas ; elle n'est pas sujette au « servage naturel » (3). (Elle n'est pas liée), parce qu'elle est omniprésente. En parlant du servage, nous distinguons le *ici* et le *là*. Ce qui est *ici* n'est pas *là* : il y a donc servage *ici*. Mais pour l'Âme il n'y pas d'*ici* ou de *là* (puisqu'elle est omniprésente) : elle n'est donc pas liée. (L'Âme n'est pas liée), parce qu'elle est un produit : les produits — à partir de l'Intellect jusqu'aux cinq éléments — appartiennent à la Nature et non pas à l'Âme ; l'Âme n'est donc pas sujette au « servage par un produit ». (L'Âme n'est pas liée), parce qu'elle est inactive. L'Âme n'est pas un agent, elle est donc incapable d'action. Offrir des dons et toutes les autres actions sont propres à la Nature ;

(1) L'exemple de la femme de bonne famille (kulavadhū) est donné dans la *S. T. K.*, p. 142 de l'édition de Calcutta ; Garbe, *Mondschein*, p. 619. « Kulavadhūvat » se trouve aussi dans *Sūtra*, III, 70.

(2) La *S. T. K.* lit *asau na* au lieu de *nāpi*.

(3) Il faut se rappeler ici les « trois servages » énumérés au § 45 : 1) le servage par la Nature (prakṛta) ; 2) le servage par un produit (incidentel), (vaikārika) ; 3) le servage par le don sacrificiel (dākṣiṇika).

l'Âme n'est donc pas sujette au « servage rituel ». Si l'Âme n'est pas liée, il s'ensuit qu'elle n'est pas délivrée. Cependant nous disons pour la commodité que l'Âme se délivre elle-même.

« Elle ne transmigre pas à travers les existences ». L'Âme est omniprésente. Où pourrait-elle transmigrer ? Transmigrer veut dire : aller là où l'on n'est pas actuellement. Mais il n'y a pas d'endroit où l'Âme ne soit présente ; donc il n'y a pas pour elle de transmigration. Seul un homme qui ne connaît pas cette vérité dit que l'Âme est liée, qu'elle transmigre. — On pourra demander : « S'il en est ainsi, qui est-ce qui est lié et qui transmigre ? »

« La Nature seule est liée, délivrée, seule transmigre ». La Nature est liée par le triple servage : naturel, incidentel, rituel. Le corps subtil, qui consiste de cinq éléments subtils et qui est allié aux treize organes est lié par le triple servage et transmigre à travers les trois mondes. Quand on obtient la vraie connaissance, le triple servage est supprimé, on est délivré de la transmigration et on atteint la Délivrance finale. C'est pourquoi il est dit que les trois mondes agissent par l'appui de la Nature. Donc si vous dites que l'Âme est liée dans les mondes ou qu'elle est délivrée de la mort et de la naissance, cela n'est pas correct. Une autre stance dit :

§ 63 (1)

rūpaiḥ saptabhir eva vadhnāty ātmānam ātmanā prakṛtiḥ |  
saiva ca puruṣārthaṃ prati vimocayati ekarūpena || 63 ||

Par sept modes (cf. § 67) la Nature se lie elle-même ; par un mode elle se délivre, d'accord avec le désir de l'Âme.

§ 64 (ch., § 63)

無	無	數	如
倒	我	習	是
淨	及	無	真
獨	我	餘	實
智	所	故	義

Quand on a médité souvent et jusqu'au bout le sens de ces vérités, on obtient la connaissance infallible, pure et absolue, à savoir qu'il n'y a pas de Moi, qu'il n'y a pas de Mien.

evaṃ tattvābhyāsān nāsmi na me nāham ity apariṣeṣam |  
aviparyayād viçuddhaṃ kevalam utpadyate jñānam || 64 || (2).

COMMENTAIRE

« Quand on a médité souvent... le sens de ces vérités ». Les vérités sont les vingt-cinq principes dont nous avons souvent parlé. « Médité souvent et jusqu'au bout » : dans les six processus (de la contemplation) (3), ces principes sont souvent étudiés. « Jusqu'au bout » signifie

(1) Cette stance manque dans le texte chinois. C'est peut-être une interpolation postérieure au temps de Paramārtha (546), bien que je ne puisse pas en donner la raison spéciale. On peut cependant affirmer que l'original la traduction chinoise ne contenait pas cette stance, car il n'y a pas lieu de supposer que le traducteur ait sauté par erreur la stance et le commentaire, si toutefois il y en avait un. Cette stance se trouve dans *Sūtra*, III, 73.

(2) Ce vers est cité dans *S. pr. bh., Sūtra*, III, 78.

(3) Cf. § 51, comm.

que l'étude est exhaustive (1). Par ce moyen on atteint la connaissance. A cause de cette connaissance on détruit complètement les trois idées (fausses) : « qu'il n'y a rien (2), que le Moi existe, que le Mien existe », et les cinq doutes (expliqués §47). Toutes les fonctions et toutes les existences corporelles sont causées par la Nature ; il n'y a pas « rien », il n'y a pas de Moi, il n'y pas de Mien, parce que tout appartient à la Nature. Par cette pratique la connaissance devient pure et absolue, et par cette connaissance l'Âme obtient la Délivrance finale. — On pourra demander : « Cette connaissance, à quoi sert-elle pour l'Âme ? » Nous répondons :

§ 65 (ch., § 64)

如  
靜  
住  
觀  
舞

人  
我  
見  
自  
性

我  
意  
竟  
捨  
事

由  
智  
不  
更  
生

Par la connaissance, (la Nature) cesse de produire et finit par abandonner ses fonctions, d'accord avec le désir de l'Âme. L'Âme regarde la Nature comme un homme tranquillement assis regarde un drame.

tena nivṛttaprasavām arthavaçāt saptarūpavinivṛttām |  
prakṛtiṃ paçyati puruṣaḥ prekṣakavad avasthitaḥ susthaḥ || 65 ||

COMMENTAIRE

« Par la connaissance (la Nature) cesse de produire ». Par cette vraie connaissance la Nature ne produit plus l'Intellect, le Sentiment du moi, les cinq éléments subtils, etc. Il est dit dans une stance : « Ainsi que le riz décortiqué ne pousse plus ni dans l'eau ni dans la terre, ainsi la Nature cesse d'être prolifique quand elle est domptée par la connaissance (3). »

« Elle finit par abandonner ses fonctions, d'accord avec le désir de l'Âme ». Après s'être acquittée au profit de l'Âme de deux fonctions — faire saisir à l'Âme les objets ; lui montrer la différence entre la Nature et l'Âme, — elle abandonne toutes ses fonctions.

« L'Âme regarde la Nature comme un homme tranquillement assis regarde un drame ». Ainsi que le spectateur d'un drame y assiste tranquillement, ainsi l'Âme regarde la Nature dans toutes ses fonctions sans jamais se mouvoir et fait pour ainsi dire cette réflexion : « Elle lie tous les hommes et elle finit par délier tous les hommes. » — On pourra demander : « Qu'accomplit la connaissance entre la Nature et l'Âme ? » Nous répondons par cette stance :

(1) Le chinois prend *aparīṣam* comme un averbe et non pas comme un adjectif de *jñānam*.

(2) La première idée fausse, 無, « il n'y a pas », « rien », est étrange. L'édition de Bombay du texte de Wilson a *nāsti* au lieu de *nāsmi*. Mais le fait d'isoler *nāsti* et d'en faire la première idée fausse est un contresens de Paramārtha.

(3) Ce vers provient sans doute du *Pātañjalayogasūtra* ; l'idée en est donnée aussi dans Alberuni, *Indica*, I, p. 55.

§ 66 (ch., § 65)

無  
用  
故  
不  
生

自  
性  
我  
雖  
合

我  
被  
見  
離  
藏

我  
見  
已  
捨  
住

« Je l'ai vue », (dit l'Âme), et elle se tient à part. « J'ai été vue », (dit la Nature), et elle se retire pour se cacher. La Nature et l'Âme peuvent se rencontrer encore, mais il n'y a plus de création parce qu'il n'en est plus besoin.

dr̥ṣṭā mayety upekṣaka eko dr̥ṣṭāham ityuparamaty anyā |  
sati samyoge 'pi tayoḥ prayojanaṃ nāsti sargasya || 66 ||

COMMENTAIRE

« Je l'ai vue », (dit l'Âme), et elle se tient à part ». Dans le monde un homme voit un drame exécuté par différentes actrices ; il pense : « Je les ai vues suffisamment », et il cesse de les regarder. Les actrices pensent : « Notre jeu a été vu », et elles se retirent de la scène. De même, après avoir vu la Nature, l'Âme cesse de regarder. La Nature aussi se tient à part, disant : « J'ai été vue. » — On pourra demander : « L'Âme, de même que la Nature, est omniprésente. Quand l'une et l'autre sont unies, cet état durera toujours, et elles ne seront plus désunies. Comment se fait-il que cette union ne cause pas la production d'un corps ? » Nous répondons :

« La Nature et l'Âme peuvent se rencontrer encore, mais il n'y a plus de création parce qu'il n'en est plus besoin ». Vous affirmez que l'Âme et la Nature sont omniprésentes et que, pour cette raison, elles sont unies pour toujours. C'est vrai en effet. Mais pourquoi alors n'y a-t-il plus de création ? Parce qu'il n'est plus besoin d'une création. Le but de la création est double : 1) faire saisir à l'Âme les objets ; 2) montrer à l'Âme l'existence distincte de la Nature. Ce double but une fois rempli, il n'est plus besoin d'une création. — On pourra demander : « S'il en est ainsi, le but est incertain, puisque l'union des deux est sa cause ». Nous répondons : « A cause du pouvoir de la connaissance parfaite, l'Âme, voyant l'état mûr de la Nature, s'en dégoûte et se contente de la regarder. Même si elles s'unissent encore une fois, il n'en pourra plus résulter de création. Ainsi un créancier et un débiteur ont des relations ensemble au sujet de la dette ; mais la dette payée, les deux hommes n'ont plus de relations, bien qu'ils puissent se rencontrer encore ; il en est de même de l'Âme et de la Nature. — On pourra demander : « Si par la connaissance on gagne la Délivrance finale, pourquoi vous qui possédez cette connaissance et moi qui possède cette connaissance, pourquoi nous deux ne sommes-nous pas encore délivrés ? » Nous répondons dans ces deux stances :

§ 67 (ch., § 66)

如  
輪  
身  
被  
制

輪  
轉  
已  
直  
住

法  
等  
不  
成  
因

由  
正  
遍  
知  
故

A cause de la connaissance parfaite et pleine, le dharma, etc., n'ont plus d'influence. La transmigration est arrêtée, comme le corps de la roue (du potier), dont on interrompt le mouvement.

samyagjñānādhigamād dharmādīnām akāraṇaprāptau |  
tiṣṭhati saṃskāraṇāc cakrabhramavad dhr̥ta çarīrah || 67 ||

COMMENTAIRE

« A cause de la connaissance parfaite et pleine, le dharma, etc., n'ont plus d'influence ». « Connaissance parfaite » signifie la connaissance réelle des vingt-cinq principes. « Connaissance pleine » signifie la connaissance des vingt-cinq principes sans augmentation ou diminution. Par le pouvoir de cette connaissance on détruit et brûle les sept modes : 1) vertu ; 2) vice ; 3) ignorance ; 4) absence de passion ; 5) passion ; 6) pouvoir ; 7) impuissance. De même que des graines brûlées par le feu ne germent plus, de même les sept modes (sapta-rūpa), saisis par la connaissance, n'ont plus d'influence. Nous autres hommes nous transmignons sans cesse. Cette transmigration dans les sept sphères (1) est causée par la vertu et les autres (modes) obtenus dans les existences antérieures. Mais en raison de la connaissance, ces causes cessent de porter leur fruit. Ainsi que, sans ombrelle, on n'a pas d'ombre, ainsi, sans une cause précédente, il n'y a pas de forme corporelle. Donc un homme qui possède la connaissance et sur lequel, pour cette raison, les actes commis dans les existences antérieures n'ont plus d'influence, s'arrête (dans la transmigration) ; telle la roue (du potier) dont on interrompt le mouvement.

On pourra demander : « (Mais enfin), ayant obtenu la connaissance, à quel moment est-on délivré ? » Nous répondons par cette stance :

§ 68 (ch., § 67)

二 獨 存 得 成	決 定 及 畢 竟	自 性 遠 離 時	捨 身 時 事 顯
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Quand (l'Âme) abandonne le corps et quand, lui ayant montré les objets, la Nature quitte l'Âme, alors l'isolement final et définitif est accompli.

prāpte çarīrabhede caritārthatvat pradhānavinivṛtau (2) |  
aikantikam ātyantikam ubhayam kaivalyam āpnoti || 68 ||

(1) Ce sont les endroits correspondant aux « conséquences » énumérées au § 46 ; il faut naturellement en excepter la Délivrance finale.

(2) La S. T. K. lit « vinivṛtteh ».

« *Quand l'Âme abandonne le corps* ». C'est le moment où l'influence des actions antérieures, vertu et vice, est épuisée, c'est-à-dire juste le moment où nous quittons ce corps. A ce moment l'élément terre qui est dans notre corps retourne à l'élément général de la terre, l'éther en nous retourne à l'élément éther, les cinq organes sont absorbés dans les cinq éléments subtils, de même que le Manas.

« *Lui ayant montré les objets, la Nature quitte l'Âme* ». C'est-à-dire ayant rempli le double but — la création de tout et la Délivrance finale —, la Nature quitte l'Âme. Dans les deux cas l'isolement définitif et final est accompli. « *Isolement définitif* » signifie : à cause de la vraie connaissance nous rejetons les remèdes indéfinis et les opinions des différentes écoles. « *Isolement final* » signifie : pour elle nous abandonnons l'enchaînement des causes et des effets enseigné dans les quatre Védas <sup>(1)</sup>, de même que les fruits promis à l'absence de passion, fruits non causés par la vraie connaissance. L'isolement final est « *définitif* », parce qu'il n'est pas suivi d'un autre. « *Final* » veut dire « *sans fin* » (éternel). L'isolement a lieu dans les deux cas expliqués en haut. — On pourra demander : « *A quoi sert la vraie connaissance ?* » Nous répondons dans ces vers :

§ 69 (ch., § 68)

此 中 得 思 量	世 間 生 住 滅	秘 密 大 仙 說	是 智 爲 我 用
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Cette connaissance adaptée au but de l'Âme, (et qui est) secrète, a été expliquée par le grand ṛṣi ; par elle la production, la durée et la destruction du monde peuvent être mesurées.

puruṣārthajñānam idaṃ guhyaṃ paramārṣinā samākhyātaṃ |  
sthityutpatipralayāc cintyante yatra bhūtānām || 69 ||

« *Cette connaissance adaptée au but de l'Âme* ». « *Cette connaissance* » est la connaissance parfaite des vingt-cinq principes. « *Adaptée au but de l'Âme* » : ce but est l'isolement et la Délivrance.

« *(Cette connaissance) secrète a été expliquée par le grand ṛṣi* ». « *Secrète* » : Ce qui est caché par toutes sortes d'opinions erronées, ce qui est difficile à manifester, ne peut être obtenu que par un maître parfait. Ce qui est secret est ce qui peut être transmis à un brahmane doué des cinq qualités, mais non pas à un autre ; c'est pourquoi on l'appelle « *secret* ». Quelles sont les cinq qualités ? 1) bon lieu de naissance ; 2) bonne famille ; 3) bonne conduite ; 4) capacité ; 5) désir d'obtenir cette connaissance. Voilà les qualifications qui

(1) Cf. § 1.

rendent propre à recevoir la Loi; personne autre n'en est capable; c'est pourquoi on appelle cette connaissance « secrète ».

« Expliquée par le grand ṛṣi ». Les principes ont été expliqués un à un par le sage Kapila. — On pourra demander: « A quelle recherche servent-ils? » Réponse:

« La production, la durée et la destruction du monde peuvent être mesurées par cette connaissance ». Le « monde » est tout ce qui existe à partir de Brāhmā jusqu'au pilier (1); pour tout cela il y a une création, une durée et une fin. Création: la Nature produit l'Intellect etc., jusqu'aux cinq éléments. Durée: c'est tout le temps que le corps subtil influencé par les états d'être transmigre à travers les trois mondes. Fin: par le moyen des huit perfections (2) (l'Âme) reste pour toujours isolée. La condition des trois (périodes) peut être manifestée par cette connaissance; puisqu'elle ne manifeste rien en dehors de ces trois, on l'appelle la connaissance absolue. — On pourra demander: « De qui provient cette connaissance? » Nous répondons dans cette stance:

§ 70 (ch., § 69)

次 與 般 尸 訶	先 爲 阿 修 利	牟 尼 依 悲 說	是 智 勝 吉 祥
-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------

Cette connaissance excellente et bienfaisante a été communiquée par compassion par le Muni, d'abord à Āsuri, qui, à son tour, la communiqua à Pañcaçikha.

etat pavitram agryam munir Asuraye 'nukampayāpradadau |  
Asurir api Pañcaçikhāya tena ca bahudhā kṛtam tantram || 70 ||

COMMENTAIRE

« Cette connaissance excellente et bienfaisante ». Cette connaissance fut établie pour la première fois avant que les quatre Védas eussent apparu. C'est par cette connaissance que les quatre Védas et toutes les écoles religieuses ont été établis; voilà pourquoi on l'appelle excellente (agrya). C'est par cette connaissance que l'Âme est délivrée de la triple douleur, de la douleur principale causée par les vingt-quatre (produits), de même que du triple servage; par là est obtenu l'isolement de l'Âme ou sa Délivrance. C'est pourquoi on dit que cette connaissance est « bienfaisante ».

« Elle a été communiquée par compassion par le Muni ». Qui a le premier possédé cette connaissance? Le grand sage Kapila, comme il a déjà été dit. Le sage Kapila possédait à sa naissance les quatre qualités, à savoir: la vertu, la connaissance, l'absence de passion et le pouvoir. Ayant réalisé cette connaissance, il l'expliquait par compassion. Désirant que cette connaissance ne se perdit pas et qu'elle fût communiquée à un autre, il l'enseigna

(1) Cf. § 54; il faut lire 柱 « pilier » au lieu de 住 « demeurer ».

(2) Cf. § 51.

par charité à Āsuri qui l'expliqua à son tour à Pañcaçikha et à Vindhyavāsa ; Pañcaçikha et Vindhyavāsa (1) traitèrent de cette doctrine tout au long, en soixante mille vers en tout. Le sage Kapila l'expliquait à Āsuri brièvement comme suit : « Au premier commencement il n'y avait que de l'obscurité. Dans cette obscurité il y avait un « champ de connaissance ». Ce « champ de connaissance » était le *puruṣa*. Le *puruṣa* existait, mais aucune connaissance n'existait. C'est pourquoi on appelait (le *puruṣa*) « champ ». Après vinrent l'évolution et la modification ; ainsi naquit la création primordiale par évolution, etc., jusqu'à la Délivrance finale (2). » Le sage Āsuri à son tour expliqua brièvement et en des termes identiques cette connaissance à Pañcaçikha, qui l'expliqua tout au long en soixante-mille stances ; ainsi la doctrine fut transmise jusqu'à Īçvarakṛṣṇa (3), le brahmane, dont le nom de famille était Kauçika (4) ; celui-ci expliqua le système en soixante-dix stances, comme il est dit dans cette stance :

§ 71 (ch., § 70)

已  
知  
寶  
義  
本

自  
在  
黑  
略  
說

傳  
受  
大  
師  
智

弟  
子  
次  
第  
來

Des disciples, venant l'un après l'autre, transmirent la connaissance enseignée par le grand Maître. Īçvarakṛṣṇa l'exposa brièvement, connaissant le fondement de la vérité.

çīṣyaparamparayāgatam Īçvarakṛṣṇena caitadāryābhiḥ |  
saṃkṣiptam āryamatinā samyagvijñāya siddhāntam || 71 ||

COMMENTAIRE.

« Des disciples, venant l'un après l'autre, transmirent la connaissance enseignée par le grand Maître ». Cette connaissance vint de Kapila à Āsuri, qui la transmit à Pañcaçikha ;

(1) Il y a ici une variante. Trois textes sur quatre lisent : 次爲般遮尸又爲頻闍訶說. 是般遮尸及頻闍訶廣說此論 : « À son tour il l'expliqua à Pañcaçikha et à Vindhyavāsa ; P. et V. ont traité tout au long de cette doctrine. » Mais le texte coréen lit : 次爲般尸訶說. 是般尸訶廣說此論 : « À son tour il l'expliqua à Pañcaçikha, et P. a traité tout au long de cette doctrine. » Le texte coréen ne parle donc pas de Vindhyavāsa. Cf. mon Introduction.

(2) Voici les paroles attribuées à Kapila : 最初唯闍生. 此闍中有智田. 智田卽是人. 有人未有智. 故稱爲田. 次迴轉變異. 此第一轉生. 乃至解脫. — 闍 « obscurité », « *tamas* », un des noms de la matière originelle. 智田, « connaissance-champ », semble correspondre à « *kṣetra-jña* », un des noms de l'Âme ; cf. *Buddhacarita*, XII, 20. Pour des termes empruntés aux Puraṇas par la terminologie sanskrite, cf. Garbe, *S. Ph.*, pp. 205, 293 ; Max Müller, *Six Systems*, p. 322.

(3) 自在黑, « indépendant-noir ».

(4) 拘式 Kiu-chie.

P. la donna à Ho-kia <sup>(1)</sup>, Ho-kia à Ulūka <sup>(2)</sup>, Ulūka à Po-p'o-li <sup>(3)</sup>, Po-p'o-li à Īcvarakṛṣṇa. Par cette transmission Īcvarakṛṣṇa obtint la connaissance. Il vit que le grand traité (de Pañcaçikha) était difficile à garder dans la mémoire et par conséquent il le réduisit aux soixante-dix stances que nous venons de commenter et qui commencent par (§ 1) : « En raison de la gêne causée par les trois sortes de douleurs, la recherche des moyens de les détruire est nécessaire. » Voilà pourquoi il est dit : « *Īcvarakṛṣṇa l'exposa brièvement, connaissant le fondement de la vérité* ». — Un homme intelligent de cette (école) a composé cette stance :

§ 72 (ch., § 71)

乃	此	攝	此
至	中	六	七
五	說	萬	十
十	緣	偈	偈
義	生	盡	論

Ce traité en soixante-dix stances épuise celui des soixante-mille stances ; il explique (les huit sortes de) créations qui procèdent des (huit) causes <sup>(4)</sup> jusqu'aux cinquante catégories (relatives à l'Intellect) <sup>(5)</sup>.

saptatyāṃ kila ye 'rthās te 'rthāḥ kṛtsnasya ṣaṣṭitantrasya |  
ākhyāyikāvirahitāḥ paravādavivarjitāc cāpi || 72 ||

COMMENTAIRE

Les sujets de ce traité-ci ne diffèrent pas de ceux de ce traité-là <sup>(6)</sup> ; un vers précédent les explique ainsi (§ 46) : « La création dérive dans sa nature de l'Intellect ; elle est de quatre sortes : doute (5), incapacité (28), contentement (9) et perfection (8). Considérant la disparité des guṇas, il y a cinquante divisions dans l'Intellect. » En dehors de ces cinquante divisions il y a dix autres catégories comme il est dit dans la stance : « L'existence (de la Nature) [1], le fait

(1) 禍伽 Ho-kia ; jap., Kat'-kia ; très probablement Gārgya.

(2) 優樓佉 Yeou-leou-k'ia ; jap., U-lo-kia ; sk., Ulūka.

(3) 跋婆利 Po-p'o-li ; jap., Bat'-ba-li. Il est difficile de remonter à l'original. Je suis d'opinion que c'est une faute pour 跋利娑 Po-li-so ; jap., Bat'-li-sha ; sk. Vṛṣā (cf. Varṣaganya) ; cf. mon Introduction.

(4) Cf. § 46, note.

(5) On voit que dans cette stance et dans la stance correspondante de Gauḍapāda. seuls les premiers hémistiches se correspondent. Mais voir la fin du commentaire.

(6) Cette phrase est la traduction du premier hémistiche du dernier vers de Gauḍapāda. Elle dit que ce que contient le *Ṣaṣṭitantra* est contenu aussi dans la *Sāṃkhyakārikā*. Pour illustrer encore mieux ce point, le commentaire énumère les cinquante sujets des deux traités. Ce commentaire nous donne la presque certitude que le grand ouvrage perdu de Pañcaçikha sur le système Sāṃkhya contenait bien 60.000 stances et qu'il est identique au *Ṣaṣṭitantra*, dont nous connaissons l'existence par d'autres sources encore (Gauḍapāda, § 17 ; de même Paramārtha ; Vyāsa, *Yogabhāṣya*, *Sūtra*, iv, 13 ; cf. Garbe, *Mondschein*, p. 627, note 3).

qu'elle est unique [2], le but de l'Âme [3], les cinq raisons (pour lesquelles on établit l'existence de l'Âme et de la Nature) [4-5], l'isolement (de l'Âme) [6], l'union [7], la séparation [8], la multiplicité des âmes [9], la durée du corps [10] : voilà les dix catégories (1). »

1) « Existence » signifie l'existence de l'effet dans la cause (§ 9). 2) « Unicité » : la Nature est une et elle évolue pour le profit d'âmes nombreuses (§ 16). 3) « Le but de l'Âme » (accompli par la Nature) : cela signifie que la Nature rend l'Âme capable de s'associer aux objets et de voir ensuite la distinction (entre l'Âme et la Nature) ; (cf. § 42). 4-5) « Les cinq raisons » : par cinq raisons on établit la réalité de la Nature (§ 15) et de même la réalité de l'Âme (§ 17). 6) « Isolement » : par la connaissance parfaite l'Âme atteint l'isolement définitif et final (§ 67 et § 68). 7) « L'union » (de l'Âme et de la Nature) a lieu parce que toutes deux sont omniprésentes (§ 66). 8) « La séparation » a lieu comme nous l'avons vu (§ 68). 9) « Multiplicité des âmes » : parce que la vie et la mort ne sont pas les mêmes (dans chaque individu), comme nous l'avons expliqué (§ 17 et § 18). 10) « La durée du corps » : elle se fait par le corps subtil, tant que la connaissance n'est pas acquise (§ 41).

Ces dix, avec les cinquante catégories, forment les sujets des soixante-mille stances (de Pañcaçikha) ; le traité en soixante-dix stances est donc identique (quant aux sujets) au traité des soixante mille.

On pourra demander : « Quelle est la différence entre le grand traité et le petit en soixante-dix stances ? » Réponse : « Les traditions des vieux Sages et la réfutation des opinions des autres se trouvent dans le grand, mais non dans celui-ci. Voilà la différence. (2). »

(1) Cette stance est donnée dans le *Rājavārttika* selon Vācaspati Miçra (S. T. K., § 72) ; elle est de plus citée dans la *Sāṃkhyakramadīpikā* (n. 68) de Kṣemānanda. La voici :

pradhānāstitvam [1] ekatvam [2] arthavattvam [3] alhānyatā [?] |  
pārārthyañ ca [?] tathānaikyam [9] viyogo [8] yoga [7] eva ca |  
çeṣavṛttir [10] akartṛtvam [?] maulikārthāḥ smṛtāḥ daça |

Le chinois a : 1) 有 ; 2) 一 ; 3) 意用義 ; 4-5) 五義 ; 6) 已獨存 ; 7) 會 ; 8) 離 ; 9) 人我歿 ; 10) 身住. *Anyatā, pārārthya* et *akartṛtvā* ne semblent pas se trouver dans le texte chinois. Peut-être Paramārtha a-t-il lu *pāñcārthya* au lieu de *pārārthya* ; ainsi s'expliqueraient ses « cinq raisons » [4-5].

(2) Ceci est la traduction du dernier hémistiche de Gauḍapāda, § 72 : « Ākhyāyikāviraḥitāḥ paravādaivivarjitāc cāpi. » Le commentaire reproduit donc ce que le texte a omis. Il était peut-être impossible au traducteur chinois de renfermer dans les vingt caractères de sa stance le sens entier de la stance sanskrite. Paramārtha semble avoir été obligé souvent de sauter dans la traduction du texte tel ou tel mot, quitte à le reprendre dans le commentaire.

## APPENDICE

### LA TERMINOLOGIE DU SĀMĀKHYA

Les vingt-cinq tattvas 二十五諦.

Les vingt-cinq padārthas 二十五義.

- |            |   |
|------------|---|
| 8 prakṛtis | <p>1. Prakṛti 自性, « Nature ».<br/>         mūlaprakṛti 根本自性, « Nature originelle ».<br/>         avyakta 不了, « non-évolué ».<br/>         avikṛti 非變異, « non-évolué ».<br/>         pradhāna 勝田, « la suprême cause ».<br/>         Brahman 梵, « Brahmā ».<br/>         bahu-dhānaka 衆持, « multi-compréhension ».<br/>         tamaṣa 冥, « obscur ».</p> <p>2. Mahat 大, « Le Grand ».<br/>         buddhi 覺, « Intellect ».<br/>         mati 想, « compréhension ».<br/>         khyāti 徧滿, « unice, set » (1).<br/>         jñāna 智, « connaissance ».<br/>         prajñā 慧, « sagesse ».</p> <p>3. Ahaṃkāra 我慢, « Sentiment du moi ».<br/>         bhūtādi 五大初, « origine des éléments ».<br/>         vaikārika 轉異, « modifié ».<br/>         taijasa 炎, « rayonnement ».</p> <p>4-8. pañca tanmātrāṇi 五唯, « les cinq éléments subtils ».</p> |
| 16 vikāras | <p>9-13. pañca-buddhīndriyāṇi 五知根, « les cinq organes des sens ».<br/>         14-18. pañca-karmendriyāṇi 五作業根, « les cinq organes de l'action ».<br/>         19. Manas 意根, 心根, « Esprit ».<br/>         20-24. pañca-mahābhūtāni 大五, « les cinq grands éléments ».<br/>         25. Ātman 我, « l'Âme » ; 我神, « le moi réel », « l'Âme ».</p> <p style="margin-left: 40px;">paṃs }<br/>         puruṣa } 人 « homme », « l'Âme ».</p>   |

(1) Paramārtha a peut-être lu *vyāpti* ou *vyāpin* au lieu de *khyāti*.

QUELQUES AUTRES TERMES

- |   |         |
|---|---------|
| 1. Ādhyātika 依內, « intérieur ».   | } § 1.  |
| 2. Ādhibhautika 依外, « extérieur ».  |         |
| 3. Ādhidaivika 依天, « céleste ».   |         |
| 4. Pañca-vāyu 五風, « les cinq airs vitaux ».                                       | § 29.   |
| 5. Avidyā 無知, « ignorance ».  | } § 46. |
| 6. Viparyaya 疑, « doute ».  |         |
| 7. Tuṣṭi 歡喜, « contentement ».  |         |
| 8. Siddhi 就成, « perfection ».   |         |
| 9. Açakti 無能, « incapacité ».   |         |
| 10. Maulikārtha 根本義, « sens fondamental ».  |         |
| 11. Trigūṇa 三德, « les trois qualités », « les trois guṇas ».                      |         |
| 12. Bhautikasarga 含識生, « êtres doués de sentiment ».                              | § 53.   |
| 13. Prākṛta-bandha 自性縛, « servage par la Nature », « servage naturel ».           | } § 62. |
| 14. Vaikārika-bandha 製異縛, « servage par un produit », « servage incidentel ».     |         |
| 15. Dākṣiṇika-bandha 布施縛, « servage par le don sacrificiel », « servage rituel ». |         |
| 16. Mokṣa 解脫, « Délivrance finale ».  |         |
| 17. Aikāntika-kaivalya 決定獨存, « isolement définitif ».                             | } § 68. |
| 18. Atyāntika-kaivalya 畢竟獨存, « isolement final ».                                 |         |
| 19. Pramāṇa 量, « preuve ».  | } § 5.  |
| 20. Drṣṭa 現量, 證量, « perception ».   |         |
| 21. Anumāna 比量, « inférence ».  |         |
| 22. Āpta-vacana 聖言量, « autorité sacrée ».   |         |

NOMS PROPRES

- |   |         |
|---|---------|
| 1. Kapila 迦毗羅 Ka-bi-ra (1).                         | } § 71. |
| 2. Āsuri 阿修利 A-shū-ri.                              |         |
| 3. Pañcaçikha 般遮尸訶 Pan-sha-shi-ka.                  |         |
| 4. Gārgya (?) 偈伽 Kat'-kia.                          |         |
| 5. Ulūka 優樓佉 U-ro-kia.                              |         |
| 6. Po-p'o-li 跋婆利 Bat'-ba-ri.                        |         |
| 7. Īçvara-kṛṣṇa 自在黑, « indépendant-noir. »          |         |
| 8. Vyāsa 娑婆 Da-sha. § 12.                           |         |
| 9. Viṣṇu 毗紐 Bi-chū. § 17.                           |         |
| 10. Lokāyata 路迦夜叉 Ro-ka-ya-ta. § 27.                |         |
| 11. Sāṃkhya 僧佉 Sō-kia. § 49 et passim.              |         |
| 12. Rgveda 力皮陀 Rik'-bi-da.                          | } § 31. |
| 13. Sāmaveda 娑摩皮陀 Sha-ma-bi-da.                     |         |
| 14. Yajurveda 夜集皮陀 Ya-shū-bi-da.                    |         |
| 15. Śaṣṭitantra 六十科論, « Traité des 60 catégories ». | § 17.   |

(1) Lorsque les caractères chinois sont une transcription, je donne leur prononciation sino-japonaise, qui est presque toujours plus proche de l'original sanskrit que la prononciation chinoise actuelle.

16. Vedāṅga 皮陀分, « Division du Véda ».
17. Çikṣā 式又 Shik'-sha.
18. Vyākaraṇa 毗迦羅 Bi-ka-ra.
19. Kalpa 劫波 Ko-ha.
20. Jyotis 樹提 Jū-dai.
21. Chandas 陶陀 Sen-da.
22. Nirukta 尼祿芻 Ni-rok'-ta.
23. Rṣabha 勒娑婆 Rok'-sha-ba. § 8.
24. Sanaka 娑那歌 Sha-na-ka.
25. Sanātana 娑那勿那 Sha-na-ta-na.
26. Sanandana 娑難陀那 Sha-nan-da-na.
27. Sanatkumāra 娑難鳩摩羅 Sha-nan-ku-ma ra.)
- § 23.
- § 43.

# NOTES ET MÉLANGES

## MONOGRAPHIE DE A, VOYELLE FINALE NON-ACCENTUÉE,

EN ANNAMITE ET EN SINO-ANNAMITE (1)

Dans les mots annamites et sino-annamites, la voyelle finale *a* n'est non-accentuée que lorsqu'elle est précédée des voyelles *i* (2), *u* (3), et *w*. Je me propose donc de rechercher dans cette étude quelle est la nature de *a* dans les mots tels que *bia*, « stèle » ; *búa*, « hache » ; *biru*, « suffisant ». Sont écartées les formes en *oa*, telles que *doa*, *loa*, *ngoá*, *toa*, *thoa*, *ou* et les formes en *qua*, dans lesquelles *a* est toujours voyelle accentuée.

Pour ce qui concerne les groupes *ia*, *ua*, *wa*, certaines données sont fournies par l'expérience, c'est-à-dire par l'examen de la manière dont ces groupes sont prononcés ; d'autres par la comparaison des formes de la langue annamite avec les formes du sino-annamite ou des dialectes chinois étymologiquement apparentées (4), ainsi que par l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre les mots annamites en *ia*, *ua*, *wa* (5).

L'expérience nous montre que dans les groupes *ia*, *ua*, *wa*, la voyelle finale *a* est non-accentuée. Dans chaque groupe de voyelles de l'annamite ou du sino-annamite, il y a une

(1) Par langue annamite ou annamite vulgaire, j'entends tout le matériel lexicologique usité par les Annamites dans l'usage courant. Par sino-annamite, j'entends tout le matériel lexicologique de la langue chinoise proprement dite, dont les caractères, ou les mots, sont employés en Annam pour la rédaction des pièces officielles ou en poésie, mais prononcés d'une manière propre au peuple annamite.

(2) Excepté dans certains cas où entre la palatale sonore rendue par *gi* : *giú*, *giá*, etc. En réalité, si au lieu de *gi* on écrivait *j*, cette anomalie apparente disparaîtrait.

(3) Sont exceptés les mots dont la consonne initiale est transcrite d'ordinaire par *q* : *qua*, etc., où *a* final est accentué. Mais là encore l'anomalie est purement apparente, et disparaîtrait si, considérant *u* comme une semi-voyelle, on lui substituait *w*, et si l'on écrivait *kwa*. Notons qu'il n'y a aucun mot sino-annamite terminé par *ua*.

(4) Par formes étymologiquement apparentées, j'entends des formes, les unes de la langue annamite vulgaire, les autres du sino-annamite ou des dialectes chinois, qui sont apparentées et quant à la forme et quant au sens. Par contre des formes phonétiquement apparentées peuvent n'être unies que par une ressemblance plus ou moins vague du son.

(5) Les dictionnaires annamites que je citerai sont : J. L. Taberd, *Dictionarium anamitico-latinum* ; Serampore, Marshman, 1838 ; — Huỳnh Tịnh Paulus Của, *Dictionnaire annamite, Đại Nam quẻ âm tự vị* ; Saigon, Rey, Curial et Cie, 1895, — Génibrel, *Dictionnaire annamite-français* ; Saigon, Imprimerie de la Mission, 1898 ; — Jean Bonet, *Dictionnaire annamite-français* ; Paris, Ernest Leroux, MDCCCXCIX. Aucun des dictionnaires imprimés par les missionnaires du Tonkin n'étant pourvu de caractères, ils ne m'ont été d'aucune utilité. — Pour les mots chinois, je suis la transcription adoptée par l'École française d'Extrême-Orient, et pour les mots cantonnais celle du P. Aubazac, *Dictionnaire français-cantonais*, Hongkong, 1902. La prononciation des caractères en sino-annamite est donnée d'après Phan-dúc-Hoà, *Index des caractères chinois* ; Saigon, Collège des Interprètes (autographié).

voyelle accentuée. C'est sur cette voyelle que se porte l'effort de la voix ; le son de cette voyelle prédomine dans le groupe ; il est franc, plein, net. Au contraire l'autre ou les autres voyelles du groupe sont non-accentuées ; qu'elles soient initiales ou finales, elles ont cela de commun que la voix glisse sur elles en les prononçant ; le son en est vague, fluide, bien qu'avec des nuances de plus ou de moins, suivant les cas. C'est à cette dernière catégorie de voyelles non-accentuées qu'appartient la voyelle *a* des groupes *ia*, *ua*, *ira*. La première voyelle du groupe, soit *i*, *u*, *ir*, est accentuée.

L'accentuation d'une voyelle ne paraît pas influer sur la quantité, c'est-à-dire sur la durée de la prononciation de cette voyelle : on a en effet des voyelles brèves et accentuées tout à la fois (1). Par contre, la non-accentuation d'une voyelle paraît influer sur sa quantité : une voyelle non-accentuée est, semble-t-il, toujours brève. En tous cas, dans les groupes *ia*, *ua*, *ira*, *a* n'est prononcé que le temps nécessaire pour être entendu ; en d'autres termes, *a* est bref.

La comparaison des formes annamites avec les formes sino-annamites ou purement chinoises étymologiquement apparentées, et l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre les mots annamites à finale en *ia*, *ua*, *ira* nous permettent de nous rendre compte de la nature de ces groupes et de voir qu'ils constituent un *allongement d'une voyelle simple primitive*, qui sera déterminée dans chaque cas au cours de cette étude. En d'autres termes, la voyelle finale *a* est une voyelle adventice, ajoutée, conformément à une règle de phonétique particulière à la langue annamite, à certains mots primitivement terminés par une voyelle simple. Diverses conclusions plus ou moins certaines pourront être également tirées de l'étude des faits.

GRUPE *ia*. — Pour le groupe *ia* nous avons trois mots sino-annamites terminés par cette diph:ongue :

地, « terre » ; s. a. (2), *dīa* ; (m. et c., *tī*).

鞅, « cercle fixé dans le moyen d'une roue » ; s. a., *dīa* ; (m., *tī*). Le Lexique de Phan-dúc-Hoá donne aussi les caractères 鞅 et 鞅, prononciation : *dīa* ; ce doivent être des variantes de 鞅.

義, « justice, amitié » ; s. a., *ngīa* et *ngūi* ; (m. et c., *yī*).

Il n'y a rien à dire pour les deux premiers mots (3). Quant au troisième, il faut remarquer que le caractère 義 se prononce tantôt *ngīa* et tantôt *ngūi*. Dans ces deux formes, employées indistinctement, j'inclinerais à voir une forme plus particulièrement annamite, la première, et une forme plus particulièrement sino-annamite, la seconde. Les raisons de cette opinion apparaîtront quand nous aurons vu la liste des mots étymologiquement apparentés qui ont la forme *ia* en

(1) Par exemple dans les groupes *ay*, *áy*, *áu*, *uá*.

(2) J'emploierai les abréviations suivantes : a., annamite vulgaire ; s. a., sino-annamite ; m., chinois mandarin ; c., cantonnais.

(3) Pour le mot *dīa* 地, on peut cependant rapprocher de cette forme le mot annamite vulgaire *dát*, « terre », rendu par le caractère *nôm* 坦. Ce caractère 坦 signifie en sino-annamite « ce qui est plat » ; il se prononce *tháng* d'après Phan-dúc-Hoá ; *thūm* et *thán* d'après Génibrel et Bonet. On pourrait croire au premier abord qu'il a été pris ici uniquement pour la signification, sans aucune relation avec le son, de même que 蚕, pris pour représenter le mot *trói*, « ciel » ; mais il faut remarquer que la même phonétique est souvent employée, dans les textes bouddhiques chinois, pour transcrire le sanskrit *dat*, *tat*, *tađ*, *tar*. — A propos du rapprochement *dīa* et *dát*, comparer : a., *dīa*, « sangsue » (rendu par 蠅), et s. a., *diēt*, « sangsue », 蛭 (m., *tche* ; c., *tchat*). — Pour 鞅 *dīa*, remarquer que ce caractère a pour phonétique 大 *dai*. C'est un cas curieux d'inversion de la diptongue.

annamite vulgaire et la forme *i* en sino-annamite (1). Pour expliquer la correspondance *ia* : *ai*, je rapprocherai le mot annamite *hia*, « bottes », — rendu par 鞮; phonétique 希; s. a., *hi*; (m. et c., *hi*); mais rendu aussi, d'après Bonet, par le caractère 鞮, qui est une variante de 鞋 —, du mot 鞋, « chaussures », s. a., *hài*; (m., *hiai*; c., *hai*). Les deux mots paraissent être apparentés étymologiquement, ainsi d'ailleurs que le mot annamite *giây*, « chaussures », rendu également par le caractère 鞋. Quant à la correspondance : s. a., *ngâi*; m. et c., *yi*, comparer :

懷,	s. a., <i>khái</i> ;	m., <i>hi</i> , <i>k'ai</i> ;	c., <i>hi</i> ;
饋,	s. a., <i>khúi</i> ;	m., <i>hi</i> ;	c., <i>hi</i> .
吏,	s. a., <i>lài</i> ;	m., <i>li</i> ;	c., <i>li</i> .
諫,	s. a., <i>ngai</i> ;	m., <i>yi</i> ;	c., <i>yi</i> .

etc., etc.

Si l'on admettait donc cette hypothèse, que *nghīa* est la forme annamite vulgaire et *ngāi* la forme sino-annamite correspondante, il resterait seulement deux mots sino-annamites terminés en *ia*, tous les deux correspondant, ainsi d'ailleurs que les formes *nghīa* et *ngāi*, à des formes chinoises à finale en *i*. Cette diphtongue finale *ia* peut donc être considérée, d'après les quelques formes sino-annamites que nous connaissons, comme un allongement d'une voyelle primitive simple *i*.

Cette conclusion se dégage avec plus de clarté encore, si nous comparons les formes annamites vulgaires en *ia* avec les formes sino-annamites qui leur sont étymologiquement apparentées. Nous avons en effet quatre mots appartenant à la langue annamite vulgaire, terminés en *ia*, qui correspondent étymologiquement à des formes sino-annamites terminées en *i* :

*bia*, « stèle », 碑; apparenté étymologiquement à 碑, « stèle », s. a., *bi*; (m., *pei*, *pi*; c., *pi*).  
*diā*, « vivier, étang », 池; apparenté étymologiquement à 池, « étang », s. a., *tri*; (m., *tch'e*; c., *tch'i*).

*liā*, « se séparer », 離; apparenté étymologiquement à 離, « se séparer »; s. a., *li*; (m. et c., *li*).

*ria*, « répandre, séparé », — rendu par Génibrel et Taberd 唵 (on verra ce caractère plus loin), par Bonet et Cua 離, — se rattache étymologiquement à 離, « divisé, répandu »; s. a., *li* (voir ci-dessus) (2).

A ces mots il faut rattacher *tia*, « rouge foncé », 紫, apparenté étymologiquement à 紫, « rouge foncé »; s. a., *tu*; (m. et c., *tse*). *U* et *i* permutent souvent en sino-annamite. Il suffira de mentionner pour preuve que les mots terminés en *u* riment avec les mots terminés en *i* à cause de la concordance des deux sons dans les formes des dialectes chinois et sino-annamites.

On a de plus une parenté étymologique probable entre :

*diā*, « polynemus tetractylus » et « bar labrax », (d'après Génibrel) 鯪, — et 鯪, « brochet » (3), s. a., *di*; (m., *l'i*; c., *yi* et *l'ai*). Ce mot est aussi à rapprocher de *thiu* 鯪, que nous verrons plus loin.

(1) Le mot 義 est entré dans l'usage courant de la langue annamite. Or on l'emploie, dans le Haut-Annam, sous la forme *nghīa*; la forme *ngāi* n'est employée que pour quelques noms de lieux ou de personnes. Pourtant il faut avouer que dans le Haut-Annam, le caractère est lu ordinairement *nghīa*, dans les pièces officielles.

(2) « *Ria* là *lu* ra », vous dira un Annamite. « Ce qui est répandu, divisé, provient d'une séparation. »

(3) Je donne ce sens d'après Couvreur.

*hia*, « bottes », 鞴, — et 鞋, « chaussures »; s. a., *hài*; (m., *hiài*; c., *hai*). Pour *ia*: *ai*, comparer les deux formes *nghia* et *ngài* de 義.

*kia*, « celui-là » (peut-être aussi *kiu*, « là ») 箕, — et 其, « il, elle, cela »; s. a., *ki*; (m. et c., *k'i*).

Nous avons ainsi une dizaine de mots annamites en *ia* apparentés étymologiquement, d'une manière certaine ou probable, avec des mots sino-annamites à finale *i* ou à finale équivalente (*ie*, *ai*). La diphthongue *ia* paraît donc être ici encore un allongement d'une voyelle primitive *i*. Une seconde conclusion qui se dégage de ces faits, c'est que la forme allongée *ia* caractérise les formes annamites vulgaires, tandis que le sino-annamite, conforme en cela aux dialectes chinois, a conservé la forme simple. Ce second point sera surtout confirmé par l'étude des groupes *ua* et *ua*.

Une nouvelle preuve que *ia* est un allongement de *i* nous est fournie par le fait que les créateurs des caractères *nôm*, lorsqu'ils ont eu à rendre les mots de l'annamite vulgaire terminés en *ia* — ceux dont l'équivalent étymologique sino-annamite n'est pas connu — ont choisi comme phonétique (1) des caractères ayant en sino-annamite la finale en *i*. Sans doute cette preuve n'a pas une grande valeur. Les créateurs des *nôm* se sont permis, dans le choix de leurs phonétiques, de grandes licences, rendant parfois un mot annamite par un caractère ou une phonétique ayant en sino-annamite un son vaguement approchant. Aussi je n'emploie cet argument que comme un *confirmatur* des preuves précédentes, qui seules sont décisives. Il faut reconnaître en effet que, si, pour la presque totalité des cas, les mots annamites en *ia* ont été rendus par des phonétiques en *i*, c'est que les créateurs des *nôm* voyaient une certaine analogie, percevaient même peut-être encore une certaine parenté, entre les deux sons. C'est dans ce sens seulement que j'emploie pour le groupe *ia*, comme pour les groupes *ua* et *ua*, cette sorte de preuve (2).

Les mots annamites appartenant à cette catégorie sont :

*ia* (les dictionnaires portent à tort l'orthographe *ja*), « aller à la selle », 鞴. La phonétique 奇 se prononce en sino-annamite *k'i* (ou *co*), mais entre comme phonétique dans les

---

(1) Chaque caractère *nôm* est un caractère chinois, simple ou composé, dans lequel, pour le plus grand nombre des cas, il y a une partie dont le son en sino-annamite se rapproche plus ou moins du son du mot annamite qu'il fallait représenter. C'est cette partie que j'appelle la phonétique du caractère *nôm*. L'autre partie est idéographique — lorsqu'il y a une seconde partie — ; mais les créateurs des *nôm* ont employé un certain nombre de caractères idéographiques qui ne se trouvent pas dans les dictionnaires chinois. Il y a des phonétiques simples et des phonétiques composées; ainsi le mot annamite *chua*, « acide », est rendu par le caractère 珠, s.-a., *châu* et *chu*; (m. *tchou*; c., *tchu*). C'est la phonétique composée, car le caractère se décompose lui-même en deux parties, l'une idéographique 玉, l'autre phonétique 朱, s.-a., *châu* et *chu*; (m., *tchou*; c., *tchu*) : c'est la phonétique simple. — J'ai mentionné tantôt l'une, tantôt l'autre. Les créateurs des *nôm* paraissent s'être servis surtout de phonétiques composées. Parfois cependant, dans les cas où, par l'adjonction de certaines parties, ils ont formé un caractère qui n'existe pas en chinois, c'est la phonétique simple qu'ils ont prise : mais, même dans ces cas, ils ont pris parfois aussi des phonétiques composées.

(2) Les *nôm* employés au Tonkin sont différents des *nôm* employés en Annam et en Cochinchine. Ils varient même suivant les lettrés. On peut dire que la langue annamite vulgaire n'a qu'une orthographe (en caractères) indécise et flottante, chaque lettré employant, pour rendre un grand nombre de mots, le caractère sino-annamite qui lui paraît le plus propre à rendre le son annamite, ou, souvent, le caractère qui lui vient à l'esprit au moment où il écrit. Je n'ai pas d'index des caractères *nôm* du Tonkin. Ceux que je citerai seront donc pris dans les dictionnaires de Taberd, Cua, Génibrel et Bonet.

caractères 椅, « siège »; s. a., *l*; (m. et c., *yi*); — 鑛, « support »; s. a., *l* (m. et c., *yi*); — 倚, « appui »; s. a., *l*; (m. et c., *yi*); etc. Cette forme *ia* est à rapprocher de la forme *l*, qui a le même sens, et qui est employée dans le Haut-Annam.

*bia*, « cible »; *bia*, « reliure »; *bja*, « inventer ». Tous ces mots sont transcrits par le caractère 碑, s. a., *bi*; (m., *pei* et *pi*; c., *pi*).

*chia*, « diviser »; 鍬, *chia* « spatule »; 鉞, — phonétique 支, s. a., *chi*; (m., *tche*; c., *tchi*).

*chïa*, « tendre la main pour recevoir »; *chïa*, « fourchette »; *chïa*, « sorte de plante ». Tous ces mots sont transcrits par le caractère 匙, dont la phonétique 止 est en s. a. *chï*; (m., *tche*; c., *tchi*).

*dïa*, « assiette », 祀; — phonétique 已, s. a., *dï* (Bonet donne à tort *kij*); (m. et c., *yi*).

*lia* <sup>(1)</sup>, « promptement », 離. La phonétique 離 a déjà été vue.

*lïa*, « promptement », 里; — phonétique 里; s. a., *lï*; (m. et c., *li*).

*mïa*, « semblable », 美 (Génibrel porte par erreur 羌 *khwong*); *mïa*, « canne à sucre », 模; — phonétique 美, s. a., *mï*; (m., *mei*; c., *mi*).

*nïa*, « van », 筴; *nïa* « fourchette », 筴; — phonétique 尼, s. a. *nï*; (m. et c., *nï*).

*phia*, « côté », 費; — phonétique 費, s. a., *phi*; (m., *fei*; c., *fai*).

*ria*, « frange », 離 (d'après Bonet et Cua); — phonétique 離, déjà vue. Taberd et Génibrel donnent le caractère 唵, lequel a les sons de *ri* et *ria*. Ce caractère, d'après l'index du dictionnaire Taberd, est proprement annamite, c'est-à-dire qu'on ne le trouve pas dans les lexiques chinois (du moins avec ce son), et qu'on ne doit pas le décomposer en ses éléments. *ria*, « fendillé »; Génibrel donne 罅; — phonétique 地, *dïa*; Bonnet et Cua donnent 咧; phonétique 利, s. a., *lï* ou *lïi*; (m. et c., *li*).

*sïa*, « tomber dans un trou », 跽; — phonétique 仕, s. a., *sï*; (m., *che*; c., *sseu*).

*thïa*, « bouteille », 滄; — phonétique 是, s. a., *thi*; (m., *che*; c., *chi*).

*tria*, « vite », 駁; — phonétique 致, s. a., *tri*; (m., *tche*; c., *tchi*).

*via*, « mesure d'une ligature », 緯; — phonétique 韋, s. a., *vi*; (m., *wei*; c., *wai*) <sup>(2)</sup>.

*vïa*, « esprit vital », 尾; — phonétique 尾, s. a., *vï*; (m., *wei*; c., *mï*).

A cause de la parenté, en sino-annamite et en annamite vulgaire, de *u* et de *é* avec *i*, on peut rapprocher de cette catégorie les mots suivants dont la phonétique est terminée en sino-annamite par *u* ou *é* <sup>(3)</sup>:

*chïa*, « tendre la main » (voir plus haut *chïa*, même sens), 製; — phonétique 制, s. a., *chê*; (m., *tche*; c., *tchai*).

*dïa*, « sangsue », 蟻; — phonétique 底, s. a., *dê*; (m., *ti*; c., *tai*).

*gia*, « produire », 拽; — phonétique 曳, s. a., *dué*; (m., *yi* et *yii*; c., *yai*).

*ria*, « déchirer à coups de bec », d'après Cua 唵; — phonétique 宰, s. a., *tê*; (m., *tsai*; c., *tsoi*). (Génibrel emploie 唵, que nous avons déjà vu).

(1) Le mot *khua* ou *khuya*, « tard dans la nuit », est rendu par le caractère 房. Ce caractère est marqué, dans l'index du dictionnaire Taberd, comme particulier à l'annamite. On ne doit donc pas chercher à le décomposer en éléments idéographique et phonétique.

(2) Ce mot *ria* correspond, d'après les dictionnaires, à *ri*, même sens, (rendu par 爲). D'un autre côté 緯, s. a., *vï* (m., *wei*; c., *wai*) signifie « serrer avec un lien ». Peut-être y a-t-il parenté étymologique entre les deux formes.

(3) On a vu déjà la correspondance *u* : *i*. Pour *é* : *i*, comparer les formes *rit* et *rêt* (Tonkin), « mille-pieds »; *rit* et *vêt*, « cicatrice »; *rich* et *vêch*, « prendre au bout des doigts »; *vêch* et *vich*, « se déplacer »; *xêch* et *xich*, « déplacer »; les formes *inh* et *ênh*, qui permutent. L'*i* annamite, en général, n'est pas franc, mais tend à se voiler, à passer au son *é*. Remarquer surtout que la plupart des mots qui ont la finale *é* dans le sino-annamite ont la finale *i* dans l'un ou l'autre des dialectes chinois (*i* ou *e* = *i*).

*thiù*, « dorade », 鱈; — phonétique 妻, s. a., *thé*; (m., *ts'i*; c., *ts'ai*). Voir plus haut le mot *d'ia*.  
*trio*, « semer », 擇 (Génibrel), 擇 (Bonet); — phonétique 宰, voir ci-dessus.  
*tia*, espèce de soie, 紫; — phonétique 紫, s. a., *tir*; (m. et c., *tsu*).

Nous avons cité en tout environ 40 mots annamites (1) apparentés ou non à des formes sino-annamites. L'étude de ces mots et des phonétiques choisies pour les rendre confirme les deux points établis plus haut, à savoir que le groupe *ia* est un allongement d'une voyelle primitive *i* (*é, u* ?), et que la forme allongée *ia* est particulière à la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite, comme les dialectes chinois, a conservé la voyelle finale simple, à part de rares exceptions.

GRUPE *ua*. — Pour le groupe *ua* nous suivrons la même marche.

Il faut d'abord remarquer que dans tout le vocabulaire sino-annamite il ne se trouve pas un seul mot ayant la finale *ua* (2). Mais en revanche nous avons un grand nombre de mots annamites terminés par cette diphtongue, ce qui permet déjà de conclure que la forme *ua* est particulière à l'annamite vulgaire.

Parmi ces mots annamites à finale *ua*, un certain nombre correspondent étymologiquement à des formes sino-annamites terminées en *u*. Ainsi :

- b'ua*, « amulette », 符, correspond étymologiquement à 符, « tablette, amulette », s. a., *phù*; (m. et c., *fou*). (Pour *ph* : *b*, comparez les formes *bó cáu* et *phò cáu*, « pigeon »; — *vô* et *phô*, « se briser »; — *vô* et *phô*, « frapper des mains »; — 怕, *phá* et *bú*, « craindre », etc.).  
*ch'ut*, « seigneur », 主, se rattache étymologiquement à 主, « maître, seigneur », s. a., *chù*; (m., *tchou*; c. *tchu*). Ce caractère 主 est lu ordinairement *chúa* dans les expressions sino-annamites faisant partie de la terminologie chrétienne : 天主, *thiên chúa*, « le Seigneur du Ciel »; 天主堂, *thiên chúa đường*, « l'Église »; 天主教, *thiên chúa giáo*, « la religion chrétienne », etc. Mais dans les pièces officielles, il est lu *chù*.  
*chua*, « expliquer », 註, se rattache étymologiquement à 註, « expliquer », s. a., *chú*; (m., *tchou*; c., *tchu*). *C'ua* rend ce mot par le caractère 誅; Génibrel par 註; Taberd et Bonet ne le mentionnent pas. — Pour la correspondance du *sác* avec le *recto tono*, comparez : 豹, « panthère », s. a., *b'iao*, et a., *beo*; — « aimer », s. a., 愛 *ai*, et a., 腰 *yéu*; — s. a., 過 *quí*, « passer au-delà », et a., 戈 *qua*, « passer, dépasser »; — 貫, « enfiler, ligatures », s. a., *quín* et a., *quan*, etc.  
*duu*, « flatter », 諛, se rattache étymologiquement à 諛, « flatter », s. a., *du*; (m. et c., *yu*).  
*dua*, « réunir », 摺, se rattache étymologiquement à 摺 (擊 ou 揪), « réunir », s. a., *thu* et *du*; (m., *tsirou*; c., *ts'ao*).  
*gi'ua*, « lime », 銼, se rattache probablement à 釧. En effet les dictionnaires chinois donnent comme sens ordinaire de 銼 le sens de « marmite » et le caractère se prononce alors : s. a., *toà* ou *to'ú*; (m., *ts'ouo*, et c., *ts'o*). Mais ce caractère s'emploie aussi pour 釧 qui signifie « limer », et se prononce alors : s. a., *chiéu*; (m., *ts'ouo*; c., *tch'in*) (3).

(1) Ce nombre n'est qu'approximatif, de même que dans la suite, pour les groupes *ua* et *ica*. Les dictionnaires rangent en effet souvent sous un seul titre un grand nombre de sens, et un seul titre peut ainsi comprendre en réalité plusieurs mots. La séparation des sens constituerait un grand travail d'ordre lexicologique, qui n'est pas nécessaire pour cette étude.

(2) Avec *u* accentué, bien entendu, ce qui élimine les formes *qua*, etc.

(3) Pour la forme *h'ua*, 和, « suivre » (*h'ua nhau*, « se liquer »), forme usitée dans le Haut-Annam et le Tonkin, il faut la rapprocher de la forme *h'ra*, même sens, rendue par 和, que nous verrons plus loin. Les deux formes paraissent se rattacher étymologiquement à 和 (ou 齋)

- khua*, « frapper », 搥. Ce caractère se prononce en s. a. *khū*; (m., *k'eu*, *k'iu*; c., *k'ao*), et signifie: « relever un habit, chercher avec la main, palper »; mais il s'emploie aussi pour 毆, « frapper avec un bâton », s. a., *āu*; (m., *ngeou*; c., *k'u*). Il y a eu, ce semble, pour ce mot, confusion de son et de sens: on a pris le son de la première acception, et on l'a joint au sens de la seconde.
- mùa*, « saison », 務, se rattache étymologiquement à 務, « affaire, saison », s. a., *vɛ*; (m., *wou*; c., *mo*). Pour *m*: *v*, un grand nombre de cas confirment cette assimilation: 武, s. a., *rô* et *tū*; m., *wou*; c., *mo*; — 望, s. a. *vong*; m., *wang*; c., *mong*; — 尾, s. a., *vī*; m., *wei*: c., *mi*; — 雲, « nuages », s. a., *rân*; m., *yun*; c., *wan*; dialecte des *mirông* du Quảng-binh, *mân*; annamite vulgaire, *mây*; — etc., etc. Pour la correspondance du *nặng* (*vu*) et du *huyền* (*mùa*), comparez: *lâm* 林 et *lâm* 淋, « commettre des erreurs »; — *lê* 例 et *lê* 例, « règlements »; — a., *lòi* 利, « gain », et s. a., *lòi* 利, « gain »; — etc.
- nĩa*, « vengeance », 怒, se rattache étymologiquement à 怒, « se mettre en colère », s. a., *nô*; (m., *nou*; c., *no*).
- tua*, « nécessaire », 須, se rattache étymologiquement à 須, « nécessaire », s. a., *tu*; (m., *siu*; c., *su*).
- tua*, « frange », Génibrel: 須; Bonet: 綉, se rattache sans doute étymologiquement à 綉 ou 繡, « broder », s. a., *tú*; (m., *siéou*; c., *sao*). (Voir ci-dessous le mot *thúa*).
- túa*, « assemblé », 迺, se rattache étymologiquement à 迺, « réunir », s. a., *tú*; (m., *ts'ieou*; c., *ts'ao*) (1).
- thúa*, « broder », 緞, se rattache étymologiquement à 綉 ou 繡, « broder »; s. a., *tú*; (m., *siéou*; c., *sao*). Il est difficile d'expliquer la correspondance du *sắc* et du *huyền*.
- vĩa*, « aider », 扶, se rattache étymologiquement à 扶, « aider », s. a., *phũ* et *phô*; (m. et c., *fou*). Pour *ph*: *v*, voir plus haut à *bĩa*.
- xua*, « écarter, repousser », 搥, se rattache étymologiquement à *khua*, 搥 pour 毆, que nous avons vu plus haut. Pour *x*: *kh*, comparez: 確, « certain », *xác* et *khác* (m., *k'io*; c., *k'ok*); — 巧, « habileté », *khào* et *xảo* (a., *khéo*). Dans quelques patois du Haut-Annam, *kh* est pris pour *x*.

Soit quinze mots annamites à finale *ua* correspondant étymologiquement à autant de mots sino-annamites à finale *u*. Il résulte de cette comparaison: 1° que la diphtongue finale *ua* est un allongement d'une voyelle simple primitive *u*; 2° que la forme allongée *ua* caractérise la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite, d'accord en cela avec les dialectes chinois, a gardé la voyelle finale simple. L'étude des formes en *ia* nous avait amenés aux mêmes conclusions.

Ces deux points sont confirmés par l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre d'autres mots annamites terminés en *ua*, qui n'ont pas de forme sino-annamite correspondante, du moins connue.

Ces mots ont été rendus par des caractères où entre une phonétique terminée par *u* en sino-annamite, dans quelques cas; terminée en *ô*, dans un plus grand nombre. Cette particularité n'infirme en rien, à mon avis, la conclusion tirée plus haut: *u* et *ô* sont deux voyelles étroitement unies, l'une n'étant que l'assourdissement de l'autre; elles sont prises fréquemment

*hoà*, « s'accorder, union ». Il y aurait alors un curieux déplacement d'accentuation. La semi-voyelle *o* de *hoà* s'est fortifiée et a pris l'accentuation aux dépens de la voyelle finale. C'est du moins ainsi que le fait me semble devoir être expliqué, s'il y a vraiment parenté étymologique.

(1) Ce mot n'est donné que par Bonet.

l'une pour l'autre dans les dialectes annamites et dans les patois du Haut-Annam (1). Par ailleurs, si la forme sino-annamite de ces phonétiques a la finale *ô*, on rencontre la finale *ou* (= *u*) dans l'un au moins des dialectes chinois. Il est permis cependant d'étudier la question plus attentivement, et de se demander pourquoi les créateurs des *nôm* ont pris des phonétiques à finale *ô* en sino-annamite pour rendre des mots annamites à finale *ua*.

Il faut d'abord remarquer que, pour un certain nombre de cas, les phonétiques en *u* n'existaient pas en sino-annamite. Tels sont les mots du type *bua*, *dua*, *nua*, *rua*, *suu*. Pour tous les mots appartenant à ces types, il n'y a pas en sino-annamite de formes *bu*, *du*, *nu*, *ru*, *su*, que l'on eût pu prendre comme phonétiques. Il fallait donc prendre une forme approchante, et l'on a pris des phonétiques à finale *ô* (2). Mais pour les mots des types *ua*, *cua*, *lua*, *mua*, les caractères sino-annamites à finale *u* ne manquaient pas. Pour les mots du type *tua* et *vua*, il y a ceci de curieux, que pour les mots annamites ayant en sino-annamite une forme étymologiquement apparentée, cette forme a la finale *u*; tan lis que les mots annamites dont la forme sino-annamite n'est pas connue ont été rendus par des phonétiques à finale *ô*.

Comment expliquer le choix de phonétiques à finale *ô*, pour rendre des mots annamites à finale *ua*? J'avoue ne pouvoir donner aucune explication scientifiquement certaine, ni même probable. Est-ce simplement à cause de la parenté des deux voyelles *ô* et *u*? Est-ce parce que, à l'époque de la création des caractères *nôm*, les caractères qui en sino-annamite se prononcent aujourd'hui avec la finale *ô*, se prononçaient avec la finale *u*, du moins dans la région où furent créés les *ch'ô nôm*? Est-ce parce que les *nôm* furent créés sous l'inspiration et avec l'aide de lettrés chinois faisant usage de la prononciation des dialectes chinois du Nord, laquelle, on le verra dans la liste suivante, a ordinairement la finale *ou* (= *u*), alors que le cantonnais et le sino-annamite ont la finale *ô* ou *ò* (= *ô*)? Ou bien ces mots qui ont actuellement la finale *ua* avaient-ils jadis une finale *ôa* (avec *ô* accentué), et faudrait-il voir dans la diphtongue finale *ua* l'allongement d'une voyelle primitive indécise, variant entre *u* et *ô* (3)? Ces diverses hypothèses ne pourraient être départagées que par une étude approfondie des questions concernant la phonétique annamite et l'origine des caractères *nôm*.

Liste de mots annamites en *ua* rendus par des des phonétiques à finale *u* en sino-annamite :

*ua* (4), « oh ! », 鴨 (Génibrel écrit par erreur 鴨); — phonétique 鳩, s. a., *ū* et *ō*; (m. et c., *wou*).

*ch'ua*, « éclat, morceau », 炸; — phonétique 主, s. a., *ch'ù*; (m., *tchcu*; c., *tchu*).

*chua*, « acide », 珠; — phonétique 朱, s. a., *chu* et *ch'au*; (m., *tchou*; c., *tch'u*).

*ch'ua*, « temple », 廟; — phonétique 廟, s. a. *tr'ù*; (m., *tc'h'ou*; c., *tch'u*).

*giua*, « chasser », 摺; — phonétique 箇, s. a., *thu*; (m., *tsieou*; c., *ts'ao*).

*lia*, « chasser », 摺; — phonétique 隼, s. a., *l'iu* (il y a une grande parenté entre *âu* et *u* dans les dialectes et patois annamites); (m., *lieou*; c., *luo*).

*thua*, « être vaincu », 收; — phonétique 收, s. a., *thu* ou *th'au*; (m., *cheou*; c., *chao*).

(1) Exemples: *hôn*: *hun*, « baiser »; — *khôn*: *khun*, « prudent »; — *môi*: *m'ui*, « bout d'une corde »; — *itôt*: *it'ut*, « brûler »; — *tôi*: *tui*, « moi, je »; — *t'oi*, *t'ui*, « sombre », etc.

(2) Pour les mots des types *bua*, *dua* et *rua*, il aurait été possible, à la rigueur, de prendre des phonétiques des types *phu*; *du*, *tu*, *thu*; et *lu* (au lieu de *l'ô*).

(3) C'est l'opinion que j'avais émise dans ma *Phonétique du Haut-Annam*. En tout cas, on doit rapprocher du fait signalé ici le changement *ua* : *o* que l'on remarque dans deux mots des patois du Haut-Annam: *l'ua* : *l'ô*, « riz »; *r'ua* : *r'ô*, « tortue ».

(4) Les mots *ua*, « oh ! », et *ua*, « oh ! », ont été rendus tous les deux dans Génibrel par le caractère 鴨, s. a., *ou*; (m., *k'ouai*, *k'oua*; c., *wa*, *k'oua*). Les deux formes sont apparentées seulement par le son, non étymologiquement. Mais nous avons ici encore un cas de déplacement d'accentuation, comme dans *ho'ut* et *h'ua*, *h'ua* : on a pris pour rendre un mot annamite accentué sur la première voyelle, un mot sino-annamite accentué sur la seconde.

Liste des mots annamites en *ua* rendus par des phonétiques à finale *ó* en sino-annamite :

- úa*, « jaunir », 惹 ; *ua*, « avoir des nausées », 噁 ; — phonétique 惡, s. a., *ó* et *ó* (*ác*) ; (m., *ngo* et *wou* ; c., *wou*).
- bua*, « corvée », 希 ; *búa*, « fendre », 紬 ; — phonétique 布, s. a., *bò* ; (m., *pou* ; c., *po*).
- búa*, « hache », (d'après Génibrel) 鋪 ; — phonétique 鋪, s. a., *bó* ; (m., *p'ou* ; c., *p'ó* et *fo*). Bonet transcrit ce mot par 鋪, dont la valeur phonétique est la même.
- cua*, « crabe », 蠃 ; — phonétique 孤, s. a. *có* ; (m. et c., *kou*).
- cúa*, « chose », 貼 ; — phonétique 古, s. a., *có* ; (m. etc., *kou*).
- dua*, « rivaliser », 都 ; — phonétique 都, s. a. *dó* ; (m., *to* ; c., *to*).
- dúa*, « pousser », 捺. Ce caractère se prononce en s. a. *sir* ; (m., *tchou* ; c., *chu*). Mais l'élément 余 entre dans beaucoup de caractères à finale *ó* en sino-annamite : 徐, 恹, 捺, etc. C'est à cause de ces emplois qu'il a été pris pour rendre le mot annamite *dúa*.
- dúa*, « bâtonnet », 柱 ; — phonétique 杜, s. a., *dó* ; (m., *ton* ; c., *to*).
- lúa*, « expert », 魯 ; *lúa*, « riz », 稽, — phonétique 魯, s. a., *lò* ; (m., *lou* ; c., *lò*).
- lua*, « avaler », 盧 ; — phonétique 盧, s. a. *lò* ; (m., *lou* ; c., *lò*).
- mua*, « acheter », 募 ; — phonétique 莫, s. a. *mó* (*mac*) ; (m. et c., *mo*).
- múa*, « danser », 模 ; — phonétique 某, s. a., *mō* ; (m., *meou*, c., *mao*).
- núa*, « très âgé », 孥 ; — phonétique 奴, s. a., *nó* ; (m., *nou* ; c., *no*).
- rua*, « constellation », 躑 ; — phonétique 芻, s. a., *só* ; (m., *tch'ou* ; c., *tcho*).
- rúa*, « tortue », 蝮 ; — phonétique 路, s. a., *lò* ; (m., *lou* ; c., *lò*).
- rúa*, « injurier », 辱 ; — phonétique 魯, voir plus haut à *lúa*.
- sua*, « coiffe du chapeau », 芻 ; — phonétique 芻, voir plus haut à *rua*. D'après Bonet, le caractère 芻 signifierait « bambou tressé » ; dans ce cas on pourrait voir une parenté étymologique entre les deux formes (s. a., *só*) ; mais je n'ai pas trouvé ce sens dans les dictionnaires chinois.
- súa*, « aboyer », 數 ; — phonétique 數, s. a., *só* et *sò* ; (m., *chou* ; c., *so*).
- túa*, « gonflé », 徂 ; — phonétique 徂, s. a. *tó*, (m., *ts'ou* ; c., *ts'o*).
- túa*, « affluer », 訴 ; — phonétique 訴, s. a. *tò* ; (m., *sou* ; c., *so*).
- lúa*, « se disperser », (d'après Bonet) 紬 ; — phonétique 布, voir plus haut à *bua*. Génibrel et Taberd donnent 煩, qui est un caractère particulier à la langue annamite, d'après l'index de Taberd.
- rua* « roi », 希 ; — phonétique 布, voir plus haut à *bua*. Génibrel écrit par erreur 希<sup>(1)</sup>.

Nous avons donc environ 25 mots annamites à finale *ua* rendus par des caractères où la partie phonétique est terminée en *ó* en sino-annamite, et 7 mots rendus par des caractères où la partie phonétique est terminée par *u* en sino-annamite ; ce qui, joint aux 15 mots cités précédemment, donne une cinquantaine de mots de l'annamite vulgaire terminés en *ua*, tandis que nous n'en rencontrons pas un dans le sino-annamite. Il résulte ainsi de l'étude de ces mots à finale *ua*, que cette diphtongue est l'allongement d'une voyelle simple, *u* ou *ó* ; et que cet allongement est particulier à la langue annamite vulgaire.

(1) Il existe un mot rendu par une phonétique à finale *u* : *rúa*, « se gêner », 駮 ; — phonétique 呂, s. a., *l'ü* ; (m., *liu* ; c., *lu*). Le choix de cette phonétique s'explique, à mon avis, par le fait que, pour beaucoup de caractères (voir *dua*, « flatter » ; *chúa*, « seigneur » ; *chua*, « expliquer », etc.), à la finale *u* (*ou*) du sino-annamite ou du chinois mandarin correspond en cantonais une finale *u* (l'*ü* du sino-annamite). C'est sous l'influence de ces formes correspondantes que l'on a dû prendre le son *l'ü* pour rendre le mot *rúa* (*l = r*).

GRUPE *wa*. — Pour le groupe *wa*, nous sommes en présence d'un plus grand nombre de faits et l'explication de ces faits sera plus compliquée.

Comme pour le groupe *ia*, nous trouvons quelques rares formes sino-annamites terminées en *wa*, cinq en tout :

丞, « aider », s. a., *thià* (m., *tch'eng*; c., *ching*); (Génibrel range ce sens sous le caractère 承, qui de fait est employé parfois pour 丞).

番, « viande offerte aux esprits », s. a., *thià*; (m., *tcheng*).

承, « recevoir », s. a., *thià*; (m., *tch'eng*; c., *ching*).

乘, « profiter de, seller », s. a., *thià* et *thǎng*; (m., *cheng*; c., *ching*).

許, « accorder, promettre », particule, s. a., *hira* et *hǎ*; (m., *hiu* et *hou*; c., *hu* et *fou*).

Parmi ces cinq mots, la forme *thià* que le sino-annamite donne aux quatre premiers est inexplicable. Je n'ai trouvé dans les dictionnaires chinois en ma possession aucune forme qui y corresponde. Cependant les Annamites connaissent, et dès le temps de la création des *nôm*, connaissent les formes correspondantes des dialectes chinois. D'après le lexique du dictionnaire Taberd, le caractère 丞, qui a 丞 comme phonétique, est pris pour rendre les mots annamites *chǎng*, *chǎng*, *giàng*, *xǎng*; ce choix suppose à la phonétique 丞 un son correspondant aux formes des dialectes chinois. D'autre part le caractère 乘 a en sino-annamite, d'après tous les dictionnaires, deux formes: la forme *thià*, réservée au sens de « profiter de », et la forme *thǎng*, réservée au sens de « seller un cheval ». Cette dernière forme est manifestement l'équivalent des formes chinoises de ce caractère. Tous les caractères où 乘 entre en composition comme phonétique n'ont en sino-annamite que la forme *thǎng*, à l'exclusion de toute forme *thià*: 驟, s. a., *thǎng*; (m., *cheng*); — 剩, s. a., *thǎng* (m., *cheng*; c., *ching*). Par ailleurs ce même caractère 乘 a été pris pour rendre le mot annamite vulgaire *thǎng*, « seller un cheval », — mot apparenté du reste étymologiquement au sino-annamite 乘, *thǎng*, même sens, — et pour rendre le mot annamite *thǎng*, « réduire en gelée, fondre » (Taberd le rend par 勝). Tous ces faits prouvent que ces quatre caractères ont en sino-annamite deux formes, dont l'une, *thǎng*, est l'équivalent des formes chinoises, et dont l'autre, *thià*, est inexplicable pour le moment.

Pour le caractère 許, quelques observations doivent être faites. Le mot *hira* est employé dans la langue annamite vulgaire, mais semble avoir retenu le sens spécial de « promettre » (non « d'accorder »). D'un autre côté, le caractère 許 est lu en sino-annamite *hira*, avec le sens de « accorder, promettre ». Les formes chinoises de ce caractère (m., *hiu*; c., *hu*), feraient attendre une forme sino-annamite correspondante *hǎ*. Cette forme n'existe pas à ma connaissance pour 許 pris dans le sens de « accorder, promettre », mais dans le cas où 許 est particule ou onomatopée, on le prononce en sino-annamite *hǎ*, alors que les formes chinoises correspondantes (m., *hou*; c., *fou*) feraient plutôt attendre une forme sino-annamite *\*hǎ*. Il est donc légitime d'admettre, ce me semble, que la forme *hira* est une forme de la langue vulgaire, ou plutôt une forme sino-annamite modifiée au contact de la langue vulgaire, répondant à une forme sino-annamite primitive *\*hǎ*, aujourd'hui inusitée, mais qui a laissé des traces dans la forme *hǎ* de 許 particule, et dans ce fait que le caractère 許 a été pris par les créateurs des *nôm* pour rendre le mot annamite vulgaire *hǎ*, « fente » (*hǎ*: *hǎ*). Peut-être même faut-il voir dans la forme *hǎ* (répondant à *hou*; *fou*: *hǎ*) une confusion de son et de sens des deux acceptions de 許. En tout cas, si l'on veut considérer *hira* comme une vraie forme sino-annamite, c'est la seule qui soit régulièrement formée par l'allongement d'une voyelle originelle simple.

Si nous passons à la langue annamite vulgaire, nous trouvons 14 mots à finale *wa* correspondant étymologiquement à des formes sino-annamites terminées par *w*, ce qui prouve indubitablement, et que la forme *wa* est apparentée à la forme *w* dont elle est un allongement, et que cette forme allongée est une caractéristique de la langue annamite vulgaire, le sino-annamite et les dialectes chinois ayant gardé la forme simple :

- cua*, « scie », 鋸; rattaché étymologiquement à 鋸, « scie », s. a., *cũ*; (m., *kiu*; c., *ku*). (Pour la concordance du *sác* avec le *recto tono*, j'ai donné des exemples plus haut, au mot *chua*, « expliquer »).
- cĩa*, « ergot de coq », 距; rattaché étymologiquement à 距, « harpon, ergot de coq », s. a., *cĩa*; (m., *kiu*; c., *ku*). Génibrel rend ce mot par 拒, moins bien choisi.
- chĩa*, « contenir », 貯; rattaché étymologiquement à 貯, « ramasser, receler », s. a., *trĩ*; (m., *tchou*; c., *tch'ũ*).
- chĩa*, « soustraire, se corriger », 除; rattaché étymologiquement à 除, « soustraire, s'amender », s. a., *trĩ*; (m., *tch'ou*; c., *tchu*).
- lĩa*, « âne, mulet », 驢; rattaché étymologiquement à 驢, « âne », s. a., *liu*; (m., *liu*; c., *lu*).
- lĩa*, « choisir, examiner à fond », Génibrel: 驢; Bonet: 慮; — *lĩa*, « examiner à fond, choisir »; Génibrel et Bonet: 路. Ces deux mots se rattachent étymologiquement à 慮, « considérer avec soin », s. a., *lĩa*; (m., *liu*; c., *lu*). C'est donc le caractère 慮 que l'on aurait dû prendre pour rendre ces deux mots annamites. Quant à la phonétique 路, s. a., *lĩ*; (m., *lou*; c., *lo*), je ne vois pas comment on peut en justifier le choix.
- lĩa*, « compagnon, portée », 侶; rattaché étymologiquement à 侶, « compagnon », s. a., *lĩa*; (m., *liu*; c., *lu*). Pour la correspondance du *sác* et du *hỏi*, comparez plus haut *chĩa* et *trĩ*; — a., *khàng*, « daigner », et s.-a., *khàng* 肯, « daigner »; — a., *khèo*, « habile », et s. a., *khèo* 巧, « habile »; — 數, s.-a., *sỏ*, et a., *sỏ*; — etc.
- mĩa*, « pluie », 雨; rattaché étymologiquement à 雨, « pluie », s.-a., *vĩ*; (m. et c., *yu*). Si l'on considérait seulement la forme sino-annamite à finale *u*, le rapprochement étymologique serait peu apparent et surprendrait; mais il faut tenir compte de la forme des dialectes chinois, *yu* (= *yr*), laquelle correspond dans la majorité des cas au son sino-annamite *u*, ce qui nous donnerait la forme *\*vĩ*. Or cette forme n'existe ni en annamite ni en sino-annamite. L'association du *v* avec le son simple *u* a été évitée dans l'annamite et le sino-annamite par le changement de *v* en *u*. Nous avons vu d'ailleurs, dans le groupe *ua*, un grand nombre de cas où la finale *u* du sino-annamite correspond en chinois à la finale *yu* (= *u*): voir les mots *chĩa*, *khĩa*, etc. (1). — Pour *m*: *v*, j'ai donné au mot *mĩa* de nombreux exemples éclairant ce changement (2). Reste la difficulté de la correspondance du *recto tono* avec le *ngũ*.
- ngĩa*, « aller au-devant, soit pour recevoir, soit pour résister », 禦; rattaché étymologiquement à 禦, « aller au-devant, s'opposer », s. a., *ngĩa* ou *ngĩa*; (m. et c., *yu*).
- tĩa*, « répandre (des larmes, de la salive) », 泗; rattaché étymologiquement à 泗, « mucus du nez », s. a., *tĩa*; (m. et c., *sseu*).
- tĩa*, « ordre », 序; rattaché étymologiquement à 序, « ordre », s. a., *tĩa*; (m., *siu*; c., *tsu*).
- tĩa*, « semblable », 似; rattaché étymologiquement à 似, « semblable », s. a., *tĩa*; (m., *sseu*; c., *tseu*).
- thĩa*, « surabondance »; Génibrel rend ce mot par 乘, mais Bonet le rend bien mieux, ainsi d'ailleurs que Taberd et Cúa, par 餘; rattaché étymologiquement à 餘, « superflu », s. a., *thĩa*; (m. et c., *yu*). La parenté de *d*: *th* est connue; je citerai cependant: 桶, « sceau »; s. a., *dũng* et *dũng*; (m. et c., *t'oung*); a., *thung*; — 鑪, « cuivre »; s. a., *du*; (m., *t'ou*; c., *t'ao*); a., *thau*; — etc. Dans les patois du Haut-Annam, on a *nhà thòt* pour *nhà dột*, « la toiture de la maison laisse passer l'eau »; *thò dẻng* pour *dẻ dành*, « flatter, séduire ».

(1) Ajouter: 于, s.-a., *vu*; (m. et c., *yu*); — 愚, s. a., *ngũ*; (m. et c., *yu*). — 儒, s. a., *nhò* et *nhũ*; (m., *jou*; c., *yu*); etc.

(2) Ajouter: 萬, s. a., *vũn*; (m., *wan*; c., *man*); a., *man* et *muôn*; — 物, s. a., *vôt*; m., *wou*; c., *mat*).

A ces mots il faut joindre quatre mots de la langue annamite vulgaire, également terminés en *ra*, mais apparentés étymologiquement à des formes sino-annamites terminées en *o* :

*ch'ra*, « secourir », 助; rattaché étymologiquement à 助, « sauver », s. a., *tr'o*; (m., *tchou*; c., *tcho*).

*s'ra*, « rare, mince », 疎; rattaché étymologiquement à 疎 ou 疏, « rare, mince », s. a., *so*; (m., *chou*; c., *cho*).

*th'ra*, particule pronominale, 所; rattaché étymologiquement à 所, même emploi, s. a., *s'o*; (m., *sevo*; c., *cho*).

*x'ra*, « jadis », 初; rattaché étymologiquement à 初, « autrefois, au commencement », s. a., *so*; (m., *tch'ou*; c., *tch'o* ou *tch'u*).

Ces deux sons *o* et *u* sont très voisins, le second étant l'assourdissement du premier. Les dialectes et les patois annamites les prennent quelquefois l'un pour l'autre. C'est ainsi que l'on a au Tonkin *th'ra*, « lettre », et *g'iri*, « envoyer », et dans les pays du Sud *th'o* et *g'ô'i*. Dans le Haut-Annam *chon*, « pied », devient *ch'ou* et *chin*. Enfin on voit pour le mot *x'ra* que le caractère 初 prend en cantonnais deux formes, dont l'une, *tr'h'u*, correspond régulièrement à une forme sino-annamite inusitée *s'ra*, qui a donné *x'ra*.

Il faut mentionner deux formes de l'annamite vulgaire apparentées étymologiquement : *r'o* 焰, « appétit des femmes enceintes, rut »; et *r'ra* 溜, « être en chaleur »; — phonétique 呂, s. a., *l'ü*; (m., *liu*; c., *lu*).

Il ressort donc des 18 mots annamites vulgaires terminés en *ra* qui possèdent une forme sino-annamite étymologiquement apparentée, que *ra* final est un allongement d'une voyelle simple primitive variant entre *u* et *o*, et que la forme allongée caractérise la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite est caractérisé par la forme simple *u* et *o*.

Si nous abordons maintenant l'étude des caractères *nôm* employés pour rendre les mots de la langue annamite vulgaire à finale *ra*, nous voyons qu'à part des exceptions dont nous parlerons plus loin, on a pris des phonétiques à finale *u* et *o* en sino-annamite :

*vu*, « désirer », Bonet 於, Génibrel 慄; — *ra*, « cracher », Bonet 痰, Génibrel 淤; — phonétique 於, s. a., *u*; (m. et c., *yu*).

*c'ra*, « porte » 闕; — phonétique 牽, s. a., *c'ü*; (m., *k'iu*; c., *ku*) (牽: 舉).

*c'ra*, « remuer », 拒; — phonétique 拒, s. a., *c'ü*; (m., *k'iu*; c., *k'u*). Génibrel rend ce mot par 鉅, même phonétique 巨.

*c'ra*, mot euphonique, 鏢; — phonétique : 鏢, s. a., *c'ü* (m., *ku*; c., *k'u*).

*ch'ru*, « pas encore », 渚; *ch'ra*, « femelle pleine », 渚; — phonétique 渚, s. a., *ch'ü*; (m., *tchou*; c., *tchu*).

*d'ra*, « tenir compte de », 預; *d'ra*, « s'appuyer sur », 預; — phonétique 預, s. a., *d'ü*; (m. et c., *yu*).

*g'ra* (ou *c'ra*), « palétuvier », 渠; — phonétique 渠, s. a., *c'ü*; (m., *k'iu*; c., *k'u*).

*g'ra*, « milieu », 宁; — phonétique 宁, s. a., *tr'ü*; (m., *tchou*; c., *tch'u*).

*h'ra*, « avoir l'habitude de », 虛; — phonétique 虛, s. a., *h'ü*; (m., *hiu*; c., *hu*).

*kh'ra*, « couper », 祛; — phonétique 去, s. a., *kh'ü*; (m., *k'iu*; c., *hu*).

*l'ra*, « encore », 盧; — phonétique 盧, s. a., *l'ü*; (m., *lou*; c., *lo*). Mais ce caractère est aussi employé pour 膾 qui se prononce en s. a. *l'ü*; (m., et c., *lu*); et pour 崗, s. a., *l'ü*; (m., *liu*; c., *lu*). C'est à cause de ces emplois que 盧 a été pris pour rendre le mot *l'ra*.

*l'ra*, « tergiverser », 焰; *l'ra*, « agir familièrement », 焰; — phonétique 呂, s. a., *l'ü*; (m., *liu*; c., *lu*).

*n'ra*, « encore », 女; *n'ra*, « moitié » 料; — phonétique 女, s. a., *n'ü*; (m., *niu*; c., *nu*).

*ng'ra*, « regarder en haut », 語; *ng'ra*, « démangeaison », 癢; — phonétique 語, s. a., *ng'ü*; (m. et c., *yu*).

*ng'ra*, « cheval », 馭; — phonétique 馭, s. a., *ng'ü*; (m. et c., *yu*).

*như*, « glu », 茹; — phonétique 茹, s. a., *như* ou *như*; (m., *jou*; c., *yu*).  
*rũa*, « se flétrir », 沼; *rũa*, « laver », 沼; *rũa*, « ainsi », 呂; — phonétique 呂, vue au mot *lũa*.  
*sũa*, « lait », 泔; *sũa*, « réparer », 使; *sũa*, « castagnettes », 楸 ou 楸; *sũa*, « méduse », 鯨; — phonétique 使, s. a., *sữ* ou *sữ*; (m., *che*; c., *sseu*).  
*tũa*, « fendillé », 絲; — phonétique 絲 ou 絲, s. a., *tır*; (m. et c., *sseu*).  
*tũa*, « être démoli », 隳; — phonétique 乘, s. a., *thũa*, déjà vue.  
*tũa*, « vers », 蚪; — phonétique 子, s. a., *tữ*; (m. et c., *tseu*).  
*thũa*, « répondre », Bonet 踈, Génibrel (fautivelement) 踈; — phonétique 踈, s. a., *so*; (m., *chou*; c., *cho*).  
*thũa*, « opiner », 此; — phonétique 此, s. a., *thữ*; (m. et c., *ts'eu*).  
*trũa*, « midi », 臚 (Génibrel donne, sans doute par abréviation, 臚); — phonétique 臚, déjà vue au mot *lũa*.

Signalons quelques caractères irréguliers :

*bũa*, « fendre », 銛; *vũa*, « se gâter », 涸; *bũa*, « repas », 饌; — phonétique 否, qui se prononce ordinairement en sino-annamite *phũ* (m., *feou*; c., *fao*), mais que Phandúc-Hoá et Bonet donnent comme ayant le son de *bi*. Taberd, dans son index des caractères, indique ce caractère comme rendant en annamite les sons *bi*.  
*vũa*, « médiocre, 皮 »; — phonétique 皮, s. a., *bỉ*; (m. et c., *p'i*).  
*vũa*, « grenier », 廩, ou 備; — phonétique 蒲, s. a., *bỉ*; (m. et c., *pi*).

Soit cinq mots que l'on a rendus par des phonétiques à finale *i* en sino-annamite, parce que les formes *bir*, *vir*, n'existent pas en sino-annamite, et à cause de la parenté des deux sons *r* et *i* dans les dialectes et patois annamites.

Pour le mot *hũa*, « se liquer », 和, voir ce qui a été dit plus haut au mot *hũa*. Un dernier mot, *dũa*, « individu », a été rendu non par une phonétique, mais par le caractère correspondant en chinois, 丁, numérale des individus.

Nous avons donc environ 40 mots annamites vulgaires terminés par la diphtongue *wa* qui sont rendus en caractères *nôm* par des phonétiques ayant en sino-annamite la finale simple *r* ou *o* (quelquefois *i*). Ces faits confirment ce que nous avons déjà admis, à savoir que *wa* est un allongement d'une voyelle initiale *r* (ou *o*). Le grand nombre des mots à finale *wa* (nous allons en énumérer d'autres tout à l'heure) montre en outre que la langue annamite vulgaire affectionne cette finale allongée.

Il nous faut aborder maintenant une série de cas plus curieux.

Nous avons deux mots annamites vulgaires à finale *wa*, correspondant étymologiquement à deux mots sino-annamites terminés en *a* :

*bũa*, « herse », 耙; apparenté à 耙, « herse », s. a., *bá*; (m., *pa*; c., *p'a*). Il y a une difficulté pour la correspondance du *sác* avec le *huyén*.  
*dũa*, « cocotier », Bonet 椽, Génibrel 椰; apparenté étymologiquement à 椰 ou 椰, « cocotier », s. a., *da*; (m. et c., *ye*).

Nous avons en outre 13 mots annamites vulgaires à finale *wa* qui n'ont pas de formes sino-annamites connues, mais qui sont rendus par des phonétiques terminées par *a* en sino-annamite :

*bũa*, « suffisant », 巴; — phonétique 巴, s. a. *ba*; (m. et c., *pa*).  
*bũa*, « mangoustanier sauvage », 栢; — phonétique 栢 ou 栢, s. a., *bá*; (m. *pe*; c., *pak*). Il est curieux que ce caractère 栢, qui a encore l'explosive finale en cantonnais, l'ait perdue dans le sino-annamite. — Ce caractère signifie d'après les dictionnaires chinois : « pin, thuya », mais ne paraît pas avoir le sens de « mangoustanier » que lui donne Bonet. Si cependant il en était ainsi, il faudrait voir dans *bũa* et *bá* deux formes apparentées étymologiquement.

*dwa* (et *giwa*), « melon, pastèque », 茶. Bonet fait de ce mot *dwa*, rendu par 茶, un mot sino-annamite, rattachant le sens de « melon » à celui de « plantes-amères » qu'a le caractère en sino-annamite. Mais je crois que c'est une erreur. Le caractère 茶 se prononce ordinairement en s. a. *dó*; (m., *t'ou*; c., *t'o*). S'il a été pris pour rendre le mot *dwa*, c'est ou bien à cause de la phonétique 余, s. a., *du*; (m. et c., *yu*); et alors il faudrait ranger ce mot dans la catégorie des mots à phonétiques terminées en *u*; ou bien parce que le caractère 茶 est pris parfois pour le caractère 茶, s. a., *trâ*; (m. et c., *tch'a*).

*dwa*, « conduire », 送; *dwa*, « refuser », 送; — phonétique 多, s. a., *da*; (m. et c., *to*). Le mot *dwa*, pourrait fort bien être apparenté étymologiquement à 辭, « refuser », s. a., *tî*; (m. et c., *t's'eu*).

*giwa*, « pandanus », 架; — phonétique 架, s. a., *giá*; (m., *kia*; c., *ka*).

*mîra*, « vomir », 嗎; — phonétique 馬, s. a., *mā*; (m. et c., *ma*). (De même les mots : *mîra*, « imparfait », 馬; *mîra*, « ne pas », 馬).

*nîra*, « plante à tubercules », 蕪; *nîra*, sorte de bambou, 椰; — phonétique 那, s. a., *na*; (m., *na*; c., *na*, *no*).

*rîra*, « serpe », 𧈧; — phonétique 𧈧, s. a., *sa*; (m. et c., *tcha*).

*vîra*, « revêtir un habit », 播; — phonétique 播, s. a. *bá*; (m. et c., *po*).

Ces deux catégories de faits doivent être rapprochées de cet autre fait que, dans le dialecte et les patois du Haut-Annam, des mots de la langue annamite vulgaire, que tous les dictionnaires donnent avec la finale *wa*, ont une seconde forme à finale *a*. Ex. : *lîra* : *lâ*, « feu »; *rîra* : *ra*, « serpe »; *ngîra* : *ngá*, « démangeaison »; *sîra* : *sā* : *trā*, « lait »; *ngîra* : *ngā*, « renversé »; *nhîra* : *nhā*, « glu »; *nîra* : *nā*, « bambou femelle »; etc.

Cette troisième catégorie de faits est la clef qui explique les deux premières.

De même en effet qu'aujourd'hui nous avons dans les patois du Haut-Annam deux formes, l'une à finale *wa*, l'autre à finale *a*, et cela pour quelques mots seulement et dans quelques régions; de même on avait jadis, à l'époque où furent créés les *nôm*, et au moins dans la région où ils furent créés, un certain nombre de mots ayant les deux formes en *wa* et en *a*. Cette dernière étant plus universellement usitée, on choisit, pour rendre les mots de ce type, des phonétiques terminées par *a* en sino-annamite. Peu à peu cependant la forme à finale *wa* prévalut, jusqu'à supplanter la forme en *a*, qui n'est plus connue, du moins dans l'annamite des dictionnaires, car il serait d'un grand intérêt de rechercher si ces formes en *a* ne se trouveraient pas encore, en grand nombre, dans les patois des diverses provinces annamites ou chez les tribus *mưông* de la chaîne annamitique parlant un idiome apparenté à l'annamite.

On voit par là l'importance que prennent ces quelques formes en *a* de mots à finale ordinaire *wa*, que l'on trouve encore dans le Haut-Annam. Ce sont les rares épaves, les témoins attardés d'une nombreuse catégorie de mots admettant jadis les deux formes. Et cette forme en *a* n'était pas comme aujourd'hui une forme patoise, usitée seulement par des illettrés et dans quelques villages écartés; c'était une forme générale, employée par tout le monde, primant la forme en *wa* aujourd'hui régulière, puisque c'est elle qui fut choisie, lorsqu'il s'agit de rendre ces mots en caractères *nôm*, par les lettrés créateurs de l'écriture démotique annamite (1). La destinée étrange de cette forme en *a*, qui appartenait jadis à un grand nombre de mots, concurrentement avec la forme en *wa*, et qui a été supplantée aujourd'hui par cette forme en *wa* et ne subsiste plus que dans quelques patois, prouve combien la langue annamite vulgaire,

(1) Il faut avouer que pour plusieurs mots (les mots du type *bwa*, *dwa*, *mîra*, *rîra*, *vîra*), des formes sino-annamites terminées en *u* n'existaient pas, et que, pour cette seule raison, les lettrés auraient été contraints de prendre la forme en *a*.

suivant des lois phonétiques inéluctables, affectionne les formes allongées *ia*, *ua*, *wa*, devant lesquelles disparaissent les formes à finale simple (1).

En résumant donc les conclusions qui se dégagent de l'étude des mots en *wa*, nous trouvons : 1° que *wa* est un allongement d'une voyelle simple primitive *w* ou *o* ; — 2° que l'allongement *wa* caractérise la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite (ainsi que les dialectes chinois) a conservé la finale simple ; — 3° qu'il existait jadis pour un grand nombre de mots, et qu'il existe encore aujourd'hui dans le Haut-Annam pour un certain nombre de mots, une double forme, l'une terminée en *wa*, l'autre terminée en *a*.

Mais je ne saurais donner aucune explication certaine de cette existence simultanée des deux formes. Peut-être est-ce à cause d'une parenté entre *w* et *a*, parenté que certains indices feraient soupçonner. Dans le Haut-Annam on a, par corruption conventionnelle, *sư* : *sạ*, « chose, affaire » ; *sáu* : *sừu*, « six ». Le passage entre les deux voyelles a pu s'effectuer par le son intermédiaire *o*, cette voyelle étant souvent prise d'un côté pour *a* (*ba* : *bơ*, « trois » ; *tám* : *tóm*, « huit » ; etc.), d'un autre côté pour *w* (*thơ* : *thur*, « lettre » ; *mợ* : *mư*, « tante » ; *gởi* : *gừi*, « envoyer », etc.).

L'étude de ces trois groupes *ia*, *ua*, *wa*, nous a montré clairement que ces diphtongues finales proviennent des voyelles simples finales *i*, *u* (et *ô*), *w* (et *o*), auxquelles la langue annamite vulgaire a ajouté une voyelle brève non-accentuée *a*. L'étude des formes appartenant à l'annamite des dictionnaires, c'est-à-dire des formes usitées indistinctement dans les diverses provinces de langue annamite et constituant ce que l'on pourrait appeler l'annamite littéraire (*tiếng đình*, « le langage de la cour, la langue reçue »), ne permet de signaler que ces trois groupes. Mais il conviendrait de rechercher si on ne rencontrerait pas dans certains dialectes locaux, dans les patois des trois grandes régions annamites, Tonkin, Annam, Cochinchine, la même tendance à l'allongement appliquée à d'autres voyelles. Dans un court voyage au Tonkin, j'ai pu remarquer que les gens de Kè sơ (centre de la Mission catholique de Hanoi) prononçaient le mot *cô*, « bisafeul », appellation des missionnaires européens, d'une manière que l'on pourrait transcrire avec raison *côa* (avec *ô* accentué, suivi d'un son léger, mais très sensible, de *a*). De même les mots latins *ave*, *amen*, conservés tels quels dans les formules de prières en usage dans le Vicariat apostolique de Hanoi, étaient prononcés avec *e* très ouvert et sonnait presque comme *ea* (*avea*, *amean*). Ce dernier mot, tel qu'il est prononcé à Hanoi, diffère beaucoup de la manière dont on le prononce dans le Haut-Annam, où les chrétiens l'ont également conservé dans leurs formules de prières. La question mériterait d'être étudiée, comme en général beaucoup d'autres questions concernant les patois des diverses provinces annamites.

La langue annamite a donc une tendance à allonger les voyelles finales *i*, *u*, *w*, (peut-être *ô* et *e*), en *ia*, *ua*, *wa*. Alors que la langue annamite vulgaire contient un grand nombre de mots à finale *ia*, *ua*, *wa*, le sino-annamite n'a que quelques rares mots en *ia* et en *wa*,

(1) L'étude des diverses formes dialectales ou patoises ferait découvrir, je crois, un certain nombre de ces témoins d'anciennes lois phonétiques, qui, ayant accompli leur œuvre dans la langue, ne frappent plus l'attention. C'est ainsi qu'il existe dans le Haut-Annam le mot *con* employé pour *cây*, « arbre ». Les deux mots se rattachent étymologiquement l'un à l'autre : ce sont, en fait, deux formes d'un même mot. Pour s'en rendre compte, il suffit de se rappeler cette loi phonétique d'après laquelle à l'*i* (ou l'*y*) final de l'annamite, correspond, dans les idiomes *mường* de certains tribus, la finale *n*. C'est ainsi qu'on a : *vai* : *pan*, « épaule » ; *hôi* : *hôn*, « arroyo, torrent » ; *mây* : *mân*, « nuage » ; et aussi *cây* : *con*, « arbre », par renforcement de la voyelle médiane accentuée. Pour *á* : *o*, comparez dans le Haut-Annam : *trúng* : *trúng*, « œuf » ; *bác* : *bơc*, « rive du fleuve », etc.

et n'en a aucun en *ua*. Par ailleurs, toutes les fois que deux formes sont étymologiquement apparentées, l'une, la forme sino-annamite, est terminée en *i*, *u*, *ɿ* (*σ*), l'autre, la forme annamite vulgaire, en *ia*, *ua*, *wa*. On doit donc conclure que l'allongement *ia*, *ua*, *wa*, est caractéristique de la langue annamite vulgaire, tandis que le sino-annamite conserve la voyelle simple primitive (1). Les dialectes chinois sont identiques en cela au sino-annamite.

Il ressort de ce fait que, si l'on voulait tenter des études étymologiques sur la langue annamite et rechercher les mots sino-annamites (c'est-à-dire chinois) correspondant étymologiquement aux mots de l'annamite vulgaire terminés en *ia*, *ua*, *wa* — ceux, bien entendu, qui ne sont pas compris dans les listes de doublets données dans cette étude —, on devrait chercher, pour les mots annamites en *ia*, dans les mots sino-annamites terminés en *i* (ou en *ê*, ou même en *ɿ*) ; pour les mots en *ua*, dans les mots sino-annamites terminés en *u* (ou *â*u, ou *ô*) ; pour les mots en *wa*, dans les mots sino-annamites terminés en *ɿ* (ou *σ*, ou *a*). Cette conclusion ne manque pas d'importance.

Je tenterai, en terminant, de donner une explication des nombreux doublets que nous avons vus, les uns, annamites, en *ia*, *ua*, *wa*, les autres, sino-annamites, en *i*, *u*, *ɿ* (et *σ* ou *a*). L'ignorance où l'on est encore des vrais rapports qui existent entre la langue annamite vulgaire et la langue chinoise ne permet que de faire des hypothèses.

Les formes annamites à finale allongée *ia*, *ua*, *wa*, et les formes sino-annamites à voyelle finale simple, constitueraient deux séries d'emprunts faits à la langue chinoise. La première série, empruntée antérieurement (peut-être même conjointement) à la seconde, serait un emprunt populaire, comprenant des mots d'usage courant, lesquels seraient entrés dans la langue vulgaire terminés par la voyelle simple, comme l'attestent les formes correspondantes des dialectes chinois et du sino-annamite ; mais, usités journellement, faisant corps avec la langue annamite proprement dite, ils se seraient conformés aux règles phonétiques spéciales à cette langue et auraient pris les finales allongées *ia*, *ua*, *wa*, que l'annamite paraît affectionner ; peut-être même pourrait-on dire que ces finales résultent d'un allongement de *i*, *u*, *ɿ*, même dans les nombreux cas où les mots annamites n'ont pas de formes sino-annamites étymologiquement apparentées actuellement connues (2).

Par ailleurs, les formes sino-annamites étymologiquement correspondantes à finale simple, empruntées soit en même temps, soit plutôt postérieurement, en tout cas avec tout l'ensemble du matériel lexicologique chinois, constitueraient un emprunt savant. Ces mots, faisant partie d'un matériel linguistique écrit, non usités dans l'usage courant de la vie, se seraient peut-être ainsi dire figés, conservant la forme originelle à voyelle finale simple qu'ils avaient au moment où ils ont été introduits en Annam. N'étant usités que dans les pièces officielles, destinés à être écrits, lus quelquefois à haute voix, mais non parlés, demeurant par conséquent à l'écart de la langue vulgaire parlée, ils n'en auraient pas suivi les règles, seraient restés au premier stade à voyelle simple, sans atteindre le second stade à finale allongée que leurs doublets, admis dans la langue parlée, auraient atteint par une évolution naturelle. Les lois phonétiques ne modifient que les éléments vivants d'une langue, non ses éléments morts ; or le sino-annamite est, en Annam, un matériel sans vie.

(1) Le dictionnaire Bonet mentionne à tort quelques-unes de ces formes en *wa* comme sino-annamites. Le dictionnaire Cùu fait de même.

(2) Cette dernière hypothèse peut se déduire du fait exposé plus haut, que tous ces mots en *ia*, *ua*, *wa*, ont été rendus par des phonétiques à finale *i*, *u*, *ɿ*. Mais la preuve, je le reconnais, n'a pas grande valeur. C'est une simple supposition. Quant au fait que l'annamite vulgaire affectionne les formes en *ia*, *ua*, *wa*, il subsiste dans toute sa force.

Cette théorie n'est pleinement satisfaisante que si l'on admet deux emprunts faits par les Annamites à la langue chinoise. Mais si l'on admettait la parenté des deux langues annamite et chinoise pour ce qui regarde le matériel lexicologique, les deux langues ayant eu une souche commune et ayant par après évolué chacune suivant ses lois particulières, il faudrait modifier cette théorie de l'emprunt. Les mots annamites à finale *ia*, *ua*, *wa*, feraient tout simplement partie du fond commun aux deux langues, mais ils auraient évolué différemment suivant les lieux, allongeant la finale simple en Annam, gardant cette finale simple en Chine. L'emprunt du matériel chinois en tant que langue officielle (sino-annamite) ayant été fait, de toute manière, postérieurement à l'évolution de la langue annamite proprement dite et à la formation des formes allongées *ia*, *ua*, *wa*, les formes correspondantes du sino-annamite auraient été empruntées telles qu'on les trouvait dans les dialectes chinois au moment de l'emprunt, c'est-à-dire avec la voyelle finale simple, et se seraient conservées telles quelles, d'après le principe que j'ai donné plus haut.

Je ne pense pas qu'il faille voir dans les formes *ia*, *ua*, *wa*, des formes primitives que les dialectes chinois, y compris le sino-annamite, auraient contractées. Ce sont les formes simples qui paraissent primitives.

Comme on le voit, il est difficile de donner une explication certaine du fait. Pour cette question, comme pour beaucoup d'autres questions concernant la phonétique annamite, ce n'est que par une étude méthodique et complète de la langue que l'on pourra arriver à des conclusions générales scientifiquement certaines.

# BIBLIOGRAPHIE

---

## Indochine

Edmond NORDEMANN. — *Chrestomathie annamite*, contenant 180 textes en dialecte tonkinois. Hanoi, Schneider, 1898 [— 1904], in-8°.

La rapidité avec laquelle se sont enlevés les *Cent textes* de M. Chéon prouve l'utilité de ces recueils de textes « écrits et pensés en annamite ». L'étudiant y trouve la vraie langue annamite et se familiarise en même temps aux coutumes, aux idées, à la vie du peuple au milieu duquel il se trouve. Nous devons donc être reconnaissants à M. N. de nous offrir sa *Chrestomathie annamite*. Elle rendra aux annamitisants de précieux services.

Le sous-titre nous indique ce qu'a voulu faire l'auteur : c'est un recueil de textes *en dialecte tonkinois*. Tandis que les particularités dialectales étaient peu sensibles dans les textes de M. Chéon, le livre de M. N. nous permet de nous faire une idée plus exacte des différences qui existent entre le dialecte du Tonkin et ceux du Haut-Annam et de la Cochinchine, et c'est à ce point de vue que j'étudierai l'ouvrage.

Il existe une langue annamite, c'est-à-dire un ensemble de mots employés du Nord au Sud de la côte orientale de l'Indochine, et un corps de règles syntaxiques également partout suivies. Un Annamite de n'importe quelle province est compris et comprendra les gens, quoique avec plus ou moins de facilité, dans toutes les autres provinces peuplées par des Annamites. Mais cette langue annamite, une dans son ensemble, varie dans quelques-uns de ses éléments, suivant les régions. Ces variations n'atteignent pas la syntaxe ou l'atteignent fort peu ; elles affectent davantage le vocabulaire : — des formes, des mots, des expressions sont d'un usage courant ici, qui ne seront pas usités ailleurs, bien qu'ils soient compris, au moins pour la plupart — ; elles concernent surtout l'intonation, qui, on le sait, est d'une si grande importance dans la langue annamite : les six tons de la langue, bien qu'étant toujours distingués entre eux, — à part quelques tons, qui se confondent, ou même se dédoublent, — se font d'une manière tout à fait différente suivant les régions.

De bons auteurs sont d'avis que ces différences ne sont ni assez profondes ni assez nombreuses pour caractériser de véritables dialectes (1). Ce n'est là qu'une question de mots. Il est en tous cas certain que l'on peut, en tenant compte de ces diverses variations, distinguer trois manières de parler l'annamite, et que l'on peut donner à ces manières de parler, ne serait-ce que pour la commodité du langage, le nom de dialectes. Ce sont : le dialecte tonkinois, le dialecte du Haut-Annam et le dialecte de Cochinchine. Le premier et le dernier sont plus semblables entre eux qu'ils ne ressemblent au second ; mais le second se rapproche plus du dialecte du Tonkin que du dialecte de Cochinchine. Ajoutons que ces dialectes ne sont pas séparés par des cloisons étanches : ils se pénètrent, se fondent plus ou moins insensiblement entre eux, vers les zones frontalières, c'est-à-dire dans le Thanh-hoá et le Nghê-an pour les deux premiers, au Nord et au Sud du Col des Nuages pour les deux derniers.

---

(1) Chéon, *Cours de langue annamite*. Préface, p. III.

Le livre de M. N. ne nous dit pas comment les intonations sont émises dans le dialecte tonkinois ; je laisse donc de côté cette question. Je remarquerai seulement en passant que les « semis de riz » se disent *mà* (n° 82), forme qui, je crois, est aussi employée dans le dialecte de Cochinchine, tandis que dans le Haut-Annam on emploie la forme *má*, qui d'ailleurs est signalée dans le *Dictionnaire annamite-français* du P. Génibrel.

Ces changements de tons, dont une étude plus attentive permettrait peut-être d'augmenter le nombre, sont déjà des modifications phonétiques et ne regardent pas précisément la manière dont sont faits les tons. Les changements de consonnes et de voyelles sont plus nombreux.

L'*ă* permute avec *â* assez souvent. Nous avons *bây* pour *bây*, « sept » (n° 12 et *passim*) (1) ; — *chây* pour *chay*, « couvrir » (n° 13) ; — *dây* pour *day*, « instruire » (n° 13) ; — *cây* pour *cây*, « labourer » (n° 81) ; — *lây* pour *lay*, « saluer » (n° 82) ; — *chây* pour *chây*, « couler » (n° 93) ; — *giâu* pour *giâu*, « riche » (n° 12) ; — *tâu* pour *tâu*, « chinois » (n° 176) ; — *dâm* pour *dâm*, « lieue » (n° 12) ; etc. Nous avons par ailleurs *mây* pour *mây*, « toi » (n° 57). Le *Dictionarium anamitico-latinum* de M<sup>r</sup> Theurel nous avait habitués à cette forme. Cet ouvrage, ainsi que les ouvrages de religion du Tonkin, donne aussi la forme *thây* pour *thây*, « maître », tandis que les textes de M. N. portent la forme *thây* (pages 268 et 176) usitée en Cochinchine et dans le Haut-Annam.

On remarque déjà dans le dialecte du Haut-Annam cette tendance à ouvrir la diphtongue *ây* (ex. : *dây*, « ici », prononcé en beaucoup d'endroits *day*), et peut-être aussi la diphtongue *âu*. En présence du grand nombre de cas où l'*ă* des autres dialectes correspond à un *â* dans le dialecte tonkinois, il faut peut-être voir dans cette forme assourdie une particularité de ce dialecte, contrairement à une opinion que j'avais émise dans ma *Phonétique annamite*, en me basant sur un trop petit nombre d'exemples.

Signalons la forme *riêu* pour *riêu*, « vin » (n° 32), que le dialecte du Haut-Annam connaît aussi ; — la forme *cưi* (n° 33), pour *cưi*, « monter à califourchon » (le dictionnaire de M<sup>r</sup> Theurel donne *cưi*, forme des dialectes de Cochinchine et du Haut-Annam) ; — et la forme *gưi* (n° 112) pour *gưi*, « envoyer ». Ce sont-là de nouvelles preuves de la facilité avec laquelle les groupes *vi*, *vi*, *voi*, sont pris l'un pour l'autre. (Haut-Annam et Cochinchine : *gưi* « envoyer », *chưi*, « injurier » ; Tonkin [dictionnaire Theurel] : *gưi* et *chưi*.) — Nous trouvons par ailleurs les assourdissements que nous savions déjà être particuliers au dialecte tonkinois : *ơ* : *ư* (*thư* pour *thơ*, « lettre », n° 115 ; cette forme *thư* est déjà connue dans le Haut-Annam) ; — *ơ* : *â* (*chân* pour *chơn*, « vrai », n° 162 ; *chân* pour *chơn*, « pied », n° 57 ; *nhân* pour *nhơn*, « homme » ; *nhân* pour *nhơn*, « charité », p. 217) ; — citons encore la forme *nhật* pour *nhật*, « jour ». Ces formes assourdis sont déjà connues dans la partie nord de la région du Haut-Annam.

En résumé, sont particulières au dialecte tonkinois les formes *â* (pour *ă*), *ây* (pour *ay*), *âu* (pour *au*), *voi* (pour *oi*), *vi* (pour *oi* ou *voi*), *ư* (pour *ơ*), *â* (pour *ơ*). En d'autres termes, ce dialecte tend à assourdir un certain nombre de voyelles ou de groupes voyellaires, plus ouverts dans les autres dialectes. Mais il ne faudrait pas généraliser prématurément cette conclusion, qu'une étude plus approfondie et plus complète de toutes les formes propres au dialecte tonkinois nous forcerait peut-être à modifier.

Les consonnes présentent également certaines particularités.

Signalons d'abord la forme *mây*, « avec » (*passim*). Dans le Haut-Annam on connaît deux formes : *roi* et *vê*, dont la dernière se corrompt parfois, dans la rapidité de la conversation, en *v*. Les dictionnaires du Tonkin et de la Cochinchine mentionnent une forme *vuoi*. M. Chéon,

(1) Ces formes se trouvent dans un grand nombre de numéros de la *Chrestomathie*, mais je n'indiquerai qu'un seul numéro pour permettre de contrôler au besoin.

dans son *Cours d'annamite* (pages 76 et 521), signale les formes *môi*, *mây*, *vây*. En laissant de côté la forme *vuôi* qui, comme le pense M. Chéon (*Id.*, p. 76), semble se rattacher directement à *hội* 會, on a pour les autres formes la double équivalence :

*vôi* : *vây* : *vê* : *v'* ;  
*môi* : *mây*.

Nous avons d'abord dans *oi* : *ây* un nouveau cas de l'assourdissement de *o* en *á* signalé plus haut comme particulier au dialecte tonkinois. Cette forme *vây* devient *vê* (*v'*) dans le dialecte du Haut-Annam. De même *lây*, « prendre », devient *lê* dans le mường de la Rivière-Noire (Chéon, *Cours*, page 111) et dans le mường du Quảng-binh. De même encore *môi*, « récent », devient *mê* dans le mường de la Rivière-Noire (Chéon, *Id.*, *ibid.*).

Quant à l'équivalence *m* : *v*, c'est un témoin d'une loi phonétique que l'on remarque dans des cas assez nombreux, si l'on compare le dialecte sino-annamite ou la langue annamite avec les dialectes chinois, et la langue annamite avec les idiomes mường de la chaîne annamitique. Ex. :

萬, « dix mille » ; chinois du Nord : *wan* ; cantonnais : *man* ; sino-annamite : *vạn* ; Tonkin : *mán* ; Sud-Annam : *muôn*.

文, « lettre, orné » ; ch. N. : *wen* ; cant. : *man* ; sino-ann. : *văn*.

晚, « soir, tard » ; ch. N. : *wan* ; cant. : *man* ; sino-ann. : *vãn* ; ann. : *muôn* ; Haut-Annam : *mưon* et *mạn*.

« Sel » ; ann. : *muôi* ; Haut-Annam : *môi* ; mường nguồn du Quảng-binh : *vôi*.

« Coudre » ; ann. : *may* ; mường nguồn du Quảng-binh : *vãn* ; mường sách du Quảng-binh : *bäl* ou *bol*.

雲, « nuage » ; ch. N. : *yun* ; cant. : *wan* ; sino-ann. : *vân* ; mường nguồn du Quảng-binh : *mán* ; ann. : *mây* ; — etc.

Une autre équivalence, *l* : *nh*, se trouve dans *nhòi* pour *lòi*, « parole » (n° 144) ; *nhăm* pour *lăm*, « cinq » (en composition ; n° 58) ; *nhón* pour *lón*, « grand » (nos 57-84) ; *nhê* pour *lê*, « raison » (n° 94), etc. M. Chéon signale ce phénomène dans son *Cours* (p. 33), et le P. Vallot, dans sa *Grammaire annamite* (p. 19), considère les formes en *nh* comme défectueuses. Son affirmation pourrait être confirmée par ce fait que dans la *Chrestomathie* on a partout *quan lớn*, « grand mandarin », et non *quan nhón*, dans des cas où l'on s'adresse aux mandarins, c'est-à-dire à des personnages avec lesquels il faut employer les formes régulières. Dans le Haut-Annam on rencontre quelques individus affectés d'un défaut de prononciation (*nói ngong*, *nói chót*) qui, au lieu par exemple de *lăm lế*, « faire une cérémonie », prononcent *yám yế* (c'est-à-dire *nhám nhế*). Mais tous les mots en *l* sont traités de la même façon par ces individus : il faut voir là, par conséquent, un simple défaut de prononciation, en ce qui regarde le dialecte du Haut-Annam.

*S* et *x* sont pris l'un pour l'autre dans beaucoup de cas. On a : *xư* pour *sư*, « affaire » (n° 12) ; *xơ* pour *sơ*, « craindre » (n° 12) ; *xáng* pour *sáng*, « passer », (n° 12) ; *xư* pour *sư*, « envoyer » (n° 13) ; *xáng* pour *sáng*, « brillant » (n° 176) ; *xinh* pour *sinh*, « mettre au monde » (n° 57) ; *xúng* pour *súng*, « fusil » (n° 81) ; *xô* pour *sô*, « nombre » (n° 82) ; *xim* pour *săm*, « préparer » (n° 94) ; *xăn* pour *săn*, « chasser » (n° 32) ; etc. Inversement, nous relevons : *sưng* pour *xưng*, « proclamer » (n° 12) ; *sanh* pour *xanh*, « vert » (n° 176) ; *sa* pour *xa* (n° 145) ; *song* pour *xong*, « achevé » (n° 57) ; *sêp* pour *xêp*, (p. 237) ; *sáy* pour *xáy*, « construire » (n° 175) ; *siêu* pour *xiêu*, « dispersé » (n° 82) ; *sũ* pour *xũ*, « village » (n° 94) ; etc. Cette interversion des deux articulations ne paraît pas tenir à la nature de la voyelle qui suit la consonne initiale, car on rencontre les formes des autres dialectes : *son*, « montagne » ; *sirc*, « force » ; *sai*, « envoyer » ; *sao*, « étoile » ; *soi*, « éclairer » ; *súc*, « couleur » ; *sáu*, « six » ; *săt*, « fer » ; *xuân*, « printemps » ; *xuũ*, « mauvais » ; *xin*, « demander » ; *xét*, « examiner » ; etc.

M. N. ne voit dans *s* et *x* que deux nuances d'une même articulation (1). Je suis du même avis, si l'auteur entend par là que les deux articulations sont fort voisines ; mais je me sépare absolument de lui, lorsqu'il veut, dans la suite de ses publications, supprimer l'*x* purement et simplement, et rendre les deux articulations par *s* (2). Ce n'est pas sans raison que les créateurs du système de transcription actuellement en usage ont distingué les deux consonnes. Ils ne pouvaient ignorer qu'elles se confondent en certaines régions ; ils savaient fort bien qu'elles sont fort voisines l'une de l'autre ; mais ils se sont bien gardés de les confondre. De l'ensemble des formes dialectales de la langue annamite, il se dégage clairement cette conclusion que les deux articulations sont distinctes, et qu'elles doivent par conséquent être rendues par deux signes différents, quitte à noter les passages de l'une à l'autre dans les publications concernant les dialectes où ces passages ont lieu.

La suppression de l'*x* ne serait pas un progrès dans la transcription de l'annamite ; ce serait plutôt un recul, même pour la transcription du dialecte tonkinois, où *s* et *x*, bien que permutant souvent, ne paraissent cependant pas se confondre. J'en dirai autant de la suppression de *tr* (M. N. écrit uniformément *ch* les mots en *ch* et en *tr*) et de la suppression de *gi* et de *r* (les mots commençant par *gi*, *r*, *d*, sont uniformément écrits par *d*) (3). D'après le texte de la *Chrestomathie*, il ressort que certaines formes en *tr* des autres dialectes ont la forme en *ch* dans le tonkinois ; par exemple : *Chung Chác* pour *Trung Trác*, nom propre, n° 58 ; *chói* pour *trói*, « emporté par les eaux », n° 82 ; *chiêu đinh* pour *triêu đinh*, « audience impériale », p. 180 ; *chúc* pour *trúc*, « roseau », p. 181 ; *chàn* pour *tràn*, « gouverner », p. 179 ; etc. La forme en *gi* remplace aussi la forme en *tr*. Ex : *giài* pour *trai*, « jeune homme », n° 176 ; *giòì* pour *tròi*, « ciel », n° 176 ; *giãi* pour *trãi*, « étendu » ; *gióng* pour *tróng*, « planter », n° 144 ; *giõ* pour *trõ*, « retourner », n° 84 ; *giâu* pour *trâu*, « bétel », n° 93 ; etc. Je n'ai pas rencontré en revanche, dans les numéros que j'ai parcourus, d'exemples de *ch* devenant *tr*. Le phénomène du passage d'une articulation à une autre de même famille ou de même ordre se rencontre dans toutes les langues ; mais il ne faut pas en conclure qu'il est préférable de rendre ces articulations par le même signe.

La comparaison des particularités que j'ai signalées ci-dessus avec celles du dialecte du Haut-Annam révèle une différence notable. Dans le Haut-Annam *tr* se change tantôt en *tl* et même en *l* (dans certaines régions et pour certains mots seulement), tantôt en *t* (ce changement, particulier à certaines régions, est, dans ces régions, général pour tous les mots en *tr*). Mais je n'ai pas connaissance du changement de *tr* en *ch*, bien que quelques rares mots, comme *chuyên*, « récit, affaire », etc., prennent, suivant la région, la forme en *tr* ou la forme en *ch* (4). Par contre on trouve *gi* alternant avec *ch* ou *tr*, et la forte *ch* alternant avec *gi* ou *tr* (pour certaines régions, et pour certains mots seulement). Les trois articulations *gi*, *ch*, *tr*, sont intimement liées ; la première est la palatale faible, la seconde est la forte correspondante, enfin la troisième est une cérébrale (ou linguale) correspondante. M. N. propose de réunir *ch* et *tr* et de joindre *gi* à un autre groupe comprenant *d* et *r*. Je crains qu'il ne fasse fausse route.

Prenons ce groupe *d*, *gi*, *r*. Le dictionnaire de M<sup>r</sup> Theurel, fait spécialement au point de vue tonkinois, divise les mots commençant par *d* dans les dictionnaires que j'appellerai de Cochinchine (Taberd, Génibrel, Bonet, etc.), en deux classes : pour les uns, il indique *d = gi* ;

(1) Cf. *Méthode de langue annamite*, du même auteur, pp. 23, 28, 62.

(2) Cf. *Méthode de langue annamite*, p. xxxvi ; *Chrestomathie*, note à la fin de la préface, p. XXIII v<sup>o</sup>.

(3) *Ibid.*, *ibid.*

(4) Ce changement doit exister cependant dans le Thanh-hoá et le Nghê-an.

pour les autres,  $d = r$ . M. Chéon dit dans son *Cours* (p. 36), que  $r$  participe tantôt de  $d$ , tantôt de  $gi$ , et (p. 35) que  $d$  est souvent remplacé par  $gi$ ,  $tr$  ou  $r$ . Le P. Vallot, dans sa *Grammaire* (p. 19), signale les mêmes phénomènes. Ces auteurs parlent aussi de l'équivalence  $r:nh$ . En ce qui concerne le dialecte du Haut-Annam, nous avons les trois articulations  $nh$ ,  $gi$ ,  $d$ , prononcées de la même façon dans certaines provinces; ailleurs  $d$  devint  $d$  ou  $th$  (ce dernier changement pour quelques mots seulement). D'autre part  $r$  alterne avec  $t$  (pour quelques mots seulement). On peut donc voir et suivre à travers ces permutations, tant dans le dialecte du Tonkin que dans celui du Haut-Annam, une certaine parenté entre les articulations  $nh$ ,  $gi$ ,  $d$ ,  $t$ ,  $th$ ,  $r$ . J'ai relevé dans la *Chrestomathie* les formes *giao* pour *rao*, « proclamer » (n° 57); *riêng* pour *giêng*, « premier mois » (p. 237); *giác* pour *rác*, « éparpiller » (n° 33); *riêng* pour *giêng*, « puits » (n° 33); *diét* pour *giét*, « tuer » (n° 91); etc. Je vois dans tous ces cas le phénomène déjà signalé: le passage d'une articulation à une autre, ou mieux, l'existence de deux formes voisines pour un même mot. Prendre prétexte de l'existence de ces diverses formes pour confondre ces articulations sous le même signe, comme le voudrait M. N., ne me paraît pas logique. Que l'on indique ces formes propres au dialecte tonkinois, dans les livres qui concernent ce dialecte, mais que l'on maintienne par ailleurs la différenciation des trois articulations  $gi$ ,  $d$ ,  $r$ , qui est réelle, comme il ressort de l'étude comparée des dialectes annamites. Je fais donc des vœux pour que M. N., dans l'intérêt même de ses publications ultérieures, ne tienne pas compte de l'avis qu'il nous a donné dans sa *Méthode* et dans sa *Chrestomathie*, et qu'il ne supprime pas les consonnes  $r$ ,  $gi$ ,  $tr$ ,  $x$ . Elles ne sont pas « inutiles ».

Ce compte rendu deviendrait bien long si je signalais encore les particularités qui distinguent, d'après les textes de la *Chrestomathie*, le dialecte du Tonkin de celui du Haut-Annam, en ce qui concerne le vocabulaire. Elles ne sont pas très nombreuses d'ailleurs, et chacun des textes pourrait être « démarqué », traduit en dialecte du Haut-Annam, à peu de frais.

J'ai tenu compte jusqu'ici de l'ouvrage de M. N. comme s'il représentait vraiment le dialecte tonkinois, mais si on raisonne par analogie avec ce qui se passe dans le Haut-Annam, il peut se faire que quelques-unes des particularités qui caractérisent les morceaux cités ne soient pas générales dans toutes les provinces du Tonkin. Par ailleurs, dans ces provinces, il doit se rencontrer bien d'autres formes particulières à telles ou telles régions, d'un habitat plus ou moins étendu, que l'auteur ne mentionne pas. Si même je m'en rapporte à sa *Méthode de langue annamite* (1), le dialecte de la *Chrestomathie* serait plutôt le dialecte de Hanoi, car, d'après M. N., c'est « dans cette ville que le dialecte tonkinois — le plus correct — est parlé avec le plus de pureté. » Appliqué aux divers parlers de la langue annamite, ce mot de dialecte ne peut avoir actuellement qu'une signification assez vague et imprécise. On n'a pas encore fait le départ de ce qui, tant dans la phonétique que dans le lexique ou la syntaxe, est commun à toute la langue, ou à toute une région, — Tonkin, Haut-Annam, Cochinchine, — et de ce qui est particulier à une province, à quelques villages. Il faut donc tenir compte de ce fait, quand on parle de dialectes annamites. En tous cas, des publications telles que la *Chrestomathie* ne peuvent que hâter le moment où la langue annamite sera mieux connue, parce qu'on tiendra plus grand compte des formes dialectales, et même des formes dites patoises, jusqu'ici trop dédaignées par les annamitisants.

Les textes choisis par M. N. comprennent des spécimens de tous les genres: pièces administratives, poésies, prières, tant chrétiennes que des autres religions indigènes, contes populaires, lettres familières, dictons, devinettes, même les cris des marchands ambulants. Un copieux lexique nous donne des renseignements précieux sur les mœurs, l'histoire, les

(1) Préface, p. VIII.

croyances du peuple tonkinois. Mais l'auteur a exclu de ces notes toutes les questions de grammaire. Je le regrette, et je souhaite qu'il comble cette lacune dans ses publications ultérieures.

L. CADIÈRE

HÀN-THÁI-DƯƠNG et ĐỖ-THẬN. — *Vocabulaire grammatical franco-tonkinois.*  
Hanoi, Schneider, 1904, in-8°.

Au Congrès des Études d'Extrême-Orient tenu à Hanoi en 1902, on émit le vœu « que les Sociétés savantes de l'Extrême-Orient encouragent par tous les moyens en leur pouvoir la collaboration des indigènes à leur travaux ». MM. Hán-thái-Dương et Đỗ-Thận ne nous apportent pas une œuvre scientifique proprement dite, mais le petit *Vocabulaire* qu'ils viennent de publier montre que l'on peut compter sur la collaboration des indigènes. La principale qualité qui distingue ce *Vocabulaire*, c'est la clarté : clarté dans la rédaction, clarté dans l'impression. Je voudrais ajouter un autre éloge et parler de la sobriété de l'ouvrage, mais il y a quelques expressions d'un usage par trop restreint que les auteurs auraient peut-être mieux fait de réserver pour le grand travail qu'ils nous promettent pour plus tard.

L. CADIÈRE

Albéric NETON. — *L'Indo-Chine et son avenir économique.* Avec une préface par M. Eugène ETIENNE. Paris, Perrin, 1904, in-16, XXIV — 289 pp.

« La préoccupation personnelle perce dans tous les écrits précédents » sur l'Indochine, affirme M. Neton dans sa préface (p. XVIII), avec une injustice tranquille. Et tous ses lecteurs reconnaîtront sans difficulté que l'impartialité n'est pas une qualité qu'on puisse refuser à son livre : mais peut-être se demanderont-ils aussi si elle ne tient pas surtout à la prudence avec laquelle M. N. évite les questions épineuses et si, pour lui, l'impartialité ne consiste pas la plupart du temps à ne pas prendre parti. Tout auteur est assurément maître de délimiter son sujet comme il l'entend : seulement il paraît bien difficile de discuter avec fruit et en connaissance de cause de « l'avenir économique de l'Indo-Chine » en éludant des questions aussi capitales que celles des moyens de communication et des impôts. C'est pourtant la gageure qu'a tenue M. N. Il ne dit pas un mot du vaste programme, aujourd'hui en cours d'exécution, de construction de chemins de fer ; il ne parle pas davantage de l'organisation fiscale de la colonie — impôts, douanes et régies — qui est liée par des rapports si étroits, non seulement, comme il le dit, « à la question budgétaire », mais aussi, et plus encore, à la question économique. Problèmes délicats sans doute et qui soulèvent des controverses passionnées, mais dont l'élimination trop prudente, si elle permet à M. N. de garder jusqu'au bout son apparence d'impartialité, enlève aussi à ses conclusions uniformément optimistes une bonne part de leur autorité.

L'ouvrage est divisé en trois livres. Dans le premier, M. N. esquisse à grands traits le développement historique de l'Annam, la vie sociale du peuple, la constitution de la famille, l'organisation politique du pays, caractérisée d'une part par la toute-puissance théorique du souverain et de l'autre par le choix au moyen du concours des fonctionnaires auxquels il délègue une partie de son autorité et par l'autonomie de la commune. Il n'y a naturellement rien de nouveau dans ce tableau sommaire : mais il est fait avec exactitude et ampleur. Je reprocherai seulement à M. N. d'avoir exagéré l'originalité du régime politique de l'Annam, qui, loin d'avoir été « unique dans l'histoire » (p. 16), a été au contraire servilement copié sur le régime chinois, et surtout d'avoir des Annamites une idée par trop avantageuse : car, si c'est

peut-être déjà les louer avec excès que de les représenter comme « plus cultivés que la plupart des peuples orientaux » (p. 31), c'est assurément dépasser toute mesure que de dire : « Le cas n'est pas rare aujourd'hui de rencontrer des Annamites au courant des derniers progrès des sciences et des dernières applications industrielles de l'électricité ! » (p. 30).

Beaucoup moins satisfaisant est le deuxième livre, qui retrace les phases diverses de la conquête et de la domination française en Annam et discute des mérites comparés du régime de l'annexion et du régime du protectorat : dans tout cet exposé, M. N. ne parle que de l'Annam proprement dit et néglige entièrement le Cambodge, le Laos et la Cochinchine et presque entièrement le Tonkin. L'impression que donnerait cette discussion à un lecteur non prévenu serait que l'Indochine tout entière est placée sous le régime d'un protectorat assez libéral et défini du reste dans les termes les plus vagues.

Le livre III, consacré aux questions économiques, contient des parties fort intéressantes, notamment les pages dans lesquelles M. N. expose les raisons pour lesquelles il est actuellement à peu près impossible et il sera pendant longtemps très difficile d'amener les Annamites à entreprendre d'autres cultures que celle du riz (ch. I), — les causes de l'échec relatif de la colonisation agricole européenne dans le Delta tonkinois, — la constitution rapide « d'une énorme propriété européenne, à peu près inactive ou inculte, dont le plus sûr résultat paraît être, jusqu'à présent, d'entraver la colonisation indigène » (p. 103), — l'inefficacité du régime actuel des concessions et les difficultés du recrutement de la main-d'œuvre (ch. II). Toutefois si l'analyse est perspicace, elle ne porte en réalité que sur les grandes exploitations rizicoles du Tonkin, et la conclusion qu'en tire M. N. est singulière. Selon lui, les colons sont inutiles en Indochine en raison de la prolificité de la population indigène<sup>(1)</sup>. De quoi, demande-t-il, la colonie a-t-elle besoin pour assurer la prospérité de cette population ? De capitaux, et non pas de colons. « Que les capitaux y pénètrent et y soient utilisés. C'est la formule du moment (p. 118). » Mais outre qu'on ne peut raisonnablement pas demander aux capitalistes d'avoir pour unique objet « d'assurer la prospérité de la population », on a peine à comprendre comment leurs capitaux pourraient être utilisés sans eux ou du moins sans Européens qui en dirigent et en surveillent l'emploi : c'est d'une aussi merveilleuse recette que M. N. aurait bien dû nous donner la formule. Peut-être M. N. aurait-il dit quelque chose de plus intelligible et de plus précis, s'il s'était borné à conclure que les Européens doivent limiter leur activité aux « cultures riches » et à l'industrie. Le même manque de netteté se retrouve dans les chapitres consacrés aux irrigations (ch. V) et à la réforme monétaire (ch. IX). Si M. N. paraît redouter l'adoption d'un système qui envisagerait la question des irrigations dans son ensemble et se montre favorable à des travaux partiels, exécutés au fur et à mesure des besoins, il s'en faut qu'il indique avec netteté la solution qui a ses préférences : est-il bien vrai, du reste, comme il l'affirme (p. 164), qu'« à cette heure le problème reste entier ? » Je crains aussi que sa solution de la question de la piastre, — une Union monétaire des pays d'Extrême-Orient —, ne paraisse bien utopique aux économistes et qu'ils ne relèvent dans son exposé de la question plus d'une hérésie. Sans être grand clerc en la matière, on peut estimer qu'il en prend à son aise avec l'histoire, quand il affirme (p. 255) que la baisse de la piastre « facilite les affaires

---

(1) La rapidité de l'accroissement de la population annamite est un postulat universellement admis des écrivains qui ont traité de l'Indochine : il demanderait néanmoins à être démontré. Si presque tous les ménages annamites ont des enfants, il ne semble pas qu'ils en aient en général un grand nombre ; et en l'absence de toute statistique digne de foi, on ne saurait dire si les effets de la mortalité infantile et de la médiocre longévité chez les Annamites ne suffisent pas à contrebalancer ou du moins à atténuer fortement ceux de leur prolificité relative. Remarquons que depuis les origines de l'occupation française et à mesure que le pays était mieux exploré, les estimations relatives au chiffre de la population ont suivi une marche descendante continue.

des pays producteurs », et quand, citant à l'appui de sa thèse l'exemple du Japon, il ajoute : « On le vit bien lorsqu'au 1<sup>er</sup> octobre 1897, il adopta l'étalon d'or. Dès ce moment sa prospérité économique fut loin de suivre la même marche ascendante qu'auparavant. » C'est le contraire même de la vérité.

Les chapitres III, IV, VI, et VII, consacrés respectivement à la culture des textiles, à la sériciculture, aux mines et au commerce, sont fort intéressants dans leur brièveté, et les conclusions que M. N. a tirées de ses études sur ces différents sujets sont fort encourageantes : tout au plus peut-on lui reprocher de mettre parfois le lecteur en défiance par l'excès même de son optimisme (1). Mais parmi les quelques défauts de ce livre consciencieux et utile, ceux qu'on pardonnera le plus volontiers à M. N., ce sont assurément les exagérations où l'a entraîné son enthousiasme légitime et sincère pour les résultats déjà obtenus en Indochine et pour ceux que nous promet l'avenir (2).

CL. E. MAITRE

---

## Inde

V. HENRY. — *Les littératures de l'Inde*. Paris, Hachette, 1904, in-16, XII-335 pp.

Le livre de M. Henry n'est pas une histoire de la littérature ; ce petit volume n'y eût pas suffi. C'est une revue des genres littéraires, où sont appréciées les principales œuvres de chaque genre. Ces échantillons ont été bien choisis et sagement distribués, — presque trop sagement : dans ce correct jardin à la française où s'alignent de si belles fleurs, on se prend à regretter le profond murmure de la forêt indienne. Mais on s'y instruit agréablement de ce qu'il sied de savoir sur une littérature plus célèbre que connue. On goûtera particulièrement les nombreux extraits, qui font de ce volume une véritable anthologie. Les traductions de M. H. sont excellentes, surtout quand elles sont en prose, et il a souvent réussi à transposer avec bonheur le *rasu*.

---

(1) « L'Indo-Chine est éminemment favorable à la culture des textiles » (p. 142). « L'industrie de la soie... peut... devenir une des grandes manifestations économiques de la colonie » (p. 153). « Il n'est pas douteux que notre colonie doit devenir un jour la grande source d'alimentation bouillière de toutes les places de l'Extrême-Orient » (p. 197). Le Yunnan, où nous espérons établir notre suprématie économique, est « peut-être (la province) la plus réputée de l'Empire chinois » (p. 238). « L'Indo-Chine, c'est la moisson qui se lève, c'est la France retrouvant au loin son génie, sa beauté et son art (?) » (p. xxiii).

(2) P. 4. Il est faux que l'empire khmèr et « le royaume Ciampa » aient été fondés par des « tribus aryennes ». Et comment, après cette affirmation, M. N. peut-il représenter les « Tiams » (p. 92, n. 1) comme des descendants de Malais ? — P. 5, l. 4. Au lieu de « Fleuve-Jaune » lire « Fleuve-Rouge ». P. 5, l. 8. Après avoir traduit l'ancienne appellation du peuple annamite, *Giao-chi*, par « ayant le gros orteil écarté des autres doigts du pied », M. N. dit en note : « C'est un signe indélébile qui n'appartient qu'à elle (la race annamite) », mais ajoute : « et, ce qui confirme bien son origine, aux vrais Malais et aux Mongols. » Comment M. N. accorde-t-il ces deux affirmations ? Il faut dire de plus que, selon toute vraisemblance, cette appellation de *Giao-chi*, qui a fait couler tant d'encre en Indochine, ne signifie rien. — P. 8, l. 1. « Referai-je, après tant d'autres, le portrait de l'Annamite ? Dirai-je sa petite taille.... ? » Et après neuf lignes de copieuses prétérations, M. N. conclut : « Ce sont là des descriptions auxquelles s'attardent volontiers tous ceux qui écrivent sur l'Indo-Chine et qui sont aujourd'hui

du texte original. Le Véda est supérieurement traité; M. H., qui est surtout védiste, s'est gardé du travers, où d'autres sont tombés, de consacrer les trois quarts du volume à son étude préférée. Le bouddhisme est moins favorisé. Le chapitre sur l'enseignement du Buddha (pp. 85-91) laisse place, dans sa concision, à certains malentendus: il n'est pas très heureux, par exemple, de caractériser par le mot de métempsycose une doctrine qui a pour dogme fondamental l'inexistence de l'âme. L'énumération des œuvres est ici un peu maigre: on s'étonne de n'y pas trouver la moindre mention de ce puissant et original écrivain, Açvaghôsa, dont le *Buddhacaritâ* contient quelques-uns des plus beaux vers de la littérature sanskrite. Par contre, un ouvrage « qui n'a aucun caractère littéraire » fait l'objet d'une note assez longue (p. 40), mais dont le seul dessein est de dire son fait à Pāṇini. M. H. auteur de manuels d'une grande clarté, est pénétré d'horreur à l'aspect du « désordre voulu et méthodique » qui règne dans cette « monstrueuse compilation ». Il est certain que l'*Aṣṭādhyāyī* n'est point conçue selon les canons de l'enseignement universitaire. On assure cependant qu'elle n'a pas été inutile aux fondateurs de la grammaire comparée et il n'y aurait pas de mal à s'en souvenir. Le chapitre sur les poètes gnomiques débute par cette phrase inattendue: « L'on ne sait rien de Bhartrhari, non pas même l'époque de sa vie » (p. 228). Il est vrai qu'une note rectifie cette assertion en ces termes: « D'après un synchronisme récemment établi, il se-rait mort vers 650. » Le synchronisme date de 16 ans: il était assez ancien pour prendre place dans le texte.

Il est permis de regretter que M. H. se soit abstenu de tout renseignement bibliographique. Le lecteur qui ne peut manquer de prendre dans ce livre le goût de la littérature indienne eût sans doute apprécié quelques indications sur la marche à suivre pour pousser plus loin l'étude à laquelle il venait d'être si habilement initié.

L. FINOT

Hermann JACOBI. — *Mahābhārata, Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben*. Bonn, F. Cohen, 1903, in-8°, 258 pp.

Le *Mahābhārata* est, suivant la comparaison très juste de M. J., comme une grande cité, où les habitants eux-mêmes et, à plus forte raison, les étrangers, ont besoin d'un plan pour se retrouver. Ce plan, ils le trouveront dans le livre que M. J. vient de publier, après l'avoir longtemps utilisé en manuscrit pour ses travaux, ce qui le garantit déjà complet et pratique. Dans une première partie, le poème est analysé chapitre par chapitre; un ingénieux système

---

trop connues pour qu'il y ait le moindre intérêt à s'y arrêter plus longtemps. » — P. 33, l. 9. Où M. N. a-t-il vu que Nam-dinh était une « ancienne capitale bien déchue de son ancienne splendeur? » — P. 34, l. 1. Le « concours de licence » n'a pas lieu « tous les ans », mais tous les trois ans. — P. 36, l. 9. « Orgueilleux sans jactance, brave sans témérité, docile sans faiblesse, le peuple annamite... » ?? — P. 40, l. 21. Au lieu de « Ming Man » lire « Minh-mang » ou « Minh-manh ». — P. 84, l. 4. Au lieu de « café » lire « tabac ». — P. 94, l. 10. M. N. parle du « Wu-long des Japonais ». Un pareil mot ne peut pas être japonais. — P. 145, l. 4. M. N. paraît croire, d'après « les récits de certains auteurs » (?), que c'est après « la guerre de Tai-Son » que les Annamites occupèrent l'Indochine et que cette guerre fut contemporaine de « la disparition des Châms ». L'insurrection des Tâi-son eut lieu dans les dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle. — P. 151, l. 21. Au lieu de « Quin-hon » lire « Qui-nhon ». — P. 256, l. 9. Au lieu de « en argent » lire « en or ».

de signes conventionnels indique si le chapitre est narratif, didactique ou épisodique, s'il est entièrement en çlokas ou partiellement en d'autres mètres. Cette analyse est suivie d'un index des noms, qui renvoie seulement aux passages où il en est question avec détail. Enfin une concordance des deux principales éditions permet de retrouver dans l'une un passage cité dans l'autre. Ce volume constitue un excellent instrument de travail qui sera hautement apprécié des indianistes.

L. FINOT

V. FAUSBÖLL. — *Indian Mythology according to the Mahābhārata*. Londres, Luzac, 1903; in-8°, XXXII — 206 pp.

M. F. offre aux étudiants du *Mahābhārata* un tableau de la mythologie indienne telle qu'elle se présente dans la grande épopée: cet ouvrage sera le bienvenu et prendra place à côté de l'excellent Index de M. Jacobi. M. F. a constitué avec soin le dossier de chaque divinité; les attributs de chacune sont minutieusement décrits avec de constants renvois aux passages du poème et une foule de citations accompagnées de leur traduction. Il ne faut naturellement chercher dans cette *Mythologie* que ce que contient le *Mahābhārata*: c'est ainsi que des dix avatars de Viṣṇu, cinq seulement sont mentionnés. M. F. s'est abstenu de tenter à son tour une nouvelle interprétation des mythes hindous.

Ed. HUBER

R. PISCHEL. — *Gutmann und Gutweib in Indien*. Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft, 1904, pp. 363-373.

*Gutmann und Gutweib* est le titre d'un apologue bien connu de Goethe, que le poète avait emprunté à une source écossaise. M. Pischel a retrouvé une ancienne version de ce conte dans la *Dharmaparīkṣā* du Jaina Amitagati, rédigée en l'an 1014. (L'ouvrage va être édité dans la *Bibliotheca Indica* par M. Mironov.) Il s'agit de deux époux qui ont fait un pari; l'enjeu est des gâteaux à attribuer à celui qui gardera le plus longtemps le silence. La nuit, des voleurs pénètrent dans la maison et emportent tout; les époux ne bougent pas; mais quand les voleurs mettent la main sur le jupon de la femme, celle-ci rompt le silence et perd son pari. Dans ses notes, M. P. montre que l'apologue de Goethe existe aussi dans des collections modernes des pays dravidiens, du Pendjab, des Arabes et des Turcs.

Mais il existe une version plus ancienne encore que celle que nous fait connaître M. P.: c'est celle que contient le *Tripitāka* chinois. Elle se trouve dans le 百喻經 *Pe yu king*, « les Cent Apologues » (*Trip.* de Tōkyō, boîte 藏, VIII, p. 77 r°), ouvrage traduit en chinois dans l'année 492: « Jadis il y avait un mari et sa femme; ils étaient en possession de trois gâteaux. Les époux se les partagèrent: chacun mangea un gâteau; quant au troisième, ils stipulèrent ceci: « Celui qui parlera (le premier) n'aura pas droit à ce gâteau. » Et rien que pour ce gâteau ils n'osèrent plus parler après avoir conclu leur accord. Un instant après, des voleurs firent irruption dans leur maison et volèrent leurs biens; ils s'emparèrent de tout. Mais les deux époux, bien que témoins oculaires, ne dirent mot, à cause de la stipulation qu'ils avaient faite. Voyant qu'ils ne disaient rien, les voleurs s'avancèrent vers le mari et s'emparèrent de sa femme. Le mari, témoin oculaire, ne souffla mot cette fois encore. Mais la femme cria au voleur et dit à son mari: « Homme stupide! A cause d'un gâteau tu n'appelles pas au secours en présence des voleurs! » Et le mari de battre des mains et de s'écrier en riant: « Ohé, ma femme! A moi certes le gâteau! Ce n'est pas toi qui l'auras! » Et le peuple, en apprenant cette histoire, se moquait d'eux. »

Ed. HUBER

Ambrogio BALLINI. — *Pañcaçatī-prabodhasambandhaḥ o le cinquecento novelle antiche di Çubhaçīla-gaṇi*, edite e tradotte per cura di..... Studi italiani di filologia indo-iranica, 1904, VI — 83 pp.

M. B. édite et traduit dans le dernier numéro des *Studi* les cinquante premières nouvelles du *Pañcaçatīprabodhasambandha* de l'écrivain jaina Çubhaçīla-gaṇi, qui est également l'auteur du *Bhojaprabandha*, du *Vikramādityacaritra* et du *Kathākoca*. Le recueil entier, terminé en l'an 1464, contient 596 pièces, parmi lesquelles plusieurs n'occupent pas plus de trois ou quatre lignes. Dans la suite de son travail M. B. ne donnera plus que les contes qui présentent quelque intérêt, car il faut bien dire que, parmi les cinquante qu'il a déjà publiés, un bien petit nombre remplissent cette condition. Le sujet de beaucoup de ces histoires et anecdotes est fourni par des personnages de l'Inde musulmane; ainsi nous y voyons apparaître le sultan Firouz II (1296): Pirojasuratrāṇa.

Un fait assez curieux est que cet auteur jaina cite (p. 27) quatre çlokas qui se trouvent également dans la *Vajrasūci* d'Açvaghōṣa (1). Je remarquerai à ce propos qu'un autre ouvrage jaina contient aussi ces çlokas: c'est l'*Uttarādhyayana* (2), dont l'éditeur, M. Jacobi, ne les a pas reconnus. La question de leur provenance, assez obscure, comme on voit, est encore compliquée par le traducteur chinois de la *Vajrasūci* (3), qui les cite bien, mais qui attribue l'ouvrage au bodhisattva Dharmayaças, et non à Açvaghōṣa.

La traduction des nombreuses stances prākrites qui parsèment l'ouvrage a été pour M. B. l'occasion d'autant d'erreurs. On peut l'en excuser dans un travail de début; mais on lui pardonnera moins facilement les fautes typographiques qu'il a négligé de corriger (par ex., p. 41, l. 25, *deça* pour *deha*, etc.); les signes diacritiques en particulier n'ont pas été revus avec soin. M. B. a été plus heureux en général dans l'identification des termes empruntés par son auteur aux langues modernes de l'Inde. Notons cependant que le mot *dhaulika*, qui l'a si fort embarrassé (p. 34), ne signifie pas « peculio, gruzzolo di danaro », mais n'est autre que l'hindustani *dhoti* et signifie « vêtement ».

Ed. HUBER

T. W. RHYS DAVIDS. — *Buddhist India*. Londres, 1903; in-8°, XV — 332 pp.

Le livre de M. Rh. D. commence avec une description de la situation politique dans l'Inde au temps du Buddha, avant que la maison des Mauryas eût réuni « sous une seule ombrelle » le Madhyadeça, le Nord et une partie du pays dravidien. Dans quatre chapitres consacrés à la civilisation matérielle de l'Inde, l'auteur retrace les conditions économiques et sociales du peuple avec autant de détails qu'un espace nécessairement restreint pouvait le permettre. La partie « littérature », loin d'être une sèche énumération de titres, contient un exposé lucide et raisonné de la littérature pâlie, mais d'elle seule; la littérature bouddhique rédigée en sanskrit est presque entièrement négligée. Finalement trois monographies traitent des trois grands

(1) Publiée par Weber dans les *Abhandlungen der k. Akad. des Wissenschaften*, 1859.

(2) *Gaṇa sūtras*, p. 11; *Uttarādhyayana*, 13<sup>th</sup> Lecture, 6 et 7 (Sacred Books of the East, t. XLV, p. 57); de même M. Leumann, *Die Legende von Citta und Sambhūta* dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. V, p. 111.

(3) La *Vajrasūci* a été traduite en chinois entre les années 973 et 981 sous le titre de 金剛針論 *Kin kang kan louen*; *Tripiṭaka* de Tōkyō, boîte 藏, IV, p. 2 re. Cf. Nanjio, *Catalogue*, no 1303.

princes de l'âge bouddhique, Candragupta, Açoka et Kaniška. Avec ce dernier se termine pour M. Rh. D. l'histoire de l'Inde bouddhique. Est-ce parce qu'à partir de cette époque ceux qu'il appelle des « brahmines » pullulent décidément trop ?

Des illustrations bien choisies rehaussent la valeur du livre. Je ne suis pourtant pas d'accord avec l'auteur sur l'identification du bas-relief bien connu de Bharhut (Cunningham, pl. xxv, fig. 1) qui porte l'inscription *Miga-Jātaka*. M. Rh. D. en parle assez longuement et y reconnaît le *Nigrodhamiga-Jātaka* (n° 12 de Fausböll) : « Le Roi des cerfs a fait un pacte avec le roi de Bénarès et a convenu de lui envoyer chaque jour un cerf à la cuisine ; vient le tour d'une biche enceinte ; alors le Roi des cerfs, pris de pitié, prend lui-même sa place. Touché de cet acte, le roi de Bénarès défend de tuer désormais aucun cerf. » Mais il est facile de voir que ce *jātaka* ne répond en rien à notre bas-relief. En effet, il ne rend pas compte de la présence d'un cerf nageant dans le fleuve avec un homme sur son dos, et le petit faon agenouillé dans un coin ne pose pas sa tête sur un bloc, mais est occupé à boire l'eau du fleuve. Il est clair que le médaillon représente le *Ruru-jātaka* (n° 482) : « Un homme est entraîné par le Gange. Le Roi des cerfs l'entend l'appeler à l'aide. Il le porte sur son dos vers le rivage et lui demande seulement de ne trahir à personne l'endroit où il demeure. Mais la Reine de Bénarès convoite la peau merveilleuse du cerf et une grande récompense est promise à celui qui saura le trouver. L'homme sauvé par le cerf conduit le roi à l'endroit où demeure l'animal, mais celui-ci raconte au roi toute l'histoire, et le roi se retire après avoir accordé la sécurité à tous les animaux. »

Ed. HUBER

STANLEY LANE POOLE. — *Mediæval India under Mohammedan Rule*. Londres, Luzac, in-8°, 1904, XVIII-449 pp.

L'an 712, en même temps que les armées du Khalife conquéraient l'Espagne et la Kachgarie, une colonne arabe, commandée par Mohammed Kasim, âgé de dix-sept ans, s'avancait par le Mekran dans la vallée de l'Indus et emportait successivement Daibul, Brahmanabad et Multan. Ainsi eut lieu le premier contact entre les Hindous et les Musulmans, et l'histoire de ces événements, telle que la raconte Beladhori, qui écrivait environ cent trente ans plus tard, se lit comme un roman. Mais ce n'est que presque trois siècles après, en 997, qu'eut lieu l'invasion décisive, celle de Mahmoud de Ghazni, et depuis lors, bien que la dynastie ne resta pas la même (1206-1526, les Turcs de Delhi ; 1526-1764, les Mogols, Baber et ses descendants), la plus grande partie de l'Inde eut pour maître le Musulman.

L'ouvrage de M. St L. P. est en réalité l'histoire de ces différentes invasions et des dynasties qu'elles amenèrent sur le trône de l'Inde ; ce n'est guère l'histoire de l'Inde elle-même. Pendant cette longue période il a dû se passer autre chose que des batailles et des meurtres, et nous aurions aimé à savoir comment les deux grandes civilisations mises en contact agissaient l'une sur l'autre. A partir de Baber cependant, la peinture devient plus colorée et d'un intérêt plus humain ; les chapitres du livre qui traitent des souverains mogols et des premiers voyageurs européens dans l'Inde sont de ceux qu'on aime à relire.

E. H.

## Chine

Camille SAINSON. — *Nan tchao ye che* 南詔野史, *Histoire particulière du Nan-tchao*, traduction d'une histoire de l'ancien Yun-nan. (Publications de l'École des Langues orientales vivantes, 5<sup>e</sup> série, t. iv.) — Paris, Leroux, 1904, in-8<sup>o</sup>, III-294 pp avec carte.

M. S. a séjourné plusieurs années au Yunnan ; il s'est intéressé au passé de cette province et a entrepris de la faire connaître au public européen en traduisant ce qui lui a paru être « l'ouvrage original le plus sérieux relatif à l'histoire du Yun-nan », le *Nan tchao ye che*. L'édition dont il s'est servi a été publiée en 1880 au 雲南書局 Yun-nan-chou-kiu de Yunnansen ; elle est généralement brochée en deux *pen*. L'ouvrage est divisé en deux chapitres.

En tête de cette édition se trouve une préface datée de 1550 et qu'aurait écrite l'auteur présumé du livre, le célèbre lettré 楊慎 Yang Chen ; elle est elle-même précédée d'une nouvelle préface rédigée en 1775 par 胡蔚 Hou Wei, qui aurait révisé et annoté l'œuvre primitive. Sur ce Hou Wei, nous ne savons jusqu'à présent que ce que lui-même nous fait connaître par sa préface. Il était originaire de 武陵 Wou-ling, c'est-à-dire de la sous-préfecture établie à la ville préfectorale de 常德 Tch'ang-tō au Hou-nan, et il dut servir longtemps au Yunnan, puisqu'il dirigea les compilations du 白井志 *Po tsing tche* et du 東川志 *Tong tch'ouan tche*, c'est-à-dire des descriptions officielles de la région de Po-ting et de la préfecture de Tong-tch'ouan au Yunnan. Sa préface même est datée de Ta-li (1).

Yang Chen est né en 1488 à 新都 Sin-tou dans la préfecture de Tch'eng-tou au Sseu-tch'ouan (2). Il était fils du ministre 楊廷和 Yang T'ing-ho et fut reçu premier à l'examen du palais en 1511. Une brillante carrière s'ouvrait donc devant lui ; il n'hésita pas à la briser quand en 1524 l'empereur nomma 桂萼 Kouei Ngo et 張璠 Tch'ang Ts'ong présidents du Han-lin-yuan. Yang Chen et 35 de ses collègues transmirent un mémorial à l'empereur où ils dénonçaient leurs nouveaux chefs comme adeptes de doctrines hétérodoxes et demandaient à ne pas rester en fonctions. L'empereur se borna à supprimer la solde des protestataires. Au bout d'un mois, ils lancèrent un nouveau mémorial, à la suite duquel l'empereur fit saisir huit des meneurs. Alors Yang Chen et 王元正 Wang Yuan-tcheng se mirent à se lamenter et à crier à la porte du palais. L'empereur les fit bâtonner, jeter en prison pendant dix jours, puis licencia les promotions en service au Han-lin-yuan. Yang Chen et d'autres recommencèrent à se lamenter à la porte du palais ; ils furent à nouveau saisis et bâtonnés, et Yang Chen fut banni à Yong-tch'ang au Yunnan. Le temps apporta des adoucissements à sa peine, mais jamais il ne rentra en grâce, et, après avoir partagé la dernière partie de sa vie entre le Yunnan et son pays natal du Sseu-tch'ouan, il mourut en 1559, âgé de 71 ans (3).

(1) Le *Po tsing tche* et le *Tong tch'ouan tche* de Hou Wei doivent encore exister et peut-être les trouverait-on sans trop de difficultés au Yunnan. Il doit aussi se trouver quelques renseignements sur les écrits de Hou Wei dans les sections bibliographiques des compilations générales sur le Yunnan, *Yun nan t'ong tche*, *Tien hi*, *Yun nan t'ong tche kao*, *Siu yun nan t'ong tche kao* et dans celles du *Hou nan t'ong tche* et du *Tch'ang tō fou tche* ; je regrette de n'avoir pas actuellement ces ouvrages à ma disposition.

(2) Il eut pour *tseu* 用修 Yong-sieou et pour principaux *hao* 升菴 Cheng-ngan et 莊介 Tchouang-kiai.

(3) Sur Yang Chen, cf. *Ming che*, k. 192 ; Giles, *Biogr. Dict.*, n<sup>o</sup> 2404, où la date de 1520 pour la mort de Yang Chen est une faute d'impression pour 1559.

L'exil avait fait à Yang Chen des loisirs qu'il occupa par des travaux d'histoire et de littérature; son œuvre est une des plus considérables de la dynastie Ming. Le *Houei k'o chou mou* consacre trois paragraphes à des listes d'œuvres de Yang Chen intitulées 楊升庵雜錄 *Yang cheng ngan tsa lou*, « Œuvres diverses de Yang Chen », 楊升庵著作 *Yang cheng ngan tcho tso*, « Œuvres de Yang Chen », et 楊升庵批選古詩九種 *Yang cheng ngan p'i siuan kou che kieou tchong*, « Neuf recueils de poésies anciennes choisies et annotées par Yang Chen ». Est-ce à dire que des collections circulent réellement sous ces titres? Pour les deux premières tout au moins, je ne le crois pas. Pratiquement les œuvres de Yang Chen se rencontrent principalement dans le 升菴全集 *Cheng ngan ts'iuan tsi* ou « Collection complète des œuvres de Yang Chen », en 81 k., auquel il faut joindre un 升菴外集 *Cheng ngan wai tsi* en 100 k., et même un 升菴餘集 *Cheng ngan yu tsi*. Beaucoup d'œuvres de Yang Chen sont incorporées au 函海 *Han hai* de 李調元 *Li Tiao-yuan*. Toutes les éditions passent pour médiocres (1).

Dans l'œuvre de Yang Chen, il y a, en laissant de côté le *Nan tchao ye che*, deux courts ouvrages sur le Yunnan. L'un est le 滇程記 *Tien tch'eng ki* en 1 k., qui est plus spécialement géographique, et l'autre le 滇載記 *Tien tsai ki* en 1 k., qui est uniquement historique. Tous deux sont l'objet de notices au *Catalogue impérial* (2). Enfin le *Catalogue impérial* consacre une notice au *Nan tchao ye che*, et elle est assez importante pour que je la reproduise ici intégralement :

« *Nan tchao ye che*, un chapitre. — D'anciens exemplaires ont cette suscription : « 倪輅 « Ni Lou de 昆明 K'ouen-ming (3) a réuni (les matériaux); Yang Chen de Tch'eng-tou a « indiqué les paragraphes; 阮元聲 Yuan Yuan-cheng du (pays de) 滇 Tien a élagué et « poli. » Il n'y a, au début, ni préface ni table. A la fin, se trouve un *pa* de 姜午生 Kiang Wou-cheng, daté de la 6<sup>e</sup> année *tch'ong-tcheng* (1633), et où il est dit : « Maître Yang Yong-« sieou [Yang Chen] de Sin-tou, voyageant dans ce pays, prit pour base l'ordre des générations et « fit un 載記 *tsai-ki*. Yuan Yuan-cheng du (pays de) Tien, de son surnom 霞嶼 Hia-yu, en « prit l'essentiel et fit l'ouvrage présent. Regrettant ses omissions, j'ai désiré collationner le « texte à nouveau afin de le livrer aux graveurs. » Il n'est pas question (dans ce *pa*) de l'attribution de l'œuvre à Ni Lou. Maintenant on remarquera que dans l'ouvrage le récit des événements descend jusqu'à la 13<sup>e</sup> année *wan-li* (1585); (Yang) Chen n'a pu être témoin (de ces derniers événements). Le *pa* dit en outre qu'à prendre le récit en gros, il commence par l'histoire de 沙壹 Cha-yi qui heurte un bois flottant et met au monde Kieou-long. Le livre actuel commence (au contraire) par la situation du Nan-tchao par rapport aux étoiles, et

---

(1) Le *Supplementary Catalogue of Chinese books and manuscripts* de Douglas indique (p. 32) un 楊文憲公升庵先生全集 *Yang wen hien kong cheng ngan sien cheng ts'iuan tsi*, qui serait en réalité, d'après ce que dit M. Douglas, un 年譜 *nien p'ou* de Yang Chen. Le *nien p'ou* aurait pour auteur un certain 芳西學 Fang Si-hio. Il est incorporé au 古棠書屋叢書 *Kou t'ang chou wou ts'ong chou* de 孫澍 Souen Tchou, dont une édition japonaise se trouve au British Museum.

(2) Pour le *Tien tch'eng ki*, cf. *Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou t'i yao*, k. 64, p. 11 de l'édition de Canton, et pour le *Tien tsai ki*, *ibid.*, k. 66, p. 38. Dans la notice du *Tien tsai ki*, les compilateurs du *Sseu k'ou ts'iuan chou* disent que jusque-là les deux ouvrages étaient réunis en un seul, mais qu'eux les ont séparés puisque leur sujet est différent. Il y a là une part d'inexactitude; peut-être les deux ouvrages se rencontraient-ils parfois ensemble sous le titre du seul *Tien tsai ki*, mais en tout cas le *Ming che* les mentionne séparément (k. 97, p. 5, et k. 97, p. 19 de l'édition du Tch'ong-wen-chou-kiu) et dès le XVI<sup>e</sup> siècle le *古今說海 Kou kin chou hai* donne le *Tien tsai ki* seul.

(3) K'ouen-ming est le nom de la sous-préfecture établie à la ville même de Yunnansen.

l'affaire du bois flottant est seulement mentionnée à la fin du paragraphe sur les origines du Nan-tchao. Il nous semble qu'il y a dans ces textes des contradictions auxquelles on ne peut trouver de solution. Probablement (l'ouvrage) a été écrit par Yuan Yuan-cheng ; les attributions à Ni Lou ou à Yang Chen sont fausses. A la première partie, où chaque paragraphe a un titre particulier, on peut reprocher beaucoup de détails insignifiants. Dans la dernière partie, qui commence au royaume de Ta-mong, on poursuit le récit par règnes depuis le moment où la famille Mong s'empara du Nan-tchao jusqu'à l'époque de Touan Ming ; c'est à peu près le plan des mémoires généalogiques et des biographies. A la fin, on raconte en gros comment la dynastie Ming a pacifié le Yunnan. Pour les familles usurpatrices des diverses époques, (ce livre) l'ur donne leurs prétendus *nien-hao*, leurs prétendues appellations posthumes ; c'est le comble de la perversité. Yuan Yuan-cheng était un homme de la préfecture secondaire de 馬龍 Ma-long (1) ; il passa le doctorat en 1628 et occupa le poste de 推官 *t'ouei-kouan* de la préfecture de 金華 Kin-houa (2). »

On voit de suite que cette notice ne se rapporte pas au *Nan tchao ye che* tel que nous le possédons actuellement. Elle ignore Hou Wei et ses remarques, et ceci ne serait pas pour surprendre beaucoup si l'on songe que le *Catalogue impérial* fut achevé en 1782 (3), mais que beaucoup de notices étaient déjà rédigées en 1775 quand Hou Wei publia son travail. Mais il y a des différences plus surprenantes. Le texte qu'ont connu les bibliographes de K'ien-long était attribué à Yang Chen et à Ni Lou, mais ne contenait de préface ni de l'un ni de l'autre ; il avait été revu par Yuan Yuan-cheng et se terminait par un *pa* de Kiang Wou-cheng : or l'édition de Hou Wei est précédée d'une préface de Yang Chen datée de 1550, il n'est pas question de Yuan Yuan-cheng et le *pa* de Kiang Wou-cheng a disparu. La composition même de l'ouvrage prête à d'autres remarques. Le *Nan tchao ye che* du *Catalogue impérial* n'a qu'un chapitre ; celui qu'a traduit M. Sainson en a deux. Le texte étudié par M. S. va jusqu'en 1659 en spécifiant que la partie écrite par Yang Chen s'arrête avant 1551 ; l'ouvrage utilisé par les bibliographes de K'ien-long allait jusqu'en 1585 sans indiquer que les derniers paragraphes n'étaient pas l'œuvre de Yang Chen, mort en 1559. Enfin l'édition de Hou Wei intercale dans le deuxième chapitre une section ethnographique et une section archéologique que le texte purement narratif décrit au *Catalogue impérial* ne renfermait presque sûrement pas.

Que doit-on déduire de ces constatations ? Faut-il conclure que les bibliographes de K'ien-long n'ont connu qu'un texte altéré, une contrefaçon du véritable *Nan tchao ye che* de Yang Chen, que Hou Wei aurait le premier retrouvé et publié ? Je ne le crois pas. Il y a dans cet ouvrage supposé de Yang Chen une incohérence qui, en l'absence de toute autre considération, étonne le lecteur. Après avoir raconté l'histoire du Yunnan depuis ses origines jusqu'en 1384, le récit s'interrompt brusquement pour donner place à deux sections ethnographique et archéologique qui occupent 59 pages de la traduction de M. S., puis il repart de 1384 pour être poursuivi jusqu'en 1659. Il est tout à fait inadmissible qu'un ouvrage rédigé de premier jet par un écrivain comme Yang Chen ait été conçu sur un plan aussi désordonné. En outre la section ethnographique est en étroite relation avec des traités ethnographiques comme le 皇清職貢圖 *Houang ts'ing tche kong t'ou* publié au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Enfin, dans le courant de la section archéologique, on rencontre dans le texte principal, et non comme une note de Hou Wei, deux passages (p. 221) où il est question de Yang Chen des 前明

---

(1) Ma-long dépend de la préfecture de K'iu-tsing, au Yunnan.

(2) Cette préfecture se trouve au Tchō-kiang.

(3) C'est par erreur que les *Notes on Chinese literature* de Wylie (1<sup>re</sup> éd., p. 61) indiquent 1790. Je cite sur la première édition, bien que les *Notes* aient été réimprimées récemment, parce que l'édition nouvelle est la reproduction servile du texte primitif, sans la moindre correction.

*Tsien Ming*, c'est-à-dire de la « dynastie précédente des Ming » ; ces deux passages ont donc été écrits sous la dynastie actuelle d-s Ts'ing. Pour ces raisons je crois que les sections ethnographique et archéologique tout entières sont des additions de Hou Wei à l'ouvrage primitif. Dans ces conditions, il ne serait plus bien difficile de faire cadrer le *Nan tchao ye che* qu'a remanié Hou Wei avec celui qu'ont connu les bibliographes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le récit est à nouveau purement historique, sauf pour les 24 premières pages dont une partie a peut-être été empruntée à d'autres sources par Hou Wei (1). Ce récit qui allait jusqu'en 1585, Hou Wei l'a poussé jusqu'en 1659. Comme tous ces remaniements avaient beaucoup grossi l'ouvrage, il l'a divisé en deux chapitres au lieu d'un. Enfin, comme il acceptait bien d'avoir pour patron un lettré aussi connu que Yang Chen, mais voulait être seul avec lui, il a supprimé les noms de Yuan Yuan-cheng et de Kiang Wou-cheng et a revendiqué pour son compte, en dehors de ses annotations, toute la part du récit qui suit 1550. La fausse préface que Hou Wei avait mise sous le nom de Yang Chen pour authentifier définitivement son œuvre imposait en effet cette date (2). Encore Hou Wei s'y est-il pris assez maladroitement, et dans les chapitres attribués à Yang Chen, mort en 1559, il est une fois question (p. 245) de la période *wan-li* qui n'a commencé que quatorze ans plus tard (1573-1619).

La partie ancienne du *Nan tchao ye che* serait donc à mon sens constituée par une portion plus ou moins considérable des paragraphes que M. S. appelle les ch. I-VII du livre I, par les ch. VIII-XXI du même livre, et par les ch. I, VI et les pp. 246-258 du ch. VII du livre II. Même ces parties auraient d'ailleurs été plus ou moins retouchées par Hou Wei, et ce serait le cas principalement pour le ch. VI et les pp. 246-258 du ch. VII du livre II qui, d'après les indications du *Catalogue impérial*, devaient être réduits dans l'ancien *Nan tchao ye che* à un court sommaire des événements (3). Reste enfin la question des notes. Pour celles qui commencent par : « Selon (moi, Hou) Wei », le problème ne se pose pas ; il n'y a qu'à les laisser à celui qui les revendique. Mais les autres, qui donnent surtout des identifications géographiques, sont-elles également l'œuvre de Hou Wei ou existaient-elles dans le *Nan tchao ye che* ancien ? Pour ma part j'inclinerais à croire qu'elles accompagnaient déjà le texte ancien, mais que Hou Wei a pu d'ailleurs les modifier parfois. Nous manquons d'éléments suffisants pour trancher la question (4).

---

(1) Je considère comme appartenant au texte ancien, me basant pour cela sur les indications du *Catalogue impérial*, le paragraphe dont M. S. fait le ch. III du livre I ; c'est par là que devait s'ouvrir l'ouvrage. La note de Hou Wei à la p. 18 sur les leçons que donne « un autre exemplaire », 別本 (voir plus bas, à propos de la p. 18, la traduction rectifiée de cette note), semblerait également indiquer que la section VI (pp. 14-20) n'est pas son œuvre propre. Enfin il est bien probable que dans ses premiers paragraphes, le *Nan tchao ye che* ancien devait énumérer les six *tchao* (ch. II du livre I dans la traduction) ; cette énumération devait se trouver quelque part avant le ch. XV de M. S.

(2) J'indique ici les solutions qui me paraissent probables ; mais on pourra procéder à une vérification en quelque sorte négative : ce sera de rechercher si, dans les éditions des œuvres de Yang Chen antérieures à 1775, il se trouve, à la section des préfaces, celle qui est en tête du *Nan tchao ye che* revu par Hou Wei.

(3) Le *Tien tsai ki*, dont je signale plus loin la parenté éventuelle avec le *Nan tchao ye che*, s'arrête en 1384.

(4) Dans un cas particulièrement il serait important de savoir à quoi s'en tenir. Il est connu qu'en 765 (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 368 ; le *Man chou*, k. 6, p. 1<sup>vo</sup>, donne 764) Fong-kia-yi bâtit la ville de Tche-tong qui devint ensuite la 2<sup>e</sup> capitale du Nan-tchao. Cette ville de Tche-tong reçut ensuite le nom de Chan-chan, et les sinologues ont adopté jusqu'ici l'opinion chinoise traditionnelle qui identifie Tche-tong ou Chan-chan à Yunnansen. Mais M. Chavannes vient de

Je crois au reste comme les bibliographes de K'ien-long que ce *Nan tchao ye che* ancien ne devait pas être l'œuvre de Yang Chen. En effet, il a été dit plus haut que Yang Chen avait écrit un *Tien tsai ki*, ou « Mémoire historique sur le Yunnan », qui nous est parvenu. Or si nous comparons au *Tien tsai ki* le contenu probable du *Nan tchao ye che* ancien, tel qu'il résulte de la notice du *Catalogue impérial*, on voit que les deux ouvrages se recouvrent au point de vue chronologique à peu près exactement, et sont bâtis en outre sur un plan identique. D'autre part l'attribution à Yang Chen du *Tien tsai ki* est absolument certaine, puisque de son vivant l'ouvrage est incorporé sous son nom au *古今說海 Kou kin chouo hai* achevé en 1544 (1). Or il me semblerait tout à fait extraordinaire que Yang Chen eût ainsi fait, sous deux titres différents, des ouvrages aussi semblables. Il est plus naturel de supposer qu'un écrivain postérieur, Yuan Yuan-cheng par exemple, prenant le *Tien tsai ki* pour base, fit un autre ouvrage qu'il donna comme l'œuvre de Yang Chen revue par Yuan Yuan-cheng, sachant bien que son propre nom, parfaitement inconnu, n'avait qu'à gagner à ce parrainage. C'est même, à vrai dire, ce qui me paraît résulter du *pa* de Kiang Wou-cheng. Yang Chen, dit-il, avait composé, suivant l'ordre des règnes du Nan-tchao, un *tsai-ki* que Yuan Yuan-cheng remania. Mais, dans ce *tsai-ki*, il me paraît bien probable qu'il faut voir non le *Nan tchao ye che* ancien, mais précisément le *Tien tsai ki* de Yang Chen qui suit,

---

montrer (*T'oung pao*, II, vi, 471-472) qu'il y a à cette solution une grave difficulté. Il est dit dans la biographie d'Ouriangkadaï du *Yuan che* qu'Ouriangkadaï s'empara d'abord de la seconde capitale du royaume de Ta-li, Chan-chan, et qu'il arriva ensuite à 押赤 Ya-tch'e, capitale des Man noirs. On admet généralement que Ya-tch'e, le Yachi de Marco Polo, est Yunnansen; donc Chan-chan, différent de Ya-tch'e, ne peut pas être Yunnansen. M. Chavannes se demande en conséquence s'il ne faut pas se rallier à la glose du *Nan tchao ye che* qui place Tche-tong à P'ing-ting-hiang, au Nord du *tcheou* de K'ouen-yang, c'est-à-dire au Sud-Ouest du lac de Yunnansen. Il y a là évidemment un problème nouveau, mais pour lequel je n'arrive pas à trouver de solution. La glose du *Nan tchao ye che* dit en effet, p. 17 et p. 47, que Tche-tong correspond à l'actuel P'ing-ting-hiang, mais il faut noter qu'en même temps et à la même année (765), le texte attribue à Fong-kia-yi, en dehors de la fondation de Tche-tong, la fondation d'une ville de Yun-nan que la glose identifie à Yunnansen. Or l'inscription de 766 ne parle que de la fondation de Tche-tong, et d'autre part la « ville de Yun-nan » qu'on connaît au Yunnan à l'époque des T'ang n'est pas Yunnansen, mais l'actuelle sous-préfecture de Yun-nan entre Yunnansen et Tali (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 368, n. 3). Le *Man chou*, qui décrit cette ville de Yun-nan (k. 6, p. 1), la fait fonder par Ku-lo-fong en 742-755 et non en 765. Il n'y a donc aucune apparence que Fong-kia-yi ait fondé simultanément deux villes en 765 dans le voisinage l'une de l'autre, et d'autre part, au chapitre archéologique (p. 196), le *Nan tchao ye che* actuel affirme que Yunnansen fut fondé par Fong-kia-yi. Enfin il est dit (p. 63) que Chan-chan est l'actuel Yunnansen. Ce serait donc que l'auteur du *Nan tchao ye che* ou l'auteur des gloses distinguerait Tche-tong de Chan-chan, mais les textes s'y opposent, et je n'en veux pour preuve que l'itinéraire traduit dans le *B. E. F. E.-O.*, IV, 374. Ces informations contradictoires résultent-elles des remaniements de Hou Wei? Je ne sais, mais on voit quelle base peu sûre ce texte fournit à la discussion. L'hypothèse qu'avec beaucoup de réserves M. Chavannes en a tirée peut d'ailleurs se concilier, comme il le dit, avec l'itinéraire de Kia Tan, mais plus difficilement avec celui que j'ai traduit du *Sin l'ang chou* (*B. E. F. E.-O.*, IV, 376) et d'après lequel, en venant de Siu-tcheou-fou sur le Fleuve Bleu, on passerait à Tche-tong avant d'arriver à Ngan-ning. On remarquera que le nom de Ya-tch'e n'apparaît pas dans le *Nan tchao ye che*.

(1) Cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 137: Je n'ai pas eu à ma disposition l'édition princeps, mais une réédition publiée en 1821. Seulement cette réédition, comme j'ai eu naguère l'occasion de m'en assurer à Péking, suit mot pour mot l'édition princeps, dont elle reproduit même la disposition typographique (cf. aussi *B. E. F. E.-O.*, II, 133-134).

lui aussi, l'ordre des règnes du Nan-tchao. Enfin, il me semble que Hou Wei n'a pas pu ignorer les incertitudes qui entouraient la composition du *Nan tchao ye che*, et s'il avait véritablement retrouvé et publié le premier un texte authentique de Yang Chen, avec une préface de l'auteur restée inconnue jusque-là, il n'eût pas manqué de s'en faire gloire dans son introduction; or il ne souffle pas mot de cette « découverte ». Pour toutes ces raisons, je crois que nous sommes en présence d'une fraude, et que le *Nan tchao ye che*, ni dans son état actuel, ni dans son état ancien, n'est l'œuvre de Yang Chen.

D'ailleurs, nous l'avons vu, on ne prêtait à Yang Chen, avant l'édition de Hou Wei, qu'un certain travail de mise en ordre, et le fonds même de l'ouvrage était attribué à Ni Lou. Le *Ming che* mentionne dans sa section bibliographique (k. 97, p. 5<sup>re</sup> de l'éd. du Tch'ong-wen-chou-kiu) le *Nan tchao ye che* de Ni Lou, en un chapitre. La pseudo-préface de Yang Chen dit elle-même que la nouvelle rédaction est en partie une refonte du (*Nan tchao*) *ye che* de Ni Lou<sup>(1)</sup>. Ni Lou était un yunnanais; d'après la pseudo-préface de Yang Chen, il fut sous-préfet de Wei-yuan au Sseu-tch'ouan. Peut-être a-t-il joui de quelque notoriété comme écrivain, mais je n'ai encore rencontré aucune œuvre qui portât son nom. Il faut qu'il ait vécu avant Yang Chen ou tout au moins en même temps que lui pour qu'on ait pu dire sans invraisemblance que son travail avait été revu par ce dernier. Je ne vois d'ailleurs pas que le *Nan tchao ye che* ait beaucoup plus de chances d'être de Ni Lou que de Yang Chen. Si l'hypothèse que j'ai faite plus haut sur la parenté du *Tien tsai ki* et de *Nan tchao ye che* est fondée, il deviendra impossible que Ni Lou ait copié l'ouvrage de quelqu'un qui vient après lui. Il restera toujours d'ailleurs que le *Nan tchao ye che* ancien mentionnait un fait d'une date aussi basse que 1585, et c'est pour quoi je me rallie aux conclusions des bibliographes impériaux qui attribuent le *Nan tchao ye che* ancien à ce Yuan Yuau-cheng qui fut reçu docteur en 1628.

Comme bien on pense, la valeur historique d'un texte aussi suspect n'est pas très considérable. On y trouve cependant, groupés et mis en ordre, un grand nombre de renseignements qu'il ne serait pas aisé de rencontrer ailleurs. Beaucoup d'œuvres sur le Yunnan qui existaient encore au début du XVII<sup>e</sup> siècle ne nous sont pas parvenues ou n'ont pas encore été retrouvées. Le *南詔事畧 Nan tchao che lio* de 顧箬溪 Kou Jo-k'i (p. 2), le *六詔靈源記 Lieou tchao ling yuan ki* cité pour un fait du XV<sup>e</sup> siècle (p. 124), le *白古記 Po kou ki* (pp. 24, 59)<sup>(2)</sup> nous sont aujourd'hui inaccessibles. En dehors même des ouvrages qu'il nomme, le compilateur du *Nan tchao ye che* a pu en utiliser tacitement beaucoup d'autres.

(1) C'est ainsi qu'il faut comprendre le *倪輅野史* que M. S. a rendu de façon moins précise par « le volume d'histoire particulière composé par Ni Lou ».

(2) Ce *Po kou ki* est probablement le même que le *白古通 Po kou t'ong* qui est cité dans le *滇黔紀遊 Tien k'ien ki yeou* de 陳鼎 Tch'en Ting (cf. B. E. F. E.-O., IV, 162). Si Tch'en Ting ne reproduit pas une citation qu'il a lui-même rencontrée dans un autre ouvrage, il résulterait de là que le *Po kou t'ong* existait encore sous la dynastie actuelle. Il serait en ce cas particulièrement intéressant de retrouver ce recueil d'anciennes traditions indigènes. Yang Chen, dans la 1<sup>re</sup> moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, en parle dans les termes suivants à la fin de son *Tien tsai ki*: quand il fut banni jeune à Yong-tch'ang, il ne trouva pas, dit-il, d'anciens ouvrages canoniques sur le Yunnan. Alors « je m'enquis des documents (sur le pays) auprès des vieilles familles; il y avait le *Po kou t'ong* et le *玄峯年運志 Hiuan fong nien yun tche*. Dans ces livres, partant du sens du texte (*pa-yi*, on y a joint ce qui est de notoriété publique (?), et on a légèrement émondé et corrigé pour que (ces livres) fussent lisibles. Tout ce qui en pouvait être rapporté est ici (c'est-à-dire dans le *Tien tsai ki*). » Tel est du moins le sens que me paraît offrir la phrase chinoise assez obscure: 問其籍於舊家有白古通玄峯年運志其書用僂文義兼衆教稍爲刪正令其可讀其可載者盡此矣. Il semblerait donc qu'on eût affaire à des chroniques thai traduites en chinois et

Des livres sur la géographie et l'histoire du Yunnan énumérés dans le *Ming che*, on ne connaît guère aujourd'hui que les deux courts mémoires de Yang chen (1). C'est dire que, dans l'état actuel de nos connaissances, et encore qu'il faille souvent se défier de ses affirmations, le *Nan tchao ye che* mérite d'être étudié (2).

Parmi les renseignements les plus intéressants du *Nan tchao ye che*, il faut noter ceux qu'il fournit sur la grande expansion du bouddhisme se substituant à un culte ancien des nāgas. L'étude des faits particuliers devra être reprise à la lumière de ce qu'on connaît par d'autres textes. Retenons qu'en 923 le bonze 智照 Tche-tchao avait composé un 封民三寶記 *Fong min san pao ki*, c'est-à-dire une « Histoire du bouddhisme au Nan-tchao » (3). La mention d'un autre ouvrage bouddhique, le 傳燈錄 *Tch'ouan teng lou*, qui aurait été composé en 996, soulève une question assez difficile à résoudre actuellement : ce *Tch'ouan teng lou* a-t-il rien à voir avec le 景德傳燈錄 *King tō Tch'ouan teng lou* (Nanjio, Catalogue, n° 1324), ou « *Tch'ouan teng lou* de la période *king-tō* (1004-1007) » ? Et en cas d'affirmative, pourquoi la composition de cet ouvrage chinois est-elle rappelée dans une chronique du Nan-tchao ? Il est intéressant enfin de savoir qu'en 1201-1205 le royaume de Ta-li avait reçu un *Tripitaka* chinois formant 1465 ouvrages (p. 106).

Sur les relations du Yunnan avec les autres pays que la Chine, on ne trouve guère de notions nouvelles et dignes de foi dans le *Nan tchao ye che*. Les mentions de l'expédition envoyée pour défendre la Birmanie contre les Singhalais en 858 et des ambassades venues de Birmanie, de Perse et du K'ouen-louen en 1103, sont curieuses en ce qu'elles répondent sans doute à une tradition locale. Il est à remarquer que le *Nan tchao ye che* ne dit rien de l'islamisme ; c'est à peine s'il est question d'une révolte à laquelle prit part en 1646 la population musulmane de Ta-li. Et cependant, dès l'époque mongole, Rachid-ed-din déclarait avec quelque exagération que tous les habitants du Yunnan étaient mahométans (cf. Yule, *Marco Polo*, éd. Cordier, II, 67).

---

plus ou moins remaniées. Peut-être Yang Chen a-t-il retouché ces textes lui-même. Il ne partageait pas le mépris ordinaire des Chinois lettrés pour les livres où la légende se mêle à l'histoire ; il dit imiter en cela Confucius et Sseu-ma Kouang quand ils rassemblaient des matériaux pour le *Tch'ouen ts'ieou* ou le *Tseu tche l'ong kien*. Mais d'autre part lui-même ne semble pas avoir entendu comme nous la probité scientifique, et il a peut-être inventé de toutes pièces le 張道宗 Tchang Tao-tsong qui aurait écrit le 記古滇說 *Ki kou tien chouo* (cf. *Sseu k'ou ts'ian chou*, k. 78, pp. 11-12, et l'édition du *Ki kou tien chouo* au *Yun nan pei tcheng tche*).

(1) Voici quelques titres d'ouvrages sur le Yunnan cités par la *Ming che* (k. 97, p. 19) : 1° 雲南志書 *Yun nan tche chou*, en 61 k., rédigé par une commission de lettrés à la suite d'un ordre impérial de 1381 ; 2° 雲南通志 *Yun nan t'ong tche* de 李元陽 Li Yuan-yang, en 18 k. ; 3° 大理府志 *Ta li fou tche* en 10 k. ; 4° 滇南類編 *Tien nan lei pien* de 陳善 Tch'en Chan, en 10 k. ; 5° 六詔紀聞 *Lieou tchao ki wen*, de 彭汝寶 P'eng Jou-che, en 1 k. ; 6° 南詔通記 *Nan tchao t'ong ki* de 楊蕪 Yang Nai, 10 k. ; 7° 滇史 *Tien che* de 諸葛元聲 Tchou-ko Yuan-cheng, 14 k. Je n'ai pas souvenir d'avoir jamais vu un seul de ces ouvrages. Le principal ouvrage du temps des Ming qui nous soit parvenu sur le Yunnan n'est pas à ma connaissance signalé dans le *Ming che* : c'est le 滇畧 *Tien lio* en 10 k., par 謝肇淛 *Sie Tch'ao-tche*, reproduit dans le *Yun nan pei tcheng tche*.

(2) Il y a une des sources du *Nan tchao ye che* qui jusqu'à présent nous échappe absolument : c'est l'inscription ou les inscriptions sur pierre qui ont fourni pour les rois du Nan-tchao des formes avec 覺 *kio* au lieu de 關 *ko* et 樂 *lo* au lieu de 羅 *lo* (pp. 36, 37 ; cf. pp. 44, 57).

(3) Le Nan-tchao avait pris peu après 877 le nom de 大封民國 « grand royaume de Fong-min » ; cf. trad. Sainson, pp. 76, 82.

Je ne veux pas m'arrêter ici plus longtemps sur ce qu'on peut tirer du *Nan tchao ye che*. L'ouvrage n'est pas de premier ordre, mais il est bon à consulter, et comme un livre chinois n'est bien connu qu'autant qu'il est traduit, il faut remercier M. S. de la source d'informations qu'il a mise à notre disposition. Est-il utile de dire qu'imprimé à l'Imprimerie nationale, l'ouvrage se présente bien? La correction typographique est tout à fait satisfaisante; un index permet de retrouver la plupart des noms propres.

Le texte de 1880 sur lequel la traduction a été faite est évidemment le seul que M. S. ait pu se procurer; il est très mauvais. On sait combien les fautes d'impression sont difficiles à reconnaître dans les textes chinois; ici elles abondent; heureusement M. S. a pu en corriger un grand nombre, mais d'autres lui ont échappé et l'ont induit en erreur. Il sera utile de collationner cette édition de 1880 avec le texte incorporé au *雲南備徵志 Yun nan pei tcheng tche*, si toutefois le *Yun nan pei tcheng tche* donne bien le *Nan tchao ye che* tel qu'il a été revu par Hou Wei (1). J'ajoute avec quelque regret que la traduction est passablement incorrecte, et comme on n'aura peut-être pas de longtemps une autre traduction d'un ouvrage d'ensemble sur le Yunnan, j'indique ci-dessous les corrections qui me paraissent nécessaires (2).

P. 10. — Dans le nom de 摩些, M. S. considère avec raison 些 comme un équivalent de 些, qui se prononce généralement *sie*. Mais d'autre part, le *Dictionnaire de K'ang-hi* indique pour 些 la prononciation *so* dans le nom de Lhassa (邏些 *Lo-so*; cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 170) et dans celui des Mosso (摩些 *Mo-so*); il faut donc dans toute la traduction transcrire *Mo-so* et non *Mo-sie*. On sait que de nos jours encore les Mosso, qui sont de langue apparentée au tibétain, occupent la région de Li-kiang-fou au Yunnan. Comme l'a fait remarquer M. Chavannes (*J. A.*, nov.-déc. 1900, pp. 384-385), il en résulte que vraisemblablement l'un au moins des six *tchao* ne devait pas être occupé par des populations de langue thai.

P. 10. — L'édition de 1880 écrit 豐咩 le nom que M. S. transcrit *Fong-mi*. Le second caractère a été justement corrigé en 咩 par M. S. et il en est de même p. 38. En effet 咩 n'existe pas, au lieu que 咩 (ou 咩) signifie, conformément à sa formation graphique, le « cri du mouton »; c'est une onomatopée qui se prononce généralement *mi*. Seulement le *Dictionnaire de K'ang-hi* spécifie que dans le nom du 直咩 *Sie-mie*, ville du Nan-tchao, le second caractère doit se prononcer *mie*. Comme ici il s'agit aussi d'un nom nan-tchao, il est vraisemblable qu'on doit adopter la même lecture et transcrire *Fong-mie*.

---

(1) Le *Yun nan pei tcheng tche* est rare; je n'en ai rencontré en Chine qu'un exemplaire qui est aujourd'hui à la bibliothèque de l'École française. C'est un recueil de portions d'ouvrages et d'ouvrages entiers sur le Yunnan. Chaque ouvrage est accompagné de la notice que le *Catalogue impérial* lui consacre. Je n'ai pas un souvenir assez net pour affirmer que le texte du *Nan tchao ye che* qui y est incorporé est celui de Hou Wei. [Le *Nan tchao ye che* qui se trouve dans le *Yun nan pei tcheng tche* est absolument conforme à la description donnée par les bibliographes de K'ien-long. Hou Wei n'y est pas mentionné. Il n'y a ni préface ni table. Le seul nom d'auteur porté en tête est Yuan Yuan-cheng. L'ouvrage ne forme qu'un livre. Le récit s'arrête à l'année 1585. Mais on ne trouve pas à la fin le *pa* de Kiang Wou-cheng; peut-être du reste ne se trouvait-il pas à la fin de l'ouvrage décrit par le *Catalogue impérial*, et était-il simplement mentionné dans la suscription des anciens exemplaires vus par les bibliographes de K'ien-long. — N.D.L.R.]

(2) Un certain nombre des remarques que je fais plus loin ont déjà été faites par M. Chavannes dans le *T'oung pao*, II, v, 473-481; le travail de révision que j'ai entrepris me paraîtrait incomplet si je les laissais de côté. J'ai négligé les poésies finales, qui n'offrent pas d'intérêt historique. Les rapports des pp. 249 et ss., 255 et ss., auraient aussi besoin d'être repris dans le détail; je n'y ai relevé que ce qui me paraissait notoirement inexact.

P. 12 et *passim*. — M. S. prononce toujours *tchen* le caractère 貞 *tcheng*; la confusion existe dans certaines régions, mais il n'y a aucune raison de ne pas maintenir la prononciation correcte.

P. 15. — Tout ce paragraphe sur les titres du Nan-tchao est emprunté au ch. 222 上 du *Sin t'ang chou*; il y aurait eu tout avantage à s'y reporter. Dans le *Sin t'ang chou*, ce n'est pas la reine (后) qui est appelée *sin-mo* ou *kieou-mo*, mais la mère du roi (王母). — Dans la phrase 下曰眾 (où le dernier caractère est fautif dans l'édition de 1880 pour 眾 = 衆 *tch'ang*), M. S. a traduit 下 *hia* par « les gens du palais du roi »; mais le *Sin t'ang chou* dit : « (Le roi) appelle ceux qui sont au-dessous de lui (其下) du nom de *tch'ang*; c'est l'équivalent de 卿爾 *k'ing-eul*. » Or *k'ing-eul* en chinois se dit des ministres et grands serviteurs de la couronne; c'est de la même manière qu'il faut interpréter le 下 *hia* du *Nan tchao ye che*. — M. S. a fait de 把國事 *pa-kouo-che* un titre de fonction; s'il a des autorités à citer, il n'y a qu'à s'incliner; mais jusqu'à preuve contraire, je crois qu'il faut traduire : « Il y a huit (catégories de ?) (1) personnes qui dirigent les affaires du royaume ». Dans l'énumération de ces fonctionnaires, l'édition de 1880 nomme le 大將軍 *ta-tsiang-kiun*; mais comme partout ailleurs, et dans le *Nan tchao ye che* lui-même, on trouve *ta-kiun-tsiang*, il est évident qu'il faut adopter ici la leçon *ta-kiun-tsiang* du *Sin t'ang chou*. — La suite du texte n'a pas du tout été comprise par M. S.; ici encore le *Sin t'ang chou* lui aurait montré qu'il coupait mal les divers titres. Voici la fin du paragraphe telle qu'elle doit être interprétée : « On a encore établi (les fonctionnaires) appelés les neuf 爽 *chouang*; *chouang*, c'est comme 省 *sing*, « examiner » (2). Le 功爽 *kong-chouang* dirige les mandarins; le 宗爽 *tsong-chouang* dirige le cens (戶籍) (3); le 萬爽 *wan-chouang* dirige l'emploi des ressources (財用); le 慈爽 *ts'eu-chouang* dirige les rites; le 引爽 *yin-chouang* dirige le protocole; le 幕爽 *mou-chouang* dirige l'armée; le 罰爽 *fa-chouang* dirige la justice; le 厥爽 *kiue-chouang* dirige les travaux publics; le 禾爽 *houo-chouang* dirige le commerce. Tous (ces postes de *chouang*) sont remplis par des *ts'ing-p'ing-kouan*, *ts'ieou-wang* ou *tu-kiun-tsiang* qui les cumulent avec leurs charges propres. Parmi les fils et frères cadets des *ts'ing-p'ing-kouan*, on prend huit 羽儀長 *yu-yi-tchang*... ». On voit qu'en dehors de la liste des *chouang*, cette traduction diffère de celle de M. S. pour le sens de 兼之, que M. S. a rendu, sans que je voie comment il fait le mot-à-mot, par « ils vont de pair... ». 兼 *kien* ne peut signifier ici, je crois, que « joindre une charge accessoire à sa charge fondamentale »; ce sens, que nous retrouverons p. 99 et p. 117, est encore usuel dans la langue officielle. Les *yu-yi-tchang* sont des « chefs (*tchang*) des gardes du corps (*yu-yi*) »; en ce sens, il faut lire *tch'ang* et non *tch'ung* comme le fait M. S. Il en est de même pour les 六曹長 *lieou-ts'ao-tchang* ou « chefs des six bureaux » qui viennent ensuite. Les « six bureaux » existent également en Chine.

(1) Il s'agit, je crois, de huit catégories de fonctionnaires, et non pas seulement de huit fonctionnaires comme l'a cru M. S. En effet, la charge de *ta-kiun-tsiang* figure dans l'énumération; or on verra dans le texte un peu plus loin (p. 16) qu'il y avait non pas un, mais douze *ta-kiun-tsiang*.

(2) Le caractère 省 se prononce tantôt *chèng*, tantôt *sing*, et ses acceptions varient avec sa prononciation. J'ai adopté l'interprétation qui me semblait la plus vraisemblable, mais sans raisons bien décisives.

(3) Au propre, 戶籍 *hou-tsi* signifie « feux », « foyers » d'inscrits payant l'impôt. Aussi le ministère des *hou* ou « feux », le *hou-pou*, est-il en Chine le ministère des finances; ceci s'explique par ce fait que les impôts chinois sont principalement des impôts directs. Mais tandis que le *hou-pou* chinois s'occupe à la fois des recettes et des dépenses, il semble qu'au Nan-tchao il y ait eu un ministre des recettes ou des « feux », le *tsong-chouang*, et un ministre des dépenses, le *wan-chouang*.

On trouvera la liste des « six bureaux » du Nan-tchao et des renseignements sur les gardes du corps (*yu-yi*) dans le *Man chou*, k. 9, pp. 1-2.

P. 16. — C'est par erreur que M. S. parle de fonctionnaires appelés *t'ouo-kiu*; ici encore la phrase est mal coupée et il faut lire : « On a aussi établi trois (fonctionnaires appelés) 託 *t'ouo* : le 巨託 *kiu-t'ouo* s'occupe des greniers publics; le 氣託 *k'i-t'ouo* s'occupe des chevaux; le 祿託 *lou-t'ouo* s'occupe des bêtes à corne. » Cf. d'ailleurs p. 50, où il est question des trois *t'ouo*. Dans le titre du second de ces fonctionnaires, la leçon du *Sin t'ang chou* (k. 222 上, p. 1) est 乞 *k'i* au lieu de 氣 *k'i*.

P. 16. — « Dans chaque préfecture, il y a des *t'ouo-ts'ieou*. Ces *t'ouo-ts'ieou* sont des sortes de secrétaires-juges. » Les titres que M. S. rend par « secrétaires-juges » sont 掌書記 *tchang-chou-ki* et 判官 *p'an-kouan*, qui s'appliquent à des fonctionnaires de grade inférieur des tribunaux chinois. Le *Sin t'ang chou* précise davantage (k. 222 上, p. 1) : « Dans une préfecture, dit-il, il y a des 陀舍 *t'o-ts'ieou* qui sont comme les 管記 *kouan ki* et des 陀西 *t'o-si* qui sont comme des *p'an-kouan* »

P. 16. — Le *Nan tchao ye che* compte huit *tsie-tou-che* au Nan-tchao; le *Sin t'ang chou* ne parle que de six. Les deux nouveaux, qui sont ceux de 東川 *Tong-tchouan* et de 通海 *T'ong-hai*, n'ont peut-être jamais existé. En effet le *Sin t'ang chou*, et le *Nan tchao ye che* après lui, mentionnent au Nan-tchao, en dehors des sièges de *tsie-tou-che*, deux sièges de 都督 *tou-tou*, dont l'un se trouvait précisément à T'ong-hai, et l'autre à 會川 *Houei-tch'ouan* dont le nom de *Tong-tch'ouan* pourrait être ici une corruption. M. S. appelle *Nong-lien* le premier des sièges de *tsie-tou-che*, mais c'est à tort que l'éd. de 1880 donne 棟 *lien* comme second caractère de ce nom. Comme l'attestent divers passages du *Sin t'ang chou* (k. 222 上) et du *Man chou* (k. 4, pp. 3 vo, 4 ro; k. 6, p. 1 vo, etc.), il faut 弄棟 *Nong-tong*.

P. 17. — *Sie-yang-kien* est à n'en pas douter une faute. Le texte du *Nan tchao ye che* donne en effet 直羊臉, où le second caractère est *yang*, mais comme il s'agit du *kien* établi à 直咩 *Sie-mie* ou 陽直咩 *Yang-sie-mie* ou 羊直咩 *Yang-sie-mie*, c'est-à-dire à Ta-li, capitale du Nan-tchao, il faut corriger, ici et p. 18, le 羊 *yang* de *Sie-yang* en 咩 *mie* et lire *Sie-mie-kien*. *Sie-mie* ou *Yang-sie-mie* est la ville même de Ta-li. Dans le *B. E. F. E.-O.*, IV, 370, 374, etc., j'ai lu le nom *Yang-tsiu-mei*, et M. S., p. 40, a transcrit *Yang-tsiu-mi*. Mais une note qui se trouve aussi bien dans le *Man chou* (k. 1, p. 1 ro) (1) et dans le *K'ang hi tseu tien* (s. v. 直) qu'ici même dans le *Nan tchao ye che*, avertit que, dans le nom de la ville de *Sie-mie*, le premier caractère se prononce comme 斜 *sie*. Pour la prononciation *mie* de *Sie-mie* ou *Yang-sie-mie*, cf. *supra*, à propos de la p. 10. Les transcriptions *Yang-tsiu-mi* et *Yang-tsiu-mei* sont donc à rejeter. Le *kien* établi à Ta-li était aussi appelé par abréviation 陽臉 *Yang-kien*. Il faut naturellement distinguer avec grand soin 大理 *Ta-li* et 大麓 *Ta-li*. La première de ces deux villes, aujourd'hui préfecture au Yunnan, fut construite à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle à quelques kilomètres au Nord de la capitale précédente 太和 *T'ai-ho*; c'est ce Ta-li qui était d'abord appelé, sans doute par transcription d'un nom indigène, *Yang-sie-mie*; le nom de *T'ai-ho* est resté à la sous-préfecture ayant son siège à Ta-li même. La seconde ville de Ta-li, érigée dès la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle par *P'i-lo-ko* en même temps que *T'ai-ho*, correspond, d'après le *Nan tchao ye che* (trad. Sainson, pp. 18, 40), à *Hi-tcheou*, situé à 40 *li* au Nord de la préfecture actuelle de Ta-li.

(1) La note complète du *Man chou* est ainsi conçue : 直咩(上音斜下符差切). La seconde partie en est manifestement altérée et doit être corrigée d'après la note que le *K'ang hi tseu tien* emprunte au 類篇 *Lei p'ien* : (咩) 徐嗟切音斜. 直咩城在雲南 : « (Le caractère 直) se prononce (aussi) *s'iu + tsie*, soit *sie*. La ville de *Sie-mie* se trouve au Yunnan. » Dans la note du *Man chou*, 下 *hia* est donc interpolé, et il faut corriger 符差 *fou-ch'a* en 徐嗟 *siu-tsie*. Sur le *Lei p'ien*, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 669.

P. 17-19. — La liste des dix *kien* du Nan-tchao se trouve dans le *Sin t'ang chou*. Une note qui semble avoir été déjà jointe au *Man chou* (k. 5., p. 1) lors de son incorporation au *Yong lo ta tien* (début du XV<sup>e</sup> siècle) nous apprend que le 雲南行記 *Yun nan hing ki* de 韋齊休 Wei Ts'i-hieou mentionnait aussi les dix *kien*. Mais le *Man chou* lui-même ne connaît au Nan-tchao que six *kien*, et l'un des six manque d'ailleurs à son énumération dans l'état actuel du texte. M. S. en a également sauté un dans sa traduction, et à la seconde ligne de la p. 18, après « préfecture de Ta-li », il faut ajouter : « Le 趙州臉 Tchao-tcheou-kien [aujourd'hui Tchao-tcheou de la préfecture de Ta-li]. »

P. 18-19. — La note de Hou Wei n'a pas été du tout comprise par le traducteur. Le texte chinois est ainsi conçu : 別本十臉中直羊臉趙州臉白崖臉而下作義督臉... 與雲南臉以下七臉異. M. S. a traduit : « En dehors de ces dix *kien* originaires, Sie-yang-kien, Tchao-tcheou-kien, Pai-yai-kien, etc. . . , furent formés ensuite : le Yi-tou-kien. . . , ce qui fait sept *kien* différents à ajouter au Yun-nan-kien et autres. » Il faut comprendre : « Un texte différent, en énumérant les dix *kien*, donne, après ceux de Sie-yang [lire: Sie-mie], de Tchao-tcheou et de Po-yai, le Yi-tou-kien. . . [ici une énumération de sept *kien* différente de la première], ce qui diffère pour les sept *kien* dont le premier est celui de Yun-nan. » La phrase finale de la note n'a pas le sens que lui prête M. S., et signifie seulement : « Il semble que (ces prétendus *kien* de la seconde liste) ne doivent pas être mis au nombre des dix *kien*. »

P. 19. — Il est préférable de donner toujours en note le *ming* des écrivains chinois qu'on trouve mentionnés par leur *tseu* ou leur *hao*. Sur les œuvres de Po Kiu-yi (Po Lo-t'ien) et de Yuan Tchen (Yuan Wei-tche), cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 323, n. 4. Je ne sais quel ouvrage il faut entendre ici par 樂府 *Yo fou*, mais je doute que la traduction « Recueil de rimes » soit exacte. Yuan Tchen a dû mourir en 831 ; 881 est une faute d'impression. Au lieu de : « Les gardes particuliers du roi s'appellent tchou-nou-k'iu-ts'iu et k'iu-ts'iu-wei-tai », il faut comprendre : « Les gardes particuliers du roi sont appelés tchou-nou-k'ia-ts'iu ; k'ia-ts'iu, c'est une ceinture de cuir. » Un peu plus loin le texte dit : 自大軍將以至曹長皆繫金佉直尙絳紫有功加錦. M. S. traduit : « Depuis les ta-kiun-tsiang jusqu'aux ts'ao-tchang, les officiers supérieurs portent tous des ceintures dorées. Les k'iu-ts'iu ont des vêtements dont les coutures sont de couleur violette ; quand ils se distinguent, on remplace ces vêtements par d'autres en soie à fleurs de couleur. » Il faut : « Depuis les ta-kiun-tsiang jusqu'aux ts'ao-tchang, (les gens du Nan-tchao) portent un k'ia-ts'iu d'or ; ils honorent (ceux qui ont le droit de porter des vêtements) de couleur écarlate ou violette. Quand ils ont des mérites (nouveaux), on y ajoute du brocard. » Sur ces distinctions de costumes au Nan-tchao, cf. *Man chou*, k. 8, p. 1. Quant aux coutures, le texte n'en parle pas, et il semble que M. S. ait lu 縫 *fong* au lieu de 絳 *kiang*.

P. 24. — Il se peut que M. S. ait raison de transcrire 驃直低 par P'iao-ts'iu-ti (1). Toutefois il faut se rappeler que nous avons affaire ici à une transcription d'un nom indigène, et que dans une autre transcription de même origine, celle du nom indigène de Ta-li, il faut adopter pour le caractère 直 une prononciation subsidiaire *sie* au lieu de *ts'iu* (cf. *supra*, à propos de la p. 17). Ici une note du *Nan tchao ye che* avertit d'ailleurs que dans le nom du roi du Magadha le second caractère doit se prononcer 斜 *sie*. De même donc que nous avons lu Sie-mie ou Yang-sie-mie le nom de Ta-li, il faudrait dire ici P'iao-sie-ti, et transcrire de même façon pour les autres noms de cette légende : on aurait ainsi Ti-mong-sie, Mong-sie-fou-lo, etc. Peut-être devrait-on de même lire p. 112 信直 *sin-sie* pour l'équivalent indigène de 總管 *tsong-kouan* et transcrire p. 154 直仁 et 直義 par Sie-jen et Sie-yi. Il est probable

(1) En réalité, M. S. écrit Piao-ts'iu-ti, mais il n'est guère douteux qu'il faille lire p'iao avec aspiration.

en tout cas que dans tous ces noms c'est le même mot indigène qui reparait. Dans le *Bulletin* (IV, pp. 165, 167-169), j'ai proposé de retrouver là le thai *sao* (*chao*), en birman *so* (écrit *so*), La transcription *tsiu* que j'avais adoptée est à remplacer probablement dans tous les cas par *sie*, mais la question n'en est pas changée. *Sie* n'est pas essentiellement d'ailleurs à voyelle finale *e*, mais *a*; la rime est 麻 *ma* et la prononciation actuelle *sie* est sans doute relativement moderne. — A côté de la légende d'Açoka qui est rapportée ici, on en trouve une autre dans le deuxième chapitre à propos des monts Kin-ma et Pi-ki de la région de Yunnansen; dans cette seconde légende (cf. trad. Sainson, p. 201), une note du texte fait de P'iao-sie-ti un autre nom non plus d'Açoka, mais de son troisième fils 至德 Tche-tō. On ne sait à quelle date faire remonter l'introduction au Yunnan de ces légendes d'Açoka (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 166-169). S'il faut en croire la notice que le *Catalogue impérial chinois* (*Sseu k'ou ts'iuann chou*, k. 78, p. 22 <sup>vo</sup> de l'éd. de petit format) consacre au 洱海叢談 *Eul hai ts'ong t'an* du bonze 同揆 T'ong-k'ouei, il serait question dès le *Sonei chou* de l'apanage donné dans la vallée de Tali au second fils d'Açoka.

P. 26. — « Tous se tatouaient et se peignaient sur le corps des éléphants et des dragons et avaient un vêtement pendant par derrière en forme de queue. » Le chinois a 象龍 *siang long*, et le premier de ces mots signifie en effet éléphant et le second dragon. Mais on sait que tous deux sont employés pour traduire le sanscrit *nāga*, et je croirais volontiers que c'est le sens ici. Le dernier membre de phrase. 於衣後管尾, doit être traduit par : « Derrière (c'est-à-dire au bas de) leur vêtement, ils attachent une queue. »

P. 26. — « Le huitième fils de Ti-mong-t's'iu, fils de A-yu, roi du Mo-kie-kouo... » Ici et plus loin à la p. 32, Ti-mong-sie est donné en réalité par le texte chinois comme si c'était un autre nom d'Açoka lui-même, et le mot « fils » a été suppléé par le traducteur.

P. 27. — « Mong-t's'iu-song, s'étant établi au pied d'une montagne en forme de falaise blanche, le pays en prit le nom de royaume de Pai-yai. » Le texte chinois dit : 蒙直頌居白崖因地名號白崖國, ce que je comprends comme suit : « Mong-sie-song s'établit à Po-yai; d'après le nom de l'endroit, (le royaume) s'appela royaume de Po-yai. »

P. 27 — « Le généralissime de Ts'in avait attaqué et détruit Tch'ou. » Le texte chinois dit : 會秦司馬錯攻楚, ce qui signifie : « A ce moment Sseu-ma Ts'o (du pays) de Ts'in attaqua (le pays de) Tch'ou. » *Sseu-ma* est ici nom de famille et ne signifie pas « général ».

P. 28. — « Dans la suite, il y eut un roi nommé Tch'ang-kiang, qui était zélé bouddhiste et, par suite, la situation du royaume n'était pas prospère, les lois n'étaient pas mises à exécution. Aussi, les gens du pays le chassèrent. Il se réfugia dans le pays de Pai-yai. Jen-kouo, descendant de Pai-fan-wang et descendant de Mong-t's'iu-song, y était roi et gouvernait la contrée. » La première phrase est correctement traduite; le texte dit ensuite : 國人遂推白崖國蒙直頌之後白飯王之裔仁果爲王治白崖, ce qui signifie : « A la suite de quoi, les gens du royaume élevèrent à la royauté Jen-kouo, de la postérité de Mong-sie-song du royaume de Po-yai et descendant du roi Po-fan (Çuklodana); il régna à Po-yai. » Il faut de même comprendre quelques lignes plus bas : « A ce moment, un descendant de Mong-sie-song du royaume de Po-yai, de la postérité du roi Po-fan du royaume de T'ien-tchou (Inde), Jen-kouo, fut porté à la royauté par le peuple à Po-yai. » Le mot 推 *t'ouei*, au propre « pousser », ne signifie pas plus « chasser » ici que dans la phrase 其黨推爲日南王, « ses partisans le proclamèrent prince de Je-nan », qui a été correctement rendue par M. S. p. 232.

P. 31. — « On a perdu depuis bien longtemps connaissance de la chronologie et des successions dynastiques des six états ci-dessus. Quant à l'ordre des diverses dynasties, il s'établit comme il vient d'être exposé. En ce qui concerne le Nan-tchao ou Ta-mong-kouo, nous allons ci-dessous le faire connaître. » Le texte dit : 以上六國年代久遠莫詳世次畧序其綱如此南詔大蒙國而下目列之. Je comprends : « Pour les six royaumes ci-dessus la chronologie est lointaine et on ne peut connaître en détail l'ordre des générations. On a sommairement exposé les grandes lignes de cette façon. A partir du Ta-mong-

kouo du Nan-tchao, on donnera le détail par articles (pour chaque règne). » Il faut en effet opposer 綱 *kung*, qui désigne les grandes lignes de l'histoire, à 目 *mou*, qui en indique le détail chronologique : les deux mots sont, on le sait, réunis dans le titre du *Tong k'ien kang-mou* de Tchou Hi.

P. 34. — Les douze saints ou sages sont probablement les mêmes que les sept saints et cinq sages de la p. 25. — N. 6 : « localité au Nord de la ville de Ma-long-tcheou » ; lire « localité à environ un *li* au Nord... » etc. — N. 12 : « Elle est à 30 *li* du Lang-k'iong-hien » ; lire : « Elle est à 30 *li* au Sud-Ouest du Lang-k'iong-hien ». — Au lieu des « commentaires du *Chouei king* », il faut entendre de façon plus précise le *Chouei king tchou* de Li Tao-yuan.

P. 35. — Si le nom du ministre des affaires civiles est bien Po-lo-p'ang, comme l'a compris M. S. et comme je le crois, il me semble que le parallélisme amène à lire 郭都矣素 Kouo-kiun-yi-sou le nom du ministre des affaires militaires. Je traduirais donc : « Kouo-kiun-yi-sou s'étant rendu célèbre par sa bravoure et son habileté stratégique, on l'employa comme ministre des affaires militaires. »

P. 35. — « Au pays de Tien, ces sources sont nombreuses ; c'est Po-yuan qui le premier les découvrit et y ouvrit des puits. » Le texte est : 滇中鹽泉多爲波遠所開創, ce qui doit se traduire en une seule phrase par : « Beaucoup des puits salins du pays de Tien ont été ouverts par (Yang) Po-yuan. »

P. 35. — « Nou-lo, pendant le temps qu'il fut sur le trône, se montra obéissant envers les Tang, du commencement jusqu'à la fin. » Le texte dit : 奴邏在位遵唐正朔. A la page suivante, M. S. traduit de la même façon la phrase 奉唐正朔. Toute la difficulté consiste à déterminer le sens de 正朔 *tcheng-cho*, qui est dans les deux cas un complément direct et ne peut avoir par conséquent le sens adverbial que lui prête M. S. On rencontre encore (k. 2, p. 18 v°) un passage où un prince de Tali demande à 奉正朔爲外臣, ce que M. S. (p. 152) a rendu seulement par « être vassal extérieur de l'empire ». Enfin, à la p. 245, 請奉正朔 est traduit par « demandant à tenir de l'empereur leur pouvoir ». Il est évident que dans tous ces cas il ne faut adopter qu'une seule traduction. *Tcheng-cho* signifie au propre « le premier de l'an ». Comme c'était une marque de vassalité pour les princes avoisinant la Chine de recevoir un exemplaire du calendrier impérial qui leur fixait le début de l'année, je suppose que « recevoir le premier de l'an » signifie ici « recevoir le calendrier impérial » et par suite reconnaître la suzeraineté de l'empereur de Chine.

P. 38, note. — « Et à les remplacer par des habits de prince. » Le mot traduit ici par « prince » est 君 *kiun*, et dans le discours direct ce terme signifie seulement « vous » ; je pense que c'est le sens ici. — « C'était alors le 24 de la 6<sup>e</sup> lune. » Le texte de la note porte : « C'était alors le 25 de la 6<sup>e</sup> lune. » C'est ce qui explique la phrase finale de Hou Wei, que M. S. a tort de mettre encore entre guillemets comme une citation du *Tu li kiun tche* : 是又當爲二十五日. M. S. a compris : « On la place aussi [cette fête] le vingt-cinquième jour. » Mais si on se reporte au texte même du *Nan tchao ye che* qui met la fête le 24 du 6<sup>e</sup> mois, on voit que Hou Wei a voulu dire et a dit d'ailleurs clairement : « C'est bien là (la fête dont il est parlé dans le texte). Mais (dans le texte) elle devrait aussi être le 25<sup>e</sup> jour. »

P. 39. — « Gouverneur de province, égal en rang aux trois grands dignitaires. » Le titre chinois est *k'ai-fou-yi-l'ong-sau-sseu*, sur lequel cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 667, n. 7 ; la première partie ne signifie pas gouverneur de province.

P. 40. — Au lieu de Yang-tsiu-mi, je pense qu'il faut lire Yang-sie-mie (cf. *supra*, à propos de la p. 17). A la double graphie 陽 *yang* et 羊 *yang* qu'on rencontre pour la première syllabe du nom, on peut comparer les formes 賜溪 *Yang-k'i* et 羊溪 *Yang-k'i* qu'on trouvera plus loin dans le texte (trad. Sainson, p. 203).

P. 41. — « Les Tang... lui donnèrent un exemplaire du *Kouei-tseu-yo*. » Le texte porte : 賜龜茲異 [évidemment fautif pour 樂] 一部, ce qui signifie : « Ils lui firent don d'un orchestre de Kieou-tseu (Koutcha). » Sur ces musiques étrangères à la cour de Chine, cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 389.

P. 41, n° 3. — « Selon la stèle « to-houa », sa famille demeurant à Ko-lo-fong, il prit pour nom le nom de cet endroit. » La note signifie en réalité : « Dans la stèle Tō-houa, il est dit que sa famille habitait à Ko-lo-fong ; ce serait donc qu'il prit le nom de l'endroit pour en faire son nom personnel. » Il est à remarquer que la « stèle Tō-houa » nous est bien connue, c'est l'inscription traduite par M. Chavannes dans le *Journal asiatique* de nov.-déc. 1900, et la phrase en question ne s'y trouve pas. Le texte de cette inscription est d'ailleurs traditionnel, les quatre cinquièmes de l'original étant aujourd'hui illisibles. Il serait intéressant de rechercher à quelle date remonte le déchiffrement sur lequel est basé ce texte traditionnel. Les déchiffrements modernes des parties conservées ne datent que de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

P. 41-42. — « Le préfet Tchang Kien-t'ouo, de son autorité privée, exigea du roi une forte contribution. » Les mots que M. S. traduit par « de son autorité privée » sont en chinois 私之, qui signifient à mon sens que Tchang Kien-t'ou eut des relations illicites avec la femme de Ko-lo-fong.

P. 42. — « Wang P'i, Chouang Lo-che... » Il est peut-être préférable de lire Wang P'i-chouang, Lo Che, comme l'a fait M. Chavannes dans *J. A.*, nov.-déc. 1900, p. 414. On a ainsi deux noms de famille usuels ; d'autre part il est question plus loin (p. 204) d'un 羅時江 Lo-che-kiang.

P. 42. — « Année sin-mao (750) » ; lire « année sin-mao (751) ».

P. 44. — « P'ouo avait des gens et des chevaux qui, par l'art magique des génies, pouvaient aller chez les T'ou-fan... », etc. Il faut comprendre : « (Ko)-p'o avait des moyens magiques grâce auxquels gens et chevaux purent aller chez les T'ou-fan... »

P. 44. — « Des chevaux rapides, des bœufs, des chanteurs, etc. » Le mot que M. S. traduit par « chanteurs » est 鞞 *leou*, mais je ne crois pas que tel puisse être le sens. Ce caractère *leou* ne s'emploie pas isolément et c'est le composé 鞞鞞氏 *ti-leou-che* qui désignait à l'époque des Tcheou un fonctionnaire préposé à la musique des peuples barbares. La même énumération se retrouve dans l'inscription de Ko-lo-fong traduite par M. Chavannes, mais tandis que le *Tien hi* donne 鞞 *ngan*, « selle », qui ne va guère, le *Kin che ts'ouei pien* porte 鞞 *lu*, « fil », qui s'explique encore moins (cf. *J. A.*, nov.-déc. 1900, p. 423). Je pense qu'en réalité l'inscription de Ko-lo-fong, où l'auteur de *Nan tchao ye che* a sans doute puisé son énumération, devait donner un nom d'animal, transcrit peut-être d'une langue étrangère, et que le texte traditionnel a altéré ou peut-être simplement qu'on ne comprend plus.

P. 45. — « Tsie-tou-che de Kouang-fou », c'est-à-dire de Kouang-tcheou-fou, Canton. Cf. *B. E. F. E.-O.*, iv, 215, n. 3.

P. 45. — « Louen-k'i-li-siu » ; lire « le *louen* K'i-li-siu » ; 論 *louen* est un titre jibétain. Il en est de même p. 56.

P. 45. — « Li Mi, arrêté par le fleuve, s'y noya ». Le chinois dit : 李密被執沈江死, c'est-à-dire : « Li Mi fut pris et mourut en se noyant dans le fleuve. »

P. 45. — « Il mit garnison dans ces deux endroits. Son frère cadet... » La phrase est mal coupée ; il faut traduire : « Il y mit garnison. Dans ces deux campagnes (二役), c'est le frère cadet de (Ko-lo)-fong... », etc. Le nom du bonze Siao-han-t'ou est assez surprenant ; il se pourrait que l'édition de 1880 fût ici fautive.

P. 46. — « Le ministre des T'ang, Yang Kouo-tchong, dissimulant leur défaite, annonça à la cour la victoire. Le roi donna des promotions en récompense du mérite acquis dans les combats. » La seconde phrase, en chinois 叙戰功, ne se rapporte pas, selon moi, au roi du Nan-tchao comme l'a cru M. S. ; il faut la joindre à la première et traduire : « et exposa les mérites acquis dans les combats », ce qui est de règle en cas de victoire.

P. 46. — Tou Kouang-t'ing, « favori et ministre de Yuan-tsong ». Yuan-tsong est une forme moderne pour Hiuan-tsong, seul correct. Quant à l'information que cette note fournit sur Tou Kouang-t'ing, on aimerait à savoir d'où M. S. l'a tirée. Elle est intéressante si elle est exacte, mais je n'ai pas trouvé dans les *Histoires des T'ang* de notice sur Tou Kouang-t'ing.

P. 46. — « Li-chouei-kin-pao » ; lire « Kin-pao du Li-chouei ».

P. 47. — « Il consulta les sorts qui lui furent favorables. De plus, dans le terrain, on trouva une Kouan-yin en trois morceaux, la partie supérieure à l'Ouest, le morceau du milieu à l'Est et celui du bas au Sud-Est. Mais Cheng-yen étant mort aussitôt après, on n'avait pu procéder à la construction. Arrivé à cette époque-ci, on éleva le monastère complètement. Quand il fut achevé... » Le texte de 1880 porte : 人之吉又地不有三截觀音... 因熾炎旋卒不果建至是建寺掘之果然. Le premier mot doit être fautif ; M. S. semble l'avoir corrigé en 卜 pou, et je crois qu'il a eu raison. Je propose de traduire : « Il consulta les présages : ils furent favorables et (firent connaître) en outre que dans le sol il y avait une Kouan-yin en trois morceaux... Mais Cheng-yen étant mort à ce moment, on ne construisit pas (le temple). Arrivé à ce moment, on le construisit, et en creusant il en fut réellement ainsi (c'est-à-dire on trouva la Kouan-yin) ». Les mots que M. S. a traduits par « quand il fut achevé » et qu'il rattache à la phrase suivante, signifient seulement : « il en fut ainsi ».

P. 47. — « Comme son fils Fong-kia-yi l'avait précédé dans la tombe ». Le traducteur a sauté cette note : « Il reçut l'appellation posthume de 悼惠王 Tao-houei-wang ».

P. 49, n. 7. — « Situé dans le Lou-kiang, préfecture de T'eng-yue ». Le texte signifie en réalité : « Situé entre le Lou-kiang (Salouen) et T'eng-yue (Momein) » ; le 問 wen de l'éd. de 1880 est fautif pour 間 kien. Sur cette situation du Kao-li-kong-chan, cf. en effet B. E. F. E.-O., IV, 169, 178.

P. 49, n. 13 — « Le Chouei king dit » ; lire : « Le Chouei king tchou dit ». — « Tch'ang-yi... fut réduit à la condition de prince feudataire résidant à Sseu-chouei 斯水. » Sseu-chouei n'est pas un nom propre et signifie seulement « ce fleuve », se rapportant au Jo-chouei dont il a été question plus haut. C'est en effet dans la région du Jo-chouei que Tch'ang-yi fut banni ; cf. Chavannes, *Mém. historiques*, I, 36. — « Il épousa la fille de Chou-chan-che, qui mit au monde Tchouan-hiu, à Yang-yi, du Jo-chouei. Ce pays est celui dont il s'agit ci-dessus. » Le texte chinois est ainsi conçu : 娶蜀山氏女生顯頊於若水之陽疑卽其地也. Le sens est : « Il épousa une femme des montagnes de Chou qui enfanta Tchouan-hiu au Nord du Jo-chouei. Peut-être est-ce cet endroit-ci. » Comme on le voit, il n'y a pas de nom de Yang-yi ; les deux caractères qui le composeraient se rapportent en réalité à deux phrases différentes, et il est connu que yang signifie au Sud d'une montagne ou au Nord d'un fleuve. 陰 yin a les sens contraires, comme l'a bien vu M. S., quand p. 235 il a traduit 馬鞍山之陰 par « le versant nord du Ma-ngan-chan ».

P. 50. — « Ce furent huit Chinois exercés à ce travail et ayant fait leur soumission au Nantchao qui furent chargés de la cartographie de ces huit régions du pays ». Le texte dit : 屬以八演皆中國降人爲之經畫者. Il s'est agi précédemment des limites du pays nan-tchao, et je pense qu'il faut traduire : « On répartit (ces régions) entre les huit yen ; toutes (ces régions) furent représentées sur des cartes par des réfugiés chinois ». On a vu (p. 16) que les chefs des grandes circonscriptions étaient appelés des 演習 yen-si. Il se pourrait d'ailleurs que la ressemblance des deux caractères ait fait tomber ici un 習 si devant 皆 kiai.

P. 51. — « Cette année-là, à la 5<sup>e</sup> lune » ; le texte dit : « à la 4<sup>e</sup> lune ».

P. 51. — « Sin envoya des Wou-man, le ta-kouei-tchou-ts'iu de Wou-teng et les ta-kouei-tchou-ts'iu de Mong-tch'ong et Leang-lin-tou pour saluer Kao ». Le texte a : 尋遣烏蠻勿鄧大鬼主苴夢衝兩林都大鬼主苴那時聘於臬, c'est-à-dire : « (Yimeou-)siun envoya le « grand sorcier » de Wou-teng des Wou-man, Ts'iu Mong-tch'ong, et le « grand sorcier » de Leang-lin-tou, Ts'iu Na-che, pour faire des présents à (Wei) Kao ». Les noms de Ts'iu Mong-tch'ong et de Ts'iu Na-che se retrouvent dans la biographie de Wei Kao au k. 158 du *Sin t'ang chou*.

P. 52, n. 4. — Le texte a ici une note sur le Pont de fer : « Il se trouvait à l'ancienne préfecture secondaire de 巨津 Kiu-tsin, aujourd'hui dans la région au Nord-Ouest de la préfecture de Li-kiang ».

P. 53. — « Offrir son butin aux T'ang »; le texte a 獻捷, qui signifie peut-être seulement « faire hommage de sa victoire ».

P. 53. — « Indiquant aussi les joueurs de flûte et les chanteuses, il [le roi du Nan-tchao] dit: « C'est la musique kouei-tseu, donnée par l'empereur, qu'ils exécutent ». Et comme ils se trouvaient isolés en tête à tête, l'envoyé dit: « La dynastie du Nan-tchao est redevable aux « T'ang de bienfaits considérables... » Le texte dit: 并指老笛工歌女曰皇帝所賜龜茲樂惟二人在耳使者曰南詔世荷唐恩... Le sens est: « Puis, montrant un vieux joueur de flûte et une chanteuse, (le roi) dit: « De la musique de Kieou-tseu (Koutcha) qui fut donnée par l'empereur (Hiuan-tsong), seules ces deux personnes « survivent. » L'envoyé dit: « Le Nan-tchao a reçu pendant des générations les bienfaits des « T'ang... » En effet l'empereur chinois avait donné à Ko-lo-fong une musique de Koutcha en 746, c'est-à-dire 48 ans auparavant (cf. *supra*, à propos de la p. 41). Le scène entre le roi et l'envoyé chinois Yuan Tseu en 794 est racontée en plus grand détail dans le *Man chou*, k. 10, p. 6; cf. aussi le ch. 222 du *Sin t'ang chou*.

P. 53. — « Offrir des *to-siao* »; il faut en réalité, d'après le *Man chou*, « offrir un *to-siao* ». Ces *to-siao* existaient au Nan-tchao au nombre de six; chacun d'eux avait un nom qui nous a été conservé par le *Man chou* (k. 7, p. 7).

P. 54. — Sur les sabres dits *yu-tuo*, on trouvera des renseignements dans le *Man chou* (k. 7, p. 7).

P. 54. — « Le roi attaqua de nouveau les Che-man et les Chouen-man »; le texte dit: « Le roi attaqua de nouveau les T'ou-fan et défit aussi les Che-man et les Chouen-man ». — A la 8<sup>e</sup> ligne, 698 est une faute d'impression pour 798.

P. 54, note. — « On dit que, si on les laisse tomber de haut, la pointe pénètre d'un tchang (10 pieds); dans ce cas, on sacrifie à la terre avant de creuser pour la retirer, etc... » Je comprends: « On dit que (ces lances) tombent du ciel et pénètrent en terre à plus d'un tchang; on sacrifie à la terre, puis, en creusant, on les trouve ».

P. 55, ligne 11. — « Dans Li-tcheou et Hi-tcheou ». La traduction saute après Hi tcheou le passage suivant: « pour tenir contre eux. Les T'ou-fan amenèrent des troupes attaquer Hi-tcheou ». Ce nom de Hi-tcheou peut aussi se lire Souei-tcheou, mais il faudrait opter pour l'une ou l'autre transcription; la traduction de M. S. donne tantôt l'une, tantôt l'autre.

P. 56. — « Je suis informé que les T'ou-fan tiennent Souei-tcheou; c'est, en réalité, pour surveiller de là le Yunnan ». Le texte dit: 吐蕃聲取窺州實窺雲南; ce qui signifie: « Les T'ou-fan répandent le bruit qu'ils veulent prendre Hi-tcheou; en réalité, ils en en vue le Yunnan ». — « Le commandant général... »; M. S. traduit ainsi le membre de phrase 臬督諸將, qui signifie: « (Wei) Kao, se mettant à la tête des généraux... ».

P. 57, n. 5. — Le texte a ici une note: « Le temple avait été fondé au temps des 晉 Tsin ».

P. 59. — « Il y avait dans le Eul-ho un serpent extraordinaire, qui était réputé commettre des ravages et causer ces grandes eaux qui inondaient la ville ». Le texte est: 洱河有妖蛇名薄却與大水淹城; ce qui me paraît signifier: « Il y avait dans le Eul-ho un serpent méchant appelé Po-kie, qui soulevait de grandes eaux et inondait la ville ».

P. 60. — « Tous les ans il y a une réunion dite Assemblée du serpent. Quand le vent s'élève et vient frapper avec force l'enduit de la tour, la rumeur publique dit que c'est Tch'e-tch'eng qui s'agite sous terre ». Le texte dit: 每年有蛇黨起風來剝塔灰時有謠曰赤城賣硬土. Je comprends: « Chaque année, la bande du serpent faisant souffler le vent vient gratter l'enduit du stûpa. Il y eut alors ce dicton: « C'est (Touan, « Tch'e-tch'eng qui vend de la terre dure. » Le mot-à-mot me paraît clair; le dicton l'est beaucoup moins; par « terre dure », il est fait allusion sans doute à l'enduit durci auquel ont été mêlées les cendres du serpent.

P. 61. — Le nom de 贊陀囉眇 peut se transcrire Tsan-t'o-k'iu-to et répond au sanskrit Candragupta. Cf. B. E. F. E.-O., IV, 61.

P. 61. — « Précédemment il y avait eu des inondations au pays de Ho-k'ing; un bonze qui s'appuyait sur un bâton le tendit dans la direction du soleil levant et le laissa tomber dans l'eau; quand il le retira, c'était une image de Bouddha en bois de camphrier. Il lui adressa des prières et soudain des esprits apparurent autour ». Le texte dit: 先是鶴慶地水潦僧杖刺東隅洩之水中得樟木刻爲佛呪之忽靈遠近. Il faut traduire: « Précédemment dans le pays de Ho-k'ing il y avait eu des inondations. Le bonze (c'est-à-dire Candragupta) piqua de son bâton l'angle est (du pays) et fit écouler l'eau. Dans l'eau on trouva un morceau de bois de camphrier que l'on sculpta en forme de Buddha. On lui adressa des prières, et immédiatement il manifesta une puissance surnaturelle dans les environs et au oin. »

P. 62. — « On travailla avec ardeur au monastère Tch'ong-cheng ». Le texte porte: « La réfection du monastère Tch'ong-cheng fut achevée ».

P. 62 — « L'inscription dit: « Dans la 6<sup>e</sup> année tchen-kouan (632), l'officier Tch'e King-to « a construit ce temple pour qu'il dure longtemps ». Cette année-là, on construisit encore le Yun-nan-tong-sseu, dont la tour eut 150 pieds de haut, et le Yun-nan-si-sseu, dont la tour eut 80 pieds. Ces deux monastères avaient également été élevés dans les années tchen-kouan par l'architecte royal Tch'e King-to ». Le texte est: 欵謂云. 貞觀六年尉遲敬德監造蓋寺之建久矣. 並修雲南東寺塔高百五十尺西寺塔高八十尺二寺亦貞觀間將作大匠尉遲敬德所建; c'est-à-dire: « La marque de fabrication dit: « La 6<sup>e</sup> année tcheng-kouan (632), Wei-tch'e King-tô a surveillé la fabrication ». C'est donc que ce temple est fondé depuis longtemps. On reconstruisit le Yun-nan-tong-sseu, dont le stûpa s'éleva à 150 pieds, et le (Yun-nan-)si-sseu, dont le stûpa s'éleva à 80 pieds. Ces deux temples ont été également fondés dans la période tcheng-kouan par le tsiang-tso-la-tsiang Wei-tch'e King-tô ». Wei-tch'e King-tô est bien connu. De son vrai nom Wei-tch'e Kong (j'ai entendu dire Yu-tch'e Kong, mais cette prononciation paraît moins usuelle; elle est contraire aux indications du *K'ang hi tseu tien*), ce personnage est l'un des deux guerriers peints sur les portes des maisons chinoises. On le connaît principalement sous son surnom de King-tô, souvent prononcé populairement à Pékin King-tèi (c'est le seul cas à ma connaissance où 德 tō emprunte cette prononciation secondaire tòi de 得 tō). Sur le rôle qu'il joua dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, cf. Giles, *Biographical Dictionary*, n<sup>o</sup> 2267. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il ait jamais séjourné au Nan-tchao, mais il passe pour avoir été forgeron.

P. 63. — « Qui avait six tchang de long ». Le texte a 丈六, c'est-à-dire « un tchang et six (pieds) », soit 16 pieds. Telle est en effet la longueur donnée ordinairement au corps du Buddha. Cf. Chavannes, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 392.

P. 63. — « Qui, par ce moyen, sut que le pays de Chou était dégarni d'approvisionnements ». Le texte porte: 因此知蜀虛實, c'est-à-dire: « Qui, par là, connut le vide et le plein du pays de Chou. » Par « vide et plein », il faut entendre « le fort et le faible ». Les deux mots s'opposent et sont d'un emploi usuel dans l'art militaire. Cf. le dictionnaire de Giles, s. v. 虛.

P. 63. — « Arrivé au Si-tch'ouan, Yu fit élever des tours pour marquer la ligne frontière; il se procura des gens familiers avec les affaires de la frontière pour faire la reconnaissance des endroits importants ou difficiles des montagnes et des rivières; les uns dressèrent les plans des districts sud en contact avec les Man, les autres dressèrent les plans des districts ouest contigus aux T'ou-fan. En outre lui-même eut soin de se tenir informé et d'acquérir l'expérience de ces pays ». Le texte est: 裕至西川建籌邊樓日召習邊事者訪問凡山川險要南道與蠻相入者圖之左西道與吐蕃相接者圖之右不啻身嘗經歷焉. (Li Tō-ju, en arrivant au Si-tch'ouan, fit construire la Tour pour aviser aux moyens de défendre les frontières (Tch'eou-pien-leou). Chaque jour, il mandait des gens au courant des choses des frontières, et les interrogeait. Pour tout ce qui était des montagnes ou des vallées, des passages difficiles ou importants, ceux de la route du sud conduisant chez les Man furent représentés (sur le mur) de gauche (c'est-à-dire de l'Est);

ceux de la route de l'Ouest mettant (la Chine) en communication avec les T'ou-fan (Tibétains) furent représentés (sur le mur) de droite (c'est-à-dire de l'Ouest). (Li Tō-yu connaissait par là ces régions) aussi bien que s'il les eût parcourues en personne. • Li Tō-yu, le fils du géographe et homme d'État Li Ki-fou, est connu par ailleurs (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1211); son Tch'ou-pien-leou est resté célèbre en Chine. Le texte classique à ce sujet se trouve dans le *Sin t'ang chou* (k. 180, p. 4<sup>re</sup> de l'éd. du Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei); l'auteur du *Nan tchao ye che* l'a copié à peu près littéralement. Cf. aussi Chavannes, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 245.

P. 64. — « Afin d'éviter les déprédations des Man, il ordonna de transporter ailleurs les récoltes de K'iong et de Ya; à la dixième lune, celles de l'été précédent furent ainsi transportées. Par suite, les gens n'eurent à souffrir ni de la misère, ni de la maladie qu'aurait pu causer le transport en plein été. » Le texte dit: 以奪蠻險令轉邛雅粟以十月而運先夏而至人不苦瘡. Les quatre premiers mots, qui doivent signifier « afin de s'emparer des défilés des Man », se rattachent à la phrase précédente. Je traduis le reste comme suit: « Pour ce qui est du transport des grains dans (les pays) de K'iong et de Ya, il ordonna de les faire au 10<sup>e</sup> mois, afin qu'on arrivât avant l'été. (Ainsi) les hommes ne souffrirent pas de la malaria. »

P. 64-65. — « Yeou chargea le kiun-tsiang Cheng Kiun de faire un canal depuis le Mouo-yong-kiang jusqu'à la rive orientale du Ho-tche-kouan, d'élever des digues à Yang-t'ien, dans la région du Yang-ts'iu-kiang, de façon à en réunir les eaux en un seul canal allant au fleuve, qui fut appelé Kin-lang-kiang. » Le texte est: 佑遣軍將屢君築橫渠道自磨用江至於鶴拓灌東臬及城陽田與龍佉江合流入於河謂之錦浪江. « (Fong) Yeou envoya le *kiun-tsiang* Cheng Kiun construire un canal latéral qui, partant du Mo-yong-kiang, arrivait à Ho-tche (1), irriguait le marais oriental et les champs au Sud de la ville (2), puis se réunissait au Long-k'ia-kiang (3) pour aller se jeter dans le fleuve. On appela (ce canal) le Kin-lang-kiang. »

P. 65. — « Une jolie fille de Lo-pou »; il faut « de la tribu de Lo », dont il a été question p. 23.

P. 66, note 5. — Le nom du pays de 擇 doit être lu Chan; cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 142. — « La 19<sup>e</sup> année (1386), son envoyé Sseu-ts'ien-kou-chouen apporta des présents et l'empereur le nomma siuan-wei sseu. Le texte est: 十九年使行人司錢古順 (4) 贊詔立宣慰司, c'est-à-dire: « La 19<sup>e</sup> année (1386), on envoya Ts'ien Kou-chouen du *ling-jen-sseu* porter l'édit impérial qui nommait (Tchao-p'an-nan) au (poste de) *siuan-wei-sseu*. » Ts'ien Kou-chouen, contrairement à ce qu'a cru M. S., est un envoyé de l'empereur de Chine et non des Birmans. Sa mission est rappelée dans le *Ming che*, k. 315, p. 1, mais rapportée à la 29<sup>e</sup> année *hong-wou*, soit 1396.

P. 67, note. — Après « Nan-tien, un jour », M. S. a sauté: « un jour jusqu'à 郎 孛 Lang-p'iao ». — « Ma-lai-ngan-tcheng-kouo, P'ou-kan (Pagan) et Mien-wang ». Il faut couper en Malai (Malé), Ngan-tcheng-kouo et P'ou-kan-mien-wang (Pagan); cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 176.

(1) Sur ce nom de Ho-tche, cf. *Nan tchao ye che*, trad. Sainson, p. 205. Ho-tche est un des noms que le *Sin t'ang chou* (k. 222 上, p. 1) indique à tort comme s'appliquant au Nan-tchao tout entier.

(2) Cette traduction est douteuse.

(3) Sur ce nom de Long-k'ia, cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 377.

(4) Au lieu de 順 *chouen*, l'éd. de 1880 a en réalité 顯, qui semble une forme altérée de 顯 *yang*; ce dernier caractère est taboué pour avoir fait partie du nom personnel de l'empereur Kia-k'ing.

P. 68. — « La 13<sup>e</sup> année ta-tchong de Siuan-tsong, année *ki-mao* (859), le Nan-tchao s'empara de Pouo-tcheou ; Li To-yu fut, par suite, disgrâcié et mourut. Le tsie-tou-che du Si-tch'ouan qui entra alors en charge était un homme qui n'avait jamais eu de chance, tout en déployant du mérite sur la frontière. Il leva cent mille soldats ». Le premier membre de phrase est correctement traduit ; mais ensuite le texte dit : 李德裕既貶死西川節度使所任皆非人僕倖邊功發兵十萬, ce que je comprends comme suit : « Depuis que Li Tō-yu était mort en disgrâce, ceux qui avaient rempli la charge de *tsie-tou-che* au Si-tch'ouan étaient des hommes incapables, qui se fiaient à leur chance pour acquérir des mérites aux frontières. On leva cent mille soldats... » Il est bien évident qu'il ne peut s'agir en 859 de disgrâcié Li Tō-yu, qui était mort dix ans auparavant.

P. 70. — « Puisse une autre [dynastie] plus respectueuse apparaître à son tour et détruire la prospérité de celle-ci ». Le texte de l'éd. de 1880 donne : 願世尊輪生滅彼國祚. Il est bien difficile d'accepter l'interprétation de *che-tsouen* par « une dynastie respectueuse » : la règle de position s'y oppose. D'autre part *Che-tsouen* est la traduction constante de Bhagavat. Je propose de corriger 生 *cheng* en 王 *wang* et de traduire : « Nous souhaitons que le roi de la roue (*cakravartin*) Bhagavat détruise la prospérité de ce royaume. »

P. 71. — « Le tso-p'ou-cho... » Dans ce titre, écrit en chinois 左僕射, la prononciation *ye* au lieu de *chü* a prévalu pour le dernier caractère au moins depuis l'époque des T'ang ; il faut donc lire *tso-p'ou-ye*.

P. 71. — « A la suite de laquelle il se tint en repos ». Le chinois a 遂止, ce qui signifie : « En conséquence de quoi il ne fut pas donné suite au projet. »

P. 73. — « Puis, il alla attaquer Tch'eng-tou et ensuite Mei-tcheou ». Le texte dit : 進遂攻成都次眉州, c'est-à-dire : « Ensuite il s'avança pour attaquer Tch'eng-tou et fit halte à Mei-tcheou. »

P. 74. — A la fin du premier paragraphe, il faut ajouter : « La 12<sup>e</sup> année *hien-t'ong*, année *sin-mao* (871), on éleva le palais royal de Chan-chan. »

P. 74. — « Dans la 13<sup>e</sup> année *kien-ki*, année *jen-tch'en*, du premier jour de la 4<sup>e</sup> lune, jour *keng-tseu*, au quatorzième jour *kouei-tch'eu*, on a érigé cette colonne. » Le texte est : 建極十三年歲次壬辰四月朔庚子十四日癸丑建立, c'est-à-dire : « La 13<sup>e</sup> année *kien-ki*, l'année se trouvant en *jen-tch'en* (872), dans la 4<sup>e</sup> lune dont le premier jour était *keng-tseu*, au 14<sup>e</sup> jour *kouei-tch'eu*, on a érigé (cette colonne). »

P. 75. — « Depuis que les T'ang lui envoyaient des ambassadeurs, il ne les saluait pas. » Le chinois dit : 自是唐使至不拜, c'est-à-dire : « Dès lors, quand il lui vint des ambassadeurs des T'ang, il ne les salua pas. »

P. 75. — « Pour traiter des affaires officielles ». Le texte dit : 諭公主事, c'est-à-dire : « pour lui faire connaître la décision impériale dans l'affaire (du mariage) avec une princesse impériale ». On retrouvera la même question p. 77.

P. 75. — « P'ien fit aussi alliance avec les T'ou-fan, Chang-yen-sin-wen-mo-lou-neou-yue et autres » ; il faut traduire : « (Kao) P'ien fit aussi alliance avec le Tou-fan Chang-yeou-sin, le Wo-mo Lou-neou-yue et d'autres. »

P. 76. — « Ma-hou-chon-yuan-tch'ouan » ; lire : « Chou-yuan-tch'ouan de Ma-hou ». Sur la préfecture de Ma-hou, cf. *ibid.*, supra, p. 49.

P. 76. — « Ts'eu-ye-tch'eng-tche-ta-t'ong ». Ces six caractères doivent ici, comme partout ailleurs dans le reste de l'ouvrage, être coupés deux par deux et former trois *nien-hao*.

P. 76. — « Touan Meou-pao ». L'éd. de 1880 écrit le second caractère 𪛗 ; cette forme ne se trouve pas dans le *Dictionnaire de Kang-hi*. M. S. a rétabli ce caractère en 𪛗, ce qui est vraisemblablement juste, mais je ne crois pas qu'il faille transcrire *meou*. En effet le *Dictionnaire de Kang-hi* indique comme prononciation 眉十否, et 否 a bien une prononciation *feou*, mais aussi une prononciation *p'i*, et comme le dictionnaire ajoute que 𪛗 est homophone de 美 *mèi*, il n'y a qu'à lire Touan Meï-pao.

P. 77. — « Pour demander la paix ». Le chinois a 求和親, que je n'ai jamais vu employer qu'au sens de « demander à conclure un mariage avec une princesse impériale ». La même traduction serait à adopter, quelques lignes plus loin, au lieu de « consentir à la paix » et de « conclure la paix ».

P. 77. — « Yang K'i-kouen ». L'éd. de 1880 a 楊童鯤 Yang T'ong-kouen; je ne sais sur quoi M. S. a basé sa correction de *l'ong* en 奇 *k'i*.

P. 77. — « Pour recevoir de l'empereur la princesse impériale ». Le texte a: 朝唐帝行在且迎公主, ce qui doit signifier: « Pour aller rendre hommage à la résidence provisoire de l'empereur des T'ang et recevoir la princesse ».

P. 79. — « La Kouan-yin dite tchang-lieou », en chinois 丈六觀音, c'est-à-dire « une Kouan-yin d'un *tchang* et six pieds », soit de 16 pieds. Cf. *supra*, à propos de la p. 63. — « Elle projetait, toutes les trois nuits. . . ». Le chinois a: 凡三日夜, ce qui signifie « (elle projeta) pendant trois jours et trois nuits ».

P. 80. — « (Tcheng Mai-sseu) était le petit-fils à la septième génération de ce Tcheng Houei, sous-préfet de Si-lou au Souei-tcheou pour les T'ang, qui, ayant commis une faute, se fit sujet du Nan-tchao et fut nommé ts'ing-p'ing-kouan par la famille Mong ». Le texte est: (鄭買嗣) . . . 唐雋州西澗令陷南詔臣蒙氏爲清平官鄭回之七世孫, ce qui signifie: « (Tcheng Mai-sseu) . . . était le descendant à la 7<sup>e</sup> génération de Tcheng Houei qui, au temps des T'ang, était sous-préfet de Si-lou, tomba au pouvoir du Nan-tchao, servit la famille Mong et devint ts'ing-p'ing-kouan ». Le mot 陷 *hien* n'a pas le sens de « commettre une faute ». — « Contrairement aux règles », en chinois 無度, qui me paraît signifier plutôt « sans prévoyance », « inconsidérément ».

P. 81. — « Un Bouddha appelé « wan-tsouen », en chinois 佛一萬尊, ce qui signifie « dix mille statuettes de Buddha ». Le mot *tsouen* est le numéral des Buddhas, des canons, etc., et M. S. l'a bien compris ainsi quand p. 57 il a traduit 佛三尊 par « trois Bouddhas ». Il faut corriger de même p. 89.

P. 83. — « Entra à la cour ». Le chinois 入朝 signifie seulement « vint à la cour ».

P. 87. — « Au grand village de P'in-tien-po ». Il faut « au village de 波大 Po-ta de 品甸 P'in-tien ». Cette interprétation était d'ailleurs indiquée par le passage du *Tien hi* que M. S. rappelle en note et par la mention indépendante du P'in-tien p. 154. Sur Po-ta, cf. B. E. F. E.-O., IV, 375.

P. 89. — « Reçut le titre de marquis »; il faut: « Reçut le titre de marquis de Yo »; ce titre de marquis de Yo reparaitra plus loin, pp. 96, 98.

P. 89. — « Sseu-p'ing garda sa femme et ses enfants prisonniers parmi son propre entourage ». Le texte dit: 思平俘其妻子親屬, c'est-à-dire: « (Touan) Sseu-p'ing fit prisonniers sa femme, ses enfants et ses parents. »

P. 90. — « On rapporte aussi que, Sseu-ying s'étant constamment montré un fils dégénéré de Sseu-p'ing, celui-ci, de son vivant, avait toujours désiré le retrancher de sa famille; mais il ne le fit pas ». Le texte est: 一說思英素不肖思平在日常欲廢之不果, ce qui me paraît signifier: « On dit aussi que (Touan) Sseu-ying ne fut jamais un fils pieux. Quand (Touan) Sseu-p'ing vivait, (Touan) Sseu-ying eut souvent le désir de le détrôner, mais n'y parvint pas. » Le sens de « détrôner » pour 廢 *fei* est garanti par la phrase suivante.

P. 94. — « Pendant les mois de printemps, il se rendait au bain appuyé sur des courtisanes; il allait descendant le courant depuis les trois sources Yu-ngan jusqu'au bassin Kieou-k'iu-ieou ». Le texte est: 每春月挾妓載酒自玉案三泉溯爲九曲流觴. Le mot 酒 *sa*, qui ne signifie d'ailleurs qu'« arroser » et non « aller au bain », est évidemment fautif pour 酒 *tsieou*, et le sens est: « Chaque année, aux mois de printemps, s'appuyant sur des courtisanes, il plaçait (des coupes) de vin qui flottaient des trois sources du Yu-ngan, faisant ainsi les coupes qui coulent par neuf méandres. » Pour le chiffre de « neuf méandres », cf. le nom du 九曲宮 Kieou-k'iu-kong à Si-ngan fou (唐兩京城坊考 *T'ang leang king tch'eng fang k'ao*, k. 1. p. 24 v°). Par Yu-ngan, il faut probablement entendre le mont

Yu-ngan dont le *Nan tchao ye che* parle à diverses reprises. Quant au fait lui-même, ce n'est là qu'un exemple de la coutume chinoise de faire flotter les coupes de vin sur un ruisseau dans un pique-nique. Le dictionnaire de Giles (n° 9744) cite à ce propos la phrase tout analogue : 流觴曲水. — « Parmi les fleurs, s'en trouvait une espèce au parfum constant et pénétrant ; comme Sou-hing l'aimait, elle en prit son nom ». Il faut comprendre : « Parmi les fleurs, il y avait le 素馨 *sou-hing*, ainsi nommé parce que 素興 *Sou-hing* l'aimait. »

P. 99. — « Parvint aux emplois de *ts'ing-p'ing-kouan* et de *kieou-chouang* ». Le texte dit : 仕爲清平官兼九爽之事, c'est-à-dire : « Il fut promu *ts'ing-p'ing-kouan* et exerça concurremment (à cette charge) les fonctions des neuf *chouang* ». Sur le sens de 兼 *kien*, cf. *supra*, à propos de la p. 15.

P. 100. — « Des livres canoniques ». Le chinois a 經籍 *king-tsi*, qui a un sens plus large et s'applique à toute œuvre littéraire.

P. 102. — Le décret donnant l'investiture de duc de P'ing-kouo à Kao T'ai-ming devait émaner non pas de la cour des Song, comme semble l'indiquer la traduction de M. S., mais du souverain du Nan-tchao. Quant à *siang-kouo-tchong-tcheng*, je ne crois pas que ce soit un titre, et je comprends 褒高泰明相國忠貞 comme signifiant : « féliciter le ministre Kao T'ai-ming de sa loyauté et de sa fermeté ». — Après « Kao T'ai-ming mourut », il faut ajouter : « On lui donna le titre de 國師 *kouo-che*. »

P. 103. — « Et escorter les ambassadeurs » ; ajouter : « à la résidence temporaire », en chinois 行在.

P. 105. — « Peu après, tous les deux levèrent des troupes pour faire la guerre et, toutes les fois qu'ils voyaient des *pai-ma-tsiang*, ils les décapitaient. Les *pai-ma-tsiang* sont ces deux guerriers que l'on voit dans les pagodes ». Le texte est : 未幾二人起兵方戰見白馬將斬之白馬將乃廟中二力士也, c'est-à-dire : « Peu de temps après, tous deux levèrent des troupes. A peine le combat était-il engagé eux deux vit (deux) chefs aux chevaux blancs qui les décapitèrent (tous deux). Les chefs aux chevaux blancs, c'étaient les deux génies guerriers de la pagode. » Le texte raconte en effet précédemment que les deux révoltés avaient prononcé un serment dans cette pagode et l'avaient violé ensuite.

P. 105. — Je ne sais s'il y a des raisons de faire de 十六寺 *che-lieou-sseu* un nom propre ; le sens le plus naturel serait « seize temples », à moins qu'on ne doive corriger en 丈六寺 *Tchang-lieou-sseu*, le « Temple (de la statue) de seize pieds ».

P. 109. — « A la 12<sup>e</sup> lune, les Mongols envoyèrent de nouveau trois ambassadeurs à Ta-li. Hing-tche, après les avoir invités à venir, les fit mettre à mort ». Le texte est : 十二月再遣三使入大理招與智皆被殺, c'est-à-dire : « A la 12<sup>e</sup> lune, (les Mongols) envoyèrent à nouveau trois ambassadeurs à Ta-li pour mander (à la cour) Hing-tche. Tous (trois) furent mis à mort. »

P. 110. — « Il convient de donner de vertueux enseignements à... ». Le chinois a : 宜善視之, c'est-à-dire : « Il convient de les bien traiter. »

P. 110. — « Wou-leang-ho-t'ai, pan-che-ta-tsiang de Hou-pi-lie, prit Chan-chan ». Le texte est : 忽必烈班師大將兀良合台拔鄰闡, c'est-à-dire : « Hou-pi-lie retira ses troupes. Le « grand général » Wou-leang-ho-t'ai s'empara de Chan-chan. »

P. 112. — « Che-tsou... lui donna un sceau ayant un tigre pour poignée ». Le 虎符 *hou-fou* n'est pas un sceau, mais une tablette se terminant à la partie supérieure par une sorte de tête de tigre. Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 140, n. 6. Corriger de même p. 117.

P. 115. — « Trois cent quarante villages ». L'éd. de 1880, qui est celle dont s'est servi M. S., dit seulement « trois cents villages ».

P. 115, n. 7. — Ajouter cette note du texte : « C'était le fils aîné de Sai-tien-tch'e. Il fut ensuite nommé prince de 延安 *Yen-ngan*. »

P. 117. — « A-k'ing resta à la cour comme mandarin de la garde de l'Est ». Le texte est : 阿慶宿衛東宮. M. S. a évidemment lu 官 *kouan*, « mandarin », au lieu de 宮 *kong*, « palais » ; mais il faut comprendre : « A-k'ing fit partie des gardes du palais de l'Est. » Le palais de l'Est est celui de l'héritier présomptif.

P. 117. — « L'empereur nomma son frère cadet Tchong commissaire impérial, préfet chargé de l'administration de l'armée et du peuple de Ta-li ». Le texte est : 詔以其弟忠爲大理宣慰使兼管軍民萬戶府, ce que je traduirais par : « Un décret impérial nomma son frère cadet Tchong *süan-wei-che* de Ta-li, chargé simultanément du poste de *wan-hou* de l'armée et du peuple. » Sur les *wan-hou*, cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 140.

P. 120. — « Le *süan-fou* fidèle aux Yuan » ; en chinois 順元宣撫, ce qui signifie : « le *süan-fou* de Chouen-yuan ». Sur Chouen-yuan, cf. p. 126.

P. 121. — « L'empereur ordonna au lieutenant général de droite, Wang-wei, de le châtier ». Le texte dit : 命右丞汪惟能討之 ; le nom doit donc être Wang Wei-neng.

P. 121. — « Il adressa la parole au dragon, qui l'admit à être son disciple. » Le texte a 咒龍令徙, c'est-à-dire : « il adjura le dragon et le fit s'en aller ». Le texte a bien 徙 *si*, « changer de lieu d'habitation », et non 徒 *t'ou*, « disciple ».

P. 122. — La note de Hou Wei doit être interprétée comme suit : « A la fin de la période *ti he-tcheng* de Chouen-ti, le bonze Lien-fong entra en samādhi dans une tour ».

P. 122. — « Il tomba des pluies torrentielles. Dans le pays de Wou-mong, il y eut de fortes secousses de tremblement de terre, trois jours durant ». Le texte est : 霨益烏蒙地大震三日並出, ce qui signifie : « A Tchan-yi et à Wou-mong, il y eut de fortes secousses de tremblements de terre. Trois soleils apparurent en même temps. »

P. 122. — « A la charge de soumettre et de gouverner le Yunnan ». Le texte a 代 *tai*, « remplacer », et non 伐 *fu*, « soumettre ».

P. 122. — « A la session qui eut lieu alors au Kieou-tch'eng-tien ». Le texte a : 時九成殿生芝, ce qui me paraît ne pouvoir signifier que ceci : « A ce moment, dans le Kieou-tch'eng-tien il naquit une plante *tche*. »

P. 127. — « Des barrières solides et de bons généraux ». L'édition de 1880 donne 雨鎖金門, et je ne vois pas comment interpréter le premier caractère, sans doute fautif, mais y a-t-il des raisons pour rendre *kin-men* par « de bons généraux » ?

P. 130. — « A la 3<sup>e</sup> lune de la 15<sup>e</sup> année *tche-tcheng* (1355), le t'ai-che exilé par les Yuan, T'ouo-t'ouo, le lieutenant général de droite de la province du Yun-nan, Ho-ma, le censeur Yuan-sai-yin-pou-houa et autres détruisirent ces rebelles ». Le texte dit : 至正十五年三月元獻太師脫脫於雲南中書右丞哈麻御史袁襄因不花等陷之也. « La 15<sup>e</sup> année *tche-tcheng*, au 3<sup>e</sup> mois, les Yuan bannirent le t'ai-che T'o-t'ou au Yunnan. C'étaient le tchong-chou-yeou-tcheng Ho-ma et le censeur Yuan Sai-yin-pou-houa qui l'avaient perdu. » Sur T'o-t'ou, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1914.

P. 130. — « Le ciel, indigné de ce crime, en fut en révolution pendant deux jours ». Le texte dit : 天下冤之兩日相盪, ce qui me paraît signifier : « Le monde entier leur en voulut. Deux soleils poursuivirent simultanément leur cours. » La véritable traduction de 盪 *tang* n'est peut-être pas celle que je propose, mais le terme s'applique à un phénomène astronomique.

P. 130. — « L'entourage du prince lui ayant dit que, au monastère P'an-long, il y avait un bonze, Lien-fong, qui avait le pouvoir de dissiper l'influence des mauvais esprits et qu'il devait lui faire des présents, en l'invitant à venir au palais mettre en œuvre ses procédés extraordinaires, le prince fut très content de savoir qu'il y avait un tel bonze et le pria de venir. Il lui offrit un festin au palais. . . » Le texte dit : 左右啓王曰盤龍寺僧蓮峯能驅邪王禮請至行法怪息王喜謝留宮中供養. « L'entourage du prince lui dit : « Le bonze Lien-fong, du monastère P'an-long, peut dissiper les influences malignes. » Le prince fit des présents (au bonze) et le pria de venir. (Le bonze) mit en pratique ses procédés et les manifestations étranges cessèrent. Le prince remercia avec joie (le bonze) et le garda dans le palais pour l'y entretenir. »

P. 130. — « Le bonze répondit : Dans vingt ans, la prospérité de la dynastie aura pris fin ; quand nous serons arrivés à cette époque, un chef glorieux apparaîtra dans le Sud. » Le texte est : 僧曰二十年後祚盡矣至期明師果南下, c'est-à-dire : « Le bonze

répondit : « Dans vingt ans, votre fortune prendra fin. » A la date fixée, l'armée des Ming arriva en effet dans le Sud. »

P. 130. — « Il apparut dans un puits noir... » Il faut noter que les « puits noirs » sont une catégorie spéciale des puits salins du Yunnan; on trouvera des renseignements à leur sujet *ibid.*, p. 197.

P. 130. — « De l'eau froide ». Le texte a 淨水, « de l'eau pure ».

P. 132. — Il faut sans doute identifier 子宗 Tseu-tsong et 子秀 Tseu-sieou aux 師宗 Che-tsong et 師秀 Che-sieou de la p. 138.

P. 133. — « Si tu tardes, il deviendra difficile de protéger la dynastie Ta-hia. Première année t'ien-t'ong. L'impératrice mère se porte bien. » Cette lettre terminée... » Le texte est : 遲則難保大夏天統元年太后平安書, c'est-à-dire : « Si tu tardes, il sera difficile de (te) sauver. » La 1<sup>re</sup> année t'ien-t'ong de la dynastie des grands Hia, l'impératrice mère en bonne santé a écrit (cette lettre). »

P. 136. — « Le bonze emporta sur son épaule l'esprit dont il s'était servi jusqu'à un trou, où il disparut. » Le texte dit : 役鬼荷擔行空而去, ce qui me paraît signifier : « Faisant venir à son service un démon pour porter (les présents du roi), (le bonze) s'en alla dans les airs. »

P. 139. — Tout le second alinéa n'est qu'une note du texte.

P. 140. — « Le peuple se félicita de la paix ». Le sens est plutôt : « Le peuple eut un peu de paix » (百姓稍甯).

P. 143. — « Pao vint à son secours avec des soldats dévoués qu'il commandait depuis longtemps. » Le texte est : 寶以唇齒之故率兵救之. M. S. a évidemment pris 故 kou au sens de 古 kou, « ancien », qu'il a parfois. Mais la phrase signifie en réalité : « (Touan) Pao, par la cause des lèvres et des dents, amena des troupes pour le secourir. » La comparaison des lèvres et des dents est un des lieux communs de la littérature chinoise. Si les lèvres sont coupées, disent les Chinois, les dents ont froid; et l'expression s'emploie par suite à propos de deux états dont l'un ressentirait le contre-coup des malheurs de l'autre.

P. 145. — « Touan Tchen et Wang Po ». Le second nom est 王伯鷲 Wang Po-hou.

P. 146. — Pour le dernier quatrain, il y a aussi en note un texte entièrement différent que la traduction de M. P. S. ne donne pas.

P. 150. — « Et l'ensevelit dans un terrain au Nord du Ts'ang-sseu ». Le texte a : 葬地藏寺北, c'est-à-dire « l'ensevelit au Nord du monastère Ti-tsang ». Ti-tsang est la traduction chinoise du nom de Kṣitigarbha.

P. 153. — « En vérité, je ne suis qu'un soldat peu familier avec les classiques et les livres d'histoire; cependant, je sais que celui qui perd ce qu'ont acquis ses ancêtres ne peut laisser une réputation satisfaisante. J'ai pour vous le plus grand respect, général; arrêtez les forces glorieuses de l'empereur... » Le texte est : 吾實武人不通經史前代得失則發聞也恭惟陛下振耀皇威... , c'est-à-dire : « Je ne suis en vérité qu'un soldat peu au courant des classiques et des historiens, mais (les causes) des succès et des revers des dynasties précédentes, je les ai entendu raconter à satiété. Respectueusement je songe que vous, général, répandez magnifiquement la majesté impériale... » Les comparaisons qui suivent doivent être mises au présent, non au futur.

P. 153. — « Je pense ensuite que vous êtes tous des hommes de l'Empire du Milieu; il ne se peut donc qu'il n'y ait parmi vous un ou deux docteurs d'une haute intelligence: je le leur demande: admettre de pareilles choses, quelle utilité cela a-t-il, et, s'ils ne les approuvent pas, pourquoi alors causer de tels dommages aux pays du Sud-Ouest? Cela s'appelle rendre la paix difficile pour ne pas prendre une peine facile. » Le texte dit : 爰念爾等皆中國之人其中豈無一二達士得此何益不得何損西南之地號為不毛易動難安. « Je réfléchis que tous vous êtes des Chinois; comment n'y aurait-il pas parmi vous un ou deux esprits perspicaces? Si vous obtenez ce (but que vous poursuivez), quel avantage y

aurez-vous ? Et si vous ne l'obtenez pas, quel inconvénient ? Les pays du Sud-Ouest sont qualifiés de stériles ; ils sont faciles à soulever, difficiles à apaiser. »

P. 154. — « Plutôt que de rester ici à l'état d'esprits chinois, plutôt que de devenir des âmes errantes sur cette frontière ». Le texte est : 寧作中原鬼莫作邊地魂, c'est-à-dire : « Mieux vaut être mânes en Chine qu'âmes (errantes) aux frontières. »

P. 155. — « S'avança dans la passe en décapitant les ennemis ». Le texte a : 斬關而入, c'est-à-dire : « pénétra en forçant la passe ». Le mot 斬 *tchan* n'a pas ici le sens de « décapiter » ; la phrase se trouve d'ailleurs correctement traduite dans le dictionnaire de Giles.

P. 155. — « Les troupes de Hou Hai-yang descendirent en même temps de la montagne sur le dos et au milieu des troupes de Che, qu'elles attaquèrent. Les ennemis effrayés se dispersèrent. . . » Le texte a : 海洋之師亦從山而下腹背夾攻世衆驚潰, c'est-à-dire : « L'armée de (Hou) Hai-yang descendit à son tour de la montagne ; de face (avec Mou Ying) et de dos (avec Hou Hai-yang) (les Chinois) attaquèrent simultanément. Les troupes de (Touan) Che prirent peur et se débandèrent ».

P. 156. — « Li-kiang-fou, Kiu-tsin-tcheou et autres endroits ». Il faut traduire : « Plusieurs tcheou de la préfecture de Li-kiang, dont celui de Kiu-tsin ».

P. 157. — « Aller, chacun d'un côté, visiter et mettre en ordre les préfectures ». Le texte a : 分赴尋甸各府, ce qui signifie : « se rendre séparément dans les préfectures de Siun-tien et autres ».

P. 157. — « Au moment du départ, Che redit ces vers d'adieu d'un ancien, Yang Tch'ao-yen ». Le texte est : 世臨行以詩別故人楊朝彥, c'est-à-dire : « Au moment de partir, (Touan) Che prit congé de son vieux compagnon Yang Tch'ao-yen par ces vers ».

P. 158. — Pendant 121 ans ». Ceci est exact à la manière de compter européenne, mais le texte chinois a, à la chinoise, 122 ans.

P. 160. — « On lit dans le *Chouei-king* » ; lire dans le *水經註 Chouei king tcheou*, ou « Commentaire du *Chouei king* ».

P. 160. — « Au Nord-Est de la ville de Pin-tch'ouan-tcheou, dans la préfecture de Ta-li » ; ajoutez : « On l'appelait anciennement 白門 Po-men ; elle fut établie au temps des Han. »

P. 160. — « Il témoignait d'une grande piété filiale pour sa mère. Comme il était à boire de l'eau du Kiang, un jour qu'il était entré dans ce fleuve pour y prendre de l'eau, il se trouva entraîné dans un rapide dangereux ». Le texte est : 性至孝母好飲江水通日入江取水維艱灘中, c'est-à-dire : « Par nature c'était un fils extrêmement pieux. Comme sa mère aimait à boire de l'eau du fleuve, chaque jour il entrait dans le fleuve pour y puiser de l'eau. Mais il fut pris dans un rapide. . . »

P. 162. — « Tous parvinrent aux charges publiques après avoir franchi les trois degrés des lettres jusqu'au doctorat ». Le texte est : 皆三甲同進士出身, c'est-à-dire : « Tous étaient des *t'ong-tsin-che-tch'ou-chen* de la 3<sup>e</sup> liste ». On sait en effet que les candidats qui réussissent à l'examen de doctorat sont répartis en trois listes ou 甲 *kia*. La première ne comprend que trois noms ; ces trois lauréats ont le titre de 進士及第 *tsin-che-ki-ti*. Les lauréats de la deuxième liste sont qualifiés de 進士出身 *tsin-che-tch'ou-chen*. Ceux de la 3<sup>e</sup> liste enfin sont de *t'ong-tsin-che-tch'ou-chen* ; c'est le cas pour les docteurs dont il est question dans ce passage du *Nan tchao ye che*.

P. 163. — « Cela s'appelle « che-cheng-yu ». De même que les Chinoises, les femmes. . . ». Le texte est : 名曰食生餘同漢人女. . . , c'est-à-dire : « C'est ce qu'on appelle *che-cheng* (mot-à-mot : « manger des choses crues »). Pour le reste ils font comme les Chinois. Les femmes. . . »

P. 163. — « Leur langage ressemble au chant des oiseaux ». Le texte de 1880 a 烏 *wou*, et je crois que M. S. a raison de corriger ce mot en 鳥 *niao*, mais il faut alors adopter la même leçon p. 180, où le traducteur a rendu les mêmes mots par : « Leur parler ressemble à des croassements. »

P. 164. — « Actuellement, c'est dans le Chouen-ning-fou que l'on rencontre le plus d'indigènes de cette espèce ». Le texte dit seulement : « Actuellement dans le Chouen-ning-fou il y a beaucoup d'indigènes de cette espèce ».

P. 165. — Pendant plusieurs pages il va être question des 猓獠, dont M. S. transcrit le nom Kouo-lo, et qui hors de contestation sont les Lolo. La lecture kouo pour 猓 est celle du *Dictionnaire de K'ang-hi* ; M. S. peut donc invoquer de bonnes autorités. Toutefois il ne faut pas oublier que tous ceux qui ont connu ces populations par les Chinois eux-mêmes les ont toujours entendu appeler des Lolo. La transcription 獠獠 Lo-lo est celle du *Houang ts'ing tche kong t'ou*, et dès l'époque des T'ang on rencontre 盧鹿 Lou-lou avec une liquide initiale et non une gutturale. Comme il y a au moins un cas très fréquent, celui de 猓 louo, où la phonétique 果 kouo entre dans un caractère qui se prononce avec liquide initiale, je serais partisan de lire 猓 lo et non kouo, et de transcrire par suite Lo-lo au lieu de Kouo-lo.

P. 166. — « Parmi ces sorciers, il y a le grand Hi-p'ouo. Ils rendent un culte à l'image d'un cheval blanc ». Le texte est : 巫有大覲蟠拜禱白馬之號. Devéria a retrouvé cette phrase, empruntée au *Nan chao ye tche* ou à la source où ont puisé les compilateurs du *Nan tchao ye che*, dans le *南詔備考 Nan tchao pei k'ao*, et c'est sa traduction (*La Frontière sino-annamite*, p. 151) que M. S. a adoptée. En note, Devéria proposait cette autre interprétation : « Ils adorent Ma, désignation d'un cheval blanc. » Il faisait enfin remarquer que 白馬 Po- (ou Pai)-ma pouvait être une autre transcription de 必磨 Pi-mo, que certains textes indiquent comme une appellation des magiciens chez les Lolo. C'est à cette hypothèse que je crois qu'il faut se rallier, car au point de vue du texte chinois lui-même, il n'y a, ce me semble, qu'une interprétation possible : « Parmi leurs sorciers, il y a ceux qu'on appelle grand Hi-p'o, et Pâi-mâ ou Pâi-mâ ».

P. 167. — « Chez eux, les femmes sont tenues en grande estime. Elles ont une veste qui enveloppe la tête ». Le texte a : 婦人貴者衣套頭衣, c'est-à-dire : « Les femmes nobles portent un vêtement qui enveloppe la tête. »

P. 167. — « ... Avec des choses de valeur, des habits et des ornements. Ils sont semblables aux Kouo-lo noirs ». Le texte dit : ... 以財服飾同黑猓獠, ce qui signifie : « ... Avec des choses de valeur. Leurs habits et leurs ornements sont semblables à ceux des Lo-lo noirs ».

P. 170. — « Les hommes retroussent leurs cheveux et se percent les oreilles ». Dans cet article des « Lao-wou Kouo-lo », le mot « retrousser » résulte d'une correction de M. S. ; l'édition de 1880 donne 披 p'i, « porter dans le dos ».

P. 171. — « Tenant du poisson entre les dents, dans les mains, comme une troupe de grands poissons ». Le texte est : 口銜手提皆巨魚也, c'est-à-dire : « Tenant entre les dents et serrant dans leurs mains de grands poissons ». Le mot-à-mot serait : « Ce qu'il tiennent, etc. ».

P. 172. — La leçon 幹泥 Kan-ni a été également donnée à Devéria par le *Nan tchao pei k'ao* (cf. *La Frontière sino-annamite*, p. 136), mais il n'y a manifestement qu'une même source aux deux notices, et peut-être 幹 kan serait-il à corriger en 藪 wo.

P. 174. — « Ils aiment extrêmement la fraîcheur et adorent se baigner ». Le texte a : 極寒猶浴, c'est-à-dire : « Même par les plus grands froids ils se baignent ».

P. 177. — « Souvent ils cueillent des fleurs de mong-tou, qu'ils aiment, et deviennent ivres à mourir. Dans cet état, il se laissent entraîner, par la passion, à continuer et tombent dans un état de folie furieuse ; enfin si, dans cet état, ils continuent, ils arrivent à s'empoisonner ». Le texte dit : 每採蒙肚花欲人醉死則醉採欲人狂死狂採以毒人. L'interprétation que je propose est hypothétique ; mais du moins la séparation des membres de phrase ne laisse aucun doute : « Chaque fois qu'ils cueillent des fleurs mong-tou, s'ils désirent faire mourir quelqu'un dans l'ivresse, ils en cueillent de façon à rendre ivre ; s'ils désirent faire mourir quelqu'un dans la folie furieuse, ils en cueillent de façon à rendre fou furieux, et s'en servent pour empoisonner les gens. »

P. 177. — « Leurs demeures ne sont pas fixes. Souvent ils les quittent, laissant la porte ouverte et s'en allant à l'aventure dans les montagnes ». Le texte a : 戶不正出迎山開門, ce qui me paraît signifier : « Leurs demeures n'ont pas d'issue sur la façade ; c'est vers la montagne qu'ils percent une porte ». La façade serait la partie de l'habitation tournée vers la vallée.

P. 183. — « C'est ainsi qu'ils finissent l'année. Ils supportent la faim avec patience... » Le texte est : 過此則終歲忍饑, c'est-à-dire : « Après quoi, ils supportent la faim pendant toute l'année ».

P. 184. — « Ce sont les descendants des restes dispersés de la tribu de Nong Tche-kao ». Le texte a : 儂智高部落之裔, c'est-à-dire : « Ce sont les descendants de la tribu de Nong Tche-kao ».

P. 185. — « Ils sont profondément stupides ». Le texte a : 頑良不一, c'est-à-dire : « Les uns sont bons, les autres mauvais ».

P. 187. — « Pour le labourage, ils se servent d'une simple lame de fer et ne sèment leurs grains qu'après les avoir séchés par le feu ». Le texte a : 刀耕火種, mot-à-mot : « Ils labourent avec le sabre et sèment avec le feu », ce qui se dit des populations montagnardes qui préparent leurs champs en abattant les arbres et y mettant le feu ; puis on sème, on récolte et on va recommencer ailleurs à déboiser et à brûler.

P. 188. — « Ils font encore des balles en soie de couleur, choisissent celle qui leur plaît et s'amuse à la lancer ; ils se réunissent, le soir, pour rivaliser d'adresse et d'entrain et ne se séparent que le matin ». Le texte a : 或以綵爲毬視所歡者擲之暮則同歸比晚乃散. « Ils font aussi des balles de couleur, qu'ils jettent en la regardant à celle qui leur plaît. Le soir, (chacun) revient avec celle (à qui il a jeté la balle), et (le couple) ne se sépare qu'au matin ».

P. 189. — « Ils savent lire, faire des vers, écrire ». Le texte a : 讀詩書, ce qui doit signifier : « Ils lisent le *Che* (*king*) et le *Chou* (*king*) ».

P. 189. — L'orthographe 普幹 P'ou-kan pour Pagan est nouvelle. Le Pai-kou est le Pégou. Quant aux 得楞子, dont il faut transcrire le nom Tō-leng-tseu et non To-pang-tseu comme le fait M. S., ce sont aussi les Pégouans ou Talangs. Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 202, n. 5.

P. 190. — Il n'est pas exact de dire qu'il n'y a pas au Tonkin de populations déterminées se donnant à elles-mêmes le nom générique de Man. Les Man du Tonkin sont les 猯 Yao des Chinois.

P. 191. — « Ils s'étendent du Nord au Sud, sur plus de mille li de long. » Au lieu de « mille », le texte a 百pai, « cent ».

P. 191. — A la n. 3, c'est évidemment la leçon du *Tien hi* qui est la bonne. Ling-tsieou est la traduction chinoise de Grdhrakūta, et ce nom d'une montagne de l'Inde, comme ceux de tous les lieux saints du bouddhisme, avait été transporté au Yunnan. Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 161-162.

P. 191-192. — « C'est de cette chaîne que parle le *Han-chou*, quand il nous dit : « Les monts de Sie-long et du Yun-nan semblent s'incliner en avant pour résister aux vents ; ils ont la forme d'un grand caractère yi. » Le texte est : 卽漢書所謂邪龍雲南山似扶風太乙之狀是也. « C'est là la montagne dont parle le *Han-chou* quand il dit que la forme des monts de Yun-nan et de Sie-long ressemble à celle du (mont) Tai-yi de Fou-fong ». Cf. Chavannes, dans *Toung-p'ao*, II, v, 479-480.

P. 192. — « Un au milieu, le Ko-tchong-ho. ». Le chinois a fautiveusement 申一峯各中和, et M. S. dit en note que *ko* signifie « isolé ». Mais il faut corriger d'abord 申 *chen* en 中 *tchong*, comme l'a fait M. S., puis 各 en 名 *ming*, et traduire : « Le pic du milieu s'appelle le Tchong-ho ». La suite du texte garantit absolument cette interprétation.

P. 192. — « Liu K'ieou-kiun de Tch'eng-tou a écrit cette inscription ; Kia Yu-huan du pays de Chou en a gravé les caractères et les a peints en rouge ». Les mots que M. S. traduit

respectivement par « écrire » et par « graver les caractères et peindre en rouge » sont 撰 *tchouan* et 書丹 *chou-tan*; pour le premier, il faut, au lieu d'« écrire », traduire par « composer »; *chou-tan* signifie seulement « a écrit en rouge ». De même p. 196.

P. 196. — Les fleurs 優曇 *yeou-t'an* sont les fleurs appelées en sanscrit *udumbara*.

P. 197. — « Mais il n'y a qu'à Tch'ou-hiong-fou et à Yao-tcheou qu'il y a des puits « blancs ». Les puits « noirs » et les puits « lang » de Tch'ou-hiong-hien sont très remarquables ». Il faut comprendre : « Mais ce sont les puits « blancs » du Yao-tcheou dans le Tch'ou-hiong fou, et les puits « noirs » et « lang » du Tch'ou-hiong-hien qui sont les meilleurs ».

P. 197, n. 2. — Selon toute vraisemblable, 大有法師 ne signifie pas « le docteur riche en moyens », mais « le maître de la loi Ta-yeou ». L'édition de 1887 a d'ailleurs 又 *yeou* au lieu de 有 *yeou*, et M. S. a dû corriger d'après quelque autre source.

P. 198, n. 6. — « 如來佛 (Jou-lai fo), Maitreya, le cinquième des Bouddhas, le Bouddha à venir ». Cette note est erronée; Jou-lai est la traduction de Tathāgata, qui est une épithète de Cākya-muni.

P. 199. — « Aujourd'hui il existe dans la ville une tour surmontée d'un pavillon qu'on appelle Wou-houa ». Les mots que M. S. traduit par « tour surmontée d'un pavillon » sont 譙樓 *tsiao-leou*, qui signifient « tour du tambour ». Cf. le dictionnaire de Giles, n° 1409. La même expression se retrouve p. 214.

P. 200. — « Les mémoires généalogiques rapportent que « le grand docteur de Kouan-yin » lâcha un dragon noir... » Le texte est : 世傳觀音大士放黑龍 [corrigez en 黑] 龍, c'est-à-dire : « On rapporte que le mahāsattva Kouan-yin a lâché un dragon noir... » Dans 世傳, le second caractère doit être lu *tch'ouan*; c'est un verbe qui signifie « transmettre », « rapporter », au lieu que M. S. l'a considéré comme un substantif, auquel cas il se lit *tchouan*. *Che-tch'ouan* a été rendu ailleurs par « selon les récits traditionnels » (p. 191), « la chronique rapporte » (p. 201), « les chroniques rapportent » (pp. 203, 206), « selon les chroniques » (p. 207). Toutes ces traductions, pour être moins fautive que celles de la p. 200, ne sont pas très exactes. *Che-tch'ouan* ne s'applique à aucun texte établi, mais signifie : « la tradition veut que », « on rapporte que »; c'est un synonyme de 相傳 *siang-tch'ouan*, avec l'idée d'ancienneté en plus. Quant à *ta-che*, c'est une épithète de Kouan-yin; elle répond au sanscrit mahāsattva. La même correction est à adopter chaque fois que M. S. parle du « grand docteur de Kouan-yin ».

P. 200. — « Dix milliers de filets d'eau ». Le texte est en réalité pour tout le passage exactement le même qu'à la p. 65, sauf qu'on a ici 源 *yuān* au lieu de 填 *k'ing*; il faut évidemment adopter la leçon de la p. 65.

P. 202. — « Ayant entendu parler des génies... ». Le texte a 聽方士言, « écoutant les dires des magiciens ».

P. 203. — Dans tout ce récit, il ne s'agit, je crois, que d'un *lo-tch'a* (*rakṣas*). A la 7<sup>e</sup> ligne, le texte a : 水居陸之半爲邪龍所據, ce qui me semble signifier : « L'eau occupait la moitié du pays et était tombée au pouvoir d'un dragon malfaisant. »

P. 203. — « Le *lo-tch'a*, irrité et aux regrets, jura cependant le contrat et s'en alla ». Le texte est : 羅刹怒悔盟而去, c'est-à-dire : « Le *lo-tch'a* (*rakṣas*) fut furieux et s'en alla en regrettant la foi jurée. »

P. 203, n. 3. — « Selon l'histoire des Han, le *lo-tch'a* est le nom donné, au Yunnan, aux dragons malfaisants ». Le sens est en réalité : « Les *lo-tch'a* sont les mêmes que l'Histoire des Han appelle des dragons malfaisants (*sie-long*). »

P. 204. — « Je connais ailleurs un excellent terrain où tu peux demeurer; c'est, à Yang-k'i, « dans le Tien-ts'ang-chan, une chambre souterraine en or fondu ». Le *tch'a* joyeux... » Le texte est : 別有勝地居汝因於點蒼山之陽溪化金屋一區刹喜... ce qui signifie : « Ailleurs j'ai un endroit excellent pour te loger. » Alors dans le torrent, Yang-k'i du Tien-ts'ang-chan, (le bronze) produisit par transformation une chambre en or. Le dragon joyeux... »

P. 204. — « Sa forme est celle de la lune naissante, son apparence est celle d'une pierre précieuse enchâssée au milieu de cinq soleils. » Le texte est : 形如月生五日抱珎之狀, c'est-à-dire : « Sa forme est comme celle de la lune à son cinquième jour, embrassant (dans sa partie concave) un joyau. » Comme l'apprend la phrase suivante, ce joyau qu'enserrent les deux extrémités du lac de Tali, ce sont les pics Yun-nong et Sie-yang du mont Tien-ts'ang. La même interprétation doit être adoptée à la n. 1 de la p. 205, où 胞 *piao* doit être corrigé en 抱 *piao*.

P. 206. — « Le Eul-chouei sourd humblement au pied du temple. » Le texte est : 洱水伏流而出於廟下, ce qui signifie : « Le Eul-chouei, après un cours souterrain, vient sourdre au pied du temple. »

P. 207. — « Wei a des doutes au sujet de cette inscription. Elle fut faite en réalité... » Le sens est : « (Hou) Wei soupçonne que cette inscription fut faite en réalité... »

P. 207. — « Les troupes des Han étant arrivées à la frontière, le « Grand docteur » se métamorphosa en vieille femme et, prenant une grosse pierre, il la lia avec une corde de paille et, la chargeant ainsi sur son épaule il se dirigea vers les soldats de Han. Il leur parla, dès qu'il les vit, et les exhorta à ne pas tirer l'épée ». Le texte est : 漢兵至境大士化爲老婦以稻草索縈一大石負之而趨漢兵見之吐舌相誠勿露刃, c'est-à-dire : « Quand les troupes des Han arrivèrent à la frontière, le mahāsattva se transforma en une vieille femme, puis, liant avec de la paille de riz un gros bloc de pierre, il se mit à courir en le portant sur son dos. Quand les soldats des Han virent (cette vieille femme courir avec son bloc de pierre), ils tirèrent la langue (d'étonnement) et s'exhortèrent mutuellement à ne pas mettre l'épée au clair. »

P. 208. — « Et aujourd'hui encore, par erreur, on le nomme Lang-t'sang et Pai-li-kiang ». Il faut comprendre : « Et aujourd'hui, par une nouvelle erreur, on le nomme Lang-ts'ang. » Quant au nouveau nom de 白麗江 Pai-li-kiang qui serait donné au Mékong, il résulte seulement d'une faute d'impression. Au lieu de 白 *pai*, « blanc », il faut lire 自 *tseu*, « à partir de », et rapporter « à partir de Li-kiang » à la phrase suivante.

P. 209. — « S'étendant jusqu'à la grande route de Yong-tch'ang ». Il faut comprendre : « C'est la grande route qui conduit à Yong-tch'ang ».

P. 210. — « Les herbes y formaient l'image des symboles de Fou-hi ». Le texte est : 草中得伏羲像, c'est-à-dire : « Dans l'herbe, on trouva une image de Fou-hi ».

P. 211. — « Aussi, bien qu'il se produise des inondations abondantes, quelle que soit la hauteur de l'eau, le terre n'est jamais submergé. La tradition assure que, sur cette plate-forme, le marquis de Wou a planté ses étendards ». Le texte est : 雖遇盛潦旱隨水上下不沒俗稱武侯旗臺, c'est-à-dire « Même par de violentes inondations, le terre monte et s'abaisse avec l'eau sans être submergé. On l'appelle vulgairement la Terrasse des étendards du marquis de Wou ».

P. 213. — « Le peuple de Tien, qui est très perspicace, s'est aperçu... » Le texte est : 滇民董聽見..., c'est-à-dire : « Un homme du Tien, Tong-ts'ong, a vu... »

P. 213. — « La masse d'eau du lac est large, elle n'est pas étranglée par ses rives. On y observe alternativement un courant et un renversement de courant. C'est pourquoi on dit : « Le Tien coule dans un sens, puis renverse son cours ». Le texte est : 源廣未狹有似倒流故曰滇滇顛也. Dans ce texte, il est clair que le 3<sup>e</sup> caractère, 未 *wei*, est fautif pour 末 *mo*, et il faut traduire : « Du côté de sa source, (le lac) est large et il est resserré à son extrémité; (aussi) semble-t-il qu'il y ait un renversement du courant. C'est pourquoi on appelle (ce lac) 滇 Tien. (Le mot) 滇 *tien*, c'est la même chose que 顛 *tien*, « renverser ».

P. 213. — « Il y a un rocher en forme de mamelle d'où dégoutte de l'eau ». Le texte est : 有滴乳石, c'est-à-dire : « Il y a le rocher d'où dégoutte du lait ».

P. 214. — « Palais des princes Yuan de Leang ». Le sens est, je crois : « Palais du prince de Leang, sous les Yuan ». C'est de ce même prince de Leang qu'il s'agit dans les paragraphes suivants.

P. 214. — « D'autres disent que c'est aujourd'hui l'hôtel du trésorier provincial, où se sont conservées jusqu'à présent les anciennes murailles d'un pavillon. » Le texte est : 二云卽今布政司名譙樓猶其故築. Dans cet état, la phrase ne me paraît pas offrir de sens acceptable. Peut-être 名 *ming* est-il fautif pour 外 *wai*, auquel cas on devrait comprendre : « D'autres disent que la Tour du tambour située en dehors de la Trésorerie provinciale est un ancien bâtiment de ce (palais). » Sur le sens de « Tour du tambour », cf. *supra*, à propos de la p. 199.

P. 216. — « Imaginez-vous l'étang des lotus de jade, au mont Li, de T'ang Yuan-tsong et vous n'aurez qu'une faible idée de cette source ». Le texte est 卽唐元宗驪山玉蓮池想亦不及也, c'est-à-dire : « J'imagine que même l'étang des Lotus de jade (Yu-lien-tch'e) du mont Li sous Huan-tsong des T'ang ne l'égalerait pas ».

P. 216. — « Par suite de la force du vent ». Le texte a : 郡之効風以此, c'est-à-dire : « Beaucoup du vent de la région vient par là. »

P. 221. — « Précédemment, dans les années *kia-tsing* des Ming... » Il faut : « Dans les années *kia-tsing* de la dynastie précédente des Ming... » Le texte a en effet 前 *ts'ien* et non 先 *sien*. On voit que ce passage, bien qu'il ne soit pas en note, n'a été écrit que sous la dynastie actuelle.

P. 221. — « Monsieur Yang Tchouang-kiai y composa six livres dans le pavillon Sie-yun. C'est vraiment un endroit fait pour écrire sur les anciennes rimes ». Le texte est : 楊莊介公著六書轉注古音處, c'est-à-dire : « C'est l'endroit où Monsieur Yang Tchouang-kiai a composé le *Lieou chou tchouan tchou kou yin*. » Sur cet ouvrage de Yang Chen, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 2404.

P. 222. — « Récits tirés des annales ». Le chinois à 紀事 *ki-che*, que M. S. semble avoir interprété par *che*, « choses », *ki*, « des annales », faisant de *ki* un substantif régi par *che*. C'est inexact, *ki* est un verbe signifiant « mettre bout à bout », dont *che* est le complément direct, et l'expression *ki-che*, « mettre bout à bout les événements », formée d'un verbe et de son complément direct, est devenue un substantif composé signifiant « récit », sur le type de 有司 *yeou-sseu*, « fonctionnaire », ou de 籠頭 *long-t'ou*, « muselière ». *Ki-che* doit donc être rendu en tête de ce chapitre par « Récit des événements », et on s'explique d'autant moins que M. S. s'y soit trompé ici que c'est bien là le sens qu'il a adopté pour *ki-che* quand il dit p. 246 : « Ici finissent les récits de Cheng-ngan. »

P. 223. — « Il ordonna de préparer des pétards et des flèches spéciales en quantité ; puis il sépara de son armée trois corps pour ses lieutenants ; le premier devait s'avancer contre les éléphants et, ses pétards et ses flèches tous envoyés, si les éléphants ne reculaient pas, le second corps devait le remplacer et, à son tour, envoyer ses pétards et ses flèches ; enfin devait venir, si besoin, le troisième corps. » Le texte est : 乃下令多置火銃神機箭 介將士爲三行彼象進則前行之銃箭齊發若象未退則第二行之銃箭繼之第三行又繼之, ce qui me paraît signifier : « Alors il ordonna de préparer un grand nombre des pétards et des fusées et en arma des soldats d'élite (?) qu'il forma en trois rangs. Quand les éléphants de ceux-là (c'est-à-dire des Birmanes) s'avanceraient, alors les pétards et les fusées du premier rang partiraient tous à la fois ; si les éléphants ne reculaient pas encore, alors les pétards et les fusées du second rang succéderaient, et enfin le troisième rang succéderait à son tour ».

P. 227. — « Son fils Chao-hiun lui succéda et reçut, à sa mort, la qualification de Kong-hi ». La traduction de M. S. saute ici une phrase du texte et doit être rétablie comme suit : « Son fils (Mou) Chao-hiun lui succéda et reçut, à sa mort, la qualification de 端靖 Touan-tsing. Son fils 朝輔 (Mou) Tch'ao-fou lui succéda et reçut à sa mort la qualification de Kong-hi ».

P. 227. — Mou Tch'ao-pi fut « relégué au rang du peuple à Si-p'ing. Comme Yeou, son frère cadet, était mort, on prit Tch'ang, fils de Yeou, pour succéder aux dignités de son oncle. Il mourut à 70 ans. » Le texte est : 錮於西平古第幽死以其子昌祚襲卒年七十, c'est-à-dire : « On le relégua dans son ancienne maison familiale à Si-p'ing où

il mourut dans la retraite. On lui donna pour successeur son fils (Mou) Tch'ang-tsou, qui mourut à 70 ans ». Le nom de Mou Tch'ang-tsou est absolument sûr ; il se trouve p. 249 où M. S. a encore sauté le dernier caractère du nom, et p. 255 où il est bien transcrit en entier. On trouvera d'ailleurs des renseignements sur la famille de Mou Ying au chapitre 126 du *Ming che*.

P. 228, n. 3. — La leçon du *Ming che* (k. 126, p. 15<sup>re</sup> de l'éd. du Tch'ong-wen-chou-kui du Hou-pei) est 孟 *mong*.

P. 229. — « Ho Fou, allant de l'avant, fit prisonnier Yu et rendit à Sseu-louen le Lou-tch'ouan entièrement pacifié ». Le texte dit : 何福遂擒孟斬(?)之思倫還麓川悉定, c'est-à-dire : « Ho Fou fit ensuite prisonnier (Tao Kan-)yu [ou plutôt sans doute Tao Kan-mong] et le décapita. Sseu-louen revint. Le Lou-tch'ouan fut entièrement pacifié. »

P. 230. — « On l'avait prié de prendre le gouvernement du royaume ». Il faut : « Il demandait à prendre le gouvernement du royaume ».

P. 230. — « L'empereur avait donc envoyé une ambassade prendre des informations et demander à Li de se démettre et d'inviter T'ien-p'ing à revenir dans son royaume ». Le texte a : 上遣使詰問犁卑辭乞請天平還國, ce qui me paraît signifier : « L'empereur envoya une ambassade pour faire une enquête. (Li Ki-li, dans des paroles humbles, demanda instamment que (Tch'en) T'ien-p'ing revint dans le royaume. »

P. 230. — « Cette année-là, l'armée expéditionnaire entra dans le pays et quantité de gens se soumirent ». Le texte dit : 是年征八百降之, ce qui ne peut d'ailleurs s'expliquer de la façon que veut M. S., car 降 *hiang* suivi de 之 *tche* est forcément verbe actif et non pronominal. Il faut en réalité corriger 入 *jou* en 八 *pa* et lire : « Cette année on dirigea une expédition contre le Pa-pai et ou le soumit ».

P. 230. — « Meng King, ts'ien-hou du Yun-nan ». Il faut lire le nom 孟景賢 *Mong King-hien*.

P. 230-231. — « L'empereur chargea de l'administration du pays, comme commissaires généraux, le tou-kiang-chang-chou Houang Fou et Liu Yi, qui dut remplir les deux fonctions de trésorier provincial et de juge provincial ». Le texte est : 命督餉尙書黃福兼管布按二司事都督斂事呂毅掌都使司事, c'est-à-dire : « On ordonna au tou-kiang-chang-chou Houang Fou d'exercer en dehors de sa charge propre les fonctions de trésorier provincial et de juge provincial, et (on chargea) le tou-tou-kien-che Liu Yi de diriger les affaires du tou-che-sseu. »

P. 231. — « 472 fonctionnaires ». Le texte a : « 472 *ya-men* ».

P. 233. — « Ordre fut donné à Li K'i, sous-secrétaire d'État au Ministère des travaux publics, Lo Jou-king et autres... » Il faut lire : « Ordre fut donné à Li K'i, sous-secrétaire d'État au Ministère des rites, à Lo Jou-king, sous-secrétaire d'État au Ministère des travaux publics, et à d'autres... ».

P. 234. — « Le crime de mettre l'armée en deuil ». Dans 喪師 *sing-che*, le mot *sing* signifie « perdre » ; il faut comprendre « le crime de perdre l'armée ». À la p. 120, M. S. a d'ailleurs rendu *sing-che* par « la destruction de l'armée ».

P. 235. — « Les brigands vaincus se réfugièrent dans des endroits où la nature dangereuse du pays les protégeait ». Le texte a : 賊敗走保險, ce qui me paraît signifier : « Les brigands s'enfuirent en déroute pour protéger leurs défilés ».

P. 237, n. 3. — En principe, 太監 *t'ai-kien* signifie « eunuque » ; c'est probablement le sens ici.

P. 237. — « A ce moment, Ts'ien Neng emportait des tissus de soie à fleurs, des perroquets, des soieries brodées d'or et huit caisses de choses précieuses, qu'il comptait offrir à l'empereur. Chou envoya des gens qui, sous prétexte de vérification, ouvrirent les caisses et en jetèrent le contenu, de peur qu'ensuite, par le moyen de ces richesses, Ts'ien Neng n'obtint une charge ou il tyranniserait le peuple ». Le texte a : 時錢能有錦背鸚鵡織金絲八寶籠欲進上怨遣人借觀開籠放去恐後取求擾民耳,

c'est-à-dire : « A ce moment (Ts'ien) Neng avait des perroquets dont le dos était (comme) du brocart. (Pour eux) il fit tresser en fils d'or une cage aux huit joyaux qu'il désirait offrir à l'empereur. (Wang) Chou envoya quelqu'un qui, sous prétexte de voir (les perroquets), ouvrit la cage et les lâcha. (Chou) craignait qu'à l'avenir (Ts'ien) Neng n'obtienne, grâce (à ce don), des moyens d'opprimer le peuple ».

P. 237. — « A cette époque, il y avait eu à plusieurs reprises, dans le voisinage, des faits propres à avertir de se tenir sur ses gardes ». Le texte a : 時屢有邊驚, c'est-à-dire : « A cette époque il y eut à diverses reprises des difficultés aux frontières ».

P. 238. — « Le dragon et le phénix peints à l'entrée du pavillon des examens remuèrent et il souffla un ouragan sur plus de dix li d'étendue ». Le texte dit : 貢院騰蛟起鳳額大風吹去十餘里, c'est-à-dire : « L'inscription horizontale : *Le dragon s'élance et le phénix s'élève*, de la cour des examens fut transportée par un vent violent à plus de 10 li ».

P. 240. — « Dans la joie comme dans la crainte, il [Wou Wen-yuan] songe avant tout à respecter uniquement la Majesté Impériale ; il vénère le chef de l'empire, le plus grand trône de l'univers et les dix mille contrées de l'empire. Il suit sans dévier la voie de la règle et du devoir. C'est pourquoi le grand mandarin lui a adressé sa lettre ». Le texte est : 不勝喜懼恭惟皇帝爺翁陽 [corrigez : 陛] 下尊居九五正位萬方體天地之心正綱常之道故大官有是帖也, ce qui me paraît signifier : « Je ne puis dominer ma joie (de ce qu'on ait pensé à moi) et ma crainte (de ne pas me montrer digne de cette confiance) Respectueusement je songe que Sa Majesté vénérable l'Empereur occupe avec majesté le trône impérial et règne légitimement sur les dix mille régions. (Sa Majesté) incarne les sentiments (corrects) du ciel et de la terre, rectifie la pratique des relations sociales. C'est pourquoi le grand mandarin (m') a écrit cette lettre (à propos d'un usurpateur) ».

P. 242. — « En ce qui concerne les routes qui mènent en ce pays à travers les montagnes et les vallées, il y en a de difficiles et de faciles. Si l'on se rend de... » Il faut traduire : « Pour ce qui est de la difficulté des routes qui mènent en ce pays à travers les montagnes et les vallées, si on se rend de... »

P. 242. — « Il [Wou Wen-yuan] respecte uniquement la Majesté Impériale, dont la vertu immense pénètre partout et dont la grandeur d'âme sans limites se manifeste en tout. Il sait qu'autrefois Wou des Tcheou punit le crime avec grande sévérité et mit à mort les sujets coupables d'usurpation et d'assassinat ». Le texte est : 恭惟皇帝爺翁陛下德廣亨屯量洪極渙奮武周伐罪之舉嚴人臣篡弑之誅, ce que je comprends comme suit : « Respectueusement je songe que l'étendue de la vertu de Sa Majesté vénérable l'Empereur s'accroît avec bonheur et que le flot de sa sagesse s'épand au loin. (Sa Majesté) poursuit avec ardeur les entreprises de Wou(-wang) et de Tcheou(-kong) pour punir le crime, et soumet rigoureusement à la peine capitale les sujets qui se sont rendus coupables d'usurpation et de régence ». Le caractère 奮 *fen* est en réalité écrit 奮, dans l'édition de 1880 ; M. S. l'a lu 奮 *kieou*, ce qui me paraît inadmissible.

P. 242-243. — « Il supplie donc l'Empereur de remplir les désirs de son pays en le remettant dans la droite voie, en s'appliquant à en extirper ses ennemis et à y séparer les bons des méchants. Tirez notre peuple de la fange et des charbons ardents ». Le texte est : 文源求以報國願為鄉道勦除逆庸正名分之垂違拯生民之塗炭, ce qui doit signifier : « Moi, Wen Yuan, je supplie (Votre Majesté) qu'elle prenne pour règle de conduite de remplir le vœu du pays ; qu'elle supprime le rebelle (Mou Teng-nyong, et par là elle rectifiera le désordre apporté dans l'attribution des noms et des fonctions et tirera le peuple de la boue et des charbons (ardents) (c'est-à-dire de la misère) ».

P. 243. — Depuis les changements amenés par la révolte de Li Li, « l'Annam avait eu un gouvernement d'oppression et de ruine ». Le texte dit : 安南... 爲羈糜 [corr. en 糜] 之國. Le sens de *ki-mi* ne me paraît pas du tout celui indiqué par M. S. On sait que sous les Tang les Chinois avaient organisé chez les populations non chinoises de leur empire des

P. 214. — « D'autres disent que c'est aujourd'hui l'hôtel du trésorier provincial, où se sont conservées jusqu'à présent les anciennes murailles d'un pavillon. » Le texte est : 二云卽今布政司名譙樓猶其故築. Dans cet état, la phrase ne me paraît pas offrir de sens acceptable. Peut-être 名 *ming* est-il fautif pour 外 *wai*, auquel cas on devrait comprendre : « D'autres disent que la Tour du tambour située en dehors de la Trésorerie provinciale est un ancien bâtiment de ce (palais). » Sur le sens de « Tour du tambour », cf. *supra*, à propos de la p. 190.

P. 216. — « Imaginez-vous l'étang des lotus de jade, au mont Li, de Tang Yuan-tsong et vous n'aurez qu'une faible idée de cette source ». Le texte est 卽唐元宗驪山玉蓮池想亦不及也, c'est-à-dire : « J'imagine que même l'étang des Lotus de jade (Yu-lien-tch'e) du mont Li sous Huan-tsong des Tang ne l'égalerait pas ».

P. 216. — « Par suite de la force du vent ». Le texte a : 郡之歟風以此, c'est-à-dire : « Beaucoup du vent de la région vient par là. »

P. 221. — « Précédemment, dans les années *kia-tsing* des Ming... » Il faut : « Dans les années *kia-tsing* de la dynastie précédente des Ming... » Le texte a en effet 前 *ts'ien* et non 先 *sien*. On voit que ce passage, bien qu'il ne soit pas en note, n'a été écrit que sous la dynastie actuelle.

P. 221. — « Monsieur Yang Tchouang-kiai y composa six livres dans le pavillon Si-yun. C'est vraiment un endroit fait pour écrire sur les anciennes rimes ». Le texte est : 楊莊介公著六書轉注古音處, c'est-à-dire : « C'est l'endroit où Monsieur Yang Tchouang-kiai a composé de la *Lieou chou tchouan tchou kou yin*. » Sur cet ouvrage de Yang Chen, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 2404.

P. 222. — « Récits tirés des annales. Le chinois à 紀事 *ki-che*, que M. S. semble avoir interprété par *che*, « choses », *ki*, « des annales », faisant de *ki* un substantif régi par *che*. C'est inexact, *ki* est un verbe signifiant « mettre bout à bout », dont *che* est le complément direct, et l'expression *ki-che*, « mettre bout à bout les événements », formée d'un verbe et de son complément direct, est devenue un substantif composé signifiant « récit », sur le type de 有司 *yeou-sseu*, « fonctionnaire », ou de 籠頭 *long-t'ou*, « muselière ». *Ki-che* doit donc être rendu en tête de ce chapitre par « Récit des événements », et on s'explique d'autant moins que M. S. s'y soit trompé ici que c'est bien là le sens qu'il a adopté pour *ki-che* quand il dit p. 246 : « Ici finissent les récits de Cheng-ngan. »

P. 223. — « Il ordonna de préparer des pétards et des flèches spéciales en quantité ; puis il sépara de son armée trois corps pour ses lieutenants ; le premier devait s'avancer contre les éléphants et, ses pétards et ses flèches tous envoyés, si les éléphants ne reculaient pas, le second corps devait le remplacer et, à son tour, envoyer ses pétards et ses flèches : enfin devait venir, si besoin, le troisième corps. » Le texte est : 乃下令多置火銃神機箭介將士爲三行彼象進則前行之銃箭齊發若象未退則第二行之銃箭繼之第三行又繼之, ce qui me paraît signifier : « Alors il ordonna de préparer un grand nombre des pétards et des fusées et en arma des soldats d'élite (?) qu'il forma en trois rangs. Quand les éléphants de ceux-là (c'est-à-dire des Birmanes) s'avanceraient, alors les pétards et les fusées du premier rang partiraient tous à la fois ; si les éléphants ne reculaient pas encore, alors les pétards et les fusées du second rang succéderaient, et enfin le troisième rang succéderait à son tour ».

P. 227. — « Son fils Chao-hiun lui succéda et reçut, à sa mort, la qualification de Kong-hi ». La traduction de M. S. saute ici une phrase du texte et doit être rétablie comme suit : « Son fils (Mou) Chao-hiun lui succéda et reçut, à sa mort, la qualification de 端靖 Touan-tsing. Son fils 朝輔 (Mou) Tch'ao-fou lui succéda et reçut à sa mort la qualification de Kong-hi ».

P. 227. — Mou Tch'ao-pi fut « relégué au rang du peuple à Si-p'ing. Comme Yeou, son frère cadet, était mort, on prit Tch'ang, fils de Yeou, pour succéder aux dignités de son oncle. Il mourut à 70 ans. » Le texte est : 錮於西平古第幽死以其子昌祚襲卒年七十, c'est-à-dire : « On le relégua dans son ancienne maison familiale à Si-p'ing où

il mourut dans la retraite. On lui donna pour successeur son fils (Mou) Tch'ang-tsou, qui mourut à 70 ans ». Le nom de Mou Tch'ang-tsou est absolument sûr ; il se trouve p. 249 où M. S. a encore sauté le dernier caractère du nom, et p. 255 où il est bien transcrit en entier. On trouvera d'ailleurs des renseignements sur la famille de Mou Ying au chapitre 126 du *Ming che*.

P. 228, n. 3. — La leçon du *Ming che* (k. 126, p. 15<sup>re</sup> de l'édition) du Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei) est 孟 *mong*.

P. 229. — « Ho Fou, allant de l'avant, fit prisonnier Yu et rendit à Sseu-louen le Lou-tch'ouan entièrement pacifié ». Le texte dit : 何福遂擒孟斬(?)之思倫還麓川悉定, c'est-à-dire : « Ho Fou fit ensuite prisonnier (Tao Kan-)yu [ou plutôt sans doute Tao Kan-mong] et le décapita. Sseu-louen revint. Le Lou-tch'ouan fut entièrement pacifié. »

P. 230. — « On l'avait prié de prendre le gouvernement du royaume ». Il faut : « Il demandait à prendre le gouvernement du royaume ».

P. 230. — « L'empereur avait donc envoyé une ambassade prendre des informations et demander à Li de se démettre et d'inviter T'ien-p'ing à revenir dans son royaume ». Le texte a : 上遣使詰問犁鼻辭乞請天平還國, ce qui me paraît signifier : « L'empereur envoya une ambassade pour faire une enquête. (Li Ki-)li, dans des paroles humbles, demanda instamment que (Tch'en) T'ien-p'ing revint dans le royaume. »

P. 230. — « Cette année-là, l'armée expéditionnaire entra dans le pays et quantité de gens se soumirent ». Le texte dit : 是年征八百降之, ce qui ne peut d'ailleurs s'expliquer de la façon que veut M. S., car 降 *hiang* suivi de 之 *tche* est forcément verbe actif et non pronominal. Il faut en réalité corriger 入 *jou* en 八 *pa* et lire : « Cette année on dirigea une expédition contre le Pa-pai et on le soumit ».

P. 230. — « Meng King, ts'ien-hou du Yun-nan ». Il faut lire le nom 孟景賢 *Mong King-hien*.

P. 230-231. — « L'empereur chargea de l'administration du pays, comme commissaires généraux, le tou-hiang-chang-chou Houang Fou et Liu Yi, qui dut remplir les deux fonctions de trésorier provincial et de juge provincial ». Le texte est : 命督餉尙書黃福兼管布按二司事都督敏事呂毅掌都使司事, c'est-à-dire : « On ordonna au tou-hiang-chang-chou Houang Fou d'exercer en dehors de sa charge propre les fonctions de trésorier provincial et de juge provincial, et (on chargea) le tou-tou-kien-che Liu Yi de diriger les affaires du tou-che-sseu. »

P. 231. — « 472 fonctionnaires ». Le texte a : « 472 *ya-men* ».

P. 233. — « Ordre fut donné à Li K'i, sous-secrétaire d'État au Ministère des travaux publics, Lo Jou-king et autres... » Il faut lire : « Ordre fut donné à Li K'i, sous-secrétaire d'État au Ministère des rites, à Lo Jou-king, sous-secrétaire d'État au Ministère des travaux publics, et à d'autres... ».

P. 234. — « Le crime de mettre l'armée en deuil ». Dans 喪師 *sing-che*, le mot *sing* signifie « perdre » ; il faut comprendre « le crime de perdre l'armée ». À la p. 120, M. S. a d'ailleurs rendu *sing-che* par « la destruction de l'armée ».

P. 235. — « Les brigands vaincus se réfugièrent dans des endroits où la nature dangereuse du pays les protégeait ». Le texte a : 賊敗走保險, ce qui me paraît signifier : « Les brigands s'enfuirent en déroute pour protéger leurs défilés ».

P. 237, n. 3. — En principe, 太監 *t'ai-kien* signifie « eunuque » ; c'est probablement le sens ici.

P. 237. — « A ce moment, Ts'ien Neng emportait des tissus de soie à fleurs, des perroquets, des soieries brodées d'or et huit caisses de choses précieuses, qu'il comptait offrir à l'empereur. Chou envoya des gens qui, sous prétexte de vérification, ouvrirent les caisses et en jetèrent le contenu, de peur qu'ensuite, par le moyen de ces richesses, Ts'ien Neng n'obtient une charge où il tyranniserait le peuple ». Le texte a : 時錢能有錦背鸚鵡織金絲八寶籠欲進上怨遣人借觀開籠放去恐後取求擾民耳,

*ki-mi-tcheou*, c'est-à-dire des circonscriptions qui conservaient leurs chefs indigènes héréditaires, mais sous condition que ceux-ci reçussent l'investiture de la cour chinoise (cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 140). Lorsqu'après la révolte de Li Li (Lè L'yi), l'Annam se fut à nouveau rendu en fait indépendant de la Chine, les Chinois, renonçant à imposer l'administration directe chinoise à l'Annam, se contentèrent de l'hommage que leur faisait chaque souverain annamite à son avènement. C'est là ce qui me paraît indiqué par *ki-mi*; la traduction serait donc : « L'Annam était un royaume vassal ».

P. 246. — « À Kiao-tien, Li Hiang-yang... » L'éd. de 1880 donne : 蕃甸通火季向陽. M. S. corrige le premier caractère en 蕃 *kiao*, le cinquième en 李 *li*, et je crois qu'il a raison. Mais il n'a pas rendu le troisième et le quatrième; je pense qu'il faut corriger 火 *houo* en 事 *che*; on traduirait alors : « Le *t'ong-che* de Kiao-tien, Li Hiang-yang... »

P. 248. — « Le gouverneur Tcheou Ying-long réprima la révolte de T'ie-souo-tsing et de Tch'e-che yai; tous les barbares révoltés se soumirent ». Il faut traduire : « Le gouverneur Tcheou Ying-long châtia et soumit les barbares révoltés de T'ie-souo-tsing et de Tch'e-che-yai ».

P. 250. — « Je n'ose troubler le repos de la personne impériale dont la puissance bienveillante atteint les limites frontières. Les ordres célestes sont à peine arrivés que les instructions qu'ils contiennent sont répandues parmi les pays frontières. Présentement je vais l'ennuyer par un rapport sur les mérites déployés sous son influence; je veux lui exposer la gloire immense que nous vaut son heureuse destinée ». Le texte est : 以皇靈不振恩威暨及於邊陲天命維新聲教訖通於荒服幸膚功之克奏占景運之重熙. « Comme la puissance de l'empereur est inébranlable et que sa majesté et ses bienfaits s'étendent jusqu'aux régions frontières, comme le mandat du ciel lui est renouvelé sans cesse et que son nom et ses enseignements pénètrent jusqu'aux confins stériles, nous avons eu le bonheur de lui amasser des mérites militaires, nous avons procuré un nouvel éclat à sa fortune brillante. » La traduction que je propose peut prêter elle-même à la critique, mais il est sûr du moins que 奏 *tseou* ne signifie pas ici un « rapport », et que 幸 *hing* ne veut pas dire « ennuyer ».

P. 250. — « Ils formèrent le projet de devenir les maîtres et de s'emparer des sceaux ». Le texte a en effet 謀主奪印, mais plus haut on trouve 謀奪主印, que M. S. (p. 248) a rendu par : « Il avait formé le projet d'enlever le pouvoir au chef du pays. » Je pense qu'il faut rétablir la même phrase ici.

P. 251, en bas de la page. — « L'influence de la vertu impériale » est une traduction tout à fait inexacte pour 凱旋 *k'ai-siuan*, qui signifie « revenir victorieux » ou « retour triomphal ».

P. 252. — « Les loups allaient être balayés comme la fumée par le vent ». Le texte a : 狼煙呼吸. *Lang-yen*, « fumée de loup », a en chinois le sens très déterminé de fumée produite par les crottes de loup allumées au haut des postes d'alarme. Le sens me paraît donc être : « Les (crottes de) loup jetaient leur fumée (d'alarme). »

P. 252. — « Depuis Kin-cha-tch'eng et Man Ha-yen dont la puissance n'avait pas été surfaite... » Le texte a : 據金沙城蠻哈言有大而非誇. Le mot 哈 *ha* me paraît difficile à expliquer, mais 言 *yen* a certainement ici son sens ordinaire de « dire » et ne fait pas partie d'un nom propre.

P. 252-253. — « Quant à Mang-che, Si-po, Mong-tien et Yi-min, nous les avions perdus depuis longtemps; on les ramena alors à la soumission et à la paix. On rendit de nouveau épaisse la palissade des forteresses de la frontière. Nan-tien, Lei-nong, Tchan-ta, K'ien-cheou étaient dans le trouble parce que séparées de l'empire; on leur fit la faveur de leur rendre la paix. On s'en servit comme de portes solides pour T'eng et Yong ». Le texte dit : 至於芒市錫箔孟甸遺氓之失業已久則招安之以厚疆域之藩籬南甸雷弄蕞達黔首之顛連尤極則賑貸之以固騰永之門戶. Je ne crois pas que *yi-mong* (et non *yi-min*) ni *k'ien-cheou* soient des noms propres; on traduirait donc : « De plus, les habitants survivants de Mang-che, de Si-po, de Mong-tien avaient perdu depuis longtemps leurs moyens d'existence; on les ramena au calme pour épaissir la barrière que sont les

états frontières. Les têtes noires (c'est-à-dire le peuple) de Nan-tien, de Lei-nong, de Tchan-ta étaient dans un trouble extrême; on les secourut pour fortifier la porte que sont (les régions de) T'eng (-yue) et de Yong (-tch'ang). »

P. 253. — « Tous ceux qui pensaient aux nuages et à la pluie, tous ceux qui espéraient le vent les obtinrent alors. Ceux qui étaient dans la détresse, réduits à fuir leur demeure, emportant les enfants sur leur dos et luttant à qui passerait devant l'autre; tous ceux-là, à cette époque, reçurent le bienfait de conserver et de rechercher leurs morts et leurs blessés, après que la puissance chinoise eut subjugué, réprimé et abattu les brigands ». Le texte est : 切雲霓之思者望周 [M. S. a corrigé en 風] 而嚮應避水火之厄者襁負而爭先常勩強戡暴之威存問死卹傷之惠試. « Ceux qui nourrissaient des pensées de nuages et d'arc-en-ciel (c'est-à-dire étaient dans l'anxiété), cherchant de tous côtés une aide, mirent (en nous) leur appui; ceux qui fuyaient l'eau et le feu, portant leurs enfants sur leur dos, luttèrent à qui passerait le premier (pour arriver vers nous). Alors nous gardâmes la puissance qui abat les forts et soumet les violents; (mais) nous eûmes (aussi) recours à la bienveillance pour nous enquérir des morts et soigner les blessés. »

P. 254. — « Après que les flots furent apaisés ». Le texte a : 蕩平之後, « quand tout fut calme ». M. S. a la 湯 t'ang au lieu de 蕩 tang. A la ligne suivante, « après que tout fut plus qu'apaisé » est un contresens; 於平定之餘 signifie : « dans les moments de loisir de l'œuvre de pacification ».

P. 254. — « Le vent souffla frais et doux. On n'entendit plus parler de mandarins chassés par les indigènes ». Le texte a : 風清亭靜斷羌絃番管之聲, c'est-à-dire : « Le vent fut pur et les pavillons furent paisibles. On interrompit le bruit des guitares des K'iang et des flûtes des barbares. » Le mot touan, « interrompre », me paraît d'ailleurs inadmissible, et de même que les nuages s'étant dissipés on voit la couleur du mont Tien-ts'ang, le vent s'étant calmé on doit entendre le son des instruments indigènes.

P. 255. — « Les deux ministères des rites et de la guerre présentèrent le rapport suivant : « Nous demandons que l'autorisation soit donnée d'offrir en sacrifice aux temples les prisonniers de guerre. Dans le règlement relatif à ces offrandes de prisonniers, il est écrit : « D'après » les règles du ministère des rites, cette cérémonie concerne les ts'ing-che-sseu » [comme le met en note M. S., il faut corriger en ts'ing-li-sseu]. Confiants dans l'indulgence du pouvoir céleste, nous comptons faire un rapport respectueux au sujet des malfaiteurs faits prisonniers et des territoires réunis à l'empire agrandi. Le Sud-Ouest est pacifié, la bienveillance impériale s'est étendue à ses affaires. » Le texte a : 禮兵二部奏請獻俘告廟其獻俘儀注內開云禮部儀制清使 [corr. en 吏] 司爲仰仗天威計擒元惡恢復疆土恭報西南蕩平以抒聖懷事, c'est-à-dire : « Les deux ministères des rites et de la guerre firent un rapport pour offrir les prisonniers (à l'empereur) et annoncer (la victoire) au temple (des ancêtres). Dans le cérémonial qui fut rédigé pour la présentation des prisonniers, il était dit : « Le bureau (ts'ing-li-sseu) du protocole (yi-tche) du Ministère des » rites, considérant que, s'appuyant sur la majesté divine (de l'empereur) on a réussi à prendre » les chefs des brigands et à recouvrer le pays frontière, fait (le rapport suivant) pour annoncer » respectueusement que le Sud-Ouest est pacifié et calmer par là le cœur sacré. » La formule 爲 . . . 事 en tête d'un rapport est très usuelle dans la langue officielle

P. 255. — « Nous envoyons pour être décapités 2.138 brigands rebelles, faits prisonniers, plus le brigand rebelle Yo Fong et ses fils, en tout cinq individus. Il faut encore ajouter à cette liste Yen-t'o-p'i de Mang-mi-ya. Nous envoyons tous ces gens prisonniers à Péking ». Le texte est : 節次擒斬逆犯首級二千一百三十八名類及逆賊岳鳳父子等五名續添莽糜啞晏得皮一名押解到京, c'est-à-dire : « A diverses reprises nous avons pris et décapité 2.138 rebelles. Pour ce qui est du brigand rebelle Yo Fong, de ses fils, et d'autres, en tout cinq personnes, auxquelles il faut joindre Mang-mi-ya-yen-tô-p'i (?), nous les envoyons prisonniers à la capitale. »

P. 256. — « Comme les prisonniers à offrir sont trop nombreux, il a été décidé d'en laisser une partie pour un autre jour ». Le texte a : 獻俘另行擇日, c'est-à-dire : « Pour ce qui est d'offrir les prisonniers, il faudra choisir un autre jour. »

P. 256. — « Aussitôt que nous avons reçu l'édit céleste, nous l'avons fait connaître par écrit aux intéressés pour que, à la 9<sup>e</sup> lune de cette année, le premier jour, à l'heure tch'en, ils offrent les prisonniers en sacrifice ». Le texte a : 准欽天監手本擇到本年九月初一日辰時吉獻俘, c'est-à-dire : « Selon la note du bureau astronomique, l'heure tch'en du premier jour du neuvième mois de l'année courante est favorable pour offrir les prisonniers. »

P. 256. — « Ceci le 23 de la 8<sup>e</sup> lune de la 13<sup>e</sup> année Wan-li. — Nous ministres, académicien Wang, etc., avons encore fait le rapport suivant : « Le 25, nous avons reçu l'édit » impérial; il a été reçu et exécuté avec respect ». Le texte est : 萬曆十三年八月二十三日本部尙書兼翰林院學士王等具題二十五日奉聖旨是欽此欽遵..., c'est-à-dire : « Le 23<sup>e</sup> jour du 8<sup>e</sup> mois de la 13<sup>e</sup> année wan-li, le président de notre ministère, chargé simultanément des fonctions de président du Han-lin-yuan, Wang, et autres, firent un rapport détaillé sur la question. Le 25<sup>e</sup> jour, on reçut l'ordre saint : « Approuvé ». Tel est l'ordre impérial. Nous y conformant respectueusement... »

P. 258. — Ils saisiront les prisonniers « et les mettront à mort ». Le texte a seulement 施行 che-hing, « et exécuteront (l'ordre impérial). »

P. 259. — « Par un chemin sans obstacles ». Le chinois a 間道 kien-tao, c'est-à-dire « par des chemins de traverse ».

P. 260. — « Ayant reçu en don des terres gouvernementales ». Le texte a : 撥官田, c'est-à-dire « ayant occupé des terres publiques ».

P. 261. — « Entrer dans la maison en apportant le mandat d'arrestation ». Le texte a : 入其家牽制之, c'est-à-dire : « Il entra dans sa maison pour l'arrêter. »

P. 263. — « La première femme de T'ien-pou, née Tch'en... ; sa seconde femme, Tsiao... » Le chinois a : 陳太夫人 et 焦夫人. Fou-jen ne peut s'appliquer qu'à la femme légitime et non à une seconde femme ou concubine. Quant à ta-fou-jen ou l'ai-fou-jen, le terme s'applique à la mère de celui dont la première femme a droit au titre de fou-jen. Si on se rapporte d'ailleurs au Ming-che (ch. 126, p. 19<sup>o</sup> de l'édition du Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei), on y trouve la phrase suivante : 天波母陳氏妻焦氏自焚死, « La mère de (Mou) T'ien-po, née Tch'en, et sa première femme, née Tsiao, se donnèrent la mort en se brûlant ». Il est vrai d'ailleurs qu'une concubine (侍女 che-niu) de Mou T'ien-po se donna également la mort, mais c'est à une époque ultérieure et cette concubine était née 夏 Hia. C'est ce qu'on voit au ch. 303 du Ming che (p. 17<sup>o</sup> de la même édition); dans ce dernier texte, le nom de la mère de Mou T'ien-po est faussement écrit 陸 Lou au lieu de 陳 Tch'en.

P. PELLIOU

A. FORKE. — *Mu Wang und die Königin von Saba*. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. Jahrgang VII, 1<sup>ste</sup> Abteilung, pp. 117-172.

M. Forke, le successeur d'Arendt dans la chaire de chinois du Séminaire des Langues orientales de Berlin, vient de publier la première d'une série d'études sur l'ancienne géographie chinoise. M. F. est un admirateur de feu Schlegel et de ses méthodes hardies d'identification (p. 128) : mais peut-être Schlegel lui-même, qui a cependant affirmé l'existence d'un royaume bouddhique à Sakhalin au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, aurait-il été épouvané de la témérité de ce disciple.

Pour son coup d'essai, M. F. s'est attaqué à la fameuse visite que, d'après les *Annales sur Bambou*, le roi Mou 穆 de Tcheou 周 aurait faite, en l'an 985 avant notre ère, à Si-wang-mou 西王母, au mont K'ouen-louen 崑崙 (崑崙). Si-wang-mou signifie, si toutefois il y a lieu de traduire ce nom : « la Mère Reine de l'Occident » ; et cette mystérieuse expression a fort exercé l'imagination des érudits chinois récents, qui ont bâti là-dessus fable sur fable. Il faut remarquer cependant que Sseu-ma Ts'ien, qui parle de l'expédition à l'Ouest du roi Mou, n'a pas jugé utile de mentionner le nom de Si-wang-mou ; et l'on pourrait croire que ce terme désignait simplement une tribu barbare de l'Ouest : c'est en particulier l'opinion défendue par M. Chavannes (1). Une solution aussi terre à terre ne satisfait pas M. F. Pour lui, Si-wang-mou ne serait pas autre chose que la reine de Saba, l'amie de Salomon, dont la Bible place le règne vers la même époque ; et d'autre part le mont K'ouen-louen ne devrait pas être cherché dans l'Asie centrale, mais bien sur le plateau abyssin, — car les états de la reine de Saba s'étendaient jusque-là. Pour arriver à cette identification, M. F. est obligé d'accepter des versions chinoises du voyage du roi Mou dans lesquelles ses rapports avec Si-wang-mou sont présentés d'une autre manière que dans les sèches *Annales sur Bambou* ; et si cette identification jette un jour en somme assez désavantageux sur les mœurs de la reine de Saba, qui aurait ainsi partagé ses faveurs entre le fils de David et le roi Mou de Chine, M. F. se déclare tout prêt à accepter cette conséquence de sa thèse et à considérer désormais « Bilkis » comme une sorte de Cléopâtre (p. 168).

Nous laisserons de côté toute la partie judéo-abyssine de la question. Respectueux du fidéisme de M. F., nous admettons que c'est bien au Xe siècle avant notre ère qu'a régné Salomon et que la reine de Saba est un personnage historique. Nous admettons aussi que l'empire de la reine de Saba, — la Nicaulis ou la Bilkis, dont parlent Josèphe et le Coran —, comprenait l'Éthiopie aussi bien que le Yemen. Nous ajouterons même aux faits allégués par M. F. un fait qui lui a échappé : c'est que les oiseaux messagers de Si-wang-mou, dont parlent certains textes chinois (p. 124), auraient pu être rapprochés de la huppe, qui, d'après le *Targoum Cheni* et le Coran, se chargeait de l'échange des billets doux entre Salomon et Bilkis. — En laissant de côté tout cela, il n'en restera pas moins que jamais thèse moins défendable ne fut étayée sur une aussi longue suite de fautes de raisonnement, de textes tronqués et de contresens.

Voici d'abord comment M. F. établit que Si (de Si-wang-mou) = Saba. La caractéristique 西, si en mandarin moderne, se prononce *sai, tsi, sae, se*, etc., dans certains dialectes. Rien n'empêche donc de supposer qu'au X<sup>e</sup> siècle avant notre ère, il se prononçait *sae* ou *se*. D'autre part, d'après les règles de prononciation de l'arabe données par Wright, il faudrait prononcer Sëbâ et non Saba. Nous avons donc manifestement l'équivalence Si = Se = Sëbâ = Saba (p. 120).

Les *Annales sur Bambou* mentionnent en ces termes l'expédition du roi Mou : « La 17<sup>e</sup> année (de son règne), le roi entreprit une expédition au mont K'ouen-louen et visita Si-wang-mou. » M. Forke déclare qu'il considère les *Annales sur Bambou* comme « une chronique précise et sobre, tout à fait digne de foi (2) ». Comment se fait-il donc qu'il ait négligé de traduire la phrase suivante : « La même année, Si-wang-mou vint lui rendre hommage et fut reçu comme un hôte au palais de Tohao. » Est-ce que cette chronique « sobre et précise » cesserait d'être « digne de foi », dès qu'elle mentionne un fait incompatible avec la localisation du K'ouen-louen dans des territoires aussi éloignés de la Chine que l'Arabie Heureuse et l'Éthiopie ?

(1) *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, t. II, pp. 6 sqq.

(2) « Eine knappe, nüchterne Chronik, die einen durchaus zuverlässigen Eindruck macht » (p. 121).

M. F. applique ce même procédé de discrimination à l'étude d'un des deux autres textes antérieurs au *Che ki* qui parlent du voyage du roi Mou, le *Mou t'ien tseu tchouan* 穆天子傳. D'après ce texte, le roi Mou aurait fait son expédition au K'ouen-louen avec six corps d'armée (p. 136). Il serait sans doute difficile d'expliquer comment cette multitude d'hommes franchirent sans encombre l'Asie centrale, la Mésopotamie, et l'Arabie ou l'Egypte. M. F. réduit donc ces six corps d'armée à une modeste escorte (p. 163). Mais il y a un autre détail qu'il conserve précieusement, parce qu'il fixe de façon certaine un point au moins de l'itinéraire du roi Mou. D'après le *Mou t'ien tseu tchouan* (p. 164), et aussi d'après *Lie tseu* 列子 (p. 121), Si-wang-mou offrit une fête à son hôte sur l'*Etang de Jade* 瑤池. Pour M. F. ce nom d'*Etang* ou de *Bassin de Jade* est un trait de lumière : il y reconnaît sans hésiter le bassin de Mareb, si célèbre parmi les Arabes qu'ils ont pris l'année de la rupture de sa digue comme point de départ d'une ère nouvelle (pp. 166-167).

*Lie tseu* nous fournit encore une autre identification non moins précieuse. « Quand le roi Mou, dit ce texte (V, 16) entreprit sa grande expédition chez les Barbares de l'Ouest, ils lui offrirent une épée d'acier rouge (鍔 錡之劍) et une étoffe trempée dans le feu. L'épée avait un pied huit pouces de longueur, était forgée d'acier et avait une lame rouge. A l'usage elle coupait les pierres précieuses comme de l'argile. » Il n'y a « pas de doute », dit M. F. (p. 162), que cette épée remarquable était une épée de Damas, la ville qui devint plus tard si fameuse pour la fabrication des armes et dont l'existence est déjà mentionnée au temps du roi David.

Voici donc le roi Mou qui, après avoir passé à Damas ou « tout près », est arrivé à Mareb : il ne s'arrête pas en si beau chemin. Il n'a pas en effet échappé à M. F. qu'il y aurait quelque difficulté à localiser le mont K'ouen-louen dans le voisinage de Mareb. Il se refuse toutefois à aller le chercher, avec Porter Smith (p. 152), jusqu'à Maurice ou jusqu'à Madagascar : mais il lui suffit de franchir la Mer Rouge pour le découvrir dans la partie africaine des états de Bilkis. Nous pouvions être sûrs d'avance qu'il ne saurait s'agir de l'Asie centrale : car la description du pays de Si-wang-mou et du panthéon taoïste ne peut s'appliquer qu'à un pays situé sous les tropiques (p. 151). Peut-être pourrait-on se demander si l'on doit de descriptions aussi fabuleuses tirer des indications géographiques certaines. Peut-être même pourrait-on considérer que, si le thermomètre doit jouer un rôle dans la mythologie, les dieux grecs et indiens risqueraient fort, eux aussi, de s'enrhumer sur les hauteurs de l'Olympe ou dans les régions de l'Himālaya. Mais M. F. ne s'embarrasse pas de ces scrupules : il a par ailleurs de trop bonnes raisons, et de trop nombreuses, pour établir sa thèse. Que K'ouen-louen soit *Kollo*, le sommet le plus élevé du plateau abyssin, ou *Kolla*, le gradin inférieur de ce plateau (p. 153), il est sûrement l'un ou l'autre et probablement, suivant les cas, tantôt l'un et tantôt l'autre. Heureuse identification, qui va permettre à M. F. d'enrichir les éléments de comparaison entre la faune, la flore et les produits du K'ouen-louen et de Saba, de toutes les merveilles de l'Afrique. On retrouvera ainsi dans les deux pays la girafe, l'autruche, le phénix, l'hyène, le zèbre, les nègres Schangallas, la mouche *tse-tse*, etc. . . : il suffira pour y parvenir d'un peu d'imagination et d'une douce sollicitation des textes. De ces rapprochements que multiplie M. F. nous ne retiendrons ici que quelques-uns :

P. 154. M. F. cite et traduit ainsi un passage du *T'ai p'ing yü lan* : 崑崙國 ○ ○ 出象及青木香旃檀檳榔琉璃水精犀角等物蠻寇嘗攻之爲其決水淹浸進退無計餓死萬餘不死者去其右腕放過. « Le royaume de K'ouen-louen produit de l'ivoire, du poutchouk, du santal, du bétel, de la chalcédoine, du cristal de roche et de cornes de rhinocéros. Quand les sauvages pillards attaquent ce pays, ils détournent l'eau et inondent tout le pays. Les habitants ne peuvent plus ni avancer ni reculer et meurent de faim par milliers. A ceux qui survivent on coupe le poing, puis on les laisse s'enfuir ». Voici comment, d'après M. F., ce passage confirme sa thèse de l'identité de K'ouen-louen avec l'Abyssinie. Les Schangallas et d'autres tribus nègres habitent le bas du plateau, appelé Kolla. A la saison des pluies, ils quittent cette région qui est inondée et se retirent dans les cavernes des montagnes. Les Abyssins, qui sont les ennemis jurés des

Schangallas et qui vivent sur le haut du plateau, profitent de l'inondation pour attaquer les Schangallas et réduisent en esclavage ceux qu'ils ne tuent pas. Malheureusement pour ce beau morceau d'exégèse, il repose sur un double contresens. Il ne s'agit pas en effet, comme le voudrait M. F., d'un événement qui se reproduit habituellement, mais d'un événement unique; et ce ne sont pas les assaillants qui détournent l'eau, mais bien les habitants: « Une fois les Mans pillards attaquèrent le pays; les habitants dévièrent à leur intention les cours d'eau; (les Mans) ne pouvaient plus ni avancer ni reculer, etc. . . » J'ai eu de plus la curiosité de rechercher dans le *T'ai p'ing yu lan* les caractères que M. F. a remplacés par deux petits ronds. Les voici: 王北去四洱河八十一日程. Bien qu'ils contiennent des fautes manifestes, M. F. a eu bien tort de les négliger, car ils lui auraient donné la situation exacte du pays. Le *Man chou* 蠻書<sup>(1)</sup>, qui mentionne le même fait que le *T'ai p'ing yu lan*, permet de s'assurer que les caractères 王 et 四 doivent être corrigés en 正 et en 西, de sorte qu'il faut entendre: « Le royaume de K'ouen-louen est, droit au Nord, à 80 journées du Si-eul-ho », c'est-à-dire de la région de Ta-li au Yunnan. C'est dire que le K'ouen-louen dont il est question dans ce passage est le K'ouen-louen de la péninsule indochinoise, et que l'expédition dirigée contre ce pays est l'invasion nan-tchao dont parle le *Man chou*. Toute cette question du K'ouen-louen indochinois a du reste été élucidée ici-même<sup>(2)</sup> dans un article de M. Pelliot, auquel je ne puis que renvoyer M. F.

M. F. retrouve de même en Saba l'animal fabuleux que les chinois appellent *ki-lin* 麒麟 (p. 140), l'unicorne qui joue un si grand rôle dans l'art symbolique d'Extrême-Orient. Le *ki-lin* n'est pas autre chose que la girafe, pourvue postérieurement d'une corne que certains textes, du reste, nient; et la preuve, « preuve qui se laisse place à aucun doute », c'est que dans une biographie de Mahomet en chinois, l'auteur ayant à parler de la girafe s'est servi du mot *ki-lin*!

On ne sera pas surpris après cela que M. F. n'ait aucune peine à identifier le phénix chinois, le *feng-houang* 鳳凰, avec l'autruche d'Arabie (pp. 133-139). Le texte capital est celui du *Yeou yang tsa tsou* (M. F. cite ainsi: le 酉陽雜俎 dans le *Tou chou tsi tch'eng*!): il y est question d'une pierre blanche et ronde que l'on trouve dans la terre en creusant à l'endroit où le *feng-houang* s'est posé, et le texte ajoute: 服之安心神, « prise comme médecine, cette substance calme l'esprit ». Mais M. F. a compris que c'est l'autruche elle-même qui creuse ce trou, que la pierre ronde et blanche, c'est l'autruche qui l'y dépose, et enfin que « le soin amoureux qu'elle y dépense calme son âme<sup>(3)</sup>! » Et voilà comment la découverte d'une pierre médicinale se trouve transformée en la ponte d'un œuf! M. F. aurait pu éviter ce formidable contresens en lisant mieux le chapitre consacré au *feng-houang* dans le *Tou chou tsi tch'eng*. En tournant une page, il y aurait trouvé un passage du *Tchen tsang k'i* 陳藏器<sup>(4)</sup> où il est question de la même substance et où il est dit qu'elle est employée contre la folie et la fièvre chaude: « On la pulvérise dans l'eau et on l'avale. 水磨服之. » A la vérité, ce passage n'a pas échappé à M. F.; mais je crains qu'il ne l'ait pas très bien compris, car il se contente de dire (p. 134) que le *Tchen tsang k'i* (sans référence) reproduit le passage du *Yeou yang tsa tsou* « sous une forme un peu plus développée ».

(1) Edition incorporée au *Yun nan pei tcheng tche* 雲南備徵志, k. 2, p. 44 ro. Le *Man chou* donne 81 étapes au lieu de 80 comme distance entre le royaume de K'ouen-louen et la région de Ta-li: 崑崙國:正北去蠻界西洱河八十一日程.

(2) B. E. F. E.-O., supra, pp. 219-231.

(3) « Die liebevolle Sorgfalt, die er darauf verwendet, beruhigt sein Gemüt » (p. 133).

(4) *Tou chou tsi tch'eng* 圖書集成; partie *K'in tch'ong tien* 禽蟲典, k. 5, p. 6 r.

Voyons encore comment F. retrouve la hyène dans un animal du K'ouen-louen que le *Chan hai king* 山海經 décrit en ces termes : « Il y a là un animal qui a l'aspect d'un chien, mais qui est tacheté comme une panthère. Ses cornes sont comme celles d'un buffle. Il s'appelle *kiao* 狡. Son cri est comme l'aboiement d'un chien. Quand il se montre, cela présage l'abondance pour le pays... » M. F. ne songe pas une minute à se demander s'il ne s'agirait pas là d'un animal fabuleux : il a du premier coup reconnu la hyène, et même une espèce particulière, la *hyaena crocuta* (p. 157). Il y a bien les cornes : mais ne les avons-nous pas déjà enlevées au ki-lin pour en faire une girafe ? Nous devons ici encore les attribuer à la « fantaisie » de l'auteur chinois, « puisqu'aucun membre de la famille des *canidae* ne possède de cornes » : admirable raisonnement, où la conclusion démontre victorieusement les prémisses ! Comme la description de la hyène dans le *Chan hai king* n'est pas assez détaillée, M. F. l'a complétée par celle d'un animal appelé *houen-touen* 渾沌, dont il serait question dans le *T'ai p'ing yu lan* sous l'article *K'ouen-louen*. Je n'ai pas trouvé cette notice sous l'article indiqué du *T'ai p'ing yu lan*, mais bien sous l'article *houen-touen*. Si c'est là que l'a prise M. F., il a eu bien tort de supprimer cette phrase édifiante : « Il a le poil long et des pattes d'ours, mais sans griffes ; il a des yeux, et ne voit pas ; il a des oreilles, et n'entend pas. » Finalement il ne reste qu'une ressemblance indiscutable avec la hyène : « Habituellement il demeure dans des cavernes et ne bouge pas. » Mais c'est là encore un contresens de M. F., car le texte est : 空居無爲, et signifie : « Il se tient tranquille et ne bouge pas. »

M. F. croit avoir eu le premier l'idée d'identifier Si-wang-mou à la reine de Saba. C'est une erreur. La même thèse avait déjà été exposée par Ch. de Paravey dans un article des *Annales de philosophie chrétienne* (année 1853) intitulé : *Archéologie primitive. Traditions primitives conservées dans les hiéroglyphes des anciens peuples, à propos d'une fort belle coupe*, etc De Paravey s'y plaint vivement que Burnouf n'ait « pas daigné le comprendre » et que Humboldt ait témoigné à sa thèse la même froideur, « dans son ignorance des hiéroglyphes conservés en Chine et dans son mépris de la Bible ». Il est à craindre que la même théorie, rajeunie par le savant professeur de Berlin, ne trouve pas auprès des orientalistes d'aujourd'hui un meilleur accueil.

Ce compte-rendu ne fait pas justice à l'extrême ingéniosité de M. F., ingéniosité dont la sinologie pourra attendre les plus heureux résultats lorsqu'elle sera appliquée à la défense d'une meilleure cause et soumise au contrôle d'un sens critique plus sûr. Mais il faut bien dire que cette étude sur Si-wang-mou et la reine de Saba restera un exemple caractéristique de mauvaise méthode en philologie.

Ed. HUBER

---

## Japon

Maurice COURANT. — *Ôkoubo*. (Collection des « Ministres et Hommes d'Etat ».)  
Paris, Alcan, 1904. 1 vol. in-16, IV-205 pp.

La biographie que M. C. a consacrée à Ôkoubo prendra rang parmi les plus intéressantes qui aient paru jusqu'ici dans la collection des « Ministres et Hommes d'Etat » comme aussi parmi les meilleures études qui aient été écrites sur le Japon contemporain.

Le 1<sup>er</sup> chapitre est un tableau d'ensemble, un peu alourdi par l'accumulation même des détails, mais fortement documenté, de ce qu'était le Japon dans le dernier siècle de la domination des Tokugawa. M. C. y retrace à grands traits l'organisation shôgunale et féodale, le

savant système établi par les Tokugawa pour annihiler le pouvoir de l'Empereur, tout en se servant de son prestige, et pour limiter la puissance des grands fiefs, tout en respectant le principe même du régime daïmyal. Il nous montre aussi les germes qui existaient déjà et grandissaient, dans ce système en apparence si solidement établi, d'une révolution prochaine, la dégradation du pouvoir shōgunal qui, par l'effet de sa sécurité et de son inaction, passe de plus en plus aux mains de fonctionnaires subalternes, l'amollissement des grands feudataires, réduits depuis si longtemps à l'oisiveté, l'exaltation du caractère sacro-saint de l'Empereur favorisée par la réclusion même que lui imposait son impuissance, le réveil des sentiments de loyalisme dû aussi bien aux philosophes et historiens admirateurs de la Chine qu'à ceux qui s'attachèrent à l'étude de l'antiquité japonaise, enfin la forte cohésion et l'esprit progressif du tief insoumis de Satsuma, où se préparent, à l'extrémité méridionale du Japon et derrière un rempart de montagnes, les hommes qui contribueront le plus à former le Japon moderne.

C'est dans ce clan belliqueux et discipliné que naquit, le 26 septembre 1830, Ôkubo Toshimichi 大久保利通. Le chapitre II est peut-être le plus intéressant de l'ouvrage : M. C., qui a eu sa disposition des documents privés, y raconte l'enfance et la jeunesse d'Ôkubo, ses efforts et ceux de ses amis, parmi lesquels se trouvait l'illustre Saigō Takamori 西郷隆盛, pour conquérir le clan de Satsuma aux doctrines progressistes et impérialistes, la formation simultanée dans plusieurs clans japonais d'un parti loyaliste qui devait toujours trouver dans le Satsuma son appui le plus solide et, finalement, renverser le bakufu. Cette révolution extraordinaire qui a balayé en quelques années le pouvoir deux fois et demi séculaire des Tokugawa et une organisation vieille de plus de six siècles et restitué à l'Empereur le pouvoir suprême qu'il avait perdu depuis plus longtemps encore, — depuis plus de mille ans —, a paru aux Européens qui en furent les témoins d'une soudaineté inexplicable. Elle nous étonne moins aujourd'hui que nous commençons à connaître les maux profonds qui rongeaient et minaient sourdement le pouvoir shōgunal ; et des études comme celles de M. C. sont bien faites pour nous montrer, dans le cadre restreint d'un clan du Sud, le travail obscur mais irrésistible de ces causes de désagrégation, et aussi pour nous apprendre comment se préparaient alors des hommes capables non seulement de détruire, mais de reconstruire. Je crains seulement que M. C. n'ait un peu surfait l'inspiration loyaliste qui les animait et que ce loyalisme n'ait été, au début du moins, qu'un pavillon commode et profitable dont se couvraient les clans hostiles aux Tokugawa pour légitimer leur désir de revanche et promouvoir leurs propres ambitions ; c'est seulement à la longue et sous la pression des événements qu'il apparut que la seule solution possible était la disparition du régime particulariste et l'unification du Japon sous l'autorité impériale, exercée du reste sous la tutelle et au profit des clans vainqueurs. La révolution, comme toujours, alla plus loin que ne l'avaient voulu et pensé les révolutionnaires. Toutefois, s'il faut faire exception pour quelqu'un, c'est bien pour Ôkubo : à la différence de la plupart de ceux qui coopérèrent avec lui à l'œuvre commune, il semble qu'il ait été animé dès la première heure du plus pur loyalisme, et qu'au temps même de ces réunions de Kagoshima où d'austères et ardents jeunes hommes élaborèrent les destinées du Japon moderne, il ait eu déjà la vision claire du Japon unifié que ses efforts allaient préparer.

Nous ne pouvons pas suivre M. C. dans l'historique détaillé des événements qui transformèrent le Japon et dans lesquels Ôkubo joua un rôle, parfois peu apparent, mais toujours prépondérant. Cette histoire, dans ses traits essentiels, est connue. L'intérêt de l'étude de M. C. est de nous la retracer du point de vue de la biographie du grand ministre et de nous faire pénétrer ainsi, par un biais au moins, dans les courants profonds dont les faits historiques ne nous font connaître que les frissons superficiels. Tous les drames silencieux qui traversèrent l'âme d'Ôkubo, qui se trouva si souvent, au cours de sa carrière, placé entre deux devoirs, entre son seigneur et son empereur, entre sa tendre amitié pour Saigō et son dévouement à la dynastie, entre les prestiges du passé et les espoirs de l'avenir, nous sentons bien qu'ils ont traversé aussi, en quelque mesure, l'âme du Japon tout entier et que c'est pour

avoir affronté de pareilles secousses morales et pour avoir su, par la force de l'idée nationale, en triompher, que le Japon est devenu ce qu'il est aujourd'hui.

L'inconvénient de ces sortes de monographies est qu'elles risquent de fausser quelque peu l'histoire en l'envisageant sous un point de vue trop spécial et en ramenant tous les événements d'une époque au personnage dont elles racontent la vie. Par le choix même de son héros, M. C. a évité, autant qu'il était possible, cet écueil du genre: car nul autre, parmi cette pléiade de samurai de Satsuma, de Nagato, de Tosa et d'Echizen qui furent les ouvriers de la première heure, n'a été aussi complètement représentatif du mouvement de réformes et n'a exercé sur toutes ses phases une action aussi continue et aussi décisive. M. C., en donnant le premier rang à Ôkubo, n'a pas cédé à une tentation bien naturelle chez un biographe: à mesure que nous voyons des figures plus éclatantes et plus romantiques, comme celle de Saigô, s'estomper d'une brume de légendes héroïques et reculer en quelque sorte dans la pénombre d'un passé fabuleux, celle d'Ôkubo, plus humaine, plus modeste et plus calme, prend le premier plan dans l'histoire. Et il n'y aura probablement qu'un seul autre homme d'Etat japonais contemporain que la postérité placera sur le même niveau que lui: c'est celui qui a repris et continué son œuvre de reconstruction avec la même persévérance, la même suite dans les idées, et aussi le même opportunisme et le même dédain des éclats inutiles: le marquis Itô Hirobumi.

Il faut bien, pour finir, chercher querelle à M. C. au sujet de son système de transcription. M. C. est, avec M. de Rosny, le dernier fidèle que compte encore le système de la translittération syllabique. Mais il a dû reconnaître que, dans un ouvrage destiné au grand public, ce mode de transcription, qui ne tient pas compte de la prononciation réelle, était inapplicable, et, sans y renoncer tout à fait, il a cherché à le rendre plus acceptable en « conservant aux lettres leur valeur française » (p. iv). Le moyen terme auquel il s'est arrêté ne me paraît pas défendable. C'est ainsi que M. C. garde l'*h* partout, même lorsque, devant *u*, l'aspiration fait place à une labialisation (il écrit par exemple *bakouhou* au lieu de *bakufu*) ou lorsque l'*h* est une simple graphie qui ne correspond à aucune articulation réelle (*Ogihou* et *Nahosouké* au lieu de *Ogyû* et *Naosuke*). De même, il transcrit par *s* la sifflante de シ (rômaji : *shi*), qui est palatale, aussi bien que celle de サ, ソ, ス (rôm. : *sa, so, su*). Il déclare, il est vrai, dans son *Avertissement* (p. iv) que l'*s* de son système est « intermédiaire entre *s* et *ch* du français »: mais cela n'est exact que pour les sifflantes en *i*, et, dans certains dialectes seulement, pour les sifflantes en *e*; dans *sa, so, su*, la sifflante est dentale. En revanche la sifflante palatale qu'il transcrit par *ch*, dans *chôgoun* ou *Choungakou* par exemple, est exactement la même que celle qu'il transcrit pas *s* dans *si*. M. C. en arrive donc à représenter une même articulation par deux signes différents et, d'autre part, deux articulations distinctes par le même signe. Enfin la transcription *tsi* pour チ (rômaji : *chi*) est, à tous les points de vue, inacceptable: il faudrait transcrire *ti*, — pour les mêmes raisons qui font conserver à M. C. la graphie *si* —, ou encore *tchi*, si l'on veut se conformer à l'usage français, ou enfin *chi*, si l'on accepte le système consacré.

CL. E. MAITRE

---

## Notes bibliographiques

— Le *Bulletin de la Société des Etudes indo-chinoises de Saigon* (n° 47, 1<sup>er</sup> semestre 1904) contient deux articles du général de Beylié: *Note sur l'architecture indienne ancienne et ses influences au dehors*, et *Note sur l'histoire de l'art hindou en Indo-Chine et sur les deux musées archéologiques de Saigon*. Dans cette dernière « Note », le général de Beylié

exprime l'espoir que les Musées de la Société des Etudes indo-chinoises et de l'Ecole française seront réunis en un seul et installés dans un bâtiment à façade monumentale ». Ce n'est pas de nous que dépend la réalisation de ce vœu.

A signaler dans ce même numéro une *Monographie de la province de Savannakhet (Laos français)*, due à M. Damprun, administrateur des Services civils, chef de cette division administrative.

La Société des Etudes indo-chinoises a publié également le XI<sup>e</sup> fascicule de sa *Géographie physique, économique et historique de la Cochinchine* : c'est la *Monographie de la province de Sóc-trăng* (1904 ; in-8<sup>o</sup>, 84 pp. et 1 carte). Les fascicules précédemment parus sont consacrés aux provinces de Bienhoa, Giadinh, Hatien, Chaudoc, Baria (Cap Saint-Jacques), Mytho, Bentre, Sadec, Travinh et Cantho. Toutes ces monographies sont conçues sur un plan identique, qui a été exposé dans le 1<sup>er</sup> fascicule. Elles se sont succédé jusqu'à ce jour avec une parfaite régularité.

— M. A. Schreiner, à qui l'on doit déjà un *Abrégé de l'histoire d'Annam* (1900 ; chez l'auteur, à Saigon ; in-8), un ouvrage en 3 vol. in-8 sur *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française* (1900-1902 ; chez l'auteur, à Saigon) et une *Etude sur la constitution de la propriété foncière en Cochinchine* (Bull. de la Soc. des Etudes indo-chinoises, n<sup>o</sup> 43, année 1902, 1<sup>er</sup> semestre), vient de faire paraître un livre intitulé *Le livre foncier, suivi du Rapport au Lieutenant-gouverneur de la Cochinchine sur l'organisation de l'immatriculation foncière en divers pays* ; Saigon, Imprimerie commerciale, 1904 ; in-8, IV-128 pp.

— Trois nouveaux livres sur l'Indo-Chine : Dr Challan de Belval, *Au Tonkin (1884-1885), Notes, Souvenirs et Impressions* ; Paris, Plon, 1904 ; in-8<sup>o</sup>, 415 pp. ; — Capitaine Ch. Gosse-  
lin, *L'Empire d'Annam* ; Paris, Perrin, 1904 ; in-16, XXVI-560 pp. ; — R. Castex, *Les rivages indo-chinois, étude économique et maritime* ; Paris, Berger-Levrault, 1904 ; in-8, XIV-329 pp.

— Nous avons annoncé précédemment (*supra*, p. 487) la transformation de la *Revue indo-chinoise*. Les deux premiers volumes de la 1<sup>re</sup> série (1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> semestres 1904) font bien augurer de l'avenir de cette publication, malgré l'extrême inégalité des articles qu'ils renferment. Nous avons déjà dit (*supra*, p. 490) que la *Revue indo-chinoise* avait publié les conférences du commandant Lunet de Lajonquière sur *Les monuments du Cambodge* (I, 733) et du commandant Bonifacy sur *Les groupes ethniques de la Rivière Claire* (I, 813 ; II, 1). M. Bonifacy lui a aussi donné d'autres articles : *La Fiancée du prince Hoang-Chieu, conte annamite* (I, 27) ; *L'amour, la famille, le mariage chez les « Thô »* (I, 64) ; *Les quatre jeunes filles qui veulent épouser un fils de roi, conte annamite* (I, 239) ; *Les rites de la mort chez les Thô* (I, 361) ; *La légende de Pên-Hu d'après les chants sacrés des Mâns Lam-diên* (I, 636 ; traduction d'une poème man) ; *Chant de Dan-Nông, légende du Déluge et du repeuplement de la terre d'après les Mâns Lam-diên* (II, 186 ; traduction) ; *Monographie des Mâns Quâm-côc* (II, 726, 824 ; à suivre). A signaler également une série de *Légendes historiques siamoises* (C. Hardouin ; I, 45, 121, 197 ; du même : *Traditions et superstitions siamoises*, I, 333, 415), de *Contes laotiens* (Dr Brengues ; I, 776, 841 ; II, 39, 124, 163, 370, 445 ; du même : *Les Mo-lâm ; la chanson au Laos*, II, 588), d'études de M. Adh. Leclère sur des fêtes ou cérémonies cambodgiennes (I, 480, 624, 856 ; II, 120, 198, 276, 335, 735 ; du même : *Légende Djaray sur l'origine du sabre sacré conservé par le Roi du Feu*, II, 366). De M. Cadière, *La question du quôc-ngũ* (I, 585, 700, 784, 872 ; II, 58) ; de M. Finot, *Proverbes cambodgiens* (I, 71) et *Un almanach cambodgien* (I, 128) ; de M. G. Maspero, *Le connétable Saṅgrāmu et l'armée des Kamvujas au XI<sup>e</sup> siècle* (I, 8) et *Le royaume de Vieng-chân* (I, 497) ; de J. A. G. R., *Les montagnards des cent mille Monts* (I, 242, 293, 390) ; de M. A. Bouchet, *Cérémonies de l'Empire d'Annam : fêtes données en l'honneur de la Reine Mère* (I, 526) et *Cérémonies qui accompagnèrent l'avènement de l'Empereur Thiêu-Trị* (II, 170) ;

de M. A. d'Épinay, *Documents historiques relatifs à la Cochinchine et au Cambodge* (II, 83); de M. Chevalier, *Les motifs de divorce chez les Annamites* (II, 539); du lieutenant Baulmont, *La prise de Tourane* (II, 691); de M. Niel, *Protection et juridiction française au Siam* (II, 765) de M. Raquez, *Les fêtes du têt en Annam* (I, 507); *Norodom : le Cambodge avant son avènement* (II, 143) et *Le jubilé de l'Impératrice-mère d'Annam* (II, 853). La nouvelle *Revue indo-chinoise*, continuant sur ce point les traditions de l'ancienne, a publié plusieurs monographies de provinces du Tonkin : Thai-binh (P. Pasquier; I, 51, 143, 226); Thai-nguyen (A. Conrardy, I, 439, 558; G. Destenay, I, 850; II, 64, 97); chau de Van-chan (R. Jame, I, 449, 609, 717); Bac-giang (Quenec, I, 530); Hung-hoa (Tharaud, II, 174, 282, 357); Tuyèn-quang (Malpuech, II, 342); Hung-yen (de Miribel; II, 509, 578, 671, 751). Un interprète annamite a traduit le 撫蠻雜錄 *Phù man tạp lục* ou *Notes diverses sur la pacification de la région des Moï*, ouvrage composé en 1871 (I, 455, 706, 789). Il faut mentionner enfin de curieux *Mémoires de Deo-van-Tri*, recueillis par A. Raquez et Cam (II, 256).

— M. Georges Maspero, administrateur des Services civils de l'Indo-Chine, vient de publier un ouvrage intitulé *L'Empire Khmèr; histoire et documents*; Phnom-Penh, Imprimerie du Protectorat, 1904; 1 vol. in-4°, 122 pp. L'ouvrage, qui est un utile résumé de nos connaissances actuelles sur le Cambodge, comprend cinq chapitres: ch. I. Les documents; ch. II. L'époque des inscriptions; ch. III. L'époque des Annales; ch. IV. Les étrangers au Cambodge et le protectorat français; ch. V. Religions et Monuments. Il est suivi de trois index (index des auteurs et ouvrages; index des inscriptions; index des noms propres et termes spéciaux), qu'il eût mieux valu fondre en un seul. L'impression fait honneur à l'Imprimerie du Protectorat.

— Notre collaborateur, le commandant E. Lunet de Lajonquière, a publié un *Dictionnaire français-siamois précédé de quelques notes sur la langue et la grammaire siamoises* (Paris, Imprimerie Nationale; E. Leroux, éditeur; 1904; 1 vol. in-8°, 227 pp.). Les mots siamois sont toujours donnés en caractères siamois et en transcription. L'introduction (pp. 1-58) est divisée en sept parties: I. Considérations sur la langue et les groupes thaïs; II. Écriture; III. Des tons; IV. Noms de nombre et numération; V. Éléments de grammaire; VI. Divisions du temps; VII. Monnaies et mesures.

— La rapidité avec laquelle s'est enlevée la première édition du Cours d'annamite de M. Chéon prouve assez la faveur dont il jouit auprès de tous ceux qui s'occupent de langue annamite. La 2<sup>e</sup> édition qui vient de paraître (*Cours de Langue annamite*, par A. Chéon; 2<sup>e</sup> édition; Hanoi, Schneider, 1904; 1 vol. in-4°, vi-659 pp.) est la reproduction intégrale de la première. Nous ne doutons pas que si M. Chéon n'eût été absent de la colonie pendant la réimpression, il n'eût encore apporté de nouvelles améliorations à cet ouvrage, dont un bon juge a dit ici-même qu'il fait « date dans les études annamites » (1).

— M. le Docteur E. Tardif, médecin aide-major de 1<sup>re</sup> classe des troupes coloniales, a publié deux ouvrages qui, à en juger par la date indiquée sur leur couverture, nous sont parvenus un peu tardivement: *Un sanatorium en Annam. La mission du Lang-binn (1899-1900)*; Vienne, Ogeret et Martin, 1902; in-9, 139 pp.; et *Maladie des Pays chauds. La peste à Quang-tchéou-wan (épidémie de janvier-juin 1901)*; Vienne, Ogeret et Martin, et Paris, Baillière, 1902; in-8°, 60 pp. Les deux ouvrages sont illustrés.

— Il faut rendre hommage une fois encore à l'activité scientifique déployée par les Hollandais de Java. Ils viennent d'inaugurer la publication d'une nouvelle série intitulée *Archaeologisch Onderzoek op Java en Madura*. Le premier volume, *Beschrijving van de ruïne bij de desa Toempang, genaand Tjandi Djago in de residentie Pasoeroean*, a été publié par

(1) V. B. E. F. E. O., II (1902), pp. 196-198.

MM. H. L. Leydie Melville et J. Knebel sous la direction du Dr J. Brandes. C'est un magnifique volume in-8° de XII-116 pp., enrichi d'un nombre considérable de planches hors texte.

— Trois fascicules des *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap* ont paru en 1904. Ce sont : *Bijdragen tot de kennis van het Midlen Maleisch (Běsěmahsch en Sěrawajsch Dialect)*, par M. O. L. Helfrich (Deel LIII); *Mededeelingen omtrent Beloe of Midden-Timor*, par M. H. J. Crijzen (D. LIV, 3); et *Karo-Bataksche Vertellingen*, par M. M. Joustra (D. LVI, 1).

— Le *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. XLVII, contient plusieurs articles du Dr J. Brandes : *La valeur relative du Tjandi Prambanan et quelques remarques sur l'arrangement d'une grande partie des pierres de ce temple* (pp. 414 sqq.); *Les copies d'inscriptions en langue kawi conservées à la bibliothèque de l'Université de Leyde* (pp. 448 sqq.); *La base, de forme inexpiquée, d'un linga à Singasari* (pp. 461 sqq.); *Les statuettes d'or représentant des êtres divins trouvées à Goumouroth* (pp. 552 sqq.). Signalons aussi un article de M. J. Knebel sur *Les vāhanas du panthéon brahmanique et bouddhique* (pp. 227 sqq.).

— M. J. H. Meerwaldt vient de publier une grammaire batak, *Handleiding tot de beoefening der Bataksche Taal*; Leyde, Brill, 1907; in-8, XIV-174 pp.

— Dans les *Verlagen en Mededeelingen der koninkl. Akad. van Wetenschappen* d'Amsterdam (IV<sup>e</sup> série, vol. IV, 1904), à signaler un article de M. J. S. Speyer, *Eene buddhistische Inscriptie afkomstig van Java* (pp. 138-144 et 253-262).

— Les *Transactions and Proceedings of the Japan Society, London*, vol. VI (1904), contiennent les articles suivants : *Journalism in Japan*, par Motosada Zumoto, éditeur du *Japan Times*; *A Woman's Tragedy*, par Lafcadio Hearn; *Some Japanese Artists of to-day*, par John Dixon; *The dawn of Western influence in Japan*, par William Crewdson; *The finances of Japan*, par R. A. McLean; *A gossip of Japanese Art*, par Michael Tomkinson; *Some striking female personalities in Japanese History*, par Tan Hamaguchi. Aucun de ces articles, excepté celui de Hearn, qui a été du reste publié antérieurement dans *Kottō* (1), ne mérite de mention spéciale et ne dépasse le niveau du journalisme ordinaire.

— La littérature historique relative au Japon s'est enrichie de trois ouvrages considérables. M. Haas a publié comme supplément aux *Mitteilungen der deutsch. Gesellsch. Ostas* le tome II de sa *Geschichte des Christentums in Japan*. Ce volume qui a pour sous-titre *Fortschritte des Christentums unter dem Superiorat des P. Cosmo de Torres*, et qui n'a pas moins de XIII-383 pp. in-8°, conduit le récit jusqu'à l'année 1570 seulement. M. James Murdóch a rédigé en collaboration avec M. Isoh Yamagata *A history of Japan during the century of early foreign intercourse (1542-1651)*; Kôbe, Office of the « Chronicle », 1903; in-8°, 743 pp. Enfin le capitaine Brinkley a publié son grand ouvrage, attendu depuis si longtemps, sur la Chine et le Japon. Les huit premiers volumes ont pour titre : *Japan, its History, Arts and Literature*, et les quatre derniers : *China, its History, Arts and Literature*. Les tomes I-IV sont consacrés à l'histoire des mœurs au Japon jusqu'à Meiji; les tomes V et VI à l'époque contemporaine; le tome VII à l'art de la peinture et aux arts appliqués; le tome VIII à la céramique japonaise; le tome IX à la céramique chinoise; les tomes X à XII à l'administration et aux finances de la Chine et à l'histoire de ses rapports avec les étrangers.

— M. Courant a publié dans la « Bibliothèque de la France coloniale moderne » (Société de l'Annuaire colonial, Galerie d'Orléans, Paris) un travail intitulé *Un établissement japonais en*

(1) Cf. B. E. F. E.-O., III, pp. 514-515.

*Corée. Pou-san depuis le X<sup>ve</sup> siècle*, in-8°, 24 pp. Le point de départ de l'établissement des Japonais à Pou-san (Fusan) est la convention conclue en 1443 entre le roi de Corée et le seigneur de Tsushima.

— En tirage à part du tome xv de la Bibliothèque de Vulgarisation du Musée Guimet, M. Courant a publié sa conférence sur *Les clans japonais sous les Tokougawa* (82 pp. in-12), faite au Musée Guimet le 29 mars 1903.

— Le 2<sup>e</sup> fascicule du t. I de la *Bibliotheca Sinica* (2<sup>e</sup> édition) a paru à la librairie Guilmoto. Il donne les sections relatives à l'histoire naturelle (*fa*), la population, la jurisprudence, l'histoire, et la religion jusqu'au christianisme exclusivement. Ce fascicule termine le 1<sup>er</sup> volume, qui compte ainsi 764 colonnes. Souhaitons que la suite paraisse avec le même rapidité.

— M. Cordier vient de faire paraître dans la « Bibliothèque d'histoire contemporaine » d'Alcan un volume sur *L'expédition de Chine en 1857-58*, Paris, Alcan, 1905, in-8°, 478 pp.

— Depuis que le *T'oung Pao* est placé sous la double direction de MM. Cordier et Chavannes, il paraît être entré dans une nouvelle période d'activité. Nous avons déjà signalé les *Notes additionnelles sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux* de M. Chavannes, qui remplissent à elles seules la presque totalité du fascicule de mars 1904. Dans le numéro de mai, M. H. Cordier continue la publication de sa *Bibliotheca Indo-sinica* qu'il poursuit dans le numéro de juillet; M. Chavannes traduit le *北 曠 錄 Pei yuan lou*, journal du voyage accompli sous les Song en 1177 par 周 燁 Tcheou Chan, qui accompagna un ambassadeur envoyé par les Song du Sud à la cour des Kin établie à Pékin. Le texte a été traduit sur les éditions identiques du *Kou kin chouo hai* et du *Chouo feou*. Il est d'ailleurs vraisemblable que le *Chouo feou* a copié le *Kou kin chouo hai* (cf. le cas du *Tchen la fong t'ou k'i*, dans *B. E. F. E.-O.*, II, 133-134). Enfin M. Chavannes traduit la vie de Guṇavarman insérée au *K'no seng tchouan* (sur cette biographie, cf. également *B. E. F. E.-O.*, IV, 274-275).

Dans le numéro de juillet, M. Chavannes a consacré un article, intitulé *La peinture chinoise au musée du Louvre*, aux peintures de l'École française qui ont été mises en dépôt dans ce musée. On sait qu'une dizaine de ces peintures ont seules pu être exposées faute de place. Aucune n'est antérieure aux Song (960-1278); aussi M. Chavannes insiste-t-il sur l'extraordinaire intérêt que présente une peinture beaucoup plus ancienne entrée récemment au British Museum et qui est l'œuvre de 顧 愷 之 Kou K'ai-tche (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de notre ère). Cette peinture a été étudiée par M. Laurence Binyon dans le *Burlington Magazine* de janvier 1904; les sujets en sont empruntés au *列女傳 Lie niu tchouan*. En appendice, M. Chavannes traduit la biographie de Kou K'ai-tche insérée au ch. 92 du *Tsin chou*.

Dans le même numéro, M. Takakusu a fait paraître une traduction anglaise de la vie de Vasubandhu « traduite » par Paramārtha (Nanjio, *Catalogue*, n° 1463), sous le titre de *The Life of Vasu-bandhu*; il avait donné la traduction en français de la seconde partie de cette biographie dans le *Bulletin*, *supra*, pp. 40-47.

Le numéro d'octobre contient le commencement d'un article considérable de M. Chavannes consacré à des *Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole*; il contient la traduction de trois inscriptions du temple Tch'ong-cheng 崇聖寺 à Ta-li 大理 (Yunnan), dont M. Gervais-Courtellemont a rapporté les estampages. Ces inscriptions sont respectivement de 1311, 1325 et 1560. Pour expliquer les deux premières, qui sont de l'époque des Yuan et présentent des difficultés linguistiques considérables, M. Ch. a réuni et traduit quinze pièces de chancellerie de la même époque. Dans un article où il traite *De la chute du ton montant dans la langue de Pékin*, M. Vissière conteste la rigueur de la loi énoncée par le *Kouan houa tche nan*, d'après laquelle, lorsque deux mots affectés du ton montant se suivent, le premier devrait être prononcé au ton égal inférieur. M. Takakusu ajoute un appendice à sa traduction de la Vie de Vasubandhu de Paramārtha : *Kuei-chi's version of a controversy between the buddhist and the Samkhyā philosophers*. Ainsi que le fait remarquer une note de la Rédaction, M. Takakusu avait déjà traduit en français dans le *Bulletin de l'École*

française (cf. *supra*, pp. 33-39) les textes de K'ouai-ki, dont il donne dans le *Toung Pao* la version anglaise. A signaler aussi plusieurs intéressants comptes-rendus de M. Chavannes, dont l'un est consacré aux *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle* de M. Pelliot (*supra*, pp. 131-143).

Dans le numéro de décembre, M. H. Cordier étudie *Bordeaux et la Cochinchine sous la Restauration*, d'après des documents inédits et pleins d'intérêt des archives de la marine et des Colonies : ces documents, que M. C. reproduit intégralement avec son soin habituel, mettent surtout en relief l'activité de la maison d'armateurs Balguerrie. M. Vissière traduit la *Biographie du Jouan Yuân, homme d'Etat, lettré et mathématicien (1764-1849)* ; cette biographie de 阮元 Jouan Yuan porte en chinois le titre de 阮文達公事畧 *Jouan wen ta kong che lió* et est empruntée au 國朝先正事畧 *Kouo tch'ao sien tcheng che lió* de 李元度 Li Yuan-tou, dont la préface est datée de 1866. M. F. W. K. Müller étudie sous le titre de *Die Kuchenwette 賭餅, « Gutman und Gutweib » in chinesischer Version*, la version chinoise d'un conte dont M. Pischel avait signalé une forme jaina. Cette version chinoise a été retrouvée également par M. Huber (cf. *supra*, p. 1091), dont le compte-rendu était déjà imprimé lorsque l'article de M. Müller nous est parvenu. M. Huber a traduit 婦便喚賊 : « Mais la femme cria au voleur » ; MM. traduit, moins exactement, croyons-nous : « Da rief die Frau den Dieb an ». M. J. Cotte, sous le titre de *Un siècle d'histoire japonaise*, résume le livre récent de James Murdoch et Isoh Yamagata. M. Cordier consacre à G. Dumoutier une notice nécrologique suivie d'une liste de ses ouvrages ; il y signale, en le marquant, il est vrai, d'une astérisque, un *Tam Giao. Livre des trois doctrines* ; 2 vol. in-8 ; nous ne pensons pas que cet ouvrage ait jamais été publié. Dans le *Bulletin critique*, M. Cordier proteste énergiquement, et avec raison, contre la multiplication indéfinie des traductions de Lao-tseu.

— Dans les *Nachrichten von der Königl. Gesellsch der Wissensch. zu Göttingen* (Philol.-histor. Klasse ; 1904, Heft IV, pp. 402-416), un article de M. I. Jacobi sur *Viparvāpas Commentar zu Yajñavalkya*.

— M. Halpérine-Kaminsky a traduit en français *La Guerre Russo-Japonaise* du comte Léon Tolstoï ; ce manifeste était daté de Yasnaïa-Poliana, 31 mai 1904. A la traduction de M. Halpérine-Kaminsky sont joints *Les deux guerres et Carthago delenda est*, écrits en 1898, *A qui la faute*, qui date de 1899, et les *Souvenirs de Sebastopol*, écrits en 1889. Tous ces morceaux forment un volume in-12 de 297 pp. ; Paris, Flammarion.

— M. George Lynch s'est fait un nom parmi les publicistes qui s'occupent de l'Extrême-Orient. Le nouveau volume, intitulé *The Path of Empire*, qu'il a ajouté récemment à ses livres antérieurs, *The war of Civilizations* et *Impressions of a war correspondent*, vient d'être traduit en français par M. G. Giluncy. Cette traduction, précédée d'une préface du traducteur, forme un volume in-12 de XII-344 pp. dans la Bibliothèque internationale de Dujarric, Paris, 1904.

— Dans la même bibliothèque a paru la traduction d'un roman de mœurs russo-chinoises de l'écrivain polonais Venceslas Sieroszewski, sous le titre de *de Yang Hun Tsy (Le Diable étranger)* (Paris, Dujarric, 1904, in-12, VII-347 pp.). La traduction est l'œuvre de M. B. Kozakiewicz. L'œuvre est assez ordinaire, mais l'auteur a bien connu l'Extrême-Orient. Les phrases chinoises citées sont généralement correctes sous le déguisement de leur transcription russe rendue en lettres françaises. Le titre cependant paraît fautif pour *Yang-kouei-tseu* et le « *tabou-doun-dé* » de la p. 138 ne signifie pas : « Je ne comprends pas », comme le dit le texte, mais : « Il ne comprend pas ». M. Sieroszewski a été longtemps prisonnier politique en Sibérie et a publié sur les Yakouts un livre essentiel dont le *Bulletin* (II, 96-97) a parlé en son temps.

— M. Emile Bourdaret a fait paraître un livre *En Corée* (Paris, Plon, 1904, in-12, II-361 pp. avec 30 gravures hors texte).

— A la librairie Hachette a paru un livre de M. Paul Labbé, *Les Russes en Extrême-Orient*, in-12, 277 pp. avec illustr. et carte.

— M. Jules Legras a traduit du russe et publié en un beau volume in-8° chez Hachette *Le Transsibérien* du secrétaire d'Etat de Koulomzin; 1904, in-8°, VIII-326 pp. avec illustr. et cartes.

— Ouvrages récemment parus en Chine :

**清秘史** *Ts'ing pi che*, ou « Histoire secrète des Ts'ing ». Prix: 0 \$ 50. Edité par le 陸沉叢書社 Lou-chen-ts'ong-chou-chō. L'auteur se donne pour but de rétablir l'histoire véritable, souvent peu honorable, de la dynastie actuelle, au lieu des récits purement apologetiques des chroniqueurs officiels; c'est un ouvrage de polémique contre les Mandchous.

**癸卯旅行記** *Kouei mao lu hing ki*, 3 k., 1 \$ 00. C'est le récit d'un voyage du Japon à St Pétersbourg par Vladivostok; les notes ont été prises en 1903. L'œuvre présente cette particularité intéressante que l'auteur est une femme, M<sup>me</sup> 單士釐 Chan Che-li, qui a épousé le préfet 錢恂 Ts'ien Siun. M<sup>me</sup> Chan Che-li sait le japonais, et a entre autres traduit en chinois le 家政學 *Kia tcheng hio* du Japonais 下田 Shimoda. Il y a toujours eu des femmes-auteurs en Chine, mais jamais le mouvement en faveur de l'instruction des femmes n'a été aussi fort qu'aujourd'hui. C'est au Japon que les femmes chinoises vont chercher des connaissances nouvelles. M<sup>me</sup> Chan Che-li a des centaines d'imitatrices. A ce titre son ouvrage nous a paru mériter d'être signalé.

**南海先生官制議** *Nan hai sien cheng kouan tche yi*, 2 chapitres, 0 \$ 80. Comme l'indique le titre, il s'agit ici d'un nouvel ouvrage du « maître de Nan-hai », c'est-à-dire de K'ang Yeou-wei. K'ang Yeou-wei, s'appuyant sur les historiens des diverses dynasties, développe en 14 articles ses idées sur la réforme du gouvernement en Chine.

**林文忠公政書** *Lin wen tchong kong tcheng chou*, 37 k., 14 pen, 2 \$ 40. Le recueil des mémoriaux et écrits politiques de 林則徐 Lin Tsō-siu (1785-1850) est très répandu en Chine. On sait quelles hautes fonctions le « commissioner Lin » a occupées dans les deux Hou, à Canton, au Yunnan. Toute son œuvre politique et administrative se retrouve dans les écrits politiques, auxquels sont également joints deux récits de voyage, le 滇轄紀程 *Tien yeou ki tch'eng* et le 荷戈紀程 *Ho ko ki tch'eng*. L'édition nouvelle est publiée par le 千頃堂 Ts'ien-k'ing-t'ang de Chang-hai.

**集古印譜** *Tsi kou yin p'ou*, 4 \$ 00. Collection de sceaux du 鐵華金 T'ie-hono-ngan.

**漢銅印譜** *Han t'ong yin pou*, 4 \$ 00. Collection de sceaux de MM. 吳 Wou et 徐 Siu.

**俄羅斯** *Ngo lo sseu*. Cet ouvrage de vulgarisation sur la Russie s'est beaucoup vendu et vient en quelques mois d'atteindre sa 3<sup>e</sup> édition. Il coûte 0 \$ 60.

**滿洲源流攷** *Man tcheou yuan lieou k'ao*. Réédition en 4 pen, 1 \$ 00.

— Le **外交報** *Wai kiao pao*, ou *Revue des relations étrangères* est parmi les périodiques dont le succès s'affirme en Chine. Fondé en 1901, il en est à sa quatrième année d'existence, mais les acheteurs nouveaux désirent se procurer des collections complètes. Aussi a-t-on dû, comme pour les journaux réformistes le *Che wou pao* ou le *Ts'ing yi pao*, faire récemment des éditions nouvelles des années 1901 et 1902. Le cas ne se présente guère en Occident.

— Le fait suivant montrera bien la transformation qui s'opère actuellement dans la vie intellectuelle de la Chine. M. 朱記榮 Tchou Ki-jong (H. 懋之 Meou-tche) est un des Chinois contemporains auxquels la science doit le plus grand nombre de bonnes éditions. Il a publié le 行素堂目觀書籤 *Hing sou t'ang mou tou chou lou*, le 行素堂金石叢書 *Hing sou t'ang kin che ts'ong chou*, le 槐廬叢書 *Houai lou ts'ong chou* (qui comprend au moins trois séries et peut-être davantage), le 經學叢書 *King hio ts'ong chou*; il a compilé le 顧亭林遺書二十種 *Kou t'ing lin yi chou eul che tchong*, réimprimé le 平津館叢書 *P'ing tsin koua: ts'ong chou* de Souen Sing-yen, le 古文辭類纂

*Kou wen ts'eu lei tsonan* de 姚 霽 Yao Nai; le 九經古義 *Kicou king kou yi* de 惠棟 Hlouei Tong. Or il annonce aujourd'hui qu'en raison de l'impulsion nouvelle donnée à l'instruction publique en Chine il se remet au travail, mais non plus pour faire œuvre seulement d'érudit chinois. Il entend se consacrer désormais à répandre de bons livres de lettres et de sciences, dont il n'exclut pas sans doute les œuvres purement chinoises, mais où la science occidentale aura aussi sa large part. C'est un signe des temps.

— La guerre russo-japonaise est racontée aux Chinois dans une revue spéciale, dont chaque fascicule illustré coûte 0 \$ 25. Cette revue est appelée 日俄戰紀 *Je ngo tchan ki* et est publiée par le 商務印書館 Chang-wou-yin-chou-kouan de Chang-hai. Le Chang-wou-yin-chou-kouan est pratiquement entre les mains des Japonais.

— On a mis en vente à Pékin et à Chang-hai un album intitulé 義和團戰爭全圖 *Yi ho t'ouan tchan tcheng ts'uan t'ou*. C'est un recueil de plus de cent planches qui représentent des scènes de la lutte contre les Boxeurs ou reproduisent la photographie des personnages principaux qui ont été mêlés aux événements de 1900. Le prix est de 6 \$ 00.

— Les Chinois ont appris des Japonais le nom de Jean-Jacques Rousseau (盧騷 Lou-sao), et il n'est pas de réformiste qui ne parle souvent du *Contrat social*, en chinois 民約 *Min-yo*. Seulement, disent les Chinois, si en si peu de temps l'effort de Rousseau a abouti à la Révolution, c'est qu'il a eu des précurseurs qui avaient peu à peu préparé la foule à accueillir ses idées. Si la Chine doit avoir son Rousseau, il faut donc que dès les temps du régime absolu actuel il se trouve quelques penseurs indépendants à tendances démocratiques. Ce sont les passages des écrivains chinois pouvant prêter à une telle interprétation qui sont rassemblés, commentés et mis en parallèle de textes du *Contrat social* dans le 中國民約精義 *Tchong kouo min yo tsing yi*, 3 k., 0 \$ 40.

— Avant de mourir, Wou Jou-louen avait eu le temps de mettre en ordre la correspondance échangée entre Li Hong-tchang, quand il était vice-roi du Tche-li, et le Tsong-li-ya-men. Cette correspondance, de première importance pour l'histoire des relations de la Chine avec les pays étrangers, vient d'être publiée en trente chapitres sous le titre de 李文忠公外部函稿 *Li wen tchong kong wai pou han kao*. Chaque exemplaire forme 15 *pen* et coûte six piastres.

— On annonce l'apparition d'un 佛國記 *Fo kouo ki* (0 \$ 30), qui est sans doute l'œuvre bien connue de Fa-hien; du 歷代史論 *Li tai che louen* de 張溥 Tchang P'ou (1 \$ 20); d'un 國語正通 *Kouo yu tcheng t'ong* gravé par M. 章 Tchang (4 \$ 00); d'un *Chouei king tchou* entièrement révisé, 全校水經注 (4 \$ 00); d'une nouvelle édition du 澳門紀略 *Ngao men ki lio* (0 \$ 30).

— Le 五洲同文局 Wou-tcheou-t'ong-wen-kiu cherche des fonds pour pouvoir achever sa nouvelle édition des 24 historiens, dont les quatre premiers (*Che ki, Ts'ien han chou, Heou han chou, San kouo tche*) ont seuls paru jusqu'à présent.

— On sait combien les Chinois prisent les sentences antithétiques, surtout quand elles sont tracées d'un pinceau élégant. Un 古今楹聯彙刻法帖 *Kou kin ying lien houei k'o fa t'ie* vient d'être publié en 12 fascicules, au prix de 6 \$ 00, plus un supplément de deux chapitres coûtant 1 \$ 00; c'est la reproduction en facsimile de la collection de M. 吳 Wou.

— Les *Chinese Classics* de Legge ont dû être récemment en Chine l'objet d'une contrefaçon. Les journaux de Changhai annoncent en effet une édition lithographique à 1 \$ 00 des « *Sseu chou* en chinois et en anglais » (華英四書 *Houa ying sseu chou*) et une édition à 2 \$ (0) du « *Chou king* en chinois et en anglais » (華英書經 *Houa ying chou king*), auquel es joint le *Tchou chou ki nien*. La traduction est celle du Dr 雷新師 Lei-k'i-che (Legge).

— Les Chinois progressistes dénoncent à l'envi les vices de l'administration chinoise. C'est le but qu'ont déjà poursuivi les deux premières séries (初編 et 續編) du 官場現形記 *Kouan tch'ang hien hing ki*, qui se vendent chacune 1 \$ 00. Une troisième série (三編), se vendant également 1 \$ 00, vient de paraître ; elle comprend six *pen*.

— Le 海虞文社 *Hai yu wen chō* a publié en six *pen*, au prix de 1 \$ 00, une nouvelle édition des quinze ouvrages composant le 明季稗史 *Ming k'i pai che* et qui tous se rapportent aux circonstances qui amenèrent la chute de la dynastie Ming ; nous avons annoncé cette publication quand elle était en cours d'impression (*Bulletin*, III, 748).

— A la même librairie, on a donné une seconde édition du 社會小說 森天雷 *Chō houei siao chouo hong t'ien lei* consacré à l'étude des associations en Chine.

# CHRONIQUE

---

## INDOCHINE

**Ecole française d'Extrême-Orient.** — M. Alfred Foucher, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, agrégé de l'Université, maître de conférences à l'Ecole des Hautes Études, a été nommé Directeur de l'*Ecole française d'Extrême-Orient* par décret en date du 12 décembre 1904.

Retenu en France par l'achèvement de sa thèse de doctorat, M. Foucher ne pourra prendre possession de son poste que dans le courant du mois d'avril 1905. En attendant, les fonctions de Directeur par intérim continuent à être exercées par M. Cl. E. Maitre.

Par arrêté en date du 3 décembre, la terme de séjour de M. Maitre a été prorogé pour une nouvelle période d'un an.

— Par arrêté du même jour, M. Gaston Cahen, licencié-ès-lettres, ancien élève diplômé de l'Ecole des langues orientales vivantes, a été nommé pensionnaire de l'*Ecole française*. M. Cahen est arrivé à Hanoi le 16 janvier 1905.

— M. Finot et le commandant de Lajonquière ont reçu à Bangkok des autorités siamoises et en particulier du prince Damrong le meilleur accueil. Le commandant de Lajonquière a accompagné M. Finot jusqu'à Rangoon, puis est retourné au Siam, où il a commencé ses travaux d'exploration archéologique et épigraphique, qui promettent de donner d'importants résultats.

Après avoir visité Pagan et Mandalay, M. Finot s'est rendu dans l'Inde. Il doit rentrer en France au mois de mars 1905.

— M. H. Parmentier, architecte, chef du service archéologique de l'*Ecole française d'Extrême-Orient*, a fait, le 14 décembre, à la salle des Agriculteurs de France (Paris), sous le patronage de la Société française de fouilles archéologiques, une conférence sur *L'art et les monuments anciens de l'Annam*.

— M. H. Dufour, architecte, chargé par l'Académie des Inscriptions d'une mission à Angkor-Thom, à laquelle fut associé quelque temps notre regretté collaborateur, M. Ch. Carpeaux (cf. *supra*, p. 490), a quitté Saigon, se rendant en France, par le courrier du 14 décembre. Il a bien voulu nous fournir quelques renseignements sur les résultats de sa nouvelle campagne.

Près de 400 mètres de nouveaux bas-reliefs ont été découverts, ornant, en général sur une hauteur de 3<sup>m</sup> 80, les murs de la première enceinte du Bayôn. Ils sont presque tous en bon état de conservation, à part dans la portion est de la face nord du monument : là le mur était écroulé sur une grande longueur; les assises portant les bas-reliefs ont dû être extraites du sol et des racines et empilées temporairement dans la partie contigue de la cour entre les deux enceintes, formant de petits murs peu élevés qui permettent de voir les bas-reliefs. Malheureusement les travaux ont dû être abandonnés avant que fût achevé le déblaiement d'une trentaine d'assises qui restent enfouies en deux places différentes dans cette portion de la galerie.

Des relevés minutieux ont pu être faits du plan presque entier de la première enceinte, de l'édicule de l'angle sud-est, des gopuras du massif central et de la tour centrale.

Les fouilles ont mis à jour beaucoup de débris de Dvarapalas et d'autres statues ; il faut mentionner en particulier une statue de 0<sup>m</sup> 90 de hauteur environ, qui représente un personnage bossu, agenouillé, coiffé du mukuta conique.

En différents endroits de la première enceinte les canalisations qui permettaient l'écoulement des eaux ont été retrouvées. On a même pu remettre en place des assises représentant une tête d'éléphant dont la trompe joue avec un crocodile, qui formaient amortissement au débouché d'une des canalisations dans les moulures du soubassement de la galerie, sur la face nord.

Les recherches n'ont pas été fructueuses en découvertes épigraphiques : à peine quelques mots mal gravés sur des pierres de voûte. Des estampages et de nombreux clichés photographiques, en majorité dûs à Ch. Carpeaux, ont été rapportés. Différentes reconnaissances faites à Angkor-Thom et dans les environs apporteront de nouveaux renseignements sur les monuments de la région.

*Bibliothèque.* — L'immeuble occupé actuellement par notre Bibliothèque ne suffisant plus à la contenir, un nouvel immeuble beaucoup plus considérable nous a été attribué par la bienveillance du Gouvernement général. Nous espérons pouvoir en prendre possession au commencement du mois d'avril 1905.

— Nous avons reçu du Gouvernement général un certain nombre d'exemplaires du *Dictionnaire japonais-français* de M. J. M. Lemaréchal (Tôkyô et Yokohama, 1904 ; in-8°, VIII-1008 pages), du *Dictionnaire français-siamois* du commandant de Lajonquière (cf. *supra*, p. 1135), du *Dictionnaire français-laotien* de Mgr Cuaz (Hongkong, 1904 ; in-8° oblong, LXXV-490 pp.) et du *Code pénal de la Corée*, trad. par M. L. Crémazy (Seoul, 1904, in-4°, XX-182 pp.).

— M. le Résident supérieur au Cambodge nous a adressé trois exemplaires de *L'Empire khmèr* de M. P. Maspero (cf. *supra*, p. 1135).

— M. le Résident supérieur au Tonkin nous a fait remettre les ouvrages suivants : *Hoàng viêt luật lệ* 皇越律例 (11 vol.), *Tân nghịen hình bộ tặc lệ* 新刊刑部則例 (1 vol.) et *Từ hàn* 詞翰, (1 vol.) : ce dernier ouvrage est un recueil de documents administratifs compilé par M. Chéon.

— Nous avons reçu de leurs auteurs les ouvrages suivants : A. Vissière, *Recueil de textes chinois*, 6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> livraisons, et *De la chute du ton montant dans la langue de Pékin* (tirage à part du *Toung Pao*) ; Col. G. E. Gerini, *Siamese Archæology* (tirage à part du *Journ. of the Roy. As. Society*) ; J. Takakusu, *The life of Vasu-bandhu* (tirage à part du *Toung Pao*) ; G. Ducrocq, *Pauvre et douce Corée*, 4<sup>e</sup> éd. (Paris, 1904, in-8°, 87 pp.) ; Ed. Clavery, *Les Etablissements des Détroits* (Paris, 1904 ; in-8°, 39 pp.), et *Les Étrangers au Japon et les japonais à l'étranger* (Paris, 1904 ; in-8°, 31 pp.) ; Ed. Chavannes, *Pei yuan lou, Gunavarman, La peinture chinoise au Musée du Louvre* (tirages à part du *Toung Pao*), et *Les prix de vertu en Chine* (Discours lu dans la séance publique annuelle de l'Institut du 18 novembre 1904) ; plusieurs tirages à part d'articles en hollandais de MM. Gronemann et Brandes.

— Le Service géographique de l'Indo-Chine nous a fait don de la collection complète des cartes publiées par ses soins.

— M le Résident de la province de Hà-dông (Cau-do) nous a remis plusieurs livres, manuscrits et imprimés, de sorcellerie chinoise et annamite.

*Musée.* — M. le Résident supérieur au Cambodge nous a adressé un linga, deux textes, une statue et deux fragments de stèle. Ces différents objets ont été découverts par M. le Résident de Kompong-Speu.

\*  
\* \*

**Birmanie.** — Le n° 4 de *Buddhism* (novembre 1904) nous apporte quelques renseignements sur l'*Asoka Sākyaputta Society* de Bassein et sur l'origine de son nom. Asoka était le nom en religion de son fondateur, M. H. Gordon-Douglas, qui paraît avoir été le premier Européen qui revêtit la robe jaune en Birmanie. M. Gordon-Douglas avait été initié au bouddhisme par deux Japonais qu'il avait connus en France. Il alla se perfectionner dans la connaissance du bouddhisme au Japon même, où il passa deux ans, puis en Chine, enfin à Ceylan, où il enseigna dans une école chrétienne. Jusque-là il n'avait apporté à l'étude du bouddhisme qu'une curiosité passionnée: à Ceylan, l'étude du Canon pâli détermina sa conversion. Il quitta l'école où il professait pour prendre la direction du « Mahinda Buddhist College », et se détermina bientôt à quitter la vie laïque et à entrer dans les ordres. Mais à ce moment les dissensions entre les trois grands Nikāyas étaient très vives à Ceylan (1889), et ses amis représentèrent à Gordon-Douglas qu'il ne manquerait pas, par quelque secte qu'il fût ordonné, d'être désavoué par les deux autres. Gordon-Douglas profita donc de la présence à Ceylan d'un pèlerinage birman dirigé par le vénérable Vajirārāma Mahāthera pour se faire ordonner par ce saint personnage, dont il reçut le nom monastique d'Asoka. Il accompagna le Mahāthera en Birmanie, et se fixa définitivement à Bassein, où il mourut quelques mois après (avril 1900). Avant sa mort, il avait eu le temps de fonder une société d'études et de propagande bouddhique parmi les jeunes gens de Bassein; et cette société, qui a pris depuis le titre de *Asoka Sākyaputta Society* en souvenir de son fondateur, possède déjà un bâtiment, un commencement de bibliothèque et se propose de créer une école bouddhique où l'anglais sera enseigné.

— Nous apprenons par la même source que le nouveau Thāthanābaing de la Birmanie supérieure avait trouvé au début quelques difficultés, auxquelles des jalousies n'étaient pas étrangères, à entreprendre son œuvre de réorganisation de la hiérarchie bouddhique, mais que tout maintenant marche à souhait et que les membres du Samgha dans la Basse Birmanie se proposent d'adresser une pétition au gouvernement local pour obtenir d'être admis à participer aux avantages de la direction du Thāthanābaing.

\*  
\* \*

**Siam.** — La *Siam Society*, dont nous avons annoncé précédemment la constitution (cf. *supra*, p. 494), comptait déjà 134 membres au 31 décembre 1904. Les articles lus dans les quatre réunions tenues au cours de l'année 1904 formeront le premier volume du *Journal* de la Société, dont on annonce l'apparition pour le mois d'avril 1905.

---

#### ASIE CENTRALE

— Une grande expédition scientifique russe en Asie centrale a été organisée sous les auspices de l'Académie des Sciences. Le programme de recherches archéologiques est réparti sur cinq années, dont la première serait consacrée à Kéria et Tchertchen, la seconde à la région du Lob-nor, la troisième à Hami. Au mois de juillet 1904 une partie de l'expédition avec le Dr. Klements à sa tête avait atteint la partie orientale du Turkestan russe.

---

CHINE

— Les circonstances nous ayant empêché de faire paraître dans les derniers numéros une chronique de Chine, nos lecteurs n'ont pas été informés de la suite donnée à certaines affaires dont nous les avons entretenus précédemment. Les deux seuls accusés du *Sou pao* qui n'avaient pas été remis en liberté (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 759-760) ont eu, comme on y comptait bien, la vie sauve, et s'en tirent respectivement avec deux et trois ans d'emprisonnement. Ce n'est qu'en mai que la solution a pu intervenir. Le procès a donc duré près d'un an.

— Pendant que la présence d'asseurs européens donnait ainsi des garanties aux pamphlétaires de Changhai, on put craindre pour un réformiste de 1898 le sort du malheureux journaliste Chen Tsin, mort sous le bâton en 1903 (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 530). Les autorités chinoises ont en effet réussi au début de cette année à se saisir de 王照 Wang Tchao. Wang Tchao est ce petit fonctionnaire du Ministère des rites qui, en 1898, profitant de la permission nouvelle donnée aux employés subalternes d'adresser des mémoriaux au trône, conseilla à Kuang-siu de faire le tour du monde. Les chefs interceptèrent le mémorial, mais l'empereur l'apprit, se fâcha, et révoqua les présidents et vice-présidents du Ministère des rites. Lors de la réaction d'octobre 1898, Wang Tchao réussit à s'échapper; on ne put le reprendre que cette année. Peut-être l'horreur inspirée par l'exécution de Chen Tsin donna-t-elle à penser aux autorités chinoises; peut-être aussi l'hostilité contre les réformistes était-elle déjà moins grande; Wang Tchao ne subit pas la peine capitale, mais fut condamné en avril dernier à la prison perpétuelle.

— Enfin, comme si la cour voulait clore à jamais l'ère des proscriptions inaugurée en octobre 1898, un édit de juin a proclamé une amnistie générale pour les faits de la réforme; les fonctionnaires destitués sont réintégrés dans leurs grades. Sont seuls exceptés de l'amnistie les deux chefs du mouvement, K'ang Yeou-wei et Leang K'i-tch'ao, et l'agitateur cantonais Souen Yi (Sun Yat-sen).

— La Croix rouge est une institution désormais connue, appréciée et soutenue par les Chinois. Les journaux donnent des listes de souscriptions individuelles ou collectives de centaines et de milliers de piastres pour la branche de Changhai (上海萬國紅十字會 Chang-hai-wan-kouo-hong-che-tseu-houei).

— Le vieux 翁同龢 Wong T'ong-ho est mort en juillet 1904. Fils du grand secrétaire d'état 翁心存 Wong Sin-ts'ouen, il fut reçu premier à l'examen du palais en 1856, devint chancelier du Han-lin, membre du Grand conseil. Il est surtout connu comme précepteur (南書房總師傅 *nan-chou-fang-tsong-che-fou*) de l'empereur Kouang-siu. C'est lui qui, après la guerre sino-japonaise, effrayé des dangers que courait son pays, se prit d'enthousiasme pour les théories réformistes et conseilla à l'empereur de faire appeler K'ang Yeou-wei. Il était lui-même à ce moment obligé de quitter la cour par suite de l'hostilité de l'impératrice douairière. Lors de la réaction d'octobre 1898, il fut épargné comme désormais intolensif, et il est mort dans son pays natal au Kiang-sou. Un de ses fils, 翁曾源 Wong Ts'eng-yuan, fut également reçu premier à l'examen du palais en 1863; par une faveur absolument inusitée, ce fils avait été nommé licencié et docteur sans examen (恩賜舉人; 恩賜進士); la place même de premier à l'examen du palais (*tchouang-yuan*) lui fut donnée par un passe-droit, dont la victime fut Tchang Tche-tong, le vice-roi actuel des deux Hou, rejeté à la 3<sup>e</sup> classe. Tchong Tche-tong s'en vengea en envoyant à Wong Ts'eng-yuan ces deux sentences parallèles: 不鄉試不會試準其一體殿試. 無房師無座師全仗八面老師.

SUISSE

— La deuxième Congrès international de l'Histoire des Religions s'est tenu à Bâle du 30 août au 2 septembre 1904, sous la présidence du professeur von Orelli. 260 adhérents s'étaient fait inscrire: parmi eux se trouvaient un grand nombre de missionnaires, dont les allocutions ont pris parfois, trop nettement pour un Congrès scientifique, l'allure d'un sermon. Il ne semble pas que, sauf pour la section IV (Religion des Sémites), qui a été très brillante, ce Congrès ait d'une manière général atteint le niveau du premier.

Parmi les communications relatives à l'Extrême-Orient, qui ont été faites en séance plénière, nous relevons les suivantes: Dr. P. Deussen, de Kiel, *Les rapports internes de la religion indoue avec le christianisme*; J. Weber, de Menzikon (Argovie), *Etat du bouddhisme dans les cloîtres du Tibet* (d'après des observations personnelles); L. von Schröder, de Vienne, *De la croyance en un être suprême et bon chez les Aryens*; E. Guimet, de Paris, *Lao-tseu et le brahmanisme* (M. Guimet croit retrouver des idées indiennes dans la doctrine du Tao); Watanabe Kaikyoku, de Tôkyô, *Etat religieux actuel du Japon*; Nieuwenhuis, de Leyde, *Les rites de la construction chez les Bahan-Dajak du Mahakan supérieur (Bornéo)*.

Dans la deuxième section (Chine et Japon), le Dr. F. Müller, de Berlin, parla de *Fragments de littérature manichéenne découverts dans le Turkestun chinois*; Watanabe Kaikyoku, de Tôkyô, discuta la qualification de Manichéens donnée par certains auteurs aux membres de la secte *Muni*; M. Laufer chercha à établir que le judaïsme avait été importé en Chine par la voie de l'Inde, et non par l'Asie centrale (thèse moins nouvelle que ne le croit son auteur); O. Schultze, de Darmstadt, étudia *La magie dans la vie chinoise*; le pasteur Maïer, de Berne, se demanda si les Chinois sont indifférents en matière de religion.

A la sixième section (Inde et Perse), relevons les communications de MM. Estlin Carpenter sur *Plusieurs points restés obscurs dans la doctrine bouddhiste*; von Schröder, sur *Le septième Aditya*; Bonet-Maury et H. Goldwin Smith sur les idées religieuses d'Akbar.

Il a été décidé que le prochain Congrès aurait lieu en 1908. Le choix du pays et de la ville où il se tiendrait a été confié au Comité international permanent.

# NÉCROLOGIE

---

F. J. SCHMITT

Tous ceux qui s'intéressent aux études d'Extrême-Orient apprendront avec un profond regret la mort du P. Schmitt, de la mission du Siam.

François-Joseph Schmitt était né à Strasbourg en 1839. En 1863, après un noviciat de trois ans au Séminaire des Missions étrangères, il partit pour le Siam et se fixa peu après à Pétriu, d'où il administrait le district oriental de la mission. Les fatigues de cet apostolat l'obligèrent en 1870 à prendre quelque repos en France. Il se trouvait à Paris à l'époque du concile du Vatican : l'évêque Bigandet, de Rangoun, qui s'y rendait, le vit et le prit pour théologien.

Lorsque la guerre éclata, le P. Schmitt se fit nommer aumônier des prisonniers de guerre. En 1872 il reprenait possession de sa chrétienté. Mais ses forces n'étaient pas égales à son activité, et en 1896 on lui imposa un nouveau séjour en France pour rétablir sa santé compromise.

Cette tentative ne réussit pas : le P. Schmitt fut tellement éprouvé par la rigueur du climat européen qu'il dut, peu de mois après son arrivée, repartir pour Singapour, d'où il revint à Pétriu, en 1897. Dès lors, il vécut dans un état de santé précaire qui faisait présager une fin prochaine. Ces craintes se sont malheureusement réalisées : le P. Schmitt est mort à l'hôpital de Bangkok le 19 septembre 1904. Il était chevalier de la Légion d'honneur.

Travailleur intrépide, passionné pour les recherches historiques, aussi modeste que savant, le P. Schmitt était entouré de l'estime et du respect de tous. Ce sexagénaire était resté merveilleusement jeune : il avait de la jeunesse la générosité, le désintéressement, les convictions promptes et impétueuses. Durant les quelques mois qu'il avait dû passer à Singapour en 1897, il s'était mis courageusement à l'étude du malais. Toute œuvre utile pouvait compter sur lui. Nous ne saurions nous rappeler sans émotion l'empressement qu'il mit à collaborer à nos recherches, n'épargnant aucune peine pour recueillir à notre intention des observations et des documents, qu'il nous envoyait aussitôt, sans aucune préoccupation personnelle, comme une simple contribution à une œuvre qu'il jugeait bonne. Il acceptait naguère avec le même empressement le titre de membre honoraire que lui conférait la *Siam Society* nouvellement fondée, et nul doute qu'il n'en eût été, s'il eût vécu, un des plus actifs et des plus précieux collaborateurs. Il lui avait promis déjà une étude sur les *Origines thaï*.

Si tout, dans les écrits du P. Schmitt, n'est pas également sûr, si la critique peut y relever des théories hasardées et même des erreurs, il n'en reste pas moins que l'histoire de l'Extrême-Orient s'est enrichie, par son labeur, de documents précieux. La collection des inscriptions thaï qu'il a donnée dans un des volumes de la *Mission Pavie* et que personne n'a continuée après lui, demeure un titre solide et indiscutable à la reconnaissance du monde savant. Les notices ethnographiques qu'il nous adressait encore récemment et qui ont paru dans la *Revue indo-chinoise* témoignent de son activité infatigable qui résistait même à la maladie. Il nous a été donné d'apprécier, au cours d'une correspondance familière, les qualités, plus rares encore que celles de l'intelligence, qui faisaient le charme de cette âme d'élite ; et c'est avec le sentiment d'une grande perte que nous apportons sur sa tombe l'hommage de notre pieux souvenir.

# DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

---

**3 décembre 1904**

Arrêté prorogeant pour une nouvelle période d'une année le terme de séjour de M. Cl. E. Maître, pensionnaire de l'Ecole française (*J. O.*, 1904, p. 1488).

**3 décembre 1904**

Arrêté nommant M. G. Cahen pensionnaire de l'Ecole française (*J. O.*, 1904, p. 1487).

**12 décembre 1904**

Décret nommant M. A. Foucher directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient pour une période de six années, à compter du 1<sup>er</sup> janvier 1905 (*Journal Officiel de la République française*, 1904, p. 7484 ; *Journal Officiel de l'Indo-Chine*, 1905, p. 133).

# INDEX ANALYTIQUE

*Les noms des auteurs d'articles originaux sont en petites capitales, et les titres de leurs articles en italique. Les noms des auteurs d'ouvrages ou articles, dont un compte rendu a été donné dans le Bulletin, sont en italique.*

- Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 525-526.
- Açvagoṣa, v. Sūtrālpkāra.
- Ainu. Langue —, v. Batchelor.
- Alberuni, 25-36.
- Alger. Congrès des Orientalistes à —, 527.
- Allemagne. Chronique, 527, 789.
- Angkor Thom. Mission Dufour-Carpeaux à —, 490, 1142-1145.
- Angkor Vat, v. Beylié (de).
- Angleterre. Chronique, 528.
- Annam. Chronique, 491-492, 782-785. — Chrestomathie annamite, v. Nordemann. Rituel funéraire des — s, v. Dumoutier. Sources de l'histoire d'Annam, v. Cadière et Pelliot. Vocabulaire annamite, v. Hàn-thái-Dương et Đê-Thân.
- Āryāvarta, 379-381.
- Asaṅga, 55-56.
- Asie centrale. Chronique, 1144.
- Asoka Sākyaputta Society, 1144.
- Attopeu. Stèle supposée d'—, 495-494.
- Aymonier. Ses théories sur le Fou-nan, 385-412.
- Bâle. Congrès d'histoire des religions à —, 528, 1146.
- Ballini* (A.). Pañcaçatī-prabodhasambandhaḥ o le cinquecento nouvelle antiche de Çubhaçṭlāgani, 1092.
- Bân-lanb. Stèle de —, 99-105.
- Ban Metruot. Rasung bateau de —, v. Finot.
- BARTH (A.). — *Note sur les dates de deux inscriptions de Campā*, 116-119.
- Batchelor (J.). *A Grammar of the Ainu Language*, 762-764.
- Baudhāyana. Sūtra de —. v. Caland.
- Beylié (G<sup>de</sup> de). Le Palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois khmers, 445-445.
- Bhāṭṭikāvya, v. Mazumdar.
- Bhavavarman II. Inscription de —, v. Cœdès.
- Bibliographie, 441-489, 750-777, 1082-1141.
- Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient, 490-491, 778-779, 1143.
- Bien-hoà. Inscription chame de —, v. Cabaton.
- Birmanie. Chronique, 494-499, 1144. — Ambassade chinoise en —, v. Huber. Anciennes mentions chinoises de la —, 172-175. Mission Huber en —, 494-498. Origine de la race birmane, v. Taw Sein Ko.
- Böhtlingk (O. von). Nécrologie, 527-528.
- Bombay. Recensement de — en 1901, v. Nathubhoy.
- Boro-Budur, v. Brandes, Groneman.
- Bouddhisme. Au Japon, v. Washio. Canon bouddhique sanskrit, v. Pischel. Littérature bouddhique, v. Huber.
- Bouiantou khan. Un édit de —, v. Chavannes.
- BOYER (A. M.). — *Deux inscriptions en kharoṣṭhī du Musée de Lahore*, 680-686. — Sur l'Inventaire des monuments du Cambodge, 772-774.
- Brandes (J.). Het Nirvana-Tooneel en de Baraboedoer, 476.
- BRENGUES (J.). — Les cérémonies funéraires à Ubon, 750-756.
- CABATON (A.). — *L'inscription chame de Bièn-hoà*, 687-690. — Récompense à l'Académie des Inscriptions, 490.
- CADIÈRE (L.). *Vestiges de l'occupation chame au Quảng-binh*, 452-456. *Monographie de A. voyelle finale non-accentuée, en annamite et en sino-annamite*, 1065-1081. — Comptes rendus, 1082-1087.
- CADIÈRE (L.) et PELLIOU (P.). — *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam*, 617-671.

Cahen (G.). Nommé pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1142-1148.

Caland (W.). Über das rituelle sūtra des Baudhāyana, 465-464.

Cambodge. Chronique, 492-495. — Archéologie, v. Lajonquière (L. de), Leclère (Adh.). Epigraphie. v. Coëdès, Finot.

Çandi Mëndut. Le Kubera du —, v. Vogel, Carpeaux (Ch.). Mission à Angkor, 490. Mort à Saigon, 490. Nécrologie, 557-558.

Castes dans l'Inde, v. Nathubhoy.

Ceylan. Renseignements chinois sur —, 556-565.

« Chalukyan temples », v. Workman.

Champa. Capitales du —, 185-210. Epigraphie clame, v. Barth, Cabaton, Finot. Inscriptions — es découvertes au Quāng-nam, 782-785. Liste des rois — s jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle, 582-585. Monuments — s de Mī-son, v. Parmentier. Vestiges — s au Quāng-binh, 452-456.

Chānh-lô. Fouilles de —, 491-492.

CHAVANNES (Ed.). — *Les neuf neuvaines de la diminution du froid*, 66-74. *Notes sinologiques : I. L'itinéraire de Ki-Ye*, 75-81 ; *II. Un passage d'un édit de Bouiantou Khan (1314)*, 81-82. — Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux, 479-485.

Che-mien-lou de Tchang Hong, traduit, 429-432.

Chine. Bibliographie, 479-485, 760-762, 1094-1131. Chronique, 785, 1145. — Astronomie chinoise, v. Moidrey (de). Dictionnaire de la langue — se, v. Couvreur. Itinéraires de — en Inde, v. Pelliot. Notes sinologiques, v. Chavannes. Origine du nom de Chine, 145-149. Ouvrages récemment parus en —, 1159. Traduction chinoise de la Jātakamālā, v. Ivanovski. Version — se de la Sāṃkhyākārikā, v. Takakusu.

Chō-p'o, v. Java.

Chronique, 490-528, 778-789, 1142-1146.

COËDÈS (G.). — *Inscription de Bhavarman II, roi du Cambodge* (561 çaka), 691-697.

Congrès (II<sup>e</sup>) d'histoire des religions à Bâle, 528, 1146.

Congrès (XIII<sup>e</sup>) des Orientalistes à Ham-bourg, 489.

Congrès (XIV<sup>e</sup>) des Orientalistes à Alger, 527.

Cordier (H.). *The book of ser Marco Polo*, 5<sup>e</sup> ed., 728-772

CORDIER (P.). — *Dr Alexandre Liétard*, 558-559. — Comptes rendus, 477-478.

Courant (M.). Ôkoubo, 1151-1155.

Courtillier (G.). Le Gtagovinda, pastorale de Jayadeva, 757-758.

Couvreur (S.). Dictionnaire classique de la langue chinoise, 761-762.

Çubhāçīla-gaṇi, v. Ballini.

Daçakumāracarita, v. Haberlandt, Meyer (J. J.).

Daṇḍin, v. Haberlandt, Meyer (J. J.).

Das (Sarat Chandra). A tibetan-english dictionary with sanskrit synonyms, 477-478.

Digby (W.). Prosperous British India, 455-456.

Divyāvadana. Trois contes du — empruntés au Sūtrālaṅkāra, 709-726.

Documents administratifs. — 1904. 8 janvier, M. Odend'hal chargé d'une mission archéologique et philologique au Laos, 542. — 18 janvier, terme de séjour de M. Maître prorogé d'un an, 542. — 14 juin, M. Parmentier chargé d'une mission à Java et en France, 542. — 20 juin, M. L. de Lajonquière chargé d'une mission archéologique au Siam, 804. — 5 juillet, M. Pelliot chargé d'une mission gratuite en France, 804. — 28 août, M. Finot chargé d'une mission gratuite au Siam et dans l'Inde, 804. — 28 août, M. Maître chargé d'exercer par intérim les fonctions de Directeur de l'Ecole, 804. — 5 octobre, M. Parmentier nommé chef du service archéologique de l'Ecole, 804. — 5 décembre, terme de séjour de M. Maître prorogé d'un an, 1148. — 5 décembre, M. Cahen nommé pensionnaire de l'Ecole 1148. — 12 décembre, décret nommant M. Foucher directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient pour une période de six années, à compter du 1<sup>er</sup> janvier 1905, 1148.

Bông-đuong. Inscriptions de —, 84-99, 105-115, 116-117.

Đỗ Thận, v. Hàn-thái-Dương et —.

Drouin (Ed.). Nécrologie, 527.

Dufour (H.). Mission à Angkor Thom, 490, 1141-1142.

Dumoulier (G.). Le rituel funéraire des Annamites, 750-751. — Nécrologie, 790-805.

DUROISELLE (Ch.). — *Upagutta et Māru*, 414-428. — Compte rendu, 446-447.

Ecole Française d'Extrême-Orient. Chronique, 490-491, 778-779, 1142-1145. — V. Bibliothèque. Documents administratifs, Musée

— Appréciation de M. Perrot, 525-524 ; de M. Senart, 524-526.

Elementary pāli grammar, 446-447.

Engi shiki, 612-616.

Épigraphie cambodgienne, v. Cœdès, Finot ; — chame, v. Barth, Cabaton, Finot ; — chinoise, v. Chavannes ; — indienne, v. Boyer. Estrangelo. Manuscrits en écriture —, v. Müller (F. W. K.).

Exposition de Hanoi en 1902, v. Jully, Raquez.

Fausböll (V.). Indian Mythology according to the Mahābhārata, 1901.

FINOT (L.). — *Notes d'épigraphie. VI. Inscriptions du Quảng-nam*, 85-115. *VII. L'inscription de Prāh Khan*, 67-2-675. *VIII. Inscription de Prāh Thāt Kvan Pir*, 675-676. *IX. Les plateaux du Núi Cam*, 676-678. *X. Le rasung batuu de Ban Metruol*, 678-679. *XI. Les inscriptions de Mī-son*, 897-977. *Prosper Odend'hul*, 529-557. *Ch. Carpeaux*, 557. *F. J. Schmidt*, 1147. — Comptes rendus, 441-446, 457-461, 462-467, 468, 469-473, 756-759, 1089-1091. — Fin de service et départ de la colonie, 778. Mission au Siam et dans l'Inde, 804, 1142.

Florenz (K.). Travaux, 775.

Forke (A.). Mu Wang und die Königin von Saba, 1127-1131.

Foucher (A.). Les bas-reliefs du stūpa de Sikri (Gandhāra), 461-462. — Présenté par l'Académie des Inscriptions pour le poste de directeur de l'École, 490 ; nommé directeur, 1142, 1148.

Fou-nan. Le — et les théories de M. Aymonier, 585-412.

France. Chronique, 525-525.

Franke (O.). Lettre en réponse à M. Pelliot, 540-541.

Fudoki, 607-608.

Gandhāra, v. Foucher.

Gauḍapāda, 2-5.

Généralités et divers (bibliographie), 768-772.

Giao-chi. Emplacement de la capitale du —, 154-156.

Gītagovinda, v. Courtillier.

Groneman (J.). De Tjandj Bārāboedoer of Midden Java, 4<sup>e</sup> éd., 476.

Guerre russo-japonaise. Les causes, 497-522. Publications japonaises sur la —, 776-777.

Haberlandt (M.). Daçakumāracaritam, die Abenteuer der zehn Prinzen, 467.

Hambourg. Congrès des Orientalistes à —, 488.

Hanoi. Exposition de — en 1902, v. Jully, Raquez.

Hàn-thai-Dirong et Đổ-Thận. Vocabulaire grammatical franco-tonkinois, 1087.

Hatsadiling. Légende de l'oiseau —, 754-756.

Henry (V.). La magie dans l'Inde antique, 758-759. Les littératures de l'Inde, 1089-1090.

Hertel (J.). Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra, 755-756.

Himly (K.). Nécrologie, 789.

Hirata Asutane, 609.

Ho-ling, v. Java.

HUBER (Ed.). — *Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406*, 429-452. *Etudes de littérature bouddhique. I. Le Rāmāyana et les Jūlakas*, 698-701. *II. Le trésor du roi Rhampsinite*, 701-707. *III. Pañcatantra. V, 1*, 707-709. *IV. Trois contes du Sūtrā-lamkāra d'Açvaghōṣa conservés dans le Divyavadāna*, 709-726. — Comptes rendus, 446, 461-462, 467-468, 475-474 (cf. p. 541), 474-476, 751, 755-756, 1091-1095. — Mission en Birmanie, 494-498. Terme de séjour prolongé pour 1904, 542.

Hultzsch (E.). Remarks on a papyrus from Oxyrhynchus, 759.

Īçvarakṛṣṇa. La Sāmkhyakārikā d'—, v. Takakusu.

Idykuṭsari, v. Pischel.

Inde. Bibliographie, 448-474, 751-759, 1089-1095. — Chronique, 783. — Administration, v. Digby, Strachey. Castes, v. Nathubhoy. Érotique, v. Schmidt (R.). Itinéraires de Chine en —, v. Pelliot. L'— bouddhique, v. Rhys Davids. L'— sous la domination musulmane, v. Poole (St. L.). Littératures, v. Henry. Magie, v. Henry. Mythologie, v. Fausböll. Notes chinoises sur l'—, v. Lévi (S.). Rites du mariage dans l'— ancienne, v. Zachariæ. Saint Thomas et l'—, v. Philipps (W. R.).

Indochine. Bibliographie, 441-447, 750-751, 1082-1089. — Chronique, 490-499, 778-785, 1142-1144. — V. Salaun. Avenir économique, v. Neton. — Cf. Annam, Birmanie, Cambodge, Champa, Laos, Tonkin, Siam.

Inscriptions, v. Epigraphie.

Insulinde. Bibliographie, 474-476. — Chronique, 786-789. — Cf. Java.

Itinéraire de Kia-Tan. v. Kia Tan; — de Ki Ye. v. Chavannes; — de Tche-tong (Yunnan-sen) à Yang-tsiu-mei (Ta-li), 576-577; — du protectorat d'Annam à Yang-tsiu-mei (Ta-li), 574-576; — de Ngan-ning vers le Tonkin et le Laos, 577-578.

Ivanovski (A. D.). Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique Jātakamālā, 752-753.

Jacobi (H.). Mahābhārata. Inhaltsangabe. Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben, 1090-1091.

Jaina. Recension — du Pañcatantra. v. Hertel.

Japon. Bibliographie, 484-487, 762-768, 1151-1155. — Chronique, 499-525, 785-786. — Dictionnaire du bouddhisme japonais, v. Washio. Langue — e. v. Rosny (de). Littérature historique du Japon, v. Maître. Origines du conflit russo-japonais, 499-522. Théâtre lyrique —. v. Ōwada.

Jātakamālā. v. Ivanovski.

Jātakas. Le Rāmāyaṇa et les —, v. Huber.

Java. Anciennes mentions de —, 265-320. Mission à —, v. Parmentier. Un poème vieux-javanais, v. Kern.

Jayadeva, v. Courtillier.

Jindaiki, 602-604.

Jully (A.). Mission à l'Exposition de Hanoi et en Extrême-Orient, 445-446.

Kalpasūtra, v. Caland.

Karpūramañjarī, v. Konow et Lanman.

Kataribe, 585-586.

Kern (H.). En oudjavaansch geschiedkundig Gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit, 474-475. Over den Oorsprong van't maleische *kutika*, 475.

Kharoṣṭhī. Deux inscriptions en — du Musée de Lahore, v. Boyer. Cf. Kharoṣṭrī.

Kharoṣṭra, v. Lévi (S.).

Kharoṣṭrī, v. Lévi (S.).

Kiao-tche, cf. Giao-chi.

Kia Tan. Itinéraires de Chine en Inde, par le Yunnan, 564-572; par les mers du Sud, 572-575.

Ki Ye. Itinéraire de —, v. Chavannes.

Kogoshūi, 604-606.

Kojiki, 599-602.

Konow (St.). Māhārāṣṭrī and Marāṭhī. 471-

472. Rājacekhara's Karpūramañjarī, ed. by —, 469.

K'ouen-louen, 217-251.

Kṣemendra. La Samayaṃāṭṛkā de —, v. Meyer (J. J.).

Kubera. Le — du Cāndi Mēndut, v. Vogel.

Kujiki, 586-598.

Kutika, v. Kern.

Lahore. Inscriptions du Musée de —, v. Boyer.

Lajonquière (Lunel de). Inventaire descriptif des monuments du Cambodge, 772-774.

— Mission au Siam, 778, 804, 1142.

Lalitavistara. Listes des écritures du —, 575-579.

Lanman (C. R.). Rājacekhara's Karpūramañjarī, transl. by —, 469.

Laos. Chronique, 495-494.

LECLÈRE (Adh.). — *La fête des eaux à Pnom-penh*, 120-150. *Une campagne archéologique au Cambodge*, 757-749.

LÉVI (S.). — *Notes chinoises sur l'Inde*.

IV. *Le pays de Kharoṣṭra et l'écriture kharoṣṭrī*, 545-579.

Liétard (A.). Nécrologie, 558-559.

Lotus blanc. La secte du —, 456-457.

Lo-yue, 251-259.

Mādhava Ācārya, 56-57.

Magie indienne, v. Henry.

Mahābhārata, v. Fausböll, Jacobi.

Mahārājakanikalekha, v. Thomas (F. W.).

Māhārāṣṭrī, v. Konow.

MAITRE (Cl. E.). — *La littérature historique du Japon des origines aux Ashikaga*, III-V, 580-616. *Gustave Dumoutier*, 790-805. [*Les origines du conflit russo-japonais*], 499-522. — *Comptes rendus*, 484-487, 762-768, 1087-1089, 1151-1155. — *Retour à Hanoi*, 490. Nommé directeur de l'École par intérim, 778, 804, 1142. Terme de séjour prorogé pour 1905, 1142, 1148.

Majapahit, v. Kern.

Māra. Upagutta et —, v. Duroiselle.

Marāṭhī, v. Konow.

Marco Polo, v. Cordier, Yule.

Mariage dans l'Inde ancienne, v. Zacharie.

Māṭṛceta, v. Thomas (F. W.).

Mazumdar (B. C.). *On the Bhaṭṭikāvya*, 759.

Meyer (J. J.). *Daṇḍins Daçakumāracaritam*, die Abenteuer der zelm Prinzen, 467-468. Kṣemendra's Samayaṃāṭṛkā, 468.

MĪ-son. Bloc inscrit de —, 115-115, 117-119. Fouilles de —, 491. Inscriptions de —, v. Finot. Monuments de —, v. Parmentier.

Moidrey (J. de). Observations anciennes de taches solaires en Chine, 760. Variation diurne de la déclinaison en Chine, 761.

Mou. Le roi —. v. Forke.

Müller (F. W. K.). Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, 760.

Musée de l'École française d'Extrême-Orient, 491, 779, 1145.

Nāgarakṛtāgama, 474-475.

Nan-tchao, 152-161; v. Sainson.

Nan tchao ye che. v. Sainson.

Nathubhoy (T. M.). The Bombay Census (1901) and Hindu Castes, 472-475.

Nécrologie, 529-531, 790-803, 1147.

Neton (A.). L'Indo-Chine et son avenir économique, 1087-1089.

Nô, v. Ôwada.

Nordemann (Edm.). Chrestomatie annamite, 1082-1087.

Norito, 612-616.

Norodom, roi du Cambodge. Nécrologie, 492-495.

Notes bibliographiques, 487-488, 772-777, 1155-1141.

Nuage blanc. La secte du —, 437-440.

Nûi Cam. Plateaux du —, v. Finot.

Ochiai Naohumi. Nécrologie, 525.

Odend'hal (Pr.). Comptes rendus, 448-456.

— Chargé de mission au Laos, 542. Nécrologie, 529-537.

Ôkubo, v. Courant.

Orientalische Bibliographie, t. XVI, 488-489.

Ôwada Tateki. Nô no shiori, « Guide du Nô », 766-768.

Oxyrhynchus. Papyrus d'—, v. Hultsch.

Pāḍeriyā. L'inscription de —, v. Pischel.

Pāli. Grammaire — e, 446-447.

Pañcaçatī-prabodhasambandhaḥ, v. Ballini.

Pañcatantra, v. Hertel, Huber.

Paramārtha, 5-4, 60-65.

PARMENTIER (H.). — *Ch Carpeaux*, 558.

*Les monuments du cirque de MĪ-son*, 805-896 [*Rapport sur une mission à Java*], 786-789. — Mission à Java et en France, 490, 542, 778, 786-789. Conférence à Paris, 1142. Nommé chef du service archéologique de l'École, 778.804.

Pays-las. Chronique, 528.

PELLIOT (P.). *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle*, 151-415.

*Notes additionnelles sur la secte du Lotus blanc et la secte du Nuage blanc*, 456-440.

V. L. CADIÈRE et —. Réponse à M. Franke, 541. — Comptes rendus, 479-485, 750-751.

752-755, 760-762, 768-772, 1094-1127. — Mission en France, 490,804. Chargé de représenter l'École au Congrès d'Alger, 778.

Perrot (G.). Appréciation sur l'École française d'Extrême-Orient, 525-524.

Philippis (W. R.). The connection of St. Thomas the Apostle with India, 457-460.

Phnom-penh. La fête des eaux à —, v. Leclère (Adh.).

Piao. Royaume de —, 172-175.

Pischel (R.). Bruchstücke des Sanskritkannons der Buddhisten aus Idyikutšari, Chinesisch-Turkestan, 475-474 (cf. 541). Die Inschrift von Paderiyā, 460-461. Gutmann und Gutweib in Indien, 1091.

Poole (St. Lane). Mediæval India under Mohammedan Rule, 1095.

Prāh Khan. L'inscription de —, v. Finot.

Prāh Thāt Kvan Pir. L'inscription de —, v. Finot.

Puṇḍravardhana. Le — comme limite orientale de l'Āryāvarta du bouddhisme indien, 579-581.

Quānh-binh. Vestiges chams au —, 452-436.

Quāng-nam. Inscriptions du —, v. Finot. Inscriptions nouvellement découvertes au —, 782-785.

Rājaçekhara, v. Konow, Lannaṇ.

Rānāyana et Jātakas, 698-701.

Raquez (A.). Entrée gratuite, 445-446.

Rasung bateau, v. Finot.

Revue indo-chinoise, 1154-1155.

Rhampsinite. Version indienne du conte de —, 701-707.

Rhys Davids (T. W.). Buddhist India, 1092-1095.

Rosny (L. de). *Cours pratique de langue japonaise*, I, 484-487.

Saba. La reine de —, v. Forke.

Sainson (C.). Nan tchao ye che, histoire particulière du royaume de Nan-tchao, 1094-1127.

Saint Thomas et l'Inde, v. Philippis (W. R.).

Sakharine, roi de Luang-prabang. Nécrologie, 495.

- Salaun (L.)*. L'Indochine, 441-442.  
*Samayamātrkā*, v. Meyer (J.J.).  
*Saṅghabhadra*, 55-56.  
*Sāṃkhyakārikā*, v. Takakusu.  
*Schmidt (R.)*. Beiträge zur indischen Erotik, 465-467.  
*Schmitt (F. J.)*. Nécrologie, 1147.  
*Senart (E.)*. Rapport à l'Académie des Inscriptions sur l'École française d'Extrême-Orient, 524-526.  
*Shigaku zasshi*, 775-776.  
*Shintō gobusho*, 609-611.  
*Shintoïsme*, 598-616.  
*Shintō taii*, 608.  
*Siam*. Chronique, 494, 1144. — Histoire ancienne du —, 255-264.  
*Siam Society*, 494, 1144.  
*Sikri*. Bas-reliefs du stūpa de —, v. Foucher.  
*Si-wang-mou*, 1127-1151.  
*Skārah Dherī*. Inscription de —, 680-685.  
*Société des études indo-chinoises*, 1155-1154.  
*Société française de fouilles archéologiques*, 526-527.  
*Strachey (Sir J.)*. India, its administration and progress, 2<sup>nd</sup> ed., 448-455.  
*Stūpa de Sikri*. Bas-reliefs du —, v. Foucher.  
*Suisse*. Chronique, 528, 1146.  
*Sūtrālaṅkāra*. Trois contes du — dans le Divyāvadāna, 709-726.  
*Syntipas*, v. Warren.  
*Takahashi ujibumi*, 606-607.  
*TAKAKUSU (J.)*. — *La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise*. I. Introduction, 1-65. II. Traduction, 978-1064.  
*Tamoul*. Langue — e, v. Vinson.  
*Taw Sein ko*. The Origin of the Burmese Race, 446.  
*Tchang Hong*, 429-452.  
*Tensho*, 608.  
*Tetsugakkwan*, 786.  
*Tibet*. Bibliographie 477-478. — Dictionnaire tibétain-anglais, v. Das (Sarat Chandra).  
*Thomas (F. W.)*. Mārceta and the Mahārājakanikalekha, 469-471.  
*Tonkin*. Chronique au —, 779-782. — Réorganisation de l'enseignement au Tonkin, 781-782.  
*Tou-kiue occidentaux*, v. Chavannes.  
*T'oung Pao*, 1157-1158.  
*Tourfan*. Manuscrits en écriture estrangelo provenant du —, v. Müller (F. W. K.).  
*Tures occidentaux*, v. Chavannes.  
*Turkestan chinois*. Fragments du canon bouddhique sanskrit retrouvés au —, v. Pischel.  
*Ubon*. Cérémonies funéraires à —, v. Brengues.  
*Upagupta*, cf. Upagutta.  
*Upagutta et Māra*, v. Duroiselle.  
*Vārsagaṇa*, 57-60.  
*Vasubandhu*, 57-56.  
*Vindhyavāsa*, 57-60.  
*Vinson (J.)*. Manuel de la langue tamoule, 751.  
*VOGEL (J. Ph.)*. — *Le Kubera du Čandi Mēndul*, 727-750.  
*Warren (S.)*. Het indische Origineel van den griekschen Syntipas, 468.  
*Washio Junkei*. Nihon bukka jinmei jisho, « Dictionnaire biographique du bouddhisme japonais », 765-766.  
*Wong l'ong-ho*. Nécrologie, 1145.  
*Workman (F. B.)*. Some little-known Chulūkyān temples, 759.  
*Yule (H.)*. The book of ser Marco Polo, 3<sup>rd</sup> ed., 768-772.  
*Zachariæ (Th.)*. Zum altindischen Hochzeitsritual, 462-465.

# TABLE DES ILLUSTRATIONS

	Page
Fig. 1. — INSCRIPTION DE DONG-DUONG . . . . .	115
Fig. 2 — INSCRIPTION DE MĪ-SŌN . . . . .	114
Fig. 3. — INSCRIPTION DE PRĀH THĀT KYAN PIR . . . . .	676
Fig. 4. — RASUNG BATAU . . . . .	678
Fig 5. — RASUNG BATAU AVEC ROULEAU . . . . .	679
Fig. 6. — INSCRIPTION DE BIEN-HOA . . . . .	688
Fig 7. — INSCRIPTION DE BHAVAVARMA II . . . . .	692
Fig. 8. — LE KUBERA DU ĀNDI MĒNDUT . . . . .	727
Fig. 9. — HĀRITĪ . . . . .	729
Fig. 10. — L'OISEAU HATSADILING . . . . .	732
Fig. 11. — SAO SUTHAN . . . . .	735
Fig. 12. — CARTES DES RUINES DE SAMBOR . . . . .	740
Fig. 13. — STATUETTE DE SAMBOR . . . . .	745
Fig. 14. — STATUETTE DE SAMBOR . . . . .	747
Fig. 15. — CARTE DU CIRQUE DE MĪ-SŌN . . . . .	806
Fig. 16. — PLAN D'ENSEMBLE DES RUINES DE MĪ-SŌN . . . . .	810
Fig. 17. — VUE DU GROUPE A (MĪ-SŌN) . . . . .	812
Fig. 18. — PLAN DES GROUPE A ET A' (ID.) . . . . .	813
Fig. 19. — COUPE PARTIELLE DE A <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	815
Fig 20. — CORNICHE DU PREMIER ÉTAGE DE B <sub>3</sub> (ID.) . . . . .	816
Fig. 21. — FAUSSE PORTE DE LA TOUR A <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	819
Fig. 22. — PARTIE SUPÉRIEURE DE LA TOUR A <sub>1</sub> , FACE EST (ID.) . . . . .	819
Fig. 23. — ĀIVA, STATUE DU SANCTUAIRE A' <sub>4</sub> (ID.) . . . . .	851
Fig. 24 — PLAN DU GROUPE B-C-D (ID.) . . . . .	854
Fig. 25. — FAÇADE SUD DE LA TOUR B <sub>6</sub> (ID.) . . . . .	859
Fig. 26. — STATUE DE SKANDA (ID.) . . . . .	845
Fig. 27. — VUE DE LA FAÇADE SUD DU SANCTUAIRE C <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	848
Fig. 28. — COUPE DU SANCTUAIRE C <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	849
Fig. 29. — ENTRÉE DU SANCTUAIRE C <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	851
Fig. 30. — COUPE DE L'ÉDIFICE C <sub>3</sub> (ID.) . . . . .	854
Fig. 31. — TYMPAN DU SANCTUAIRE C <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	857
Fig. 32. — VUE LATÉRALE DE LA SALLE D <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	858
Fig. 33. — PLAN DU GROUPE E-F. (ID.) . . . . .	864
Fig. 34. — RESTAURATION DU PIÉDESTAL DU SANCTUAIRE E <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	870
Fig. 35. — PERRON DU PIÉDESTAL DU SANCTUAIRE E <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	872
Fig. 36. — TYMPAN DU SANCTUAIRE E <sub>1</sub> (ID.) . . . . .	875

Fig 37. — STATUE DE GAÑEÇA DU SANCTUAIRE E <sub>3</sub> (ID.). . . . .	874
Fig. 38. — LIŅGA DU SANCTUAIRE F <sub>1</sub> (ID.). . . . .	880
Fig. 39. — FRAGMENT DU SANCTUAIRE F <sub>1</sub> (ID.). . . . .	881
Fig. 40. — PLAN DU GROUPE G (ID.). . . . .	885
Fig. 41. — PLAN DU GROUPE H (ID.). . . . .	887
Fig. 42. — PLAN DU PORCHE DU SANCTUAIRE B PRIMITIF (ID.). . . . .	891
Fig. 43. — ENVELOPPE DE LIŅGA . . . . .	915
Fig. 44. — ENVELOPPE DE LIŅGA . . . . .	915

## HORS TEXTE

	Après page
STÈLE DES NEUF NEUVAINES DE LA DIMINUTION DU FROID . . . . .	66
VUE GÉNÉRALE DES RUINES DE MĪ-SŪN . . . . .	804
TABLEAU DES INSCRIPTIONS DE MĪ-SŪN. . . . .	976

# TABLE DES MATIÈRES

Nos 1-2, janvier-juin 1904

I. — LA SĀM̐KHYAKĀRIKĀ, ÉTUDIÉE A LA LUMIÈRE DE SA VERSION CHINOISE (Introduction), par M. J. Takakusu. . . . .	1
II. — LES NEUF NEUVAINES DE LA DIMINUTION DU FROID, par M. Ed. Chavannes. . . . .	66
III. — NOTES SINOLOGIQUES. I. <i>L'Itinéraire de Ki-ye</i> . II. <i>Un passage d'un édit de Bouiantu Khan</i> (1314), par M. Ed. Chavannes. . . . .	75
IV. — NOTES D'ÉPIGRAPHIE. VI. <i>Inscriptions du Quāng-nam</i> , par M. L. Finot. — NOTES SUR LES DATES DE DEUX INSCRIPTIONS DE CAMPĀ, par M. A. Barth. . . . .	85
V. — LA FÊTE DES EAUX A PNOM-PENH, par M. Adhémard Leclère. . . . .	120
VI. — DEUX ITINÉRAIRES DE CHINE EN INDE A LA FIN DU VIII <sup>e</sup> SIÈCLE, par Paul Pelliot. . . . .	151
VII. — UPAGUTTA ET MĀRA, par M. Ch. Duroiselle. . . . .	414

## NOTES ET MÉLANGES.

I. — Ed. HUBER. — Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406 . . . . .	429
II. — L. CADIÈRE. — Vestiges de l'occupation chame au Quāng-binh. . . . .	452
III. — P. PELLIOU. — Notes additionnelles sur la secte du Lotus Blanc et la secte du Nuage Blanc . . . . .	436

## BIBLIOGRAPHIE.

### I. — INDOCHINE.

*L. Salaun.* L'Indochine. (L. F.) — *G<sup>o</sup> de Beylié.* Le Palais d'Angkor Vat. (L. F.) — *A. Raquez.* Entrée gratuite. *A. Jully.* Mission à l'Exposition de Hanoi et en Extrême-Orient (L. F.). — *Taw Sein Ko.* The origin of the Burmese Race. (Ed. Huber.) — *Elementary Pāli Grammar.* (Ch. Duroiselle). . . . . 441

### II. — INDE.

*Sir John Strachey.* India, its administration and progress, 2<sup>e</sup> éd. (P. Odend'hal.) — *W. Digby.* Prosperous British India. (P. Odend'hal.) — *W. R. Phillips.* The connection of St. Thomas the Apostle with India. (L. F.) — *R. Pischel.* Die Inschrift von Paḍeriyā. (L. F.) — *A. Foucher.* Les bas-reliefs du stūpa de Sikri. (Ed. Huber.) — *Th. Zachariae.* Zum altindischen Hochzeitsritual. (L. F.) — *W. Caland.* Ueber das rituelle Sūtra des Bauddhāyana. (L. F.) — *R. Schmidt.* Beiträge zur indischen Erotik. (L. F.) — Daḍakumāracaritam. traductions de *M. Haberlandt* et *J. J. Meyer.* (Ed. Huber.) — Kṣemendra's Samayamātrkā. übertragen von *J. J. Meyer.*

(L. F.) — S. Warren. Het Indische origineel van den Griekschen Syntipas. (Ed. Huber.) — Rājaçekhara's Karpūramañjarī, edited by *Sten Konow* and translated by *C. R. Lanman*. (L. F.) — *F. W. Thomas*. Mātrceta and the Mahārājakanikalekha. (L. F.) — *Sten Konow*. Māhārāṣṭrī und Marāṭhī (L. F.) — *Tribhovandas Munguldas Nathuboy*. The Bombay Census (1901) and Hindu Castes. (L. F.) — *R. Pischel*. Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykuṭsari. (Ed. Huber) . . . . . 448

III. — INSULINDE.

*H. Kern*. Een Oud-Javaansch geschiedkundig gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit. (Ed. Huber.) — *H. Kern*. Over den oorsprong van't maleische kutika. (Ed. Huber.) — *Dr J. Brandes*. Het Nirvana-Tooneel en de Baraboedoer. (Ed. Huber.) — *Dr J. Groneman*. De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java. 4<sup>e</sup> éd. (Ed. Huber.). . . . . 474

IV. — TIBET.

*Sarat Chandra Dās*. A Tibetan-English Dictionary (P. Cordier.). . . . . 478

V. — CHINE.

*Ed. Chavannes*. Documents sur les Tou-King (Toues) occidentaux. (P. Pelliot.) . . . . . 479

VI. — JAPON.

*L. de Rosny*. Cours pratique de langue japonaise. (Cl. E. Maitre.) . . . . . 484

VII. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES . . . . . 487

CHRONIQUE.

INDOCHINE . . . . .	490
JAPON . . . . .	499
FRANCE . . . . .	525
ALLEMAGNE . . . . .	527
ANGLETERRE . . . . .	528
PAYS-BAS. . . . .	528
SUISSE. . . . .	528

NÉCROLOGIE.

Prosper ODEND'HAL. (L. Finot.) — Charles CARPEAUX. (H. Parmentier.) — Dr Alexandre LIÉTARD. (P. Cordier) . . . . . 529

CORRESPONDANCE.

Note de M. O. Franke et réponse de M. Pelliot. — Note de M. Ed. Huber. . . . . 540

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. . . . . 542

N° 3, juillet-septembre 1904

I. — NOTES CHINOISES SUR L'INDE. IV. <i>Le pays de Kharoṣṭra et l'écriture kharoṣṭrī</i> par M. S. Lévi. . . . .	545
II. — LA LITTÉRATURE HISTORIQUE DU JAPON DES ORIGINES AUX ASHIKAGA (2 <sup>e</sup> article), par M. Cl. E. Maitre. . . . .	580
III. — PREMIÈRE ÉTUDE SUR LES SOURCES ANNAMITES DE L'HISTOIRE D'ANNAM, par MM. L. Cadière et P. Pelliot. . . . .	617
IV. — NOTES D'ÉPIGRAPHIE. VII. <i>L'inscription de Prāh Khan</i> . VIII. <i>Inscription de Prāh Thāt Kvan Pir</i> . IX. <i>Les plateaux du Nui Cam</i> . X. <i>Le rasung bateau de Ban Metruot</i> , par M. L. Finot. . . . .	672
V. — DEUX INSCRIPTIONS EN KHAROṢṬHĪ DU MUSÉE DE LAHORE, par M. A.-M. Boyer. . . . .	680
VI. — L'INSCRIPTION CHAME DE BIÈN-HOA par M. A. Cabaton. . . . .	687
VII. — INSCRIPTION DE BHAVAVARMA II, ROI DU CAMBODGE, par M. G. Cœdès	691
VIII. — ÉTUDES DE LITTÉRATURE BOUDDHIQUE. I. <i>Le Rāmāyaṇa et les Jātakas</i> . II. <i>Le trésor du roi Rhampsinite</i> . III. <i>Pañcatantra</i> , v, 1: IV. <i>Trois contes d'Ācāvaghōṣa conservés dans le Divyāvadāna</i> , par M. Ed. Huber. . . . .	698

NOTES ET MÉLANGES.

I. — J. Ph. VOGEL. — Le Kubera du Čandi Mëndut. . . . .	727
II. — Dr. BRENGUES. — Les cérémonies funéraires à Ubon. . . . .	730
III. — Adh. LECLÈRE. — Une campagne archéologique au Cambodge. . . . .	737

BIBLIOGRAPHIE.

I. — INDOCHINE.

*G. Dumoutier*. Le rituel funéraire des Annamites. (P. Pelliot). . . . . 750

II. — INDE,

*J. Vinson*. Manuel de langue tamoule. (Ed. Huber.) — *A. O. Ivanovski*. Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique « Jātakamālā ». (P. Pelliot.) — *J. Hertel*. Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra. (Ed. Huber.) — Le Gītagovinda, tr. *Courtillier*. (L. Finot.) — *V. Henry*. La magie dans l'Inde antique. (L. F.) — *B. G. Mazumbar*. On the Bhaṭṭikāvya (L. F.) — *E. Hultzsch*. Remarks on a papyrus from Oxyrhynchus. (L. F.) — *F. B. Workman*. Some little-known Chalukyan Temples. (L. F.). . . . . 751

III. — CHINE (P. Pelliot).

*F. W. K. Müller*. Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan. — *J. de Moidrey*. Observations anciennes de taches solaires en Chine. Variation diurne de la déclinaison en Chine. — *S. Couvreur*. Dictionnaire classique de la langue chinoise. . . . . 760

IV. — JAPON. (Cl. E. Maitre.).

- J. Batchelor.* A Grammar of the Ainu Language. — *Washio Junkei.*  
Nihon bukka jimmei jisho. — *Ôwada Tateki.* Nô no shiori. . . . . 762

V. — GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

- Sir H. Yule.* The book of Ser Marco Polo, rev. par *H. Cordier* (P. Pelliot). 768

VI. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES. . . . . 772

CHRONIQUE.

INDOCHINE. . . . .	778
INDE . . . . .	785
CHINE. . . . .	785
JAPON. . . . .	785
INSULINDE. . . . .	786
ALLEMAGNE . . . . .	789

NÉCROLOGIE.

- Gustave DUMOUTIER (Cl. E. Maitre.). . . . . 790

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. . . . . 804

**N° 4, octobre-décembre 1904**

- I. — LES MONUMENTS DU CIRQUE DE MĪ-SON, par M. H. Parmentier. . . . . 805  
II. — NOTES D'ÉPIGRAPHIE. XI. *Les inscriptions de MĪ-son*, par M. L. Finot. . . . . 897  
III. — LA SĀṂKHYAKĀRIKĀ, ÉTUDIÉE A LA LUMIÈRE DE SA VERSION CHINOISE  
(*Suite et Fin*), par M. J. Takakusu . . . . . 978

NOTES ET MÉLANGES.

- I. CADIERE. — Monographie de a, voyelle finale non-accentuée, en annamite  
et en sino-annamite. . . . . 1065

BIBLIOGRAPHIE.

I. — INDOCHINE.

- E. Nordemann.* Chrestomathie annamite (L. Cadière.) — *Hân-thái-Dương*  
et *Đồ-Thận.* Vocabulaire grammatical franco-tonkinois (L. Cadière.) —  
*A. Neton.* L'Indochine et son avenir économique (Cl. E. Maitre). . . . . 1082

II. — INDE.

<i>V. Henry.</i> Les littératures de l'Inde (L. F.) — <i>H. Jacobi.</i> Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz des Calcuttaer und Bombayer Ausgaben (L. Finot.) — <i>V. Fausböll.</i> Indian Mythology according to the Mahābhārata (Ed. Huber). — <i>R. Pischel.</i> Gutmann und Gutweib in Indien. (Ed. Huber). — <i>A. Ballini.</i> Pañcaçati-prabhodhasambandhaḥ o le cinquecento novelle antiche di Çubhaçila-gaṇi (Ed. Huber). — <i>T. W. Rhys Davids.</i> Buddhist India (Ed. Huber). — <i>Stanley Lane Poole.</i> Medieval India under Mohammedan Rule (Ed. Huber). . . . .	1089
---	------

III. — CHINE.

<i>C. Sainson.</i> Nan-tchao ye che, histoire particulière de Nan-tchao (L. Pelliot). — <i>A. Forke.</i> Mu Wang und die Königin von Saba (Ed. Huber). . . . .	1094
--	------

IV. — JAPON.

<i>M. Courant.</i> Ôkoubo (Cl. E. Maitre) . . . . .	1151
---	------

V. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES . . . . .	1155
---------------------------------------	------

CHRONIQUE.

INDOCHINE . . . . .	1142
ASIE CENTRALE . . . . .	1144
CHINE . . . . .	1145
SUISSE . . . . .	1146

NÉCROLOGIE.

François-Joseph SCHMITT (L. Finot). . . . .	1147
---	------

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS. . . . .	1148
-----------------------------------	------

# ERRATUM

- P. 155, note 5, ligne 6. *Au lieu de* Crītribhuvanāditya°, *lire* Crītribhuvanāditya°.
- P. 158, note 1. Par monts K'ien-t'o (乾陔山), il est probable qu'il faut entendre le Gandhamādana, et non les monts du Gandhāra.
- P. 219, ligne 25. *Au lieu de* prince Mou de l'état de Ts'in, *lire* roi Mou des Tcheou.
- P. 241, note, ligne 1. *Au lieu de* 史, *lire* 使.
- P. 541, ligne 21. *Au lieu de* liste .. donnée par Barros, *lire* liste... donnée par Barros,
- P. 552, note 5, ligne 7. *Au lieu de* M. Kirth, *lire* M. Hirth.
- P. 556, note 1. L'équivalence sa-pao = sārthavāha n'est en réalité pas nouvelle, puisqu'elle est déjà indiquée dans le *Foë kouë ki* de Rémusat. On ne comprend pas pourquoi les traducteurs suivants l'ont négligée.
- P. 557, note, ligne 7. *Au lieu de* Ko-li-cheng-hia-a°, *lire* Ko-li-cheng-hia-la°.
- P. 568, note 1, ligne 4. La date de 767 est à rejeter, puisque les travaux de Fong-kia-yi à Tche-tong sont déjà mentionnés dans l'inscription de 766.
- P. 590, ligne 15. *Au lieu de* La 17<sup>e</sup> année tcheng-kouan (642), *lire* La 17<sup>e</sup> année tcheng-kouan (645).
- P. 591, note 1, ligne 2. *Au lieu de* 642, *lire* 645.
- P. 404, ligne 21. *Au lieu de* Bôc-lac, *lire* Bô-lac.
- P. 407, ligne 6. Le rapprochement de Lang-ya-sieou = Nankasoï a été fait antérieurement par M. Gerini dans un article de l'*Asiatic Quarterly Review* que la Bibliothèque de l'École française ne possède pas.
- P. 621, note, ligne 16. *Au lieu de* 阮土固, *lire* 阮士固.
- P. 500, ligne 20. *Au lieu de* 1895, *lire* 1897.
- P. 615, ligne 21. *Au lieu de* 命宣, *lire* 宣命.
- P. 711, note 2, ligne 1. *Au lieu de* dryās, *lire* aryās.
- P. 721, dernière ligne du texte. *Lire* : « Echangez les trois conditions stables pour les trois conditions instables ».
- P. 755-754. Remplacer partout l'initiale J par I (= Ivanovski).
- P. 780, ligne 29. *Au lieu de* Bautan, *lire* Boutan.
- P. 786. Insulinde, ligne 11. *Au lieu de* Pavan *lire* Pavon.
- P. 787, ligne 21. *Au lieu de* Pari, *lire* Sari.
- P. 787, ligne 41. *Au lieu de* Kidal, *lire* Kidal.
- P. 805, note 1, ligne 6. *Au lieu de* campagne, *lire* campagne.
- P. 808, ligne 4. *Au lieu de* en pente de, *lire* en pente douce.
- P. 822, ligne 7. *Au lieu de* avance. *lire* avancée.
- P. 822, ligne 26. *Après* d'une tour, *ajouter* la tour A<sub>n</sub>.
- P. 824, ligne 11. *Au lieu de* à un corps, *lire* à mi corps.
- P. 824, ligne 55. *Au lieu de* battre. *lire* buter.
- P. 824, ligne 56. *Au lieu de* de la saillie *lire* d'une saillie.
- P. 825, ligne 57. *Au lieu de* Đông-duong, *lire* Đông-duong.
- P. 850, ligne 55. *Ajouter* une virgule après en bas.

- P. 856, dernière ligne. *Au lieu de D<sub>1</sub> et figure 52, lire C<sub>1</sub> et figure 27.*
- P. 857, ligne 66. *Au lieu de figures 50 et 52, lire figures 28 et 50.*
- P. 859, ligne 2. *Au lieu de nord-ouest, lire nord, ouest.*
- P. 861, ligne 5. *Au lieu de dressée, lire dérasée.*
- P. 880, ligne 51. *Au lieu de trône, lire tronc. — La fig. 59 représente sans doute Râvana essayant — vainement d'ailleurs — de soulever Çiva assis sur sa montagne favorite du Kailâça.*
- P. 882, ligne 18. *Au lieu de Ce petit lire Le petit.*
- P. 882, ligne 59. *Au lieu de basse, lire base.*
- P. 894, ligne 17. *Au lieu de D lire D<sub>1</sub>.*

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* paraît tous les trois mois. Il est en vente : à Hanoï, chez F. H. SCHNEIDER, éditeur ; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte ; à Leipzig, chez HARRASSOWITZ, Querstrasse, 14. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 fr., celui du numéro à 5 fr.

Prière d'adresser toutes les communications concernant la rédaction et l'administration soit à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï, soit à M. L. FINOT, représentant de l'École française d'Extrême-Orient, 11, rue Poussin, à Paris.

Tome I <sup>er</sup> (Année 1901).	1 vol. in-8.	—
Tome II (Année 1902).	—	20 fr.
Tome III (Année 1903).	—	20 »
Tome IV (Année 1904).	—	20 »

## PUBLICATIONS

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

- I. — NUMISMATIQUE ANNAMITE, par DESIRE LACROIX, capitaine d'artillerie de marine à Saigon, 1900. 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de 21 planches. 20 fr.
- II. — NOUVELLES RECHERCHES SUR LES CHAM, par ANTOINE CABATON, ancien élève diplômé de l'École pratique des Hautes Études, ancien membre de l'École française d'Extrême-Orient, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris, E. Leroux, 1901, in-8°. 20 fr.
- III. — PHONÉTIQUE ANNAMITE (DIALECTE DU HAUT ANNAM), par ESCADIERE, de la Société des Missions étrangères, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1902, in-8°. 20 fr.
- IV. — INVENTAIRE ARCHÉOLOGIQUE DE L'INDO-CHINE. MONUMENTS DU CAMBODGE, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'infanterie coloniale, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1902, in-8°. 20 fr.
- V. — L'ART ARCHÉOLOGIQUE DE CAUOHARA. ÉTUDE SUR L'ORIGINE DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDO-CHINE D'EXTRÊME-ORIENT. (Cet ouvrage comprend une INTRODUCTION ET LES ÉDIFICES DE METABIEVELLES), par E. TOUCHER, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1903, in-8°, 200 planches et 21 cartes. 20 fr.
- VI. — ATLAS ARCHÉOLOGIQUE DE L'INDO-CHINE. MONUMENTS DU CHAMPA ET DU CAMBODGE, par le capitaine E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, attaché à l'École française d'Extrême-Orient, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1904, 6 feuilles in-folio. 20 fr.

## BIBLIOTHÈQUE

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

- I. — ÉLÉMENTS DE SANSKRIT CLASSIQUE, par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1902, in-8°. 20 fr.
- II. — PRÉCIS DE GRAMMAIRE PAÏE, ACCOMPAGNÉ D'UN CHOIX DE TEXTES CRADIENS, par VICTOR HENRY, professeur à l'Université de Paris, Paris, Imprimerie nationale, E. Leroux, 1904, in-8°. 20 fr.