A Monsieur RENÉ ROBIN

Gouverneur Général de l'Indochine

BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT

15 VIII 1938.

BIBLIOGRAPHIE ANNAMITE [1]

par EMILE GASPARDONE

Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

INTRODUCTION.

L'Annam, au rebours de la Chine, est en bibliographie d'une pénurie extrême. Les seules œuvres connues consistent en une liste mal faite de livres, munie de maigres notes, insérée par Lê Quí-Đôn 黎貴惇 [2] au chapitre *Nghệ-văn chí* 藝文志 de son histoire générale d'Annam, le *Đại Việt thông sử* 大越通史, liste complétée par la section *Biên-chương* 篇章, réunion de quarante-trois articles sur des ouvrages annamites ou chinois, de son *Kiến văn tiểu lục* 見聞小錄; et en quatre chapitres (q. 42-45 : *Văn-tịch chí* 文籍志) de l'encyclopédie de Phan Huy-Chú 潘輝注, le *Lịch triều hiến-chương loại chí* 歷朝憲章類誌 [3], où cette liste est reprise, complétée, et munie généralement d'appréciations très brèves et de citations de préfaces ou de vers.

Aucune de ces bibliographies n'était en 1904 dans les mains des auteurs de la *Première étude sur les sources de l'histoire d'Annam* [4]. A une époque où n'existait d'autre dépôt que ceux du Nội các 內閣 et du Sử quán 史館 de Huê [5], cette étude se basait sur des recueils fondamentaux comme les *Sử kí* et le *Cương-mục* [6], et les citations peu rigoureuses du dernier, les principaux renseignements des préliminaires des deux autres, augmentés de notes prises à Huê par M. Pelliot, constituent la matière de cette contribution, qui ouvre la véritable bibliographie des livres annamites. Quelques notes de M. H. Maspero dans ses *Etudes d'histoire d'Annam*, un relevé parfois inexact de L. Aurousseau dans son compte-rendu sur Ch.-B. Maybon, concernant des ouvrages entrés à la bibliothèque de l'Ecole française

---

(1) Le présent essai est le fragment d'une *Bibliotheca annamitica* générale entreprise dès 1928 (cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 551), conçue d'abord pour être publiée en bloc à son achèvement, et que les circonstances m'obligent à débiter.

(2) Sur Lê Quí-Đôn, v. p. 18 s.; sur son histoire, p. 25, et sur son *Kiến văn tiểu lục*, p. 26.

(3) Cf p. 31.

(4) *BEFEO.*, IV, p. 617-671.

(5) *Ibid.*, p. 619. Les copies faites à Huê, avec les premières acquisitions d'imprimés, ont commencé à cette époque le fonds annamite de la bibliothèque de l'EFEO.

(6) Sur les *Sử kí*, v. les nos 27 s. ; sur le *Cương-mục*, no 30, p. 67.

d'Extrême-Orient (1), sont les seuls compléments apportés depuis à l'œuvre du P. Cadière et de M. Pelliot, non seulement en Indochine (2), mais dans le monde (3). Les collections et bibliothèques de la Chine et du Japon, indépendamment des ouvrages perdus en Annam qu'elles ont pu conserver, sont en effet à ce point de vue à peu près inexistantes (4), si bien qu'une revue bibliographique chinoise voulant, vingt ans après l'*Etude*, publier une bibliographie de l'Annam, n'a rien trouvé de mieux qu'une traduction-adaptation à demie avouée (5).

Les causes principales de cette ignorance sont connues. Les auteurs annamites l'imputent aux guerres et aux incendies (6), et les innombrables troubles, pronunciamentos, coups d'Etat, invasions et pirateries qui encombrent leur histoire suffiraient à leur donner raison. L'inhumain climat, les insectes,

---

(1) Pour M. H. Maspero, v. nos 22, 27, 30, 127, 128; pour L. Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 7 s. (cp. no 30 VII, p. 69, n. 1).

(2) Les catalogues successifs du Nội các, tous récents, sont très médiocres. Cp. Pelliot, *BEFEO.*, IV, p. 622.

(3) A peine peut-on signaler une note de M. Ishida Mikinosuke 石田幹之助 dans le *Shigaku zasshi* 史學雜誌, t. 45, p. 105-108, comme indice de l'intérêt croissant des Japonais pour ce domaine. L'auteur, nullement spécialiste des pays du sud, se borne à indiquer un rapprochement possible entre les modes de brochage song et annamites d'après certains indices de ces derniers, comme l'ordre vertical des caractères du titre sur la tête et la queue des volumes.

(4) La Chine a conservé l'*An-nam chí-lược* 安南志畧 (*c.* 1333) de Lê Tắc 黎崱; le *Việt sử lược* 越史畧 (*c.* 1377) anonyme, dans les collections *Cheou-chan ko tsong chou* 守山閣叢書 (史部) et *Fan-chou yu-ti tsong-chou* 藩屬輿地叢書 (1er *tsi*); le *Nam ông mộng lục* 南翁夢錄 de Lê Trừng 黎澄 (préf. de 1438), dans le *Ki-lou houei-pien* 紀錄彙編, k. 50. Le premier et le dernier de ces livres sont œuvres d'exilés; tous trois semblent avoir été ignorés des Annamites. A des Japonais est due l'édition, en 1884, du même *An-nam chí-lược* et du *Đại Việt sử ki toàn thư* 大越史記全書 (*infra*, no 30). On peut prendre une vue rapide de la lecture sur l'Annam d'un érudit japonais ancien dans les citations de Kondō Morishige 近藤守重 au 1er livre de son *An-nan kiryaku kō* 安南紀略攷 (ap. *Kondō Seisai zenshū* 近藤正齋全集, I, Tōkyo, 1905), et de celle d'un historien japonais moderne dans la liste de Naka Michiyo 那珂通世 intitulée *Tōyō shigaku yōshu mokuroku* 東洋史學要書目錄, dans son recueil posthume, *Naka M. isho* 遺書 (Tōkyō, 1915). La venue de plusieurs chercheurs et l'achat d'un certain nombre d'ouvrages annamites sont en train d'étendre cette information. Pour la Chine, il faut toujours explorer catalogues, bibliothèques et librairies, il y a sans doute encore à découvrir.

(5) Cf. Fang Tch'eng-kiun 楊承鈞, *Ngan-nan chou-lou* 安南書錄 (*A Bibliography of Annam*), in *Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou-kouan kouan-kan* 國立北平圖書館刊 (*Bulletin of the National Library of Peiping*), vol. 6, no 1, janv.-fév. 1932, p. 59-81.

(6) V. la citation du *Nam ông mộng lục*, no 47; les préf. de Lê Quí-Đôn (*infra*, p. 7 s.) et de Phan Huy-Chú (p. 10), de Ngô Sĩ-Liên (p. 52), du *Việt giám vịnh sử thi tập* (no 66), du *Lam-sơn thật-lục* (no 35), des éditeurs tây-sơn du *Sử ki* (p. 65). Cp. Pelliot, *Sources*, p. 617 s.

l'imprimerie en enfance (1), l'absence d'organisation (2) ont réduit un patrimoine modeste de dynastie à dynastie et maintes fois de règne à règne. Les plus anciens ouvrages survivants remontent à l'époque mongole (3), les plus anciens titres conservés, à celle des Song (4). De la civilisation attribuée aux Trần, il reste quelques livres et titres (5), et de celle de la plus vantée période des Lê (*hồng-đức*, 洪德 1470-1497), les débris d'un recueil (6) et le fond d'une recension (7) : aucune de ces reliques n'est originale, de rares éditions du XVIIIe siècle (8) tiennent lieu aujourd'hui d'incunables d'Annam, et fort peu de copies, s'il en est (9), ont cet âge. Une tradition manuscrite impitoyable, inspirée d'un confucéisme sans ampleur, n'a cessé d'altérer les pauvres œuvres échappées par hasard à toutes les destructions. Nulle part le principe : *transmettre douteux ce qui est douteux* (10), n'a été moins respecté. La méthode de correction des lettrés, singulièrement des lettrés officiels, fut de retoucher et refondre indéfiniment sans en signaler le détail (11), en sorte que chaque génération était incapable de discerner les corrections de la génération précédente et procédait en effaçant la trace des siennes pour la génération suivante. Si les compositions en vers, d'ailleurs imitées des chinoises, ont moins souffert de ces ravages dans la mesure où elles ont subsisté, on imagine ce qu'ils ont produit dans les livres en prose (12) ; c'est un autre sujet de dire ce que la seconde habitude des lettrés, de copier et recopier leurs devanciers immédiats, en a compensé, et ce qu'il en reste d'utilisable pour la philologie. Par ailleurs, à côté de ces œuvres indéfiniment reprises, d'autres œuvres, abandonnées, ont péri (13), et l'éclat en Chine de la critique textuelle n'a eu en Annam que d'incertains reflets, fort rares (14).

---

(1) Sur la question de l'imprimerie en Annam, v. ci-après, p. 4 s.

(2) Cf. la préface de Lê Quí-Đôn (p. 7).

(3) Cf. nos 27, 55, 127, 128, etc.

(4) Nos 16, 40, 41, etc.

(5) Ci-dessus, n. 3.

(6) Nos 10, 80 s.

(7) Celle du *Sử ki*. V. no 30.

(8) Nos 19, 30, p. 6-35.

(9) Elles sont d'ailleurs difficiles à déceler.

(10) 疑以傳疑. *Kou Leang tch'ouan* 穀梁傳, II, 5e an. du duc Houan 桓公. Cp. la manière d'entendre ce principe, no 30, p. 56, n. 1.

(11) V. l'histoire de la transmission du *Sử ki*, no 30.

(12) Cf. l'ex. du *Lam-sơn thật-lục*, no 35, ou du *Lĩnh nam trích quái*, no 128. Sur les chances d'altérations des vers, v. l'exemple du quatrain, no 51.

(13) C'est le cas du *Đại hương hải ấn tập* 大香海印集 de Trần Nhân tôn 陳仁宗 (no 47), et celui de la majeure partie du *Thiên-nam dư-hạ tập*, s'il eut vraiment cent livres (v. no 10).

(14) A part les fragments de commentaires conservés dans les éditions du *Sử ki*, je ne trouve pour l'histoire que le *Việt sử tiêu án* de Ngô Thì-Sĩ (no 30, §. VI, p. 66, n. 3) et le *Việt sử cương-giám khảo-lược* 越史綱鑑考畧, en 7 q., publié en 1877 (30e an. *tự-đức*), par Nguyễn Thông 阮通 (*hiệu* Hi-phần 希汾).

Les recenseurs les plus sérieux invoquent dans leurs préfaces les excuses de l'expurgation et de la restauration : c'était leur façon d'aimer les livres et il est sûr que la dernière était au moins en partie possible, « pour en rendre la lecture facile » (1), dit l'un d'eux. L'imprimerie n'est venue qu'à très basse époque au secours des premières œuvres. La question d'une édition indigène du *Tripiṭaka* sous les Trần a été posée (2). Elle est difficile. Le seul témoignage de valeur actuellement connu est celui du *Đại việt sử kí toàn thư* (3), qui mentionne des copies du Canon sous les Lí (4) et sa gravure, 刊行, en 1295 (5), suivie en 1299 de celle d'un livre bouddhique annamite (6) et d'un formulaire officiel (7). Mais la rédaction tardive du *Toàn thư* est par là sujette à caution. Le climat tonkinois, en empêchant toute conservation, nous a privé de toute preuve directe. Les débuts du papier dans ce pays sont ignorés. Les Mongols, agents actifs dans la transmission de l'imprimerie en Corée et vers l'Occident (8), n'eurent pas d'influence en Annam. L'état de culture du temps permettait-il la multiplication d'une telle masse de volumes, sollicitée et reçue plusieurs fois de la cour de Chine (9) ? Pareille entreprise, malgré l'opinion

---

(1) V. no 35. Cp. no 30, § IV. p. 62, et no 128.

(2) Cf. P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, in *BEFEO.*, XXIV, p. 212-218.

(3) *Infra*, no 30. Nous ne tenons point compte du *Tam tổ thật-lục* (no 51), dont la biographie de Pháp loa se donne pour gravée en 1362 et parle d'impressions du Canon avec le sang des fidèles zélés (Demiéville, *l. c.* p. 217) : ce dernier trait est d'édification et la gravure de 1362 se rapporte vraisemblablement à la stèle du bonze. La suite d'une impression tabellaire est formellement annoncée dans le *Tam tổ thật-lục* pour 1311 : 續刊大藏經板 (fo 21 de la biogr.), mais la stèle de Phụ-vệ, moins précise, porte : 讀看大藏經板, et l'on peut craindre qu'il n'y ait là, dans la regravure de la stèle, une de ces phrases douteuses, comparables à celles du *Toàn thư*, sortes d'épaves d'un texte primitif altéré, et, dans le *Tam tổ thật-lục*, une *correction* destinée à l'*éclaircir*, à la manière de celles du *Cương-mục* cp. p. 62, n. 2 ; no 59 n.). Sur la valeur relative de + 板, cp. les 3 citations de p. 6. n. 1, et p. 71, n. 2.

(4) En 1023 et en 1036, cf. no 135.

(5) No 136.

(6) No 144.

(7) No 6.

(8) Références et résumé dans Th. Fr. Carter, *The Invention of Printing in China and its Spread westward*, New-York, 1925 et 1931 (cette dernière édition, dite « revised », ne diffère de la première que par une retouche insignifiante, p. 12), p. 170 et 115 ; cp. les conclusions prudemment agnostiques de la p. 138.

(9) Cf. les témoignages chinois, qui font souvent l'éloge des lettres chinoises cultivées au Kiao-tche, mais rapportent un trait de mœurs qui semble avoir duré longtemps et que confirment des témoignages annamites. Voici, entre autres, celui de Li Wen-fong 李文鳳 : 黎桓莫登庸既貴尙洗足裸體入水捕魚。« Lê Hoàn (Xe s.) et Mạc Đăng-Dung (XVIe s.) au faîte des honneurs, continuaient d'aller pieds nus et d'entrer nus dans l'eau attraper les poissons » (*Yue kiao chou* 越嶠書, k. 1, 風俗). Cp. le *Toàn thư* sur les Trần à l'origine, qui « faisaient métier de pêcheurs depuis des générations », 世以漁爲業 (q. 5, fo 1), et sur la coutume, en

flatteuse que les Annamites donnent de cette époque et la facilité avec laquelle, de nos jours encore, quelques temples gravent sur planches et tirent quelques livres, semble rien moins qu'assurée. La première impression certaine ne date que de la fin du XVIIe siècle : la gravure du même *Toàn thư* ne fut ordonnée que vers 1665 et dut, pour aboutir, être reprise en 1697 (1). Une préface datée de 1457 dans une copie récente fait bien une allusion à un tirage (2) ; pourtant le grand recueil de *hồng-đức*, le *Thiên nam dư-hạ tập* (3), s'est aux trois quarts perdu manuscrit et la plupart des impressions anciennes dont les allusions se trouvent, presque toujours, dans des manuscrits, ne peuvent guère être placées avant la deuxième moitié du XVIIe siècle (4). Loin de le faire instituer par Saturne (5), *quod saturaretur annis*, la tradition légendaire attribue le saint art à un lettré du XVe, Lương Như-Hộc, qui en aurait dérobé le secret en Chine (6).

Quoi qu'il en soit, tout ce qui est connu de l'histoire des livres annamites montre que cet art est resté obscur et languissant jusqu'à nos jours. Seuls apparaissent dans les titres conservés les noms de temples, d'éditeurs privés, dont les conditions de l'imprimerie tabellaire expliquent à la fois le nombre et le peu d'importance, de même que ceux de petits imprimeurs et celui du village de graveurs, Liễu-tràng 柳轉, au *huyện* de Gia-lộc 嘉祿 (Hải-dương), spécialisé dans la xylographie comme Yên-thái 安泰 (ou Làng bưởi), au *huyện* de Hoàn-long 環龍 (Hà-đông), dans la fabrication du papier, et Kiêu-kỵ 嶠騎, au *huyện* de Gia-lâm 嘉林 (Bắc-ninh), dans celle de l'encre. Le rôle principal a été joué par les scribes. Il n'est pas très rare, même aujourd'hui, de trouver dans les campagnes des copies complètes du *Sử kí* ou d'assez grosses éditions chinoises (7). A côté des éditions Nguyễn (8), les grandes géographies royales du XIXe siècle (9), tout comme le grand recueil du XVe, n'ont jamais été gravées. Le nombre des manuscrits l'emporte considérablement sur celui des imprimés dans les deux fonds annamites existants à l'EFEO. et au Palais de Huê. La destruction des livres a été incessante et

---

rapport avec la première, du tatouage royal jusqu'à Trần Anh tôn : « Vraiment il convient de nous tatouer le corps pour montrer que nous n'oublions pas nos origines », 固宜文髀示不忘本 (q. 6, fo 7). Cette question sera traitée ailleurs. D'autre part, quelques poèmes chinois attribués à des rois Lí 李 sont parvenus jusqu'à nous (*Thi lục*, q. 1 ; *Thi tuyển*, q. 1, fo 1).

(1) No 30, § V.

(2) No 51.

(3) No 10.

(4) No 30 § VI, 35 ; cp. 69, etc.

(5) Matth. Lunensis, *De rerum inventoribus*, invoquant St Cyprien.

(6) No 74.

(7) P. ex. du *Hai Kouo t'ou tche* 海國圖志.

(8) *Thực-lục*, *Liệt truyện*, *Cương-mục*, Poésies de Minh-mạng, Thiệu-trị et Tự-đức.

(9) Celles de Tự-đức et de Đồng-khánh (cf. H. Maspero in *BEFEO.*, X, 544, et la note d'Aurousseau. *id.*, XX, 4, p. 11).

rapide. Le pullulement des copies suffit presqu'à expliquer ce qui n'a pas péri. Il serait à peine exagéré de dire que l'imprimerie a peu servi à sauver ce qui reste du petit héritage intellectuel de l'Annam (1).

⁂

A s'en tenir aux grands moments, on peut en marquer ainsi la vicissitude : essor sous les Lí 李 (2), sous les Trần 陳, sous les Lê 黎 après l'établissement (1418 s.) (3), en *hồng-đức* (1470 s.), après la Restauration (1592 s.) et, vers la fin des Lê, sous les Trịnh (XVIIIe s.) ; sous les Nguyễn 阮 (XIXe s.) ; pertes à l'occasion des Hồ 胡, des Ming, des Mạc 莫 et des Tây-sơn (les œuvres sous ces dynasties, à peu près détruites, ne permettent que des estimations très conjecturales) ; chaque fondation de régime impliquant une destruction suivie d'une recherche de ce qui lui a pu échapper, et partant une continuité, vaille que vaille, de tradition (4). Lê Quí-Đôn et Phan Huy-Chú expriment là-dessus

---

(1) La 3e an. *vĩnh-khánh* 永慶, « au 4e mois (mai 1731), les fonctionnaires du *Các* et du *Viện* (Bí-thư các 秘書閣 et Hàn-lâm viện 翰林院) reçurent l'ordre d'examiner les volumes des Cinq Classiques pour les graver et publier », 夏四月命閣院官, 校閱五經本刊行敷布 (*Tục biên*, s. a.). « La 3e an. *long-đức* 龍德, au premier mois (fév. 1734), on tira les planches des Cinq Classiques pour les répandre dans le royaume ; le prince [Trịnh] lui-même en écrivit la préface », 春正月, 印五經板, 敷布天下, 王親製序文 (*id.*, s. a.). « Les planches des Cinq Classiques furent achevées ; on ordonna de les conserver au *Quốc-học* », 五經板成, 命藏於國學 (*ibid.*). Le *Cương-mục*, q. 37, fo 30, à la même date précise qu'on distribua *les Cinq Classiques au complet*, *Ngũ kinh đại-toàn* 五經大全, aux instituteurs de toutes les provinces. Et le commentaire ajoute : « Auparavant, on chargea des fonctionnaires d'examiner les exemplaires chinois des Cinq Classiques pour les faire graver. Cela fait, on les distribua en ordonnant aux maîtres de les enseigner et en défendant d'acheter des livres chinois. En outre, on ordonna à Nguyễn Hiệu et Phạm Kiêm-Ích de faire graver à part les *Quatre Livres*, les histoires, les poètes et les dictionnaires pour les distribuer », 先是遣官校閱五經北板, 刊刻書成, 頒布令學者傳授, 禁買北書, 又令阮校范謙益等分刻四書諸史詩林字彙諸本頒行. Ce dernier passage a inspiré Trương Vĩnh-Ký, *Cours d'hist. annam.*, II, p. 170. La tentative venait à la suite d'une réforme des études classiques (*Tục biên*, l. c., 2e mois). Peut être marque-t-elle le début de ces éditions annamites de livres chinois qui se sont poursuivies sous les Nguyễn. Cp. *Sources*, p. 617, n. 1.

(2) Si du moins on se fie à la tradition.

(3) Une part d'écrivains formés sous les derniers Trần, une part de nouveaux, comme Nguyễn Trãi (no 65).

(4) P. ex. la 4e an. *vĩnh-khánh* (1732), « le 1er mois, au printemps, on acheta et fit chercher les livres restés. Ceux qui avaient des livres anciens de notre pays, proses ou vers, et compositions de lauréats, pouvaient les présenter tous, même en mauvais état ; on les leur paierait suivant le nombre », 春正月購求遺書. 有本國古書文古詩文與舉業文字, 不拘殘陋, 並許上進. 隨多少酌賞 (*Tục biên*, s. a.). Cp. la préf. de Lê Quí-Đôn, la pièce intitulée *Cứu di thư chiếu* 求貴書詔, ap *Quốc triều văn tuyển* 國朝文選, q. 1 (ms. A. 915, fos 9-10 ; cp. mss. A. 221, A. 2528), etc. Cet ordre est daté là du 14 du 5e mois de la 1e an. *minh-mạng* 明命 (24 juin 1820) ; il ne se trouve pas dans le *Ngự chế văn tập* 御製文集, recueil des proses littéraires de Minh-mạng publié la 1e an. *thiệu-trị* 紹治 (1841). Cp. p. 145, n. 2.

l'opinion dominante des Annamites lettrés dans les préliminaires de leur bibliographie :

Le *Yi* [*king*] dit : On observe les signes du ciel pour étudier les révolutions des temps. On observe les signes des hommes pour transformer l'empire (1). Lu Wen (2), des T'ang, l'explique ainsi : En examinant les révolutions, on fonde la vertu pour en conjurer les figures. En opérant cette transformation, on pose les termes pour en promouvoir l'œuvre. Eminente [est] la littérature ! Les grands ouvrages comme les Cinq Classiques et les Quatre Livres sont tout comme les Cinq Planètes et les Quatre Points cardinaux : les uns pour les autres extérieur, intérieur, commencement et fin. Ensuite les grands lettrés célèbres, à chaque génération produisirent leurs œuvres ; bien que quelques-unes de leurs discussions n'aient pu en épuiser la pureté, elles n'en furent pas moins nécessairement formées de l'essence même de la nature et basées dans le tréfonds de la doctrine. Chaque auteur compose son discours de ce qu'il en connaît ; en les lisant, on s'instruira (3) suffisamment : pourrait-on en faire les branches et les feuilles sans les lire (4) ?.

J'ai souvent étudié les bibliographies des Han, des Souei, des T'ang, des Song, et vu qu'il s'agissait de livres de quelque cent myriades et plus de volumes. Quelle richesse ! Quelle abondance ! A ces époques, des bureaux secrets les rassemblaient, d'institution excellente. Les lettrés et les grands officiers les conservaient chez eux avec un soin extrême et ils ont été largement répandus. C'est pourquoi, malgré les guerres et les incendies fréquents, il ne s'en est pas trop perdu.

Notre pays a été appelé [pays] de littérature et de sagesse (5). En haut, les rois, en bas, les sujets, également écrivirent. L'ensemble ne dépasse pas un peu plus de cent liasses ; ce n'est pas le dixième de la Chine. Et si nos livres ne sont pas nombreux, la conservation des bibliothèques (6) est encore rudimentaire. Nous n'avons pas de bureau fixe pour leur dépôt secret (7), ni de fonctionnaires préposés à leur garde. La révision, la copie, le séchage au soleil, l'emmagasinage n'ont pas de règles. Les étudiants de chaque époque réunissent (8) les compositions modèles [aux examens] à seule fin de gagner un grade. Quand on voit les livres non communs (9) des générations précédentes, s'ils ne sont pas de ressource pour les caractères des concours (10),

---

(1) *Yi king*, k. 3, 賁.

(2) Le *Ts'iuan T'ang wen* 全唐文, k. 628, 4e de Lu Wen 呂溫, contient un 人文化成論 où ceci ne se retrouve pas.

(3) Littéralement : on agrandira ses nombreuses connaissances (sur 博物洽聞, cp. *Ts'ien Han chou*, k. 36 *in fine*) et augmentera sa sagesse profonde (sur 神智, *Houai-nan tseu*, 俶眞, et *Wei chou*, k. 33, f° 8*a*).

(4) Cp. *Li ki*, 表記 *sub fine*, Couvreur, II, p. 507.

(5) Cp. Phan Phu-Tiên, *Dédicace du Việt âm thi tập* (no 69) : 國家號稱文獻之邦...

(6) Du nom des palais des Han : *Che-kiu* et *T'ien-lou*. Références in *Ts'eu yuan*, s. v. 石渠, 2, et 天祿.

(7) 中秘.

(8) Var. : 講習, dissertent et s'exercent.

(9) C'est-à-dire, les livres autres que les classiques et les manuels étudiés en vue des examens.

(10) Les caractères susceptibles d'être employés dans les compositions. Var. : 與科舉學文章字.

on les rejette sans les copier, et si quelqu'un les copie, il néglige de les collationner. Que si quelques autres aiment à recueillir les anciens livres, ils le font pour eux-mêmes et les gardent secrètement sans les montrer. Ainsi leur recherche est difficile et quand on les trouve, il arrive que les erreurs et lacunes n'en peuvent être corrigées. Chose profondément regrettable pour la connaissance.

Aux temps prospères des Trần, la civilisation était brillante, et les Règles au grand complet. Au début de Nghệ tôn (1), les Chams nous envahirent, brûlant et pillant presque tout. Ensuite peu à peu on rassembla [les livres, mais] quand les Hồ usurpateurs perdirent le pouvoir, le général ming Tchang Fou s'empara de tous les livres anciens et modernes pour les envoyer à Kin-ling (Nankin).

Notre dynastie supprima les troubles et restaura le bon gouvernement. Les lettrés célèbres, Nguyễn Trãi (2), [Li] Tử-Tấn (3) et [Phan] Phu-Tiên (4), recherchèrent ensemble la culture et réunirent les écrits laissés. Après les guerres et les incendies, il n'en restait que les quatre ou cinq dixièmes. [Lê] Thánh tôn (5) goûtait la lecture des livres. Au début de *quang-thuận* (6), il ordonna de rechercher les histoires non officielles et de recueillir biographies et mémoires conservés chez les particuliers : il se les fit tous présenter. En *hồng-đức* (7), il ordonna de rechercher les livres laissés pour les conserver au *Bí các* (8). Ceux qui en offrirent d'extraordinaires ou de secrets reçurent de grandes récompenses. Alors des livres des générations précédentes furent souvent présentés.

Puis Trần Cảo fit des troubles (9) ; la capitale ne fut plus gardée. Soldats et peuple envahirent le palais pour en prendre les richesses (10). Livres et cartes, abandonnés, emplirent les chemins. Les Mạc usurpateurs surent en recueillir et copier un peu, mais quand la maison royale reprit la capitale (11), des livres de nouveau brûlèrent. De ceux conservés dans les grandes maisons, peu purent être gardés. Qu'ils aient été dispersés ainsi est vraiment regrettable !

Même sous les Lí et les Trần, plus de trois cents années, ordonnances diverses, éloges, chansons, compositions, délibérations, rapports, règlements et lois, comment aurait-on pu les dénombrer tous ? Et aujourd'hui ils sont perdus. Le *Thiên-nam dư-hạ* (12) contenait les règlements, les lois, les compositions littéraires, les ordonnances de notre dynastie à la manière des *T'ong tien* et les *Houei yao* (13) : il en reste un ou deux dixièmes. Où le sage érudit pourra-t-il s'en instruire ? De même le *Trích diễm*

---

(1) Huitième roi Trần (1321-1394), qui régna de 1370 à 1372.
(2) Cf. no 65.
(3) Cf. no 66.
(4) No 69.
(5) Le quatrième des Lê (1442-1497), qui régna de 1460 à 1497.
(6) 1460-1469.
(7) 1470-1497.
(8) Le Bureau des archives secrètes.
(9) 1516.
(10) Il s'agit de la révolte de Trịnh Duy-Sản 鄭惟僎, dont celle de Trần Cảo fut l'occasion.
(11) 1592.
(12) Recueil de *hồng-đức*. Cf. le no 10 de la Bibliographie.
(13) Les compendiums chinois à partir des T'ang.

thi tập (1), contenant les recueils littéraires publiés des sages, à peine en reste-t-il aujourd'hui le titre, en réalité il est introuvable. Hélas! notre Saint (2) souhaitait connaître la doctrine des Hia et des Yin et il regrettait que le Ki et le Song n'en fussent que des témoins imparfaits. Voilà pour les règlements et livres les plus anciens. Quant aux beaux écrits des Tcheou occidentaux (3), bien évidemment ils sont dignes d'étude. Mais [ces règlements et livres chinois] sont-ils jamais arrivés au point des nôtres avant la restauration de notre dynastie, lesquels, avec ceux des Lí et des Trần, sont devenus des écrits réduits à rien (4).

J'ai osé m'émouvoir de cela. Maintenant, à l'aide des anciennes histoires et des livres privés transmis par les particuliers, j'ai composé un catalogue. Du début de la Restauration (5), je suis remonté jusqu'aux Lí, et j'ai divisé en quatre sections: 1. Littérature officielle, 2. Vers et prose, 3. Histoire, 4. Sciences spéciales. J'indique provisoirement le titre et le nombre des volumes, et note en même temps le dessein de l'auteur pour en faciliter la connaissance aux lecteurs. Parmi ces [ouvrages] beaucoup n'existent plus que de nom; je les ai compris aussi. (Lê Quí-Đôn, *Đại Việt thông sử*, Préf. du *Nghệ-vân chí*) (6).

---

(1) Cf. le no 78.

(2) Confucius.

(3) Cp. *Louen yu*, III. 14: 郁郁乎文哉.

(4) V. le *Tseu Hiu fou* 子虛賦 de Sseu-ma Siang-jou.

(5) 1592.

(6) 易稱觀乎天文,以察時變,觀乎人文,以化成天下,唐呂溫論之曰,察乎變者,立德以貞其象,感其化者,立言以贊其功,至哉文乎,五經四書,鴻裁大筆,直與五緯四宮,相爲表裏,相爲始終,後之名公碩儒,代有撰作,雖一二議論,未能盡醇,要亦鍾於灝氣之精英,本於道心之淵懿,各自以其所見,成一家言,賢者足以博物洽聞,增神長智,其可以爲枝葉而不讀耶,常攷漢隋唐宋藝文志,見其爲書,無慮百餘萬卷,富矣盛矣,當辰秘省裒集,至爲詳整士大夫家收藏尤謹,傳布又廣,故雖屢經兵火,不多散落,我國號爲文獻,上而帝王,下而臣庶,莫不各有著述,會而總之,不過百有餘帙,視中華作者,不能以什一也,其爲書既少,而石渠天祿之儲,亦爲率畧,中秘無定辰,收掌無正員,校寫曝貯,全無法例,一辰學者,亦惟構集程文,以博一第,見前代異書,與科舉之字不相涉者,則屏去不錄,亦或有抄錄,亦畧於警校,其有好蓄古書者,則人又私其所有,秘藏不以示人,故其求之也難,而其得之也,謬舛遺闕,至於不可辨正者,此乃有識者之所深惜也,當陳朝盛辰,文雅彬彬,典章極備,藝宗初,占城入寇,燔掠殆盡,是後稍稍收集,逮閩胡失守,明將張輔,悉取古今書籍部送金陵,本朝撥亂興治,阮廌子晉孚先諸名儒,相與蒐尋典雅,採括遺文,兵火之餘,十得四五,聖宗敦悅經籍,光順初,詔求野史,收人家所藏古今傳記,悉令奏進,洪德中,詔求遺書藏於秘閣,有以奇秘來獻者,厚加優賞,於是先代之書,往往間出,至陳暠作亂,京城不守,士民爭入禁省,取金帛,文書圖籍,委棄滿道,僞莫稍能褒錄,而國家克復京師之辰,諸書籍又燬于

Dans tous les temps, il fut nécessaire d'avoir des livres pour enregistrer les affaires de gouvernement, afin d'en connaître le bon et le mauvais, la grandeur et la décadence ; ainsi les livres réunissent toutes choses. Jusqu'aux Đinh et aux [premiers] Lê, la civilisation dans notre Việt ne s'était pas répandue. A partir des Lí et des Trần, chaque dynastie à son tour s'éleva, les lettres fleurirent : œuvres de rois glorieux et d'excellents sujets, trouvailles de lettrés fameux et de grands savants plus de quatre cents ans abondèrent remarquables. En *hồng-đức* des Lê, les conjonctures fécondes, les règlements fleurirent, adaptés en haut par le souverain ; la littérature brilla, en réponse en bas par les sujets : les livres se multiplièrent, splendidement, parfaitement ! Chutes et troubles se succédèrent : ils furent dipersés et perdus. Hélas ! on n'en voit plus guère. Cependant leurs fragments méritent encore étude, le peu qui en reste loge pourtant l'âme des anciens ; pourrait-on la laisser enterrer et ne pas la transmettre ? Après la Restauration, plus de deux cents ans bien des livres furent aussi dignes d'être cités. Avec les derniers Lê, le sort des lettres se ranima un peu ; il y eut alors, en classiques, en histoire, des réflexions profondes, une excellence brillante en littérature. Tous ces ouvrages méritaient d'être recueillis, relevés et classés par ordres... (1). (Phan Huy-Chú, *Lịch triều hiến-chương loại chí*. Prélim., 引, de la 9e partie).

Mais les recueils administratifs des dynasties successives autrefois ne furent pas achevés, les annales du pays étaient aussi très incomplètes. Bien plus, depuis les luttes de *bính-ngọ* (1786), les vieux textes ont été dispersés et perdus. Ce qu'il en reste est conservé chez les vieilles familles, les mandarins héréditaires, et contenu dans

---

火，士大夫家所藏，罕有能守，散蕩至此，可勝惜哉，即李陳二代，三百餘年，詔冊敕令，頌歌篇什，議論章奏，典章條格，何可繼數，而今並闕逸，天南餘暇一書，載本朝制度律例文翰典誥，亦如通典會要，而十僅其一二，閎覽博聞之君子，又將所尋繹，如摘艷詩集，所記諸賢文集行于世者，今僅存其篇名，而寔有不可得見者矣，嗟乎，吾輩人欲觀夏殷之道，而嘆杞宋之不足徵，是特前代之典章載籍耳，若而西周郁郁之文，則固燦然可考也，豈至如本朝中興以前之典章載籍，併與李陳同爲子虛烏有之文耶，臣因是竊有感焉，今據舊史所書，及諸家所傳私本，抄取書目，自中興初，溯于李朝，分爲四類，一曰憲章，二曰詩文，三曰傳記，四曰方技，姑列卷帙名數，兼敘作者之意，使覽者易曉，其間多有名存而寔缺者，亦具次之.

(1) 古後政事，必有書籍記之，然後治忽可知，興衰可監，典籍者所以萃萬物也，丁黎以前，我越人文未暢，自夫李陳迭興，文物稱盛，英君良臣之撰述，名儒碩士之發揮，四百餘年，蔚然可觀，迨于有黎洪德，運會大亨，典章之盛，君勳述于其上，辭藻之鳴，臣僚應乎其下，書籍之多，猗歟盛哉，而累經喪亂，屢至散逸，惜其不多見也，雖然遺編斷簡之留，猶有可考，其略存者，固皆古人性靈之寓，可使之埋沒而不傳乎，中興以後，二百餘年，書籍亦多可錄，晚察文運稍復通暢，其間有專思於經史，有鳴長於詩文，著述諸篇，皆有足採，兼載而類別之.

des livres mutilés. Et tout y est en désordre et fautif, sans fil conducteur pour traiter des exemples anciens, sans aucune base. Ainsi recueillir ce qu'on a pu apprendre et le distribuer par matière pour en composer un livre de précédents, n'était-ce pas le devoir d'un savant (1) ? (Id., *Préface* 序),

⁂

Si précieuse que soit, par son unicité, la bibliographie de Lê Quí-Đôn achevée par Phan Huy-Chú, il n'en faut pas un long usage pour être frappé de ses faiblesses. Simple esquisse dans le *Đại Việt thông sử*, elle a passé, dans le *Lịch triều hiến-trương loại chí*, de 113 titres à 207 et y a été augmentée, pour la plus grande part, de la reproduction de pièces choisies et de préfaces entières. Elle est devenue ainsi un véritable ouvrage. Mais elle a conservé, entre autres, son insuffisance relative aux auteurs et aux dates. Peu sensible aux Annamites lettrés initiés à la tradition, vague, sur les principaux personnages, et indifférents aux localisations exactes et précises, ce défaut pouvait être corrigé dans une certaine mesure en recourant aux sources de la biographie annamite.

Les notes biographiques de la *Première étude*, p. 623-637, en utilisent à peine quelques unes. L'épigraphie, dont les 13500 estampages de l'EFEO. ne représentent qu'une partie, en est une importante, encore inexploitée. Celle des stèles du Văn-miếu 文廟, à Hanoi, qui portent les promotions des docteurs des Lê, se trouve relevée dans le *Lê triều lịch khoa tiến-sĩ đề-danh bi-văn* (nº 30, § VII, p. 75, n. 1). Les recueils historiques : *An-nam chí-lược* 安南志畧, *Việt sử lược* 越史畧, *Ngan-nan tche yuan* 安南志原, *Yue kiao chou* 越嶠書, et les autres sources chinoises, précieux pour l'époque antérieure aux Lê, fournissent les données des mémoires et une série de biographies, qui se répètent avec des leçons différentes. Les *Sử kí*, imités par le *Cương-mục*, sont riches de détails sur les rois, les princes, les généraux, et particulièrement les lettrés reçus au doctorat, dont ils enregistrent depuis la fin des Trần les promotions, la présentation de certaines œuvres, les ambassades, les rôles nombreux joués dans le gouvernement et les guerres, et auxquels ils consacrent souvent, à la date de leur mort, des notices récapitulatives. Leurs renseignements épars, lentement accessibles, forment le fonds des recueils proprement biographiques qui en facilitent la recherche sans la remplacer.

Les deux principaux de ces recueils, commodes et assez sûrs, pour les docteurs antérieurs à la dynastie actuelle, sont le *Đăng khoa lục* 登科錄

---

(1) 惟歷朝會典, 從前未有成書, 編年國史之記, 猶多刪略, 況自丙午兵興以來, 舊章散逸, 其畧存者, 故家世族之藏, 斷簡遺文之賸, 又皆龐雜訛舛, 未有頭緒, 談歷朝典故者. 茫無依據, 然則輯見聞別事類, 以爲典憲一書者, 斯非學者當務歟.

de Nguyễn Hoản 阮倪 et le *Đăng khoa lục bị khảo* 登科錄備考 de Phan Huy-Ôn 潘輝溫. Le premier, seul imprimé, est un tableau très clair, dans l'ordre chronologique des promotions, qui joint à chaque nom une courte note biographique. Il a été précédé ou accompagné de listes analogues et suivi du *Quốc triều đăng khoa lục* 國朝登科錄, qui le prolonge jusque vers la fin XIXe siècle (1). Le *Bị khảo* suit au contraire l'ordre géographique des provinces et des *huyện* et se distingue par l'étendue et la précision des notices. Ces *Đăng khoa lục* généraux ont leur complément dans certains *Đăng khoa lục* locaux, qui vont de l'opuscule au volume (2), et dans les registres des généalogies familiales, *gia phả* 家譜, dont une faible partie seulement a été recueillie ou sauvee. Registres familiaux et recueils locaux suppléent au silence des *Đăng khoa lục* généraux sur les personnages non docteurs. Seule la dynastie actuelle possède une liste générale de ses licenciés dans le *Quốc triều hương khoa lục* 國朝鄉科錄. Pour la fin des Lê, un recueil des meilleures dissertations de licence, le *Lê triều hương tuyển* 黎朝鄉選, n'a que des notes extrèmement succinctes sur leurs auteurs choisis du reste parmi les docteurs. Des listes partielles, pendant toute la période contemporaine, ouvrent les petites anthologies de compositions gravées après chaque examen pour servir de modèles aux futurs candidats ; elles s'appellent *Hội thi văn tuyển* 會試文選 ou *Hội đình văn tuyển* 會庭文選 pour les docteurs et *Hương thi văn tuyển* 鄉試文選 pour les licenciés (3) ; elles fournissent des variantes qui manquent aux recueils généraux pour identifier les noms trop changeants des Annamites (4) et, de 1891, où s'arrête le *Quốc*

---

(1) V. le détail des *Đăng khoa lục* et des anthologies d'examens au n° 37.

(2) P. ex. le *Đông-an huyện đăng khoa lục* 東安縣登科錄 (Hưng-yên), ms. A. 1824, 30 fos ; et le *Từ-liêm huyện đăng khoa lục* 慈廉縣登科志 (Hà-đông), ms. A. 507, 142 fos. Ce dernier est un des plus importants *Đàng khoa lục* régionaux. Il donne en 2 parties non seulement les docteurs, mais les licenciés et les bacheliers, en des notices parfois étendues. Il est l'œuvre de Bùi Xuân-Nghi 裴春沂, *tự* Dục-tường 浴曾, *hiệu* Ước-trai 約齋, de Vân-canh 雲耕 (*h.* de Từ-liêm), licencié de la 2c^e^ an. *tự-đức*, 1867 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 3, fo 87), *explicateur* 侍講 de l'Académie et compilateur du Sử quan, un des principaux auteurs de dissertations d'examen, *văn-sách* 文策, des Nguyễn avec son maître Nguyễn Đình-Đạo 阮廷瑤, ou Lê Hoàng *tiên-sinh* 黎黃先生, *hiệu* Nhận-trai 訒齋, licencié de la 2e an. *minh-mạng*, 1821 (*o. c.*, q. 1, fo 46). V. le recueil *Ước-trai văn tập* 約齋文集, 2 q., publié l'an. *tân-sửu* 辛丑 de *thành-thái* (1901), par son fils Xuân-Tè 春濟 et ses disciples.

(3) Elles sont parfois réunies sous le titre de *Hương hội văn tuyển* 鄉會文選.

(4) Ces brochures donnent le nom de l'année même de l'examen où elles sont publiées, tandis que les recueils généraux, composés rétrospectivement, en donnent souvent d'autres, le lauréat ayant changé un des trois termes du sien, par interdit 諱 ou par une raison quelconque P. ex, à la 16e an. *minh mạng* (1835), le *Quốc triều đăng khoa lục*, q. 1, fo 8*b*, a, parmi d'autres les deux noms : Nguyễn Thô 阮措 et Nguyễn Đức-Hoan 阮德懽, que le *Hương hội văn tuyển* de la même année écrit : Nguyễn *Tôn*-Thô 阮宗措 et Nguyễn *Đình*-Hoan 阮廷懽, et les indications des villages,

triều hương khoa lục, et de 1892, où finit le *Quốc triều đăng khoa lục*, aux années de la suppression des examens (1), elles sont seules.

Pour les autres personnages historiques, en même temps que les docteurs, il faut recourir, en plus des histoires, à d'autres compilations tardives, comme les notices du *Vịnh-sử* 詠史 (nº 66), les chapitres biographiques, 傳, étendus et importants, qui suivent le chapitre bibliographique de Lê Quí-Đôn (2), son *Kiến-văn tiểu lục* (3), la partie biographique de l'encyclopédie de Phan Huy-Chú (4), le *Nhân-vật đính-thị khảo* 人物姓氏考, classé par noms de famille, inachevé, médiocre, le dernier en date (5). Les *Liệt truyện* 列傳

---

huyện, phủ, provinces, jointes à l'année et au lieu de l'examen, montrent qu'ils s'agit bien des mêmes personnages. Ainsi encore, les licenciés de la 23e an. *tự-đức* (1870), appelés : Lê Đăng-Trinh 黎登貞 et Hồ Đắc-Tuân 胡得俊 dans le *Quốc triều hương khoa lục*, q. 3, fo 103*b* et 104*b*, ne sont autres que les licenciés nommés : Lê Đăng-*Dung* 黎登庸 et *Lê* Đắc-Tuân 黎得俊 par le *Hương thi văn tuyển* de la même année. — Les *Sources*, p. 623, n. 5, ont signalé une autre difficulté des noms de personnes annamites, à savoir, dans les noms à trois termes, la fréquence du rôle purement copulatif du second et de sa suppression facultative : Lê Hưu 黎休 = Lê *Văn*-Hưu 黎文休, Trần-*Quốc*-Tuân 陳國峻 = Trần Tuân 陳峻. Il en résulte qu'on peut très souvent identifier un nom de deux termes à un nom de trois quand leur seule différence consiste dans l'addition d'un terme central au dernier. Mais cette règle n'a rien d absolu et Nguyễn Khản 阮侃, par ex. (cf. nº 30, § VII, p. 68., n. 2), désigne un autre homme que Nguyễn Công-Khản 阮公侃 d'An-việt 安越, *h.* de La-sơn 羅山, au Nghệ-an ; cf. *Nghệ-an kí* 乂安記, q. 2, fº 124 s.) ; Đỗ Thiện 杜善 au 12e s. (nº 30, § I., p. 55. n. 2 en désigne un autre que Đỗ *Ling*-Thiện. 杜令善 au XVIIIe (docteur de 1787, *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 69*b*). De plus, un terme médial, comme *Công* 公 (ci-dessus), à valeur possible d'élément de nom, peut être introduit par un auteur, un éditeur, un copiste, avec une simple valeur honorifique, dans un mot de deux termes ou de trois termes réduit à deux, et ainsi l'indication : 乂安詩集, 裴公璧著 portée en tête d'un ms. (cf. p. 14, n. 6), ne signifie point : le *Nghệ-an thi tập*, par Bùi *Công*-Bích, mais : le *Nghệ-an thi tập*, par *Monsieur* Bùi, dont le nom personnel est Bích (ou Huy-Bích 揮璧). Qu'on ajoute la facilité relative avec laquelle un quelconque des trois termes est changeable (ci-dessus et *infra*, aux notes biogr.), et l'on apercevra les écueils qui menacent ce genre d'identifications.

(1) 1915 pour le Tonkin, 1918 pour les examens régionaux en Annam, et 1919 pour l'examen général du doctorat à Huê.

(2) *Infra*, p. 25.

(3) Notamment les q. 才品, 禪逸. 叢詠. Cf. p. 26.

(4) P. 31.

(5) Le *Nhân-vật tinh-thị khảo*, en 3 fascicules de 67-90 et 145 fº, a été compilé à Huê, au Cổ-học viện 古學院, par Lê Trọng-Phiên 黎仲璠 et Trịnh Luyện 鄭煉, fonc ionnaires dudit bureau, sous la direction de M. Nguyễn Bá-Trác 阮伯卓, alors assistant au ministère de l'Enseignement. Il est daté de la 9e an. *khải-định* 啓定 (1924). Il ne comprend que les noms de famille Đinh 丁 (1er q.) et Lê 黎 (q. 2 et 3). Il donne la date européenne à côté de l'annamite ou seule. Ses biographies sont développées et faites de citations. Il s'étend trop sur les rois, où il répète les histoires. Il n'est pas toujours bien informé (la biogr. de Lê Thánh tôn cite comme perdus le *Văn-minh cổ xuý* et le *Cổ tâm bạch vịnh*. cf. nº 84 et 82). Compilation de compilations, il n'est point critique (il mêle aux sources des extraits du *Lam-sơn thật-lục* apocryphe,

et les *Thực-lục* 寔錄 des Nguyễn sont pour les hommes de cette dynastie depuis ses origines des sources de premier ordre (1). Les *Liệt truyện*, le q. 5 du *Phủ biên tạp lục* (2) et le *Gia-định thành thông chí* (3) sont les sources pour les pays du sud jusqu'au Cambodge. La grande géographie de Tự-đức (4) et les monographies provinciales et locales ont toutes une section biographique selon leurs modèles chinois. Parmi elles, le *Nghệ-an kí* 乂安記 de Bùi Dương-Lịch 裴楊瑮 (5) est à mettre à part ; ses biographies, la moitié du livre (q. 2, fos 15-142), reproduisent deux sources : un [*Đăng*] *khoa lục*, extrêmement bref pour les années antérieures à *cảnh-hưng* 景興 (1740 s.), et un *Sử kí* abondant, qui ne peut être que le *Tục biên* (no 30, §. VII), pour les dernières années du XVIIIe siècle ; le *Tục biên* ne ne se trouvant plus qu'en mss. postérieurs, le *Nghệ-an kí* devient par là un document original. Le *Hoàng việt thi tuyển* 皇越詩選, de Bùi Bích 裴璧 (6)

---

v. no 35, et d'un manuel scolaire récent, le *Trung học Việt sử* 中學越史). Enfin c'est un recueil à peine entamé. Ms. A. 2600.

(1) Cf. no 30, § VII *in fine*. Cp. les généalogies mss. des Nguyễn à l'EFEO. (no A.2351, etc.) ; Orband, *Les tombeaux des Nguyễn*, *BEFEO.*, XIV, no 7 ; Tôn Thất Hàn, *Généal. des Nguyễn av. Gia-long*, *Bul. Amis v. Hué*, 1920, p. 301-05, etc. Sur les Lê, cf. le no 3 ; sur les Mạc, les biogr. du *Đại Việt thông sử* de Lê Quí-Đôn ; sur les Trịnh, le *Kim giám thật-lục* (ci-après, p. 19), etc. ; sur toutes les dynasties annamites, le P. Cadière, *Tableau chronol. des dyn. ann.*, *BEFEO.*, V, p. 77 s. Il n'est pas question ici des archives de l'époque des Nguyễn, tant à Huê qu'en provinces, parce que ces archives sont encore inaccessibles ou inconnues. Une partie de celles de l'ancien vice-roi ou *kinh-lược* 經畧 du Tonkin sont passées en 1928 de l'EFEO. au Service des Archives et Bibliothèques à Hanoi.

(2) Ci-après, p. 25.

(3) Cf. no 113, et *Sources*, no 26.

(4) *Đại Nam nhất-thống chí* 大南一統志, 1865-1882. Cf. H. Maspero in *BEFEO.*, X, p. 544-45.

(5) Cf. no 134. Le *Nghệ-an kí* a 2 q. : 1. Géogr., 2. Biogr. ; et 95-142 fos imprimés. Les 2 exemplaires que j'en ai vus n'avaient ni fo de titre, ni préface, ni date.

(6) Bùi Bích, d'abord Bùi Huy-Bích 裴輝璧, *tự* Hi-chương 希章, *hiệu* Tôn-am 存庵, Tôn-am *bịnh-tẩu* 存庵病叟 et Tôn *ông* 存翁, marquis Kê-liệt 繼烈, était de Định-công 定功, *h.* de Thanh-trì 青池, et habitait Thịnh-liệt 盛烈, même *h.* (Hà-Đông). Docteur à 26 ans, la 30e an. *cảnh-hưng* (1769), il fut gouverneur adjoint, 督同 du Nghệ-an, de la 38e an., 1777 (*Tục-biên*, s. a. ; *Cương-mục*, q. 45, fo 4 *b*) à la 42e (1781). Vice-président de ministères, capitaine malheureux en 1786, il refusa de servir sous prétexte de maladie, l'année suivante, à l'avènement du dernier Lê. Il se cacha au Sơn-tây et au Hải-dương pendant les troubles, revint à Hanoi sans servir en *gia-long* (1802 s.), et mourut dans son village (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 63 ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 青池 ; *Việt thi lục biên*, q. 2 ; *Bùi thị lược phả* 裴氏畧譜. A.773, fo 34). Il a laissé des vers composés au Nghệ-an : *Nghệ-an thi tập* 乂安詩集, et recueillis à son retour avec une préf. de Nguyễn Du (p. 15, n. 2), une autre de Nguyễn Đường 阮瑭, docteur de la 40e an. *cảnh-hưng* (1779), toutes deux de la 43e an. (1782), et une troisième de Lê Quí Đôn à la 44e an., reproduite dans Phan Huy-Chú, q. 44 (v. A. 602, ms. mêlé). Il est aussi l'auteur de proses littéraires et officielles, réunies dans le *Tôn am văn cao* 存庵文藁, divisé en : 1. *Lê ngữ loại*

contient 164 courtes notices en même temps qu'un choix des principaux poètes annamites. Imprimé, portatif, il est moins rare que les recueils plus anciens, dont le principal est le *Toàn việt thi lục* 全越詩錄 de Lê Quí-Đôn, avec près de 190 notices (1), complété par le *Việt thi tục biên* 越詩續編 de Nguyễn Du 阮攸 (2), avec 58 notices allant des poètes des Mạc à la fin des Lê (3).

L'appendice du *Toàn Việt thi lục* a onze, la fin du q. 4 du *Hoàng Việt thi tuyển*, deux notices de bonzes poètes. Les histoires officielles, confucéennes, s'abstiennent en règle générale de parler des religieux et des maîtres d'arts hétérodoxes ; on y trouve pourtant, sur ceux qui eurent des rapports avec les souverains, des éléments de biographies parfois détaillés (4). Les *Đăng khoa lục* n'enregistrent naturellement que ceux qui furent docteurs. Les stèles en mémoire de bonzes sont au contraire fort nombreuses, mais noyées de littérature

---

俚語類, 2. *Tán văn loại* 散文類 et 3. *Thư trát loại* 書札類 (mss. A. 201, mêlé ; A. 2118, etc.). Son *Lư trung tạp thuyết* 旅中雜說 [*Propos divers en voyage*], 2 q., contient les mélanges littéraires et historiques de ses années fugitives : 夫歲己酉立冬後一日,存翁識于石室耕稼之寓齋 (Préf. de l'auteur, du 8 nov. 1789, « dans une maison de laboureurs à Thạch-thất », Sơn-tây. *Sources*, no 83). Son *Hoàng Việt thi tuyển* porte une introd. par lui-même : 詩抄原本小引 datée de l'an. *mậu-thân* 戊申 (1788), et il est connu par l'éd. de la 6e an. *minh-mạng*, 1825, (préf. de Nguyễn Tập 阮楫) ; il comprend 6 q. et forme 2 vol. Son *Hoàng Việt văn tuyển* 皇越文選, en 8 q., aussi utile, a été édité en même temps (2 vol.; cp.. *Sources*, no 83).

(1) Ci-après, p. 27.

(2) Ou Thu, qu'il ne faut pas confondre avec le Nguyễn Du 阮攸 du *Kim Vân Kiều* 金雲翹. Thu s'appela d'abord Nguyễn Bảo 阮保. Il était de Hương-khê 香溪, *h.* de Nông-cống 農貢 (Thanh-hóa). Il ne fut que licencié, la 2e année *minh-mạng*, 1821 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 1, fo 42 *b*). Lecteur à l'Académie et compilateur au Sử quán au début de *thiệu-trị* (1841 s.), il fut, à l'achèvement du *Tiền biên* 前編 des *Thực-lục*, promu lettré du roi 侍講學士 la 4e an. (1844) et ce titre, qui figure avec son nom à la fin de sa préf. au *Việt thi tục biên*, en détermine à peu près la date (3 q. ms. A. 1036). Ambassadeur à Pékin la 1e an. *tự-đức*, administrateur du Khánh-hòa, 慶和布政使 la 7e (1854), il mourut l'an. suivante, à 57 ans. Les *Liệt-truyện*, 2e tập, q. 28, fo 16, énumèrent ses œuvres, parmi lesquelles on peut relever un *Quốc sử kí biên* 國史記編, trois monographies provinciales : *Kinh-môn phủ chí* 荊門府志, *Thanh-hà huyện chí* 青河縣志, *Phượng-sơn từ chí-lược* 鳳山祠志略 ; et deux écrits à l'occasion de son ambassade : *Tinh thiều tùy-bút* 星軺隨筆, *Sứ trình tạp kí* 使程襍記. Sur le *Lê quí kí sự*, v. no 30, p. 76, n. 1. Le *Việt thi tục biên* est en 3 q..

(3) Entre le recueil de Lê Quí-Đôn et celui de Nguyễn Thu se place un recueil assez analogue, mais inférieur au *Thi tuyển* : c'est le *Minh đô thi vị* 明都詩彙 (var. 明都詩, 明都詩選, mss. A. 2424 et 2171. Il est de Bùi Nhữ-Tích 裴汝錫 suivant la préf. du *Việt thi tục biên*, qui le critique. Mais des deux copies, défectueuses, de l'EFEO., seule la première porte une attribution d'auteur : 河青裴家,蓮溪居士,基甫編輯 ; ce *hiệu* et *tự* ne se retrouvent pas dans l'art. sur Bùi Nhữ-Tích du *Bùi thị gia phả* 裴氏家譜 (ms. A. 1002, préf. de 1808, mais pièces de 1836 au 3e et dernier q.), qui ne donne que le *hiệu* de Khắc-trai 克齋.

(4) Cp. n° 51.

conventionnelle. Le 9e q. du *Kiền văn tiểu lục* leur est consacré. On peut glaner dans les autres recueils de Lê Quí-Đôn, les *Liệt truyện* (1) et les géographies générales ou monographiques. Les légendaires viennent après (2). Les recueils biographiques connus purement bouddhiques sont tous suspects (3).

***

L'étude suivante est la mise en œuvre de la bibliographie commune à Lê Quí-Đôn et à Phan Huy-Chú, qui est l'unique bibliographie annamite. La division en quatre parties a été maintenue, parce qu'elle est commode et qu'elle traduit assez fidèlement le souci qu'eurent les Annamites lettrés de suivre les catégories chinoises. L'exécution en diffère chez les deux auteurs. Lê Quí-Đôn établit cette sorte de hiérarchie : 1. 憲章 Gouvernement (généalogies royales, livres de lois et formulaires, carte administrative du royaume et recueil de *hồng-đức*), 2. 詩文 Vers et proses (en fait, surtout vers, des anciens rois aux ambassadeurs modernes, avec quelques recueils bouddhiques anciens), 3. 傳記 Histoire et mémoires (les *Sử kí*, les chroniques, les légendaires, et deux recueils bouddhiques (4), 4. 方技 Arts et techniques (bouddhisme, calcul, géomancie). Le détail n'en est pas strict : le recueil de *hồng-đức* au temps de Lê Quí-Đôn était déjà réduit à peu de chose près à la littérature : mais Lê Quí-Đôn le classait pour son contenu complet, avec d'autres recueils disparus de règlements ; il faisait donc un classement théorique, et en citait à part des recueils de vers (nos 82, 83, 84,) dans sa 2e section. En revanche, les manifestes de Lê Lợi par Nguyễn Trãi (no 24) et le *Quốc triều chương biểu* (no 25), accueillis dans cette section, eussent dû entrer respectivement dans la 3e et la 1ère. La distribution de Phan Huy-Chú. : 1. 憲章 Gouvernement, 2. 經史 Commentaires des classiques et histoires, 3. 詩文 Vers et proses, 4. 傳記 Mémoires, arts et techniques, se rapproche davantage de l'ordre chinois en ce qu'il restitue aux histoires le second rang et leur adjoint les commentaires des classiques ; mais il en sépare les chroniques, rejetées avec les légendaires et le bouddhisme parmi les arts non confucéens, augmentés de divers recueils.

Le classement de Phan Huy-Chú, plus conforme aux idées traditionnelles, a été adopté ici avec quelques amendements. La 2e section a été réservée entièrement aux histoires et aux mémoires historiques, qui ne se séparent pas sans arbitraire, et les commentaires des classiques, ouvrages presque sans

---

(1) Tiền biên, q. 6, et 2e tập, q. 44 (12 biogr.).

(2) Le *Việt điện u linh tập* (no 127) et le *Lĩnh-nam trích-quái* (no 128) contiennent des biographies légendaires ; le *Công dư tiệp kí* (no 129), des biographies géomantiques. Des traits de ces biographies ont passé dans les autres, qui les citent en plus d'un lieu.

(3) Cf. nos 50 et 145.

(4) Nos 140 et 145.

originalité, ont pris la place des mémoires au milieu de la 4e section. L'arrangement intérieur a été seulement rectifié suivant une chronologie moins lâche et un groupement plus logique (1). Nous avons ainsi obtenu une esquisse assez poussée de la littérature annamite jusqu'au début du XIXe siècle, avec maints *excursus* jusqu'à nos jours, au lieu de l'émiettement d'un classement par titres dont la variété eût inutilement multiplié les nos de renvois. Le nombre des articles s'en est trouvé réduit, mais leurs données accrues, et complétées par la recherche et la citation des sources et la biographie des auteurs. Sauf exceptions, les longues citations de préfaces faites par Phan Huy-Chú ont été utilisées sans être reproduites, celles des vers supprimées. Ceci n'est donc pas une bibliographie au sens strict; c'est en même temps le levé d'un domaine très peu connu, dont il semble qu'il importe d'abord de prendre une vue un peu cohérente avant d'avoir besoin d'une simple consultation par articles bibliographiques ou biographiques isolés dans l'ordre de deux dictionnaires différents. Cet ordre au reste se retrouve dans les trois index qui réunissent tous les noms d'auteurs et tous les titres signalés dans cette étude ; il est aisé de passer d'un ordre à l'autre suivant les convenances. Afin de donner un aperçu du travail propre aux deux bibliographes, les notices de la liste de Lê Quí-Đôn ont été traduites, telles quelles, et imprimées en caractères ordinaires, immédiatement après les titres des articles. Pham Huy-Chú les reproduit en général, avec souvent de courts jugements que nous signalons au besoin dans nos notes. Les titres d'articles non suivis de notices imprimées en gros texte sont ceux qui ne se trouvent que dans Phan Huy-Chú. Les notices en petit texte sont nos commentaires.

Cet essai n'étant pas une révision de nos prédécesseurs, nous ne les avons critiqués que dans la mesure où nos conclusions différentes risquaient d'étonner au premier abord. Les références sont d'ailleurs assez nombreuses pour permettre toujours une comparaison et un contrôle. Tous les livres annamites de l'EFEO. n'ont pas été consultés et n'ont pu l'être : certains ont disparu, certains autres sont des faux (2) ; on ne les signale que par exceptions et suivant les exigences de la recherche. Les essais bibliographiques en annamite moderne, dits en *quôc-ngữ*, ont été écartés à cause de leur insignifiance.

---

(1) Les recueils royaux ont été soumis à cette chronologie et les ouvrages de même auteur ou de même genre réunis ou donnés à la suite.

(2) Il faut ici en indiquer deux sortes. La première est constituée par ceux des achats directs de l'EFEO. aux vendeurs ; des titres arrachés, des additions d'auteurs supposés et de dates anciennes, un *vieillissement* artificiel par chiffonnage, fumage et salissure (ce dernier traitement généralement inutile), etc., peuvent en être des indices. La deuxième est un lot considérable des copies faites pour l'EFEO. sous la surveillance théorique de certains de ses lettrés et falsifiées, de partage avec eux, dans le dessein de prolonger un travail rémunérateur. Ces copies payées à la feuille offraient un espoir de gain plus élevé que les mss. vendus directement et doivent, en conséquence, être soumises à un examen encore plus sévère.

Les dates et l'âge des auteurs ont été donnés de préférence à l'annamite, afin d'en faciliter au besoin la révision, les sources variant maintes fois. Nous avons préféré les *Sử kí* au *Cương-mục*, et, pour les Mạc, le *Toàn thư* au P. Tchang (*Synchronismes chinois*, 1905). Contrairement à l'opinion de Cl. E. Maitre (1), la correspondance entre les deux calendriers, annamite et chinois, n'a pas été parfaite : on y relève par exemple des déplacements parmi les mois intercalaires (2) ; dans les cas de divergence, nous avons préféré le premier.

⁂

Lê Quí-Đôn 黎貴惇, *tự* Doãn-hậu 允厚, *hiệu* Quê-đường 桂堂, était du village de Duyên-hà 延河社, du *huyện* de ce nom, au Sơn-nam 山南 (auj. au Thái-bình 太平) (3). Il naquit en 1726 (7e an. *bảo-thái* 保泰) (4). Il était fils aîné de Lê Phú-Thứ 黎富庶, devenu Lê Trọng-Thứ 黎仲庶, docteur de la 5e an. *bảo-thái* (1724), qui fut ministre de la justice et marquis (5). Lê Quí-Đôn eut de bonne heure la réputation d'un lettré de grande

---

(1) Cf. *BEFEO.*, IX, 161.

(2) En voici deux exemples. Le *Toàn thư*, q. 13, fo 72s., 27e an. *hồng-đức* (1469), enregistre un 2e mois intercalaire, et le P. Hoang, *Concordance*, p. 294, un 3e mois. Le *Bách trung kinh* 百中經 annamite (A. 2873) place en la 4e an. *long-đức* (1735), le mois intercalaire après le 3e mois, et le P. Hoang, *l. c.*, p. 324, après le 4e. Ce *décalage* d'un mois se retrouve au Japon pour les mêmes années (v. les Tables de W. Bramsen, 1880, f. 58 et 73) et a été remarqué par les anciens voyageurs japonais (cp. *Nampyōki*, II, ap. *BEFEO.*, XXXIII, 58-59). Le dernier exemple, où le 4e mois marque justement un changement de règne, illustre l'intérêt de considérer ces discordances.

(3) Pour cette biographie, nous nous sommes servi de trois sources principales : le *Duyên-hà phả kí*, le *Tục biên* et le *Cương-mục*. Le *Cương-mục* est connu (cf. no 30, p. 67). Sur le *Tục-biên*, cf. *ibid.* Le *Duyên-hà phả kí* 延河譜記, déjà utilisé par M. Pelliot pour sa note sur Lê Quí-Đôn (*Sources*, p. 635, n. 1), est une courte biographie anonyme et, semble-t-il, familiale, de Lê Quí-Đôn, suivie en appendice d'une notice sur son père ; il fut écrit, d'après la préface, également anonyme, datée du 6e mois de la 1e an. *chiêu-thống* 昭統 (juil.-août 1787), sur une notice trouvée après sa mort dans ses papiers : 閎公遺藁得公行狀一本, revue et augmentée. Elle est citée : *Phả kí* (ms. A. 42). Le *Phả kí* et le *Tục biên*, indépendants entre eux, concordent remarquablement. Le *Cương-mục*, source secondaire, malgré son parti-pris évident contre Lê Quí-Đôn, sujet des Trịnh, leur est un complément très utile. Les autres ouvrages consultés sont : le *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 50 ; le *Bị-khảo*, Sơn-nam, 延河 ; le *Đăng khoa lục sưu-giang*, notice de Lê Quí-Đôn ; Phan Huy-Chú, q. 11, notice sur Lê Quí-Đôn ; le *Nam sử tạp biên*, q. 5, notice légendaire de la 13e an. *cảnh-hưng* (1752) ; le *Việt thi tục biên*, q. 2 ; et une biographie anonyme intitulée : *Lê Quê-đường tiên-sinh tiểu-sử* 黎桂堂先生小史, parue dans le magasin annamite *Nam phong tạp-chí* 南風雜誌, XXV, 1929, part. chin., p. 46-51, 58-63.

(4) Il fut reçu docteur à 27 ans (*Đăng khoa lục* et *Bị khảo*, l. c. ; cp. la notice du *Nam phong*, début).

(5) *Duyên hà phả kí*, début et append. ; *Đăng khoa lục* et *Bị khảo*, l. c. D'après les

mémoire (1). Il fut reçu premier aux examens provinciaux et à celui du doctorat, la 13e an. *cảnh-hưng* 景興 (1752), mais seulement deuxième à celui du Palais (2). Le 4e mois de la 17e an. (mai 1756), on l'envoya enquêter sur l'administration de treize préfets de l'ouest et du sud (3). Nommé *thừa-chỉ* 承旨 de l'Académie, il y resta longtemps et put assister plusieurs fois à l'audience royale (4).

Après la mort de Lê Í tôn 黎懿宗 (1759), il fut de l'ambassade de Trần Huy-Phục 陳輝宓 qui alla l'annoncer à la Chine en apportant le tribut (5). Il dut être de retour vers la fin de la 22e an., date de l'arrivée de l'ambassade ts'ing (6). Il fut ensuite ensuite nommé traducteur et réviseur à la bibliothèque royale 秘書閣 (7).

On le nomma peu après gouverneur adjoint au Hải-dương 海陽. Mécontent d'être éloigné de la cour, il finit par présenter une requête pour se retirer, où, sous prétexte de s'accuser de ses fautes, il faisait son apologie. Elle déplut, et il fut cassé, le 6e mois de la 27e an. (juil.-août 1766) (8). Cependant, en considération de la vieillesse de son père, on lui accorda de rester à la capitale sans emploi ; il en profita pour présenter un *Commentaire* du 金鑑錄, qui lui valut une récompense (9).

---

années cycliques fournies par ces deux derniers ouvrages, il aurait vécu de 1694 à 1782. Les dates principales du *Phả kí* sur Lê Phú-Thứ sont erronées : il lui compte 21 ans en 1724, 80 en 1773 et 93 en 1781 (42e *cảnh-hưng*, mais il faut lire : 四十三年 et non : 四十二年).

(1) *Phả kí* ; *Cương-mục*, q. 41, fo 29, 少有神童名 ; cp. *Đăng khoa lục sưu-giang*. Cet ouvrage d'inspiration géomantique (no 37) dit qu'il put réciter un registre brûlé, après l'avoir lu une seule fois chez le chef du village. Cp. le *Nam sử tập biên*,

(2) Le *Đạng khoa lục sưu-giang*, l. c., prétend que ce fut parce qu'on l'interrogea sur le *Tcheng-kouan tcheng yao* 貞觀政要, qu'on lui avait justement volé. Cf. *Phả kí*, *Đặng khoa lục* et *Bị khảo*, l. c. ; *Tục biên*, s. a.

(3) *Cương-mục*, q. 41, fo 29 : 令黎貴惇等采訪西南諸路.

(4) *Phả kí*.

(5) *Phả kí* ; *Cương-mục*, q. 42, fo 12. Sur Trần Huy-Phục, cp. p. 21, n. 4 ; p. 26.

(6) Le *Cương-mục*, l. c., annonce l'arrivée des Chinois au 11e mois (26 nov.-25 déc. 1761) ; le *Tục biên*, s. a., au 12e (26 déc. 1761-24 janv. 1762). Le *Cương-mục* et la relation de Lê Qúi-Đôn (ci-après, p. 25) sont les seuls à donner les noms des ambassadeurs. Le *Tong houa lou* 東華錄, K'ien-long, LIII, 26e an., 2e mois, 乙酉 sq., les ignore comme le *Tục biên*. Cp. l'art. sur le *Bắc sứ thông lục*, ci-après, l. c.

(7) Le 11e mois de la 23e an. (15 déc. 1762-13 janv. 1763), d'après le *Phả kí* ; le 10e mois de la 24e (5 nov.-4 déc. 1763), selon le *Cương-mục*, q. 42, fo 15*b*. Le *Tục biên* n'en dit rien.

(8) *Tục biên*, s. a. : 罷翰林承旨黎貴惇，時朝命爲海陽督同... Le *Cương-mục*, q. 42, fo 27, dit qu'il était 參政, conseiller ; le *Phả kí* : 督同參政, adjoint et conseiller. Le *Phả kí* dit qu'il avait offert plusieurs fois sa démission : 累辭不獲. Le *Cương-mục* juge âprement l'attitude de Lê Qúi-Đôn, avec une note de Tự-đức, qui donne le ton.

(9) *Kim giám lục chu giai* 金鑑錄註解 (*Phả kí*, entre la 28e et la 30e an.). Nous ne savons pas quel est cet ouvrage. Lê Quí-Đôn ayant commenté plusieurs recueils

La 28e an. (1767), sur la proposition de Nguyễn Bá-Lân 阮伯璘, docteur de 1731 (1), on le réintégra comme *thiêm-sai* chargé du bureau de la guerre 兵番 et il collabora à l'établissement des règles de jugements (2). Cette même année, il fut de l'équipe chargée de continuer l'histoire royale (3) et devint vice-recteur 司業 du Collège royal (4).

Vers la fin de la 30e an. (1769), il se distingua dans la campagne contre le Trấn-ninh 鎮寧 et l'année suivante il participa aux récompenses (5). A la réforme du recrutement au Thanh-hoá et au Nghệ-an, il fut chargé avec Nguyễn Thục 阮俶 du règlement des levées au Thanh-hoá (6).

Président adjoint de la Cour des censeurs 副都御史, ayant dénoncé des achats de juges, il avait été promu vice-président 侍郎 au ministère des Finances (7). A son retour du Thanh-hoá, il dénonça une corruption de plus de 1000 onces d'argent (8) et fut élevé à l'emploi de vice-président des Travaux publics, chargé de présider la Cour des censeurs, la 32e an. (1771) (9). Il présenta contre les abus administratifs quatre propositions qui obtinrent l'aveu de Trịnh Sâm 鄭森 (10). Il en fit adopter une autre pour abandonner les impôts

---

chinois, on pourrait supposer qu'il s'agit ici du *Kin kien lou* 金鑑錄, de Tchang Kieou-ling 張九齡 (*Sin T'ang chou*, k. 126, f° 7*b* ; le *Kieou T'ang chou*, k, 99, f° 6, orthographie : 鏡 au lieu de 鑑). Mais le *Tục biên*, 30e an., 2e mois, annonce un *Kim giám lục* présenté par Nguyễn Hoản 阮倌 (sur lequel n° 30, § VII, p. 68, n. 1), prévenant un souhait du prince, 王 [Trịnh Sâm] ; et le *Cương-mục*, q. 43, f° 16*b*, change le titre de cette compilation en *Tiềm long thật-lục* 潛龍實錄. Il existe, par ailleurs, une généalogie anonyme des Trịnh, de titre analogue, c'est le *Kim giám thật-lục* 金鑑實錄 (ms, A, 2395, 35 f°). Adaptation en *quốc-ngữ*, sous le titre de *Trịnh-gia chính phả* 鄭家正譜, par Trịnh Như-Tân 鄭如嬪, *hiệu* Nhật-nham 日岩, Hanoi, 1933, 8° 125 p.) Il est difficile de décider dans l'état actuel.

(1) Cf. n° 90.

(2) 僉差知兵番, 參定勘訟條格 (*Phả kí*, s. a. Le *Cương-mục* q. 43, f° 8, dit qu'il fut nommé *thị-thư* 侍書 du 6e degré. Le *Tục biên*, s.a., place la requête de Nguyễn Bá-Lân au 8e mois ; le *Phả kí*, au 9e, le *Cương-mục*, au 7e).

(3) *Tục biên*, s. a. ; cp. ci-près, p. 22. Le *Phả kí* saute ceci jusqu'à la 30e an.

(4) *Cương-mục*, q. 43, f° 12 *bis*.

(5) Le *Tục biên*, 31e an., annonce l'expédition après le 8e mois et la pacification au 2e mois de la 31e an. (1771) ; il ne nomme Lê Quí-Dôn qu'au 5e mois, dans la liste des officiers récompensés. Le *Cương-mục*, q. 43, imite le *Tục biên* pour le début de l'expédition, f° 26, mais la termine au 1er mois, f° 27 s., et ne parle pas de récompenses. Le *Phả kí* commence la campagne au 9e mois et place la récompense au 7e de l'année suivante.

(6) Les trois textes placent l'évènement au 7e mois, mais la 31e an., selon le *Tục biên*, s. a., et le *Cương-mục*, q.43, f° 29*b*-30 ; la 30e an. suivant le *Phả kí*.

(7) *Phả kí*, 31e an., 5e mois ; *Cương-mục*, q. 43, f° 34*b*.

(8) *Cương-mục*, l.c.

(9) *Id.*, après le 10e mois ; *Tục biên*, s.a., *Phả kí*, 10e mois.

(10) A la suite de sa dernière nomination suivant le *Tục biên* et le *Cương-mục*, l. c ; à sa vice-présidence, i. e. un an plus tôt, selon le *Phả kí*. Dans le *Cương-mục*, une note de Tự-đức accuse d'agitation ambitieuse la démarche de Lê Quí-Dôn.

sur les produits des champs d'Etat 官田 et des impôts personnels non payés(1). La 33e an. (1772), on l'envoya enquêter à Lạng-sơn sur la conduite des mandarins et la misère du peuple (2) ; il critiqua dans un rapport le gouverneur Lê Doãn-Thàn 黎允伸, qui fut destitué (3). Il fit rétrograder Trần Huy-Phục 陳輝泳, ministre des Rites, coupable d'une offense au *chúa* (4). Ce zèle eût suffi à le faire haïr. Le 10e mois, aux examens de la Cour, il donna pour sujet quatre caractères tirés de Mencius : 徒杠輿梁 (5), qu'on interpréta comme un présage funeste pour les maisons du roi et du *chúa* (6).

Le 4e mois de la 34e an. (1773), la sécheresse désolant le pays, il exposa en 5 articles la manière dont les anciens appelaient la concorde et repoussaient les révolutions (7). Il plut le lendemain, le *chúa* composa un poème sur la pluie, 王賦雨詩, et Lê Quí-Đôn entra au palais des Trịnh, comme adjoint 陪從 de l'eunuque Phạm Huy-Đĩnh 范輝琔 (8), avec lequel il lia partie : il multiplia ses attaques et blessa beaucoup de gens (9). Préposé avec Nguyễn Nghiễm 阮儼 et Nguyễn Phương-Đĩnh 阮芳挺 (10) aux affaires du peuple (11), ils furent chargés de refaire les registres d'immatriculation 戶籍, afin de connaître la vérité sur le nombre des individus soumis à l'impôt et aux corvées. Il s'y montra si dur qu'on afficha secrètement à la porte du palais une supplique de le renvoyer et remplacer par Hoàng Ngũ-Phục 黃五福, qui lui fut adjoint (12).

---

(1) *Phủ kí*, 32e an., 3e mois.

(2) *Id.*, s. a., 2e mois, *Cương-mục*, q. 44, fo 1 *b*, 3e mois.

(3) *Cương-mục*, l. c.

(4) Trần Huy-Phục, employé au Cabinet d'études 經筵, avait gagné la faveur du roi et marié son fils à une princesse Lê : *Tục biên*, 33e an., après le 4e mois ; *Phủ kí*, s. a., 5e mois ; *Cương-mục*, q. 44, fo 2 *b*, 6e mois. Le copiste du *Phủ kí* écrit à tort : 吏部.

(5) Ces quatre caractères ne sont qu'un mémento du passage de Mencius, IV, 2 下. 2 (離婁). La spéculation vaticinante pouvait y voir plusieurs signes : l'allusion au nom interdit de Trịnh Giang 鄭杠, frère aîné ennemi de Trịnh Dinh 鄭楹, père de Trịnh Sâm, protecteur de Lê Quí-Đôn, et aussi à 杠 = 扛 et 輿 = [大] 擧, = porter sur l'épaule + un cercueil.

(6) *Tục biên* et *Phủ kí*, s. a.

(7) 古人召和弭變之道, *Tục biên*, s. a.; *Phủ kí*, s. a. Le *Cương-mục* passe le détail sous silence.

(8) Ou 錠. Cf. *Cương-mục*, q. 43, fo 10 *b*.

(9) *Tục biên*, l. c. Le *Phủ kí* ajoute qu'il reçut là le titre de marquis Dĩnh-thành 穎成侯. Le *Cương-mục*, qui n'aime point Lê Quí-Đôn, l'accuse, q. 44. fos 4 *b*-5, de s'être rendu redoutable au palais des Lê et d'en avoir par la crainte vidé les audiences mensuelles au profit des Trịnh. Il se peut qu'une part au moins des autres courtisans l'aient simplement imité par le penchant naturel qui les portait du côté de la vraie puissance.

(10) Sur Nguyễn Nghiễm, v. no 30 § VI, p. 65. Sur l'eunuque Nguyễn Phương-Đĩnh, cf. *Cương-mục*, q. 40, fo 26 *b*.

(11) 掌督民政. *Tục biên*, après le 5e mois ; *Phủ kí*, l. c.

(12) *Tục biên*, l. c. ; *Cương-mục*, q. 44, fo 6 (v. sa note fo 7).

La 35e an. (1774), au 2e mois, il y eut famine au Nghệ-an. Lê Quí-Đôn proposa six mesures qui ne furent pas appliquées (1). Le même mois, avec Phạm Huy-Đĩnh, il releva les champs non inscrits le long de la mer ; il les munit de digues et fit un appel aux volontaires pour les coloniser (2). Le 10e mois (nov.), Trịnh Sàm partant avec une nouvelle armée dans le sud, laissa Nguyễn Đình-Thạch 阮廷石, Nguyễn Hoản, Nguyễn Đình-Huân 阮廷訓 (3) et Lê Quí-Đôn pour garder la capitale et expédier les affaires (4). Ce jour-là, Lê Quí-Đôn publia un ordre aux armées en 24 articles (5). La 36e an. (1775), il fut un des directeurs de la suite du *Toàn thư* (6). Le 10e mois (oct.-nov.), il fut président des censeurs, Ngô Thì-Sĩ 吳時仕 adjoint (7). Son fils Lê Quí-Kiệt 黎貴傑 fut emprisonné pour fraude aux examens (8). Le 12e mois (janv.-fév. 1776), Lê Quí-Đôn passa à la direction de l'armée du sud sous Bùi Thế-Đạt 裴世達 (9) ; ils en furent tous deux rappelés le 8e mois de la 37e an. (sept.-oct. 1776) (10). Au 10e mois (nov.-déc.), Trịch Sàm supprimant le Bureau

---

(1) 然亦徒爲具文而已, *Tục biên*, s. a. ; *Phả kí*, s. a. Les six mesures étaient : obliger les riches de la région à donner riz et argent, suspendre les impôts des douanes, renforcer la garde maritime, renoncer aux impôts non payés, suspendre le jugement des procès et obliger les autorités à bien s'informer des misères du peuple. Le *Cương-mục* n'en dit rien.

(2) 度田沿海外額田, 築五 (var. 立) 堤防, 召募耕作. Le *Tục biên*, l. c., donne à Phạm Huy-Đĩnh le titre de gouverneur du Sơn-nam 山南鎮守. Le *Phả kí* ne parle que des plages du Sơn-nam 山南沿海額外田. Le *Cương-mục*, q. 44, fo 7, précise une autre version : « Il récupéra plus de 9000 *mẫu* de terres échappées à l'impôt, les fit inscrire au rôle et les y soumit ; beaucoup lui en vouèrent rancune », 得漏額田九千餘畝各登額租, 人多怨之. Le *Tục biên*, s. a., avant le 6e mois, dit seulement qu'on fixa le régime d'impôts suivant la capacité de ces nouvelles terres : 定山南額外田稅. 初命度沿海田, 得漏外九千餘畝. 命隨地力定稅有差.

(3) Sur Nguyễn Đình-Thạch, *Cương-mục*, q. 41, fo 22 *b* ; sur l'eunuque Nguyễn Đình-Huân, *id.*, q. 40, fo 26 *b*.

(4) 居 (var. 留) 守便宜行事. *Tục biên*, et *Phả kí*, l. c. Cp. *Cương-mục*, q. 44, f° 18.

(5) *Tục biên*, l. c.

(6) Cf. no 30, § VII, p. 67 ; *Phả kí*, s. a.

(7) *Tục biên* et *Phả kí*, s. a. Le *Cương-mục* n'en dit rien. Sur Ngô Thì-sĩ, v. no 30, § VII, p. 66, n. 3.

(8) Pressé par Lê Quí-Đôn, un candidat plus fort lui avait passé sa composition. Le *chúa*, considérant que Lê Quí-Đôn était un grand ministre, l'épargna lui-même : 王以惇大臣置不問其事, *Tục biên*, s. a. Le *Phả kí* tait l'affaire. Dans le *Cương-mục*, q 44, fo 27 *b*, Tự-đức moralise en marge contre Lê Quí-Đôn et Trịnh Sâm.

(9) *Cương-mục*, l. c., fo 28 *b*.

(10) *Id.*, fo 34. Le *Phả kí* n'en dit rien à la 36e an. ; à la 37e, il dit assez obscurément que Lê Quí-Đôn entra le 1er mois au Palais du sud (?), conseiller secret pour le Quảng-nam et le Thuận-hóa, puis gouverneur au Thuận-hóa et, le 10e mois, chargé d'une enquête sur les crimes laissés impunis : 正月召入南宮, 密議廣順邊事, 尋復命爲順化督視協鎮撫, 十月奉旨審讞滯獄. Le *Tục biên* s. a., semble lacuneux et ne note que la nomination de Bùi Thế-Đạt ; l'année suivante il annonce sa mort et son remplacement par Phạm Ngô-Cấu 范吳俅 comme gouverneur du Thuận-hóa.

de gouvernement 務司 du Thái-Nguyên 太原, Lê Quí-Đôn aurait fait en outre réduire le nombre des mandarins des *huyện* et *châu* de la province (1). L'année suivante (1777), avec d'autres officiers revenus du sud, il fixa le nombre des soldats et la somme des impôts à lever au Thuận-hóa (2) ; avec un autre il enquêta sur les rentrées et sorties de riz depuis l'année *giáp-ngọ* 甲午 (1774) (3). Le 6e mois (juil. 1777), directeur du Bureau des finances 戶番, il dénonça et fit casser nombre de mandarins concussionnaires (4).

La famine à cette époque était endémique (5). Un été de sécheresse, Trịnh Sàm ordonna d'exprimer sans détour des avis : Lê Thê-Toại 黎世瑎 (6), ancien conseiller du Thanh-hoá, critiqua vivement Lê Qúi-Đôn et Nguyễn Lê (7) et proposa leur mise en jugement pour gagner le pardon du royaume et la pluie du ciel ; le *chúa* n'écouta pas ce mandarin (8). La sévérité de Lê Qúi-Đôn pour les autres ne le mit d'ailleurs pas à l'abri de toute attaque. Le chef indigène de Tụ-long 聚隆, au Tuyên-quang 宣光 (9), l'accusa d'avoir provoqué sa révolte en voulant le pressurer, et il fut rétrogradé (10).

---

(1) *Cương-mục*, q. 44, fo 35.

(2) *Id.*, q. 45, fo 1 ; *Phả kí*, s. a.

(3) *Phả kí*, l. c.

(4) *Tục biên* (copies C et G), s. a., 按, (la copie F n'a pas cette remarque) ; *Phả kí*, l. c.

(5) Cf. *Tục biên*, 38e an. : 時連年饑, 民多流散. 饑莩相望 ; 39e an. : 時連年饑荒, 民多相聚爲盜. Cp. *Cương-mục*, q. 45, fo 10.

(6) Suc Lê Thê-Toại, cp. *Tục biên*, 31e an. *cảnh-hưng* (1770), qui orthographie 燧.

(7) *Alias* Nguyễn Khản. Cf. no 30, § VII, p. 68, n. 2.

(8) *Cương-mục*, q. 45, fo 8, 4e mois de la 39e an. (27 avril-25 mai 1779). Les mss. du *Tục biên*, s. a., 5e mois, ont seulement : 大饑. Les reproches, suivant le *Cương-mục*, étaient, pour Lê Quí-Đôn : la fourberie, l'ambition, la fraude à l'examen de son fils, l'incompétence, et d'avoir les pupilles agitées, 不定, dénoncées par Mencius : 觀其眸子, 人焉廋哉. Cette phrase du *Mencius*, IV, 上, 15, se rapporte à des pupilles obscurcies, 眊, reflet d'un cœur mauvais : 不正. Peut-être faut-il corriger 定 en 正.

(9) Auj. Tou-long 都龍, au Yun-nan, auquel le district est passé par le traité de 1887. Cf. R. Deloustal, *Les mines de Tu-long*, in *Rev. indoch.*, nov.-déc. 1923, p. 307 s. ; Bonifacy, *Le canton de Tu-long et la frontière sino-annamite*, in *id.*, mai-juin 1924, p. 299 s.

(10) Le *Tục biên* rapporte la chose à la 38e an. *cảnh-hưng* (1777). Le *Phả kí* naturellement la saute. Le *Cương-mục*, q. 45, fos 16-17, la résume au 7e mois de la 40e an. (août-sept. 1779). Elle ne put être antérieure à la diatribe de Lê Thê-Toại, qui ne l'aurait pas oubliée. D'autre part, l'affaire suivante de la soumission des pirates semble s'accorder avec cette rétrogradation et un passage de la notice de Phan Huy-Chú sur Lê Qúi-Đôn, disant qu'il reçut une fonction militaire, 改武職, au printemps de l'an. *mậu-tuất* 戊戌 (1778) ; son poste de juge lui fut d'ailleurs bientôt rendu (ci-après). Si l'on suppose un rapport de succession de la rétrogradation à l'emploi militaire et à la soumission des pirates, il faut admettre la date du *Tục biên* pour Tụ-long et avancer celle de la tentative de Lê Thê-Toại, qui semble pourtant avoir pour elle la mention : 大饑 du *Tục biên* ; au contraire, la mention de l'année cyclique dans Phan Huy-Chú paraît appuyer la relation présumée. D'après le *Tục biên*, Houang

Le 7e mois de la 39e an. (août-sept. 1778), Lê Qúi-Đôn obtint la soumission des pirates suscités par la famine, pourchassés par la flotte du Nghệ-an (1). La 41e an. (1780), Ngô Thì-Nhiệm retiré (2), Lê Qúi-Đôn dut terminer l'instruction du procès de Trịnh Tòn (3). La 42e an. (1781), il se retira pour le deuil de son père (4). Vers la fin de l'année suivante, à l'avènement de Trịnh Cán 鄭楩, calomnié par un favori du nouveau *chúa*, il fut dégradé (5). L'hiver de 1783, on l'adjoignit au gouverneur du Nghệ-an. Il mourut peu après (6). On l'a appelé le Wang Ngan-che 王安石 de l'Annam (7). Il a beaucoup écrit, sur tous les sujets, et ses ouvrages, bien qu'assez lâches, sont une mine de renseignements pour l'histoire annamite et celle des lettres chinoises en Annam. A trois exceptions près, je n'en connais que des copies manuscrites.

Wen-t'ong 黃文桐, chef héréditaire exploitant les mines de Tụ-long, payait un impôt en cuivre; il fut maltraité et emprisonné par Lê Qui-Đôn et le *xuất-nạp* 出納 Chu Xuân-Hán 朱春漢 († en 1780, cf. *Cương-mục*, q. 45, fo 22); mais il acheta ses gardiens, s'enfuit, se révolta, et vint investir Tuyên-quang et Sơn-Tây; battu par Nguyễn Khản, celui-ci lui dépêcha un envoyé pour l'exhorter à se rendre, il fit son accusation, que Nguyễn Khản transmit. D'après le *Cương-mục*, le prétexte du rançonnement avait été son défaut de payer l'impôt, chose qui arrivait dans ces mines lointaines, et la somme exigée atteignait 3.000 onces d'argent. Le même *Tục biên*, séparant les faits que le *Cương-mục* rassemble en employant certaines expressions qui se retrouvent dans le *Tục biên*, mentionne au 7e mois de la 40e an. une expédition contre Tụ-long, et au 2e mois de la 41e (mars-avril 1780) la reddition et le pardon de Houang Wen-T'ong. Sur ce dernier et sur les mines, v. encore Deloustal, l. c., p. 338s., qui se fonde justement sur Lê Qúi-Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, 封域 (sur lequel ci-après, p. 26). Corriger seulement pour la mine de Bản-già 半加, p. 340 de Deloustal, les trois dates cycliques, en 1757, 1772 et 1773: cette dernière date, qui suppose les autres, est, à une année près, celle du *Tục biên*, s. a. 35e *cảnh-hưng* (1774) et du *Cương-mục*, q. 44, fo 12. Pour les débuts de l'exploitation des mines, cp. *Cương-mục*, q. 42, fo 15 (23e an. *cảnh-hưng*, 1762).

(1) Les deux chefs de ces pirates ne sont connus que par leur prénom: Thục 淑 et Toại 遂. Ils étaient du An-quảng 安廣 (auj. Quảng-yên et Hải-ninh). *Tục biên*, s. d. Cp. *Cương-mục*, q. 45, fos 10 s.; *Phủ kí*, s.a..

(2) V. no 30, § VII, p. 73, n. 1.

(3) L.c., n. 2. C'est la version des copies *C* et *G* du *Tục biên*, s, a., et du *Cương-mục*, q. 45, fo 32. La copie *F* du *Tục biên* ni le *Phủ kí* n'en parlent pas.

(4) *Phủ kí*, s. a., 1er mois. Le *Phủ kí* termine ici la biographie de Lê Qúi-Đôn.

(5) Phan Huy-Chú, q. 11, notice citée.

(6) A 58 ans à la chinoise d'après Phan Huy-Chú et le *Bị khảo*, l. c.; à 59 ans, le 14 du 4e mois de la 45e an. (2 juin 1784), au village de Nguyễn-xá 阮舍, *h.* de Duy-tiên 維先 auj. au Phủ-lý), où il fut enterré, d'après la vie anonyme publiée dans le *Nam phong*, l. c., p. 62.

(7) *Đăng khoa lục sưu-giang*, l. c.; Tự-đức in *Cương-mục*, q. 42, fo 27 (cp. ci-dessus). Le *Bị khảo*, l. c., le juge étroit et précipité, sans véritable grandeur dans ses actes heureux ou non: 性褊躁, 其處得失之間未能以綽然也.

Œuvres de Lê Quí-Đôn (1).

I. Histoire, mémoires et notes historiques.

1. *Đại Việt thông sử* 大越通史 (2) [*Histoire complète du grand Việt*]. Elle avait 30 q. d'après Phan Huy-Chú, q. 42. Il en reste un nombre mal défini en trois parties de longueur très inégale, avec une préface de l'auteur datée du second mois d'automme de la 10e an. *cảnh-hưng* (1749) ; 1. 帝紀 Annales royales, 2 q. (de la révolte de Lê Lợi en 1418 à la 6e an. *thuận-thiên* 天順 (1433) ; 2. 藝文志 Bibliographie, 1 q. (c'est la liste à la base du présent travail) ; 3. 列傳 Biographies, qs q. (*a.* reines et concubines royales) ; *b.* princes royaux ; *c.* ministres de Lê Lợi ; *d.* sujets révoltés, de la fin des Trần, y compris les Annamites au service des Ming, aux Mạc ; *e.* les rois Mạc, du fondateur à la reprise de Cao-bằng, 1527-1677). Les chap. en sont mal ou point numérotés : A. 1389, A. 2759. *Sources*, p. 635-36. Phan-Huy-Chú, *l. c.*, signale après une *Suite* de l'histoire royale, *Quốc sử tục biên* 國史續編, en 8 q., par Lê Quí-Đôn, de 1533 à 1675, auj. perdue ou confondue avec le *Tục biên* (cp. n° 30, § VII, p. 67).

2. *Phủ biên tạp lục* 撫邊雜錄 [*Mélanges sur le gouvernement des marches*]. 6 q. Préf. de l'auteur, le 15 du 8e mois de la 37e an. *cảnh-hưng* (27 sept. 1776). Postface de Ngô Thì-Sĩ (*infra*, n° 30, § VII, p. 66, n. 3), le 1er du 10e mois de la 38e an. (31 oct. 1777). C'est une monographie des provinces du Centre-Annam reconquises sur les Nguyễn. 1. Histoire de la fondation et de la restauration du Thuận-hóa 順北 et du Quảng-nam 廣南, avec la liste des *phủ*, *huyện*, villages, etc., de ces deux provinces. — 2. Monts et fleuves, citadelles, résidences, routes, gués et étapes. — 3. Tableaux des champs publics et privés : nombre, produits ; anciennes règles de l'impôt du riz ; anciennes règles des fonctionnaires, officiers et soldats des garnisons : *trấn* 鎮 et *doanh* 營 ; habitants soumis à l'impôt et au service militaire. — 4. Administration des hautes régions ; impôts sur les bacs, les marchés, les mines de métaux ; règlements des transports. — 5. Hommes distingués ; vers et proses. — 6. Produits ; mœurs. — A. 184, A. 1175. Phan Huy-Chú, q. 45 ; *Sources*, p. 636.

3. *Bắc sử thông lục* 北使通錄 [*Relation complète d'une ambassade au Nord*]. 4 q. Préf. de l'auteur, l'an *qui-vị* 癸未 de *cảnh-hưng* (1763). Une notice 題辭, ajoutée par lui la 41e an. (1780), le définit ainsi : « Depuis l'hiver de l'an. *mậu-dần* 戊寅 (1758) de *k'ien-long*, où j'ai reçu l'ordre, et de l'an. *kỉ-mão* 己卯 (1759), où j'ai préparé mon départ, [jusqu'au] printemps de l'an. *canh-thần* 庚辰 (1760), où j'ai passé la porte [frontière] ; à l'an. *tân-tị* 辛巳 (1761) où, mon affaire terminée, je suis rentré en Annam, et au printemps de *nhâm-ngọ* (1762), où je suis arrivé à la capitale : les rapports et communications à mon gouvernement, les pays traversés, les routes, les mœurs, ainsi que les relations officielles et de convenance, prières, récompenses, conversations, la correspondance avec l'Empire, tout s'y trouve », 北使通

---

(1) Nous ne décrivons ici que les ouvrages attribués à Lê Quí-Đôn que nous avons vus, en faisant les réserves qui s'imposent pour quelques-uns.

(2) Var. du titre : *Hoàng Việt thông sử* 皇越通史, *Lê triều thông sử* 黎朝通史, *Tiền triều thông sử* 前朝通史.

錄四卷,自乾隆戊寅冬奉命,己卯治行,庚辰春渡關,辛己竣事南歸,壬午春到國,政府奏啟咨移傳報諸文書,行送山川,道里,風俗,諸事迹,東札往復,禮文交際,所禱犒賞,話談應對,與上國咨報爲文,皆在焉(1)... A la fin de la relation, des préfaces données par des Chinois à Lê Qui-Đôn pour ses ouvrages, comme le *Quân thư khảo biện* et le *Thánh mô hiền phạm lục* (ci-après). Phan Huy-Chú, les *Sources*, la biogr. anonyme du *Nam phong* ne la mentionnent pas. Aurousseau l'a signalée, *BEFEO.*, XX, 4, p. 23. Le ms. A. 179 n'a que les q. 1 et 4. — De cette ambassade proviennent les 2 recueils qui viennent d'être nommés et le *Liên châu thi tập* 聯珠詩集(2), 4 q., plus de 400 pièces composées par Lê Quí-Đôn, Trần Huy-Phục, etc., avec les réponses de lettrés chinois et coréens. Ce dernier recueil se trouve dans Phan Huy-Chú, q. 43 *sub fine*, parmi les itinéraires poétiques d'ambassades (cp. *infra*, n° 106, etc.).

4. *Kiến văn tiểu lục* 見聞小錄(2) [*Notices des choses apprises*]. Phan Huy-Chú, q. 45, lui donne 3 q. Les copies en annoncent 12 à la table : 1. 箴儆, 2-3. 體例, 4. 篇章, 5. 才品, 6-8. 封域, 9. 禪遜, 10. 靈異, 11. 方術, 12, 叢談, parmi lesquels le 11e manque et le 3e est peut-être confondu avec le 2e, les 7e et 8e avec le 6e. Sous chacune de ces rubriques, Lê Quí-Đôn a groupé sans ordre des notes tirées ou inspirées de ses lectures chinoises et annamites : données nombreuses, parfois imprécises ou inexactes, mais pleines d'intérêt, sur tous les sujets touchant à l'histoire et à la civilisation de l'Annam, en général de la fin des Trần à l'époque de l'auteur. Sa préf. est datée de la 1re décade du 5e mois de l'an. *đinh-dậu* 丁酉 [38] de *cảnh-hưng* (juin 1777). A. 32. *Sources*, p. 636 et n° 130 (3).

II. Recueils divers.

5. *Quế-đường thi tập* 桂堂詩集 [*Recueil des Vers de Quế-đường*]. 4 q., d'après Phan Huy-Chú, q. 43, qui fait leur éloge. La copie de l'EFEO., A. 576, n'a que deux q. : 1. Vers en échange, 2. Sujets divers. Ils sont annotés. On y lit entre autres la date de l'an. *đinh-mão* 丁卯 (1747). Ngô Thì-Hoàng 吳時儅, frère de Ngô Thì-Nhiệm, a écrit pour eux une préf. ap. *Ngô gia văn Phái* 吳家文派 (玄齋公遺草). — *Quế-đường văn tập* 桂堂文集 [*Recueil des Proses littéraires de Quế-đường*]. 4 q., d'après Phan Huy-Chú, *l. c.*, qui les vante aussi. Les mss. de l'EFEO. (A. 270, A. 1320), intitulés *Quế-đường di tập* 桂堂遺集 [*Ecrits laissés par Quế-đường*] ne contiennent aucune *prose* littéraire et semblent reproduire un apocryphe (4).

---

(1) Cp. ce qui est dit de l'ambassade ci-dessus, p. 19.

(2) Titre emprunté au recueil chinois des frères Teou 竇 (*Sin T'ang chou*, k. 175, fo 1 *b*). Cp. no 115.

(3) Des passages importants des q. 6-8 ont été traduits par Deloustal. Cp. *supra*, p. 23, n. 10.

(4) Il n'ont pas de préface et comprennent une monographie de Hanoi et de son ancienne province : *Thượng kinh phong-vật chí* 上京風物志, avec un *Appendice*. La monographie parle à la fois de la « grande pacification de la dynastie régnante » 皇朝大定之後 (début) et de « Lê Tổ » 黎祖, de « Trịnh, prince Tĩnh » 鄭靖王, et du « roi Lê, chassé » 黎出帝 (plus loin), qui ne peuvent être que d'un auteur du début des Nguyễn. L'*Appendice* est fait de 3 morceaux : 1. *Đinh phả truyền văn* 丁譜傳聞 (tradition sur les Đinh royaux), 2. *Sứ tinh hữu danh* 使星有名 (ambas-

6. *Vân-đài loại ngữ* 芸臺類語 [*Propos, par genres, du Cabinet au* yun (1)], 4 q. (Phan Huy-Chú, q. 45). Les mss. en ont neuf: 1. 理氣, 2. 形象, 3. 區宇, 4. 典彙, 5. 文藝, 6. 音字, 7. 書籍, 8. 仕規, 9. 品物. Il y a là un millier d'articles extraits de livres chinois, en général jusqu'aux Ming, et parfois rares, comme le *Song houei-yao* 宋會要. Il y est quelquefois question de l'Annam, p. ex. à l'occasion des monnaies, des plantes et poissons (q. 9). Préf. de l'auteur, au *Kính-nghĩa đường* 敬義堂, le 15 du 2e mois d'automne de l'an. *qui-tị* 癸巳 [34e] *cảnh-hưng* (fin sept. 1773) et de Trần Danh-Lâm 陳名霖 (2), le 1er du 2e mois d'automne de la 38e an. (2 sept. 1777). A. 141, A. 1258, A. 1338. *Sources*, p. 636 et n° 125.

7. *Toàn Việt thi lục* 全越詩錄 [*Recueil complet des poésies du Việt* (3)]. D'après Phan Huy-Chú, q. 43 *in fine*, il fut composé par ordre, 奉旨編集, et il avait 20 q. Les mss. en ont 15, plus un appendice, et parfois seulement les 6 premiers. Les 15 q. comprennent près de 200 auteurs, des Lí à la fin des Lê, en extraits souvent copieux, quelques-uns en recueils complets (cp. nos 86,90). La préface n'est pas datée. C'est le plus complet des recueils de vers annamites (A. 1262). Il venait à la suite du *Việt âm thi tập* (cf. n° 69), du *Tinh tuyển thi tập* (n° 77 (4)) et du *Trích diễm thi tập* (n° 78) ; il précédait le *Thi tuyển* (ci-dessus, p. 14), le *Minh đô thi vị* (p. 15, n. 3) et le *Việt thi tục biên* (p. 15 et n. 2). — Lê Quí-Đôn avait composé un recueil parallèle pour la prose littéraire, le *Hoàng Việt văn hải* 皇越文海 (5), et un autre pour les textes de félicitation des lauréats aux examens de doctorat depuis la Restauration, le *Chí sĩ trướng văn tập* 致仕帳文集, 4. q. (Phan Huy-Chú, l. c.).

III. Philosophie chinoise.

9. *Thư kinh diễn-nghĩa* 書經衍義 (6) [*Explication du Chou king*]. 3 q. Imprimé. Préf. de l'auteur, le 2e mois d'automne de la 33e an. *cảnh-hưng* (sept. 1772). Postf. de Lí Trần-Quán 李陳琯 (7), la 39e an., 1778 (A. 1251). Phan Huy-Chú, q. 42 *sub fine*. — Phan Huy-Chú signale, là, une explication du *Yi king* : *Dịch kinh phu thuyết* 易經膚說, en 6 q., par Lê Quí-Đôn, et il en reproduit la préf. La vie anonyme du *Nam phong*, l. c., p. 63, lui attribue en plus une série de commen-

---

sade de Mạc Đĩnh-Tri 莫挺之 aux Yuan sous Trần Anh-tôn 陳英宗), 3. *Lí-học lưu phương* 理學流芳 (sur les philosophes annamites en général et Chu An (n° 56) et Nguyễn Bỉnh-Khiêm (n° 99) en particulier; la notice sur Chu An reproduit une inscription de Nguyễn Công-Thể 阮公渫, docteur de 1715 [*Đăng khoa lục*, q. 3, fos 43 et 51*b*]).

(1) Le *yun* 芸 est une herbe employée déjà sous les Han pour chasser les insectes des livres, d'où : 芸編 = livres, 芸臺, 芸署, 芸館 = bibliothèque. V. *Ts'eu-yuan*, s. v., et aussi le *Siu pou wou tche* 續博物志, k. 3 (ap. *Pai hai ts'iuan chou* 稗海全書). Cp. A. Stuart, *Chinese Materia Medica*, Vegetable kingdom, Changhai, 1911, p. 394 : sanderac ?

(2) Docteur de la 3e an. *vĩnh-khánh* 永慶, 1731 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 52 *b*).

(3) Var. : *Toàn Việt thi tập* 全越詩集 et *Biên định* 編定 *Toàn Việt thi tập*.

(4) Cp. le jugement de Lê Quí-Đôn sur ces trois recueils dans son *Kiến văn tiểu lục*, 篇章.

(5) Je n'en ai pas trouvé trace. Il faut se contenter pour la prose littéraire du *Hoàng Việt văn tuyển* (*supra*, p. 14, n. 6).

(6) Var. : 演義.

(7) V. n° 120.

taires sur les classiques : *Xuân-thu lược-luận* 春秋畧論, *Thi thuyết* 詩說, *Lễ thuyết* 禮說 ; je ne les ai pas vus (1).

10. *Quần thư khảo biện* 羣書考辨 [*Examen de tous les livres*]. 4 q. selon Phan Huy-Chú, q. 42 *sub fine*, qui reproduit la préf. de l'auteur. L'EFEO. en a deux copies (A. 252 et A. 1872) en 2 q. Ce recueil sur les classiques et les histoires chinoises jusqu'aux Song a dû être fabriqué ou achevé en Chine, car il contient une préf. de l'auteur datée du 1er du 8e mois de la 22e an. *k'ien-long* (13 sept. 1757), la préf. et les jugements du Chinois Tchou Pei-lien 朱佩蓮 et celle de l'ambassadeur coréen Hong Kye-hi 洪啟禧 (2), du 1er mois de la 26e an. (fév. 1761). Elle a de plus une lettre de Li Hui-Cun 李徽中, autre Coréen, et une postf. de l'auteur, toutes deux sans date. Un exemplaire imprimé en était à Huê en 1904 (*Sources*, p. 636, n. 2). — Le *Thánh mô hiền phạm lục* 聖謨賢範錄 [*Modèles des saints et des sages*], 12 q. de préceptes et notes édifiantes tirés du chinois, remonte à la même époque : préfaces de l'ambassadeur coréen et des Chinois Tchou Pei-lin et T'ai Tchao-yu 泰朝釪 à la même 26e an. *k'ien-long*. Ms. A. 846.

11. *Âm trật văn chú* 陰隲文註 [*Commentaire du* Yin tche wen]. 2 q. Imprimé chez l'auteur la 42e an. *cảnh-hưng* (1781), après la révision 校 de ses élèves : Đỗ Nguyễn-Tuân 杜阮洵, etc., et de ses fils : Lê Qui-Thuần 黎貴醇, etc. Notice de l'auteur, reproduite dans Phan Huy-Chú, q. 44, datée à la chinoise : 46e an. *k'ien-long*, et à l'annamite : 42e *cảnh-hưng* (1781). Postfaces de son père Lê Trọng-Thứ, marquis Diễn-phái 衍派, ministre de la Justice, l'an. 1782, et de Bùi Huy-Bích (*supra* p. 14, n. 6), l'an. 1781. Il en existe une édition de la 20e an. *minh-mạng* 明命 (1839), ornée d'un dessin représentant le dieu Wen-tch'ang 文昌帝君, et augmentée de *ses* nouveaux conseils, q. 2, fos 62-75. On entrevoit ici la façon utilitaire dont s'embrouillent et se transforment les reproductions de textes et la complication mal démêlable, qui en résulte à la longue quand ils ne sont pas détruits ou remplacés. L'opuscule chinois, en 541 caractères, n'occupe que les 3 premiers fos (3). Le commentaire de Lê Qui-Đôn se fonde sur celui de Song Sseu-jen 宋思仁, des Ts'ing (*Yin tche wen tchou* 陰隲文註, 2 k., 1776 (4)) et les 283 exemples qui l'illustrent sont tous empruntés à l'histoire chinoise. L'édition et le commentaire de cet anonyme

---

(1) L'EFEO. possède un ms. intitulé : *Xuân-thu nghĩa lệ tổng luận* 春秋義例總論 sans indication d'auteur ni de date : A. 1435. Je ne sais si c'est l'œuvre de Lê Quí-Đôn.

(2) Ces échanges littéraires en re Coréens et Annamites à l'occasion d'ambassades à Pékin ont été assez nombreux.

(3) Hia Hin 夏炘 (*hao*, T'ao-fou 弢甫), dans une préface sur un commentaire de Kao Meou-ts'ai 高茂才 intitulé *Yin tche wen tche-yi* 陰隲文制義, suppose l'opuscule, du *Tao ts'ang* des Song, parce qu'il est écrit en style *sseu-lieou* 四六 comme le *Kan ying p'ien* 感應篇 et qu'il ne cite que des personnages des Song. Il n'est pas dans le *Tao ts'ang* de la *Commercial Press*. La bibliographie du P. Wieger, *Taoïsme*, I, ne le mentionne qu'en dehors, Index X, p. 314. On le trouve encore en Annam en particulier dans l'éd. faite la 29e an. *tự-đức* (1876) du *King sin lou* 敬信錄 de 1749.

(4) Basé à son tour sur les commentaires anciens et sur un recueil de Houang Tcheng-yuan 黃正元 en 1761 (cf. la notice de Lê Qúi-Dôn). Cp. le commentaire chinois anonyme *Wen tch'ang ti-kiun tsin kiai Yin tche wen* 文昌帝君親解陰隲文. 1845.

semi-taoïque, comme les notices et les citations de poètes bouddhistes dans ses autres œuvres, montre que le confucéisme de Lê Qúi-Đôn flottait un peu (1).

12. *Danh thần lục* 名臣錄 [*Recueils des ministres célèbres*]. Ce livre est signalé dans Phan Huy-Chú comme un ouvrage biographique en 2 q. Les recueils de ce genre ont été assez nombreux (cp. *Sources*, nos 24, 3, 46). L'EFEO. en a quelques-uns mss., anonymes et sans date, mélanges plus d'un coup fabriqués après entente entre petits lettrés et copistes à la feuille. Le seul imprimé qui porte une date, est le *Danh thần sự lược* 名臣事畧, édité la 7e an. *minh-mạng* (1826) au Công-thiện đường 公善堂; mais, au moins cet exemplaire (A. 1423, cp. A. 1128) n'a pas de nom d'auteur. Les *Sources* signalent un ms. du Nội các intitulé: *Quốc triều danh thần chương sớ* 國朝名臣章疏, recueil de rapports et mémoriaux de la 3e an. *cảnh-hưng* (1742), dont une note parle d'une édition de la maison Lê, de Duyên-hà: 延河黎家藏板. Le *Đăng khoa lục sưu-giang*, l. c., nomme un *Thiên văn thư* 天文書, un *Dân chính thư* 民正 (ou 政) 書 et un *Địa-lí tinh ngôn thư* 地理精言書 (cp. ci-après). La vie anonyme du *Nam phong* cite en plus ces titres: *Liên-sơn qui-tàng nhị dịch thuyết* 蓮山歸藏二易說, *Kim kính lục trú* 金鏡錄註 (ci-dessus, p. 19, n. 9), *Tồn tâm lục* 存心錄, *Tăng bổ Chính yếu đại bản tập* 增補政要太本集, *Hoàng triều trị giám cương-mục* 皇朝治鑑綱目, *Tục Ứng-đáp bang-giao tập* 續應答邦交集, *Trinh Tây toàn tập* 征西全集, *Sư luật toản-yếu* 師律纂要, *Vũ bị tâm lược* 武備心畧, *Địa-lí tuyển-yếu* 地理選要, *Địa-học tinh ngôn* 地學精言, *Thái ất giản dị lục* 太乙簡易錄, *Thái ất quái vận* 太乙卦運, *Lục nhâm hội thông* 六壬會通, *Lục nhâm tuyển tủy* 六壬選粹, *Hoạt nhân tâm thư* 活人心精, *Hoằng giáo lục* 弘教錄, *Kim cương kinh trú-giai* 金剛經註解, etc. L'EFEO possède une belle copie intitulée *Thái ất dị giản lục* 太乙易簡錄 (A. 919), en 2 q., de 278 fos, avec une préface de la 27e an. *cảnh-hưng* (1766), mais elle semble un faux (on y lit vers la fin du 1er q. des dates de *tự-đức*, *thành-thái*, etc.). Il en va de même du *Hội hải minh châu* 會海明珠 (A. 1014), du *Thanh thận gia lễ đại toàn* 清慎家禮大全, (A. 1064), du *Bắc-ninh Từ-sơn Phù-lưu xã nội-thôn thần tích* 北寧慈山芙蓉社內村神跡 (A. 762), tous garantis de Lê Quí-Đôn par les barbouilleurs de mss.

⁂

Phan Huy-Chú 潘輝注 (2), *tự* Làm-khanh 霖卿, *hiệu* Mai-phong 梅峯 (3), naquit l'an. *nhâm-dần* 壬寅 (4), 43e *cảnh-hưng* (1782), d'une famille

(1) La vie anonyme du *Nam phong*, l. c., lui attribue un commentaire du *Lao tseu*, *Đạo đức kinh diễn-thuyết* 道德經演說.

(2) Var.: 潀 Chú. Sources de cette biographie: *Phan gia thế tự lục* 潘家世記錄, généalogie ms. (A. 2691) de 21 fos, avec une introd. 原引 de la 7e an. *minh-mạng* (1826), par Phan Huy-Quỳnh 潘輝潤 (frère de Chú), au *Thủ-ước trai* 守約齋 de Sài-sơn 柴山 (Sơn-tây), où une branche de la famille s'était transportée. Cette généalogie familiale s'étend surtout sur Phan Huy-Ích. Phan Huy-Chú n'a qu'une note en append., fo 69, rédigée au début de *minh-mạng*. — *Lịch truyện*, 2e tập, q. 18, fos 20 *b*-21 (notice biogr.). — *Thực-lục*, 2e kỉ, q. 8, 29, 38, 69, 79, 86 et 105. — Cl.-E. Maitre, *Préface* à *La justice dans l'ancien Annam* de R. Deloustal, *BEFEO.*, VIII, p. 178-79 (résumé d'une notice communiquée par un descendant de Phan Huy-Chú). — *Sources*, p. 619.

(3) Le *Phan gia thế tự lục*, l. c., fait de ce *hiệu* un titre 梅峯侯.

(4) O. c.; Maitre, p. 178.

originaire de Thu-hoạch 收穫社, au Nghệ-an 乂安 (1). Il comptait parmi ses ascendants une concubine Trịnh et des mandarins connus (2). Son père, Phan Huy-Ích 潘輝益 (1750-1822), docteur de la 36e an. *cảnh-hưng* (1775), fut ministre des Lê, puis des Tày-sơn (3). Phan Huy-Chú dès sa jeunesse lisait beaucoup et s'acquit la réputation d'un lettré (4). Pourtant il ne dépassa pas le grade de bachelier (1807, 1819) (5) et ne fut appelé à la Cour qu'à la 2e an. *minh-mạng* (1821), compilateur 編修 de l'Académie (6). Cette année-là, le 4e mois (mai-juin), il présenta son *Lịch triều hiến-chương loại chí*, pour lequel il reçut un habit et 30 onces d'argent (7), et que le roi fit placer dans sa bibliothèque, 秘閣 (8). Au 10e mois de l'an. *giáp-thân* 甲申, 5e *minh-mạng* (nov.-déc. 1824), il fut second adjoint 乙副使 de Hoàng Kim-Hoán 黃金煥 (9), ambassadeur à la Chine ; ils étaient de retour le 3e mois de l'an. *bính-tuất* 丙戌, 7e *minh-mạng* (avril 1826) (10). En 1828, il fut adjoint 丞 à la préfecture de Thừa-thiên 承天 (Huê), puis au gouvernement du Quảng-nam 廣南 (11). Révoqué on ne sait pourquoi, il devint lecteur 侍讀 (12) ou redevint compilateur de l'Académie (13). Au 10e mois de la 11e an. *minh-mạng* (nov.-déc. 1830), il fit partie de l'ambassade aux Ts'ing de Hoàng Văn-Đản 黃文亶 (14) comme second adjoint, mais à leur retour, le 4e mois de la 13e an. (mai 1832), ils furent blâmés et punis d'avoir abusé de leurs prérogatives sur les mandarins des provinces qu'ils avaient traversées (15). L'ambassadeur principal reçut cent coups de bâton et fut exilé aux frontières, les deux adjoints révoqués de leur fonction (16). Le 11e mois (22 déc. 1832 — 21 janvier 1833), Phan Huy-Chú était envoyé en mission à Giang-lưu-ba 江流波 (Batavia) sur un des trois bateaux qui emmenaient deux autres fonctionnaires punis (17). C'était un moyen de se racheter,

---

(1) *Phan gia thế tự lục*, f° 3. Une note dit que suivant la tradition elle était originaire de Ngọc-điền 玉田社, *h.* de Thạch-hà 石河 (Hà-Tĩnh).

(2) *O. c.*, f°s 3 *b* s.

(3) *O. c.*, f°s 25 s. Cp. *Đăng khoa lục* q. 3, f° 65 *b* ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 天祿縣.

(4) *Liệt truyện*, l. c

(5) Maitre, l. c.

(6) *Id.* et *Liệt truyện*.

(7) *Thực-lục*, 2e kỉ. q. 8, f° 18 *b*.

(8) *Liệt truyện*, Maitre.

(9) Biogr. in *Liệt truyện*. 2e tập q., 18, f°s 2-4.

(10) *Thực-lục*, l. c., q. 29, f° 13 ; p. 38, f° 17 *b* ; *Liệt truyện* et Maitre.

(11) *Liệt truyện*, Maitre.

(12) Maitre.

(13) *Thực-lục*, l.c., q. 69, f° 29 *b*.

(14) Licencié de la 12e an. *gia-long*, 1813 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 1, f° 21 *b*).

(15) *Thực-lục*, l.c.

(16) *Id.*, q. 79, f°s 17-18.

(17) *Id.*, q. 86, f° 18 ; Pelliot, *Sources*, n° 104 ; Maitre, l.c. Les *Liệt truyện* disent vaguement qu'il « partit en Occident pour s'efforcer [de se racheter] », 如西効力.

la navigation au loin étant réputée dangereuse (1). Réintégré comme chef de bureau 司務 au ministère des Travaux publics (2), il se retira pour maladie à Thanh-mai 青梅, *h.* de Tiên-phong 先豐 (Sơn-tây, où il enseigna des élèves (3). Il mourut la 29e an. *minh-mạng* (1840) (4).

Œuvres de Phan Huy-Chú.

I. *Lịch triều hiến-chương loại chí* 歷朝憲章類誌 [*Les règlements par matières des dynasties successives*]. Ce répertoire pour le Gouvernement, en fait la seule encyclopédie annamite (5), s'inspire tout entier des considérations rapportées de sa préface (*supra*, p. 10). Ses 49 livres sont distribués en dix parties : 1. Géographie 地輿誌 (q. 1-5), 2. Biographie 人物誌 (q. 6-12), 3. Fonctions 官職誌 (q. 13-19), 4. Rites 禮儀誌 (q. 20-25), 5. Examens 科目誌 (q. 26-28), 6. Ressources de l'Etat 國用誌 (q. 29-32), 7 Justice 刑律誌 (q. 33-38), 8. Armée 兵制誌 (q. 39-41), 9. Bibliographie 文籍誌 (q. 42-45), 10 Affaires étrangères 邦交誌 (q. 46-49). La dernière règle de son introduction cite, assez confusément, pour ses sources chinoises le *Tcheou li*, les *21 Histoires*, le *Wen-hien t'ong k'ao*, le *Ta hio yen-yi* 大學衍義, le *Ta Ts'ing hing li* 大清刑律, et pour ses sources annamites renvoie à sa *Bibliographie*. La tradition de sa famille de fonctionnaires et l'enseignement paternel l'ont surtout guidé (v. sa *Préf.* et les *Liệt truyện*, l. c.). Il dit avoir passé dix années dans la retraite à composer son livre (Préf.). Sur l'influence qu'il a exercée, on a souligné un fait dont le *Cương-mục* au surplus témoigne lui-même : ses compilateurs officiels mirent à contribution le *Lịch triều hiến-chương* (6), non seulement par le soin légitime d'utiliser un auteur qui avait

---

(1) Ce fut le cas de plusieurs fonctionnaires sous Minh-mạng, p. ex. Lí Văn-Phúc 李文馥, envoyé en 1830 à Minh-ca-trản 明歌鎮, en Malaisie. Cf. sa relation : *Tây hành kiến-văn kí-lược* 西行見聞紀畧, suivie d'un *Tây hành thi lược* 西行詩略 où, au début, on lit cette note : [庚寅年] 十二月...忽於二十三日, 得從舶往小西洋効力, 得旨免罪 (ms. A. 243). Cp. *Thực-lục*, 2e kỉ, q. 62, fo 5 (10e an. *minh-mạng*, 1829). Lí Văn-Phúc alla aussi à Luçon (*Thực-lục*, l.c., q. 79, fo 26). Cp. sa vie dans les *Liệt truyện*, l. c., q. 25, fos 3*b*-4*b*.

(2) Maitre. Cp. *Thực-lục*, l.c., q. 105, fo 9*b*, 9e mois de la 14e an. (oct.-nov. 1833) : 爲額外司務.

(3) Maitre, l.c. : « il prétexta une infirmité qu'il avait contractée au pied ». Cp. *Liệt-truyện*, q. 18, fo 20*b* : 以疾乞休.

(4) *Liệt truyện* et Maitre.

(5) On ne peut appeler de ce nom l'utile recueil de Trương Quốc-Dung 張國用, docteur de la 10e an. *minh-mạng*, 1829 (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 1, fo 5 ; biogr. in *Liệt truyện*, 2e tập, q. 29, fos 12 *b* — 14 *b*), le *Thoái thực kí văn* 退食記聞 [*Notes écrites pendant ma retraite*], divisé en sept parties : 1. Géogr. histor. 封域, 2. Administration et rites 制度, 3. Biogr. 人品, 4. Heureux présages 徵奇, 5. Varia 雜事, 6. Produits 物類, 7. Antiquités 古蹟 suivies de Monts et fleuves 山川附. Ces divisions varient avec les copies. Préf. de l'auteur la 4e an. *tự-đức*, 1851. Mss. A. 104, A. 1499.

(6) *Liệt truyện*, l. c., fo 21 : 及後欽修越史多資質究. Cp. *Sources*, no 98 ; Maitre, l.c.

pu avoir à sa disposition des *sources* qui leur manquaient déjà (1), mais par la tendance générale des lettrés annamites de se contenter de la *source* la plus récente et la plus commode (2). Sa préf. n'est pas datée, mais on a vu que son livre était terminé au début de *minh-mạng*. Il est resté ms., mais assez répandu. Seules, ses 6e et 7e parties avaient été l'objet d'une étude systématique (3). A.50, etc.

2. *Hoàng Việt địa-dư chí* 皇越地輿誌 [*Géographie royale du Việt*]. 2 q. Ce livre, comme les trois suivants, est signalé dans la notice des *Liệt truyện*. Je ne sais s'il faut le retrouver dans l'ouvrage de même titre, aussi en 2 q., imprimé sans nom d'auteur au Hội-văn đường 會文堂 la 14e an. *minh-mạng* (1833) et tiré encore au Tụ-văn đường 聚文堂 la 9e *thành-thái* 成泰 (1897) et au Quan-văn đường 觀文堂 l'an. *đinh-vị* 丁未 de *duy-tân* 維新 (1907). A. 1074, A. 71, A. 890.

3. *Hoa thiều ngâm lục* 華軺吟錄 [*Chants de l'ambassade en Chine*]. 2 q. Ce recueil poétique de sa première ambassade est muni d'une préface de l'auteur datée de l'an. *bính-tuất* 丙戌 (1826), sur la rivière Li 灕, à la préfecture de T'ai-p'ing 太平 (Kouang-si) ; d'une préf. de Hà Tôn-Quyền 何宗權, *hiệu* Tôn-phủ 巽甫 (1), à la même année, d'un appendice et d'une postface anonyme non datée. Ms. A 2041 (90 fos).

4. *Hoa trình tục ngâm* 華程續吟 [*Suite des chants d'itinéraire en Chine*]. C'est le recueil de sa deuxième ambassade, préfacé par l'auteur sur la rivière Li 灕 et par le Chinois Souen Che-tch'ang 孫世昌 sur la rivière Yong 甯, toutes deux au Kouang-si, l'an. *nhâm-thân* 壬辰 (1832). Les vers sont annotés. Ms. A. 2042 (42 fos, dont 3 d'append.).

5. *Dương trình kí kiến* 洋程記見 [*Notes d'un voyage en mer*]. Ce recueil mentionné par les *Liệt truyện*, est sûrement celui que M. Pelliot indique au Nội các (*Sources*, no 104) sous les deux autres titres : *Hải trình chí-lược* 海程誌畧 et *Hải trình chí* 海程志, sur le voyage à Batavia, l'hiver 1833-1834. Il est actuellement à la Bibliothèque Bảo-đại, à Huè.

(1) Maitre.

(2) *Supra*, p. 3. Cp. *Le Ngan-nan tche yuan et son auteur*, p. 27.

(3) Par R. Deloustal qui les a traduites, la 6e partie, sous le titre : *Ressources financières et économiques de l'Etat dans l'ancien Annam*, in *Revue indochinoise*, 1924, II, p. 193 s., 381, s.; 1925, I, p. 59, 281 s., et in *BAVH.*, XIX, 1932, p. 157 s. ; la 7e partie dans le *BEFEO.*, IX, p. 91. Cp. *infra*, no 19. Cf. Maitre, l.c., p. 179.

(1) Docteur de la 3e an. *minh-mạng*, 1822 (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 1, fo 1b).

ABREVIATIONS ET CONVENTIONS

Les noms des six ministères et des titres de leur président sont en principe abrégés : Rites = Ministère des Rites ; ministre des Finances = président du Ministère des Finances, etc. — Les abréviations particulières à un seul article y sont expliquées. — Les renvois aux numéros sans autre indication se rapportent aux numéros de la présente bibliographie ; les renvois aux n^os^ précédés de l'indication : *Sources*, se rapportent à ceux de la *Première étude* du P. Cadière et de M. Pelliot. — Les cotes données sont celles du fonds annamite de la bibliothèque de l'EFEO. — Sauf les exceptions signalées, tous les ouvrages annamites sont écrits en chinois.

Bị khảo. — *Đăng khoa lục bị khảo* 登科錄備考, de Phan Huy-Ôn 潘輝溫. Le nom donné en transcription après le titre, est le nom de la province ; le nom suivant, en caractères, est celui du *huyện* 縣, ou du *phủ* 府.

Biệt-hiệu. — *Pie-hao* 別號, second surnom.

Cad. *Tableau* — L. Cadière, *Tableau chronologique des dynasties annamites*, *BEFEO.*, V, p. 77 s.

Chữ-nôm. — Ecriture phonétique dérivée des caractères chinois pour la notation des textes en annamite.

Cương-mục. — *Khâm định Việt sử thông giám cương-mục* 欽定越史通鑑綱目. La 1re partie, *Tiền biên* 前編, est indiquée. Les chap. (q.) nommés sans indication de partie se rapportent à la partie principale, *Chính biên* 正編.

Đăng khoa lục. — 登科錄 de Nguyễn Hoàn 阮浣.

Danh. — *Ming* 名, nom personnel ou interdit 諱.

Hiệu. — *Hao* 號, surnom.

H. — *Huyện* (*hien*) 縣, sous-préfecture ou préfecture.

K. — *Kien* 卷, livre ou chapitre.

Liệt truyện. — *Đại Nam chính biên liệt truyện* 大南正編列傳.

Phan Huy-Chú. — Le *Lịch triều hiến-chương loại chí* 歷朝憲章類誌 de Phan Huy-Chú 潘輝注.

Q. — *Quyển* 卷, livre ou chap.

Quốc-ngữ. — *Kouo-yu* 國語, ici : romanisation des textes en annamite.

Sources. — Cadière et Pelliot, *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam*, *BEFEO.*, IV, p. 617 s.

Sử kí. — *Đại Việt sử kí tiền biên* 大越史記前編 (édition tây-sơn). La 1re partie, *Ngoại kí* 外紀, est indiquée. Les chap. (q.) sans indication de partie se rapportent à la partie principale, *Bản kí* 本紀. Les *Sử kí* antérieurs à l'édition sont indiqués.

Tập. — *Tsi* 集, recueil.

Tập biên. — *Nam sử tập biên* 南史輯編 (v. n° 30, p. 76, n. 2).

Tạp kí. — *Lịch triều tạp kí* 歷朝雜記 (p. 72).

Thi lục. — *Toàn Việt thi lục* 全越詩錄 de Lê Qui-Đôn.

Thi tuyển. — *Hoàng Việt thi tuyển* 皇越詩選 de Bùi Bích (p. 14).

Thông sử. — *Đại Việt thông sử* 大越通史 de Quí-Đôn.

Thuyển uyển. — *Tuyển uyển tập anh* 譔苑集英 (n° 145).

Thực-lục. — *Đại Nam thực-lục chính biên* 大南寔錄正編.

Toàn thư. — *Đại Việt sử kí toàn thư* 大越史記全書 (édition lê). Le *Ngoại kí* est indiqué. Les chap. (q.) sans indication de partie se rapportent au *Bản kí*.

Tục biên. — *Đại Việt sử kí tục biên* 大越史記續編 (p. 63).

Tự. — *Tseu* 字, appellation.

Văn tuyển. = *Hoàng việt văn tuyển* 皇越文選 de Bùi Bích.

I. GOUVERNEMENT.

1. — *Hoàng triều ngọc điệp* 皇朝玉牒 [*Listes généalogiques de la dynastie souveraine*]. 1 q. Composées la 17e année de Lí Thái tổ 李太祖 (1026). Elles n'existent plus.

Cp. *Sử ki*, q. 2, fo 15 : « Le 1er mois, au printemps, de la 17e année *thuận-thiên* (1026), le roi [Lí Thái tổ] ordonna de composer les listes généalogiques [de sa famille] », 順天丙寅十七年春正月詔修玉牒. — 玉牒, *feuilles de jade* < *listes précieuses*, s'oppose aux livres généalogiques ordinaires, *gia phả* 家譜.

2. — *Hoàng tôn ngọc điệp* 皇宗玉牒 [*Liste généalogique royale*]. 1 q. Composée la 10e année *thiệu-long* 紹隆 de Trần Thánh tôn 陳聖宗 (1267). Elle n'existe plus.

La date de 1267, donnée par Lê Quí-Đôn, semble confirmée par le *Sử ki* et le *Toàn thư*, où il l'a peut-être prise, à défaut du *Ngọc điệp*. Le *Sử ki*, q. 5, fo 43, dit : « Le 2e mois, au printemps, on fixa les investitures de la famille royale : les héritiers des branches principales à feuilles de jade, princes, marquis, et princesses, de la famille royale, furent appelés : Branches d'or à feuilles de jade.... », 春二月定宗室封蔭, 皇宗王侯公主正派玉牒封蔭, 號金枝玉葉. Le *Toàn thư*, q. 5, fo 30*b*, suivi par le *Cương-mục*, q. 7, fo 8*b*, rapporte le fait au 3e mois. Cette date, 42 ans après son avènement, paraît tardive pour la liste généalogique d'une dynastie. Sans doute faut-il l'entendre d'une seconde rédaction.

3. — *Hoàng Lê ngọc phả* 皇黎玉譜 [*Généalogie des Lê souverains*]. 2 q.

D'après Phan Huy-Chú, q. 42, qui en donne la préface royale 御製序, il fut composé en *cảnh-hưng* (1740 s.) par les sujets de la famille des Lê, 家臣, Trịnh Viêm 鄭炎 et Nguyễn Hải 阮諧, pour remplacer le registre ancien reconnu en désaccord avec les anciens registres de villages, les archives et les textes de lois: 近見鄉紳書籙, 參之案牘, 并諸法則, 徵有差殊, 特委家臣考校編修. Je n'ai pas retrouvé ses auteurs. Les mêmes copies du *Lịch triều hiến-chương* parlent d'une postface de Nguyễn Viêm 阮炎, docteur la 2e an. *bảo-thái*, 1721 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 48 ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 附錄 ; cp. *Tục biên*, 12e *cảnh-hưng*, 1751) (1).

(1) Le ms. *Lê hoàng ngọc phả* 黎皇玉譜 de l'EFEO. (A. 678) semble un faux, affublé d'une attribution à Lê Văn-Hưu (no 27), le même nom introduit aussi sottement dans la préface royale dont le texte diverge de celui du *Lịch triều hiến-chương*, avec l'image de l'épée retournée de Lê Lợi, etc. Cette préface a au moins une date qui n'est peut-être pas fausse, car elle est en contradiction avec le contenu du livre qui va jusqu'à la fin des Lê : cette date est le 11e mois de la 41e an. *cảnh-hưng* (nov.-déc. 1780).

4. — *Quốc triều thông chè* 國朝通制 [*Règlements généraux de la dynastie royale*]. 20 q. Trần Thái tôn 陳太宗, au début de *kiền-trung* 建中, fit étudier les règles des dynasties précédentes pour en établir la loi ordinaire. Il n'existe plus.

Sử kí, q. 5, fo 9 : « Le 3e mois, au printemps (de la 6e an. *kiền-trung*, mai 1230), on établit les *Règlements généraux de la dynastie*. Pour cela, on étudia et fixa toutes les règles des règnes précédents et l'on revisa les lois pénales et le rituel. L'ensemble [de ces règlements] fut en vingt livres », 春三月，定國朝通制，考定前代諸例爲之，及改刑律禮儀，凡二十卷. Phan Huy-Chú, q. 42, donne cette variante de titre : *Triều-đình thông chè* 朝廷通制. Cp. *Toàn thư*, q. 5, fo 6; R. Deloustal, *o. c.*, p. 189.

5. — KIỀN-TRUNG *thường lễ* 建中常禮 [*Rites ordinaires de* kiền-trung]. 5 q. Trần Thái tôn 陳太宗 chargea ses ministres de le composer. Il n'existe plus.

Sử kí, l. c., même année, avant le 7e mois : « Le roi ordonna de compiler les affaires de la cour royale. On en fit les *Rites ordinaires de la cour royale*, en 10 livres », 紹編國朝事務，爲國朝常體，十卷. Phan Huy-Chú, q. 42, reproduit le *Sử kí* pour le nombre de volumes et confirme la perte de l'ouvrage ; pour le titre, les mss. suivent le *Sử kí*, Lê Qúi-Đôn, ou encore ont la leçon : 建中常例. Le *Kiên văn tiểu lục*, 禮例, ne parle que du *Quốc triều thường lễ*, suite du *Quốc triều thông chè* (n° 4) en 12 q.

6. — *Công văn cách-thức* 公文格式 [*Formulaire des textes officiels*]. 1 q. Trần Anh tôn 陳英宗, la 7e année *hưng-long* 興隆 (1299), le fit revoir, établir, imprimer et publier. Il n'existe plus.

Le *Sử kí*, q. 6, ne dit rien sur ce livre. Le *Toàn thư*, q. 6, fo 8, au 8e mois (août-sept.) de ladite année, rapporte : « On imprima et publia les *Phật-giáo pháp-sự đạo-trường tân văn* (cf. n° 144) et le *Formulaire des textes officiels*, et on les promulgua dans le royaume », 印行佛教法事道場新文及公文格式頒天下. Cp. Demiéville, *BEFEO.*, XXIV, p. 216, n. 1. Phan Huy-Chú, q. 42.

7. — *Hoàng triều đại điển* 皇朝　典 [*Grandes institutions de la dynastie royale*]. 10 q. (1) Trần Dụ tôn 陳裕宗 chargea Trương Hán-Xiêu 張漢超 et Nguyễn Trung-Ngạn 阮忠彦 de l'établir et composer. Il n'existe plus.

Cf. n° 17. *Kiên văn tiểu lục*, 體例 ; Phan Huy-Chú, q. 42.

8. — *Hoàng triều quan chè* 皇朝官制 [*Règlements concernant les mandarins de la dynastie souveraine*]. 6 q. Pendant les années *hồng-đức* 洪德

(1) Var. : 千　, combien de q. ?

de notre dynastie, [ce code] fut revu, fixé et promulgué. En tête est une ordonnance composée par le roi.

Le *Toàn thư*, q. 12, f° 66, rapporte le fait au 26e jour du 9e mois de la 2e an. *hồng-đức* (9 oct. 1471) : 二十六日校定皇朝官制, et reproduit, f°s 66-69, l'ordonnance royale pour la composition du recueil. C'est la même ordonnance qu'on trouve à la section des règlements dans le *Thiên-nam dư-hạ tập* (cf. n° 10, V), laquelle est ainsi peut-être une partie du *Hoàng triều quan chè* (1). Le *Hiệu-định Hoàng triều quan chè điển lệ* 校定皇朝官制典例 en 6 q., signalé par Deloustal dans son 9e appendice (o. c., *BEFEO.*, X, p. 47) est certainement une recension, accrue de dispositions postérieures, établie dans le premier quart du XVIIIe siècle (cp. n° 10, IV s.)

9. — *Sĩ-hoạn trâm-qui* 仕宦箴規 [*Instructions pour les mandarins*]. Etabli en *hồng-đức* de notre dynastie.

L'EFEO. possède plusieurs exemplaires mss. d'un ouvrage de ce titre (A. 594, A. 1378, A. 1917, A. 1998), avec une préface ni signée ni datée, en l'honneur d'un auteur nommé Hoàng Hi 黃熙, *hiệu* Thì-giang 時江 (?) et Mặc-trai tiên-sinh 默齋先生 (2), assistant, *tham-mưu* 參謀, de *huyện*, qui est sans doute celui du livre, formulaire et mémento à l'usage des mandarins provinciaux. La dernière date contenue dans le texte est la 25e an. *cảnh-hưng* (1764), mais différentes sections sont précédées d'un titre renvoyant aux règles des années *hồng-đức* : 國朝洪德年間例 (p. ex. f°s 11, 44*b*, 51 de A.1998), qui permettent de supposer, sinon un remaniement de l'ancien recueil, du moins des emprunts, et de se faire une idée de sa nature. — Phan Huy-Chú, q. 42, lui donne 2 q.

10. — *Thiên-nam dư-hạ tập* 天南餘暇集 (3) [*Les loisirs du sud du ciel*]. 100 q. Préface composée par le roi [Lê] Thánh tôn 聖宗. Compilé par ses sujets lettrés Thân 申, Đỗ 杜, etc. Imite en gros les *houei-yao* 會要 t'ang et song.

Le 11e mois de la 14e an. *hồng-đức* 洪德 (déc. 1483), après le 11e jour, Lê Thánh tôn chargea « Thân Nhân-Trung, *thừa-chỉ* de l'Académie et grand lettré du Cabinet oriental, Quách Đình-Bảo, vice-président de la Cour des censeurs et grand secrétaire du Xuân-phường de gauche, Đỗ Nhuận, correcteur du Cabinet oriental, Đào Cử, lecteur de l'Académie et correcteur du Cabinet oriental, et Đàm Văn-Lễ, lecteur de l'Académie, de composer le *Thiên-nam dư-hạ tập* et le *Thân trinh kỉ sự* 親征記事 (*Mémorial de la campagne personnelle* [du roi]). Le roi donna au grand lettré Thân Nhân-Trung le texte ms. de la préface de l'ouvrage :

---

(1) Un recueil daté de la 17e an. *minh-mạng* 明命 (1836), f°s 25-44 d'un ms. composite côté A. 1233, porte aussi ce titre.

(2) Đàm Thận-Huy (n° 91) ?

(3) Var. 洪德天南餘暇集, 御製天南餘暇集. Cf. *Sources*, n° 102 ; R. Deloustal, *La justice dans l'ancien Annam*, *BEFEO.*, X, 182, n. 2 ; Aurousseau in *BEFEO.*, XX, 4, p. 7-8.

L'étoffe aux mille raies du Rat de Feu,
La soie aux cinq couleurs du Ver de Glace,
Cherchez encor la main incomparable
Pour en tailler le vêtement royal (1) ».

勅諭,翰林院承旨東閣大學士申仁忠,御史臺副都御史兼左春坊左中允郭廷寶,奏東閣校書杜潤,翰林院侍讀東閣校書陶舉,翰林侍書覃文禮,纂脩天南餘暇集親征記事,帝題大學士申仁忠天南餘暇集序雲云火鼠千端布,水蚕五色絲,更求無敵手,裁作龍衣 (2).

Phan Huy-Chú, p. 42, dit que ce recueil comprenait au complet les règlements, lois et écrits 備載制度律例文翰冊話 du règne (l'ouvrage annoncé en même temps oblige au moins à une réserve), mais qu'il n'en restait qu'un ou deux dixièmes après la Restauration ; que, malgré les recherches et achats des règnes successifs, Trịnh Sâm en 1768 parvint à peine à en récupérer un peu plus de 20 q., perdus dans les troubles de la fin des Lê, et qu'il n'en subsistait plus de son temps que quatre ou cinq, chez les vieilles familles. On n'en connaît que des copies, et il est fort douteux qu'il ait jamais été imprimé (3). Recueil officiel, il n'était point purement administratif ; ce qui en reste contient plus de littérature que de législation ou de

---

(1) *Toàn thư*, q. 13, f° 36. Allusion à la beauté du recueil fait de pièces excellentes. Le rat est celui qui vit au milieu du feu perpétuel qui brûle au-delà des déserts du sud ; il pèse cent livres et ses poils de trois pouces, fins comme de la soie, peuvent servir à faire des étoffes (cp. Laufer, *Asbestos and Salamander*, in *TP.*, 2e sér., XVI, 1915, p. 331 s.). Le ver à soie, long de sept pouces, muni d'écailles et de cornes, vit sur le mont Yuan-kiao 圓嶠 de la mer orientale ; recouvert d'un *pi* 蟞, il donne un cocon de soie de cinq couleurs, dont on tisse des habits impénétrables. Ces gloses d'après le *Chen yi king* 神異經 et le *Che yi ki* 拾遺記 sont de l'annotateur du *Toàn thư*.

(2) Je n'ai pas traduit le mot 奏. Il signifierait que le roi a ordonné aux deux premiers lettrés un rapport sur la collection composée par les autres, mais cette façon d'annoncer le *Thiên-nam dư-hạ tập* semblerait étrange. On pourrait pour maintenir 奏 supprimer les deux premiers mots du passage : 勅諭, il signifierait alors que l'ouvrage est achevé, mais il faut tenir compte que les pièces qui le composent dans les mss. actuels portent des dates qui vont de *quang-thuận* à la fin de *hồng-đức* (v. la description des mss.) ; la liste des vingt-huit lettrés des répliques en vers (v. p. 39, n. 1) est dans le même *Toàn thư* à l'année 1495. La collection assurément a pu être complétée jusqu'à la fin du règne ; en 1483, il n'est point question d'un ouvrage achevé, la formule ordinaire : 書成, et le nombre de livres ne s'y trouvent pas. Le texte semble donc indiquer le projet de réunir les œuvres du règne et l'ordre de l'exécuter pour ce qui en existait déjà. Le texte en tout cas n'est pas clair. Le *Cương-mục*, q. 23, f° 30, paraît d'abord l'interpréter comme nous : 冬十一月,命申仁忠等修天南餘暇集,及親征記事, mais il développe, à l'annamite : 編集國朝政事,凡一百卷,書成,頒曰,天南餘暇集,帝自製序, où le souci de tout concilier aboutit à noyer la question.

(3) D'après le *Toàn thư*, q. 13, f° 75, le 9e mois de la 27e an. *hồng-đức* (oct. 1496), Lê Thánh tôn nomma Đào Cử, *explicateur* 侍講 de l'Académie et lettré du Cabinet oriental et lui fit don d'un exemplaire du *Thiên-nam dư-hạ tập*, etc., 上賜以天南餘暇一部. C'est une preuve de la rareté de ce gros recueil.

chronique. On y trouve notamment les œuvres poétiques du roi Lê Thánh tôn 黎聖宗, aux trois quarts composées par sa cour de lettrés (1) et dont existent encore un assez grand nombre de copies indépendantes. Les recueils poétiques de ces deux séries de copies sont le *Minh lương cẩm tri* et le *Quỳnh uyển cửu ca* (v. nos 80 et 81). On peut leur adjoindre le *Cổ tâm bách vịnh*, le *Xuân vân thi tập*, le *Văn minh cổ-xúy*, (nos 82, 83, 84) (2) et sans doute le *Châu-cơ thắng thương thi*

---

(1) Ces lettrés formaient autour du roi une petite académie de joutes littéraires désignée sous le titre des vingt-huits mansions célestes : 二十八宿. Les listes qu'en donnent le *Toàn thư*, q. 13, f° 71, (1495), le *Cương-mục*, q. 24, f°s 17-18, et celles qu'on peut tirer des mss. diffèrent légèrement. Voici celle du *Toàn thư*, complétée par le *Cương-mục* pour le dernier lettré, avec la date de leur doctorat d'après le *Đăng khoa lục*, q. 1 (indiqué par le f°), et le *Bị khảo* (indiqué par la province) : Đỗ Nhuận 杜潤 (7e an. *quang-thuận* 光順, 1466, 41*b*, Kinh-bắc), Thân Nhân-Trung 申仁忠 (10e *quang-thuận*, 1469, 16, Kinh-bắc), Nguyễn Xung-Sác 阮冲慤 (même an., id., ibid.), Ngô Luân 吳綸 (6e *hồng-đức*, 1475, 22, Kinh-bắc), Lưu Hưng-Hiếu 劉興孝 (12e *hồng-đức*, 26*b*, Thanh-hoá), Nguyễn Nhân-Bị 阮仁被 (même an., 28, Kinh-bắc), Ngô Văn-Cảnh 吳文景 (même an., 27, Kinh-bắc), Nguyễn Tôn-Mậu 阮孫茂 (même an., 27*b*, Kinh-bắc), Phạm Trí-Khiêm 范智謙 (15e *hồng-đức*, 1484, 30, Kinh-bắc), Nguyễn Quang-Bật 阮光弼 (même an., 29*b*, Kinh-bắc), Phạm Cẩn-Trực 范謹直 (même an., 32, Hải-dương), Nguyễn Ích-Tốn 阮益遜 (même an., 32, Sơn-tây), Ngô Hoan 吳驩 (18e *hồng-đức*, 1487, 33, Sơn-nam), Phạm Nhu-Huệ 范柔惠 ou Đoàn Huệ-Nhu 段惠柔 (même an., 36, Sơn-Nam), Nguyễn Đức-Huấn 阮德訓 (même an., 32, Hải-dương), Nguyễn Bảo-Khuê 阮寶珪 (même an., 33, Sơn-tây), Bùi Phổ 裴溥 (même an., 34, Hải-dương), Đỗ Thuần-Thứ 杜純恕 (ou Đỗ Thuần-Thông 杜純聰 (même an., 36, Sơn-nam), Ngô Hoán 吳煥 (21e *hồng-đức*, 1490, 37, Hải-dương), Lưu Thư-Ngạn 劉舒彥 ou Ngạn-Thự 劉彥舒 (même an., 37, Hải-dương), Lưu Dịch 劉懌 ou 劉繹 (même an., 39*b*, Hải-dương), Đàm Thuận-Huy 譚愼徽 (même an., 39*b*, Kinh-bắc), Phạm Đạo-Phú 范道富 (même an., 39, Sơn-nam), Dương Trực-Nguyên 楊直原 (même an., 38, Sơn-nam), Vũ Dương 武暘 ou Vũ Xương 武昌 (24e an. *hồng-đức*, 1493, 41, Hải-dương), Ngô Thẩm 吳忱 (même an., 41, Kinh-bắc), Châu Hoàn 周睆 ou Nguyễn Hoàn 阮睆 (même an., 42*b*, Hải-dương), Chu Huyên 朱塤 (même an., 44, Kinh-bắc). Les noms en double sont des variantes du *Đăng khoa lục*. Les mss. offrent quelques autres noms : Lương Thế-Vinh 黎世榮 (4e *quang-thuận*, 1463, 10*b*, Sơn-nam), Phạm Phúc-Chiêu 范福昭 (3e *hồng-đức*, 1472, 18, Sơn-nam), Lê-Tuấn-Ngạn 黎俊彥 (5e *hồng-đức*, 1474, 19, Kinh-bắc), et surtout Nguyễn Trực, 阮直 (no 73), avec Đỗ Nhuận annotateur du *Thiên-nam*. Des remplacements ont pu avoir lieu au cours de cette longue période ; toutes ces listes apparaissent vers sa fin, à propos du *Quỳnh uyển cửu ca* (no 81). La 6e an. *hồng-đức* (1475), on relève Ngô Sĩ-Liên (n° 30, § I), parmi les huit lettrés auxquels Lê Thánh-tôn ordonna de composer des vers préfacés par lui sous le titre : 天南洞主道庵序 (*Toàn thư*, q. 13, f° 6).

(2) Parmi les œuvres manquantes aux recueils de ma connaissance est un *Anh hoa hiếu trị thi tập* 英華孝治詩集 (var. 孝治英華, v. *Thi lục*, q. 5, près du début, notice sur Lê Thánh tôn ; 孝治精花集, v. *Nhân vật tinh thị khảo*, Lê Thánh-tôn), composé collectivement à Lam-sơn, 藍京, le 8e mois de la 9e an. *quang-thuận* (1468), v. *Toàn-thư*, q. 12, f° 48. La 27e an. *hồng-đức* (1497), le *Toàn thư*, q. 13, f° 73, enregistre un autre recueil de Lê Thánh tôn, le *Cổ kim cung từ thi* 古今宮詞詩, avec une préface de l'auteur, 自敘, et des critiques, 衆評, de Thân Nhân-Trung et de Ngô Luân 吳綸.

tập, (n° 80 *in fine*) Les mss. intitulés *Thiên-nam dư-hạ tập*, en grand désordre, avec des doublets et des mélanges postérieurs (1), fournissent en outre les textes suivants, sur lesquels tout est à faire :

I. Vers de Lê Thánh tôn, datés de 1482 洪德壬寅年製書, commentés par ordre 奉敕校註 par Đỗ Nhuận 杜潤 et Nguyễn-Trực 阮直. — Vers non datés, « critiqués respectueusement » 奉評 par Vũ Lâm 武霖 et Nguyễn Trực, puis par Thân Nhân-Trung 申仁忠 et Đỗ Nhuận (Li Po, Tou Fou, Sou Tong-po cités en exemples). — *Fou* des rivières Lam et Lương 藍水梁水賦, commenté par Nguyễn Trực et Vũ Lâm (qui s'attachent surtout à citer les modèles chinois avec plusieurs renvois au *Lam-sơn thật-lục* (n° 35 *in fine*). — Vers sans dates, avec notes littéraires sur leurs modèles chinois (Sou Tong-po surtout), certaines signées Nguyễn Trực, et des appendices, 附錄, de Lê Hoằng-Dục 黎弘毓. Les sujets sont intéressants : 出白藤海門巡安邦, 過白藤江, 安邦風土 (note : 安邦郡治海天涯, « Le siège du *quận* d'An-bang est sur le bord de la mer »), 陀江小泊, 過嘉興, etc.

II. *Trình Tây kí hành* 征西紀行 (*Itinéraire de la répression de l'Ouest*). Vers datés du 16 du 11e mois de la 1e année *hồng-đức* au 15 du 12e mois [8 déc. 1470-5 janv. 1471], qui semblent composés aux étapes de la campagne contre le Champa et doivent être étudiés pour les détails de leurs notes, en même temps que le *Minh lương cẩm tú* (n° 80) et le portulan (cp. n° 22). On peut sans doute en rapprocher le mémorial de 1483. C. là aussi un 征占城事務 de 1470.

III. Textes religieux intitulés *Thư văn tập* 疏文集. Prières pour la paix, la pluie, etc., avec des commentaires de Thân Nhân-Trung, etc. On y relève des dates de la 5e an. *quang-thuận* à la 8e *hồng-đức* (1464-1477), mais beaucoup de pièces, peut-être interpolées ou apocryphes, n'en ont pas : 某年, indice de l'état des copies. Les mêmes sujets reviennent à des années différentes. On y trouve quelques notes, des doublets, des prières de la reine, 皇太后, pour la paix, de la 1e à la 7e année (1470-1476), et même une inscription de Nguyễn Như-Đổ 阮如堵 (2) sur le deuxième grand prince : 本土第二位大王碑文, duc Vũ-mục 武穆公, datée de la 4e année *quang-thuận* (1463). A la suite, au moins dans certains mss., sont dix prières en *chữ-nôm*, 十謨國語文.

IV. Tableau des divisions administratives du royaume 天下版圖紀數, liste par provinces, préfectures principales et secondaires, et sous-préfectures, avec, pour chacune, le nombre des villages et hameaux, une douzaine de folios sans aucun commentaire, à rapprocher de la première partie du *Thiên-hạ bản-đồ* (n° 22). Ce

---

(1) C'est ainsi par ex., que le vol. marqué arbitrairement VI, du ms. A. 334 à l'EFEO., se compose du *fou* et des prières en double du vol. V suivant la même numérotation, de l'inscription de Nguyễn Như-Đổ, de pièces de vers par les grands fonctionnaires qui accompagnaient le seigneur Trịnh en 1661 en campagne contre les Nguyễn et des poésies d'un itinéraire à la porte de Chine en 1668, mêlées de lettres en prose compliquée. Ce ms. est à la base de la description suivante.

(2) Nguyễn Như-Đổ, d'après le *Đăng khoa lục*, q. 1. f° 4, fut docteur de la 3e an. *đại-bảo* 大寶 (1442), à 19 ans, et mourut à 102 ans à la chinoise ; ses dates sont donc : 1425-1527. Il alla trois fois en ambassade aux Ming et suivit le roi dans la campagne de 1470. Cp. *Bị khảo*, Sơn-nam, 清池 (auj. Hà-đông).

tableau, qui voisine dans les mss. avec celui des règlements, forme avec des modifications le 6e q. de la recension du *Hoàng triều quan chế* (cp. n° 8).

V. Tableau général des règlements fixant le nombre, la qualité, les postes des fonctionnaires civils et militaires de la capitale et des provinces : 官制總目, beaucoup plus étendu que le précédent (plus de 60 fos), et comme lui sans explication (2). La deuxième section, intitulée : 勅論校定官制, s'ouvre par l'édit 論 du 26 du 9e mois de la 2e année *hồng-đức* (9 sept. 1471). Cf. n° 8.

VI. Lois par articles 條律, de la 1e année *quang-thuận* à la 28e *hồng-đức* (1460-1497), soit de tout le règne, mais avec de nombreuses années sautées. A la fin, les rites de mariage : 洪德婚嫁禮儀 (une cinquantaine de fos) (1). Sur les lois de *hồng-đức*, cf. Deloustal, *o. c.*, notamment, *BEFEO.*, X, p. 43, et *passim* (2).

VII. Critiques littéraires, 評詩, 評文, du roi, avec commentaires de ses lettrés courtisans. Elles portent surtout sur les divers genres de vers chinois, les expressions poétiques, etc., avec des morceaux sur des ouvrages en prose comme le *Tso Tchouan* et le *Lie niu tchouan*.

VIII. Miscellanées sous le titre de : *Liệt truyện tạp chi* 列傳雜識 [*Notes diverses sur les biographies*]. Comme le recueil précédent, elles ne concernent que la Chine et touchent à toutes sortes de sujets, des biographies historiques ou légendaires au *Yi king*, à la géomancie, à la démographie des Han, aux transports, aux canaux, etc. Farcies de citations et d'anas, leur intérêt est de montrer quels ouvrages et sujets chinois étaient connus de la cour. Bien que descendant jusqu'aux Song, les exemples sont surtout de l'antiquité légendaire aux Han, et utilisés le plus souvent de seconde main : le *Tchan kouo tsō* d'après le *T'ai-p'ing yu lan*, le *Louen yu* par un autre recueil, etc.

Tel est le résidu livresque de l'époque qui passe pour le grand règne littéraire des Lê (3).

11. — *Trị-bình bảo phạm* 治平寶範 [*Précieux modèle du bon gouvernement*]. Composé par le roi Lê Tương-dực 黎襄翼帝.

Toàn thư, q. 15, f° 9*b*, 3e mois de la 3e an. *hồng-thuận* 洪順 (mars 1511) : « Le 27e jour, on promulgua 頒 le *Trị-bình bảo phạm* dans le royaume, en tout 50 articles 條 pour instruire 諭 les fonctionnaires civils et militaires et le peuple... » Une citation de l'ouvrage est dans le même *Toàn thư*, à la fin du q. 14, f° 53*b*. Phan Huy-Chú, q. 42, reproduit avec quelques variantes l'édit conservé par le *Toàn thư* et attribue un q. à l'ouvrage. Cp. n°s 96 et 30, § III.

---

(1) Le recueil des lois est à comparer avec le ms. A.330 anonyme et sans préface, de l'EFEO, intitulé : *Hồng-đức thiện chính* 洪德善政, où l'on trouve des dispositions datées irrégulièrement de *quang-thuận* et *hồng-đức* (cp. *Sources*, n° 78 : 故黎 ou 黎朝善政錄) et du ms. A. 957 : *Quốc triều hồng-đức niên gian lệ chư cung thể thức* 國朝洪德年間例諸供體式. Dans ce dernier est un appendice sur les fonctionnaires : *Sĩ-hoạn trâm-qui* 仕宦簪規. Cp. les nos suivants.

(2) Les livres de règlements de *hồng-đức* ont eu une postérité. V. no 13.

(3) On trouve avant le *fou* et les prières en *nôm*, l'indication d'un 26e q. du recueil ; après l'interpolation récente (v. p. 40, n. 1), avant les prières en chinois, celle de 50e q. ; avant le tableau des divisions administratives, celle de 1er tập 集 : en l'état des mss., on n'en peut rien conclure actuellement.

12. — *Mạc triều cổ sự* 莫朝故事 [*Précédents de la dynastie Mạc*]. 6 q.

Phan Huy-Chú, q. 42, dit qu'on ne sait son compilateur, et qu'il donnait en grand détail les dispositions relevant des six ministères.

13. — *Quốc triều thiện chính tập* 國朝善政集 [*Recueil du Bon gouvernement de la dynastie régnante*]. 7 q. — *Thiện chính tục tập* 善政續集 [*Suite du Bon gouvernement*]. 8 q.

Ces deux recueils sont aussi désignés comme *Quốc triều hội điển* 國朝會典 et *Tục hội điển* 續會典. Le premier rassemblait sous les rubriques des six ministères les décrets et ordonnances depuis la Restauration jusqu'à la 3e an. *long-đức* 隆德 (1734), où Trịnh Giang 鄭杠 donna l'ordre de le composer (*Tục biên*, s. a.; Phan Huy-Chú, q. 42; *Cương-mục*, q. 37, f° 31*b*). Cet ouvrage est certainement le *Quốc triều hội điển* ms. du Nội các copié pour l'EFEO. (A. 52), qui ne comprend plus que les parties relatives aux ministères des Finances, de la Guerre et des Rites; elles renferment maints rappels des dispositions de *hồng-đức* (cp. *Sources*, n° 30; Aurousseau, BEFEO., XX, 4, p. 10). Il était la reprise d'un *Thiện chính tập* 善政集 inachevé qu'il est peut-être permis de retrouver dans une autre copie, faite à Hanoi sur un original inconnu (A. 257), portant le titre de: *Quốc triều chiếu lệnh thiện chính* 國朝詔令善政 et divisé en 7 q. pour les six ministères: 1. Intérieur, 2. Finances, 3-4, Rites, 5. Guerre, 6. Justice. 7. Travaux publics. Les règlements sont datés de *vĩnh-thọ* 永壽 à *chính-hoà* 正和 (1619-1705). Le recueil de 1734 resta aussi inachevé. La *Suite* fut ordonnée par Trịnh Sâm 鄭森 la 37e an. *cảnh-hưng* (1776). Elle allait de *vĩnh-hựu* 永祐 à la 20e *cảnh-hưng* (1735-1759) et suivait l'ordre chronologique (*Tục biên*, s. a., 1er mois; Phan Huy-Chú, q. 42; *Cương-mục*, q. 44, fos 32 *b*-33). Une troisième copie pour l'EFEO., d'original incertain, contient, sous le titre fictif de: *Chính-hoà chiếu thư* 正和詔書, des ordonnances datées de *chính-hoà* à la 40e an. *cảnh-hưng* (c. 1680-1779); elle est malheureusement complétée par une composition d'examen, dite *văn-sách* 文策, mêlée de *nôm*, qui sent le remplissage et le faux. En dehors de la lacune des Mạc, cette série de recueils administratifs couvre à peu près et tant bien que mal, l'époque des Lê. Cp. ce que dit Lê Qúi-Đôn dans le *Kiến văn tiểu lục*, 體例, et le petit résumé de Hoàng Cao-Khải 黃高啓 (1) dans son *Việt sử yếu* 越史要 (2e éd. 1914), q. 2, §. 25, et q. 3, §. 7.

14. — *Quốc triều chính điển lục* 國朝政典錄 [*Règlements d'Etat de la dynastie régnante*]. 7 q. Recueillis par Bùi Bích 裴璧.

Ce nouveau recueil, divisé d'après les six ministères, est une reprise des trois précédents (n° 13). Phan Huy-Chú, q. 42. Sur l'auteur, v. p. 14, n. 6.

15. — *Bách tư chức trưởng* 百司職掌 [*Charges des dignitaires*]. 1 q.

Ce livre est un recueil d'instructions sur les charges et devoirs incombant aux fonctionnaires. La 12e an. *cảnh-hưng* (1751), «on revit et fixa les devoirs des

(1) 1850-1933. Dernier *kinh-lược* 經畧 du Tonkin.

fonctionnaires. Depuis les guerres, les lois s'étaient relâchées, les fonctionnaires de la capitale et des provinces, devenus oisifs, les négligeaient. Le prince Minh [Trịnh Dinh 鄭 楹], jugeant que, le pays pacifié, ces inconvénients devaient disparaître, chargea Nhữ Đình-Toản 汝廷瓚 de comparer les règlements des règnes précédents pour exposer en 9 articles les charges des [fonctionnaires] de la capitale et des provinces », 校定百官職掌,自兵興以來,法紀稍寬,內外諸司間忍廢弛,明王以海宇向平,弊所革,命汝公瓚參酌先朝典例,以九條申明內外職掌 (*Tục biên*, s. a. : cp. *Cương-mục*, q. 41, f° 11 ; Phan Huy-Chú, q. 42, dit que l'ordre du roi est en tête). Cet ouvrage est connu aussi sous le titre synonyme de *Tấn thân sự lục* 縉紳事錄 (*Cương-mục*, l.c. ; *Sources*, n° 120). L'EFEO. possède un *Bách tư thứ vụ* 百司庶務 anonyme en I q., imprimé par Nguyễn Sĩ-Tín 阮仕信奉藏板, avec indication des cachets royaux de l'original, et portant *in fine* la date: 26 du 6e mois de la 12e an. *cảnh-hưng* (3 juil. 1751). Il se compose d'un ordre royal sans date, d'un discours en 9 articles correspondant à la description du *Tục biên*, et d'une liste des différents services du pays avec des notices rappelant leurs charges (A. 828, 33 f°). Il est d'autant plus permis d'y voir un tirage du *Bách tư thứ vụ* que Phan Huy-Chú, q. 42, n'en nomme pas l'auteur, mais signale l'ordre en tête et la date de l'édition (les copies portent par erreur : 3e an.), sur laquelle il se base visiblement. — Nhữ Đình-Toản, qui s'appelait d'abord : Nhữ Công-Toản 公瓚, était de Hoạch-trạch 獲澤, *h.* de Đường-an 唐安 (Hải-dương). Docteur à 34 ans, la 2e an. *vĩnh-hựu* 永祐 (1736), il fut d'abord assistant 參從 du ministre de la Guerre, exerça ensuite des fonctions militaires, devint marquis Trung-phái 忠派, ancien du Pays 國老, et mourut à 72 ans à la chinoise. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 55*b* ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安.

16. — *Hình thư* 刑書 [*Livre des châtiments*]. 3 q. Lí Thái tôn 李太宗 au début de *minh-đạo* 明道, chargea le *trung-thư* [*tỉnh*] 中書省 (Grand secrétariat) de l'élaguer et fixer pour l'adapter aux convenances du temps. Il fut composé par sections et articles et promulgué. Il n'existe plus.

Sử kí, q. 2, f° 37 *b* : « La 1e année *minh-đạo* (10e mois, nov.-déc. 1042), on promulgua le Code pénal. Auparavant, la procédure était compliquée et tracassière. Les magistrats, attachés au texte des lois, s'appliquaient à être très durs, ce qui faisait beaucoup de victimes. Le roi en eut pitié. Il ordonna au *trung-thư* d'élaguer et de fixer les lois et règlements, appréciant ce qui convenait à l'époque. On les classa par catégories et par articles pour qu'ils fussent le code particulier de cette dynastie et que ceux qui auraient à les consulter en fussent aisément instruits. Le livre achevé, l'empereur ordonna de le promulguer. Le peuple le trouva commode. Alors les lois pénales devinrent évidentes et claires. C'est pourquoi il fut ordonné de changer la période en [celle de] *minh-đạo*, et l'on fondit des monnaies *minh-đạo* », 明道元年,頒刑書,初天下獄訟煩擾,法吏拘律文,務爲深刻,多至枉濫,帝憫之,乃命中書刪定律令,參酌時世所適用者敘其門,類編其條貫,別爲一代刑書,使觀者易知,書成,詔頒行之,民以爲便,至是治獄之法,坦然甚明,故有明道改元之命,及鑄明道錢. Des détails de ce code perdu se voient dans le même *Sử kí*, l. c., f°s 36*b*-45*b* (*passim*). Cp. R. Deloustal, *Justice dans l'anc. Annam*, *BEFEO.*, VIII, p. 185 (d'après Phan Huy Chú).

17. — *Hình luật thư* 刑律書 [*Livre des lois pénales*]. 1 q. Trần Dụ tôn 陳裕宗, au début de *thiệu-phong* 紹豐 (1341), chargea Trương Hán-Xiêu 張漢超 et Nguyễn Trung-Ngạn 阮忠彥 de l'établir et composer. Il n'existe plus.

Toàn thư, q. 7, f° 10*b* ; *Sử kí*, q. 7, f° 11*b* : « Le 8e mois, en automne (de la 1e an. *thiệu-phong*, sept. 1341), le roi chargea Trương Hán-Xiêu et Nguyễn Trung-Ngạn d'établir et composer le *Hoàng triều đại điển* (cf. n° 5) et d'étudier et fixer le code pénal afin de les promulguer », 命張漢超阮忠彥編定皇朝大典考撰刑書頒行. Le *Toàn thư*, q. 5, f° 14, au début de la 13e an. *thiên-ứng-chính-bình* 天應政平 (1244), avait rapporté qu'on avait établi les règles des châtiments : 定刑律諸格 ; le *Sử kí*, au même lieu, f° 21*b*, cite en note un témoignage chinois sur la cruauté des peines. Cp. R. Deloustal, *o. c.*, p. 192. Sur Nguyễn Trung-Ngạn, v. n° 55. Sur Trương Hán-Xiêu, *Sử kí*, q. 6, f° 40, q. 7, f°s 12 s., surtout f° 21 *b* (note biographique à propos de sa mort) ; *Kiến văn tiểu lục*, 篇章 ; *Thi lục*, q. 3, début ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 1 ; *Văn tuyển*, q. 2, f°s 1-3. Il servit d'abord Trần Quốc-Tuấn 陳國俊 (n° 147), puis les rois Trần de Anh tôn à Dụ tôn ; il mourut la 14e an. *thiệu-phong* (1354), en rentrant du *Hoá châu* 化州 (région de Huè).

18. — *Luật thư* 律書 [*Livre des lois*]. 6 q. Etabli par Nguyễn Trãi 阮廌 pendant les années *đại-bảo* 大寶 (1440-1442).

Une note de la notice de Lê Quí-Đôn sur Nguyễn Trãi, dans le *Thi lục* (mais la copie ms. de l'EFEO., A. 1262, qui a la notice en tête de son q. 7, n'a pas la note), reproduite à la fin de l'édition de 1868 de l'*Ức-trai tập*, confirme le fait d'après un *Nghệ-văn chí* : 藝文志云, 大寶年間, 公奉定律書六卷 ; c'est la seule mention de ce recueil dans l'édition de 1868, qui ignore aussi le *Gia huấn ca* 家訓歌. Phan Huy-Chú, q. 42, précise : « Sous *Thái tôn* 太宗 ». Cependant, le *Toàn thư*, q. 11, règne de Lê Thái tôn, n'en dit rien. On attribue aussi un recueil de lois à Phan Phu-Tiên (n° 29). Sur les lois du début des Lê, v. Deloustal, *o. c.*, *BEFEO.*, VIII, p. 193 s. Sur Nguyễn Trãi, cf. n° 65.

19. — *Quốc triều điều luật* 國朝條律 [*Lois par article de la dynastie royale*]. 6 q.

Ce code a été publié la 28e an. *cảnh-hưng* (1767), ainsi qu'en témoignent la feuille de titre de l'édition en 2-131 f°s, de 20 lignes de 17 caractères (A. 341, A. 1995, A. 2754) et le *Tục biên*, s. a. : « Le 7e mois, on publia les articles des lois et on les envoya à la Cour des censeurs et aux *ya-men* des provinces pour être appliqués », 七月申頒訟例各條, 送御史臺及各處衙門遵行 (1). Phan Huy-Chú, q. 42, écrit par erreur : la 38e an., 1777 (cp. Deloustal, *BEFEO.*, IX, 91,

(1) Ce passage important manque dans Phan Huy-Chú, q. 33 *sub fine*, et partant dans la traduction de ce chap. par Deloustal, *La justice dans l'ancien Annam*, *BEFEO.*, VIII, p. 219. Il y a eu confusion entre la promulgation du code général de 1767 et celle du nouveau code de procédure en 1777 (cf. le n° suivant).

n. 1) ; il dit aussi qu'il était basé sur les lois de *hồng-đức* (1470-1497. Deloustal, l. c., n. 2, dit qu'il eut pour prototype le *T'ang liu chou yi* 唐律疏議). Il a été traduit par R. Deloustal (1), sur une copie d'une copie du Nội các, qui semble bonne, dans le *BEFEO.*, IX-XIII (1909-1913). J'en ai une édition suivie d'un formulaire de procédure intitulé : *Bách gia công án tập* 百家公案集, « regravé » 重刊 en 24 fos à Liễu-tràng 柳幢 (2) « la 26e an. *cảnh-hưng* » (1765) et qui s'ouvre par une « ordonnance... du 14 du 10e mois de la 4e an. *hồng-đức* » (6 nov. 1473) : 大明百家公案律立嫡論, 洪德四年十月十四日皇上勅論.

20. — *Khám tụng điều lệ* 勘訟條例 [*Règles par articles de la procédure*].

Ce code de procédure a été établi la 38e an. *cảnh-hưng* (1777) : 丁酉准定 (éd. de 1778, fo 2 ; Phan Huy-chú, q. 42). Le *Tục biên*, s. a., en indique l'occasion : sécheresse et famine : « Le 2e mois, au printemps, le ciel depuis longtemps n'ayant pas plu, on ordonna aux bureaux des tribunaux de suspendre le jugement des procès : Seuls les meurtriers, les brigands, les spoliateurs devaient être jugés. Les petits litiges seraient tranchés sur l'heure et les [plaideurs] renvoyés. Les envois d'agents chargés des rachats de peine, des mandats d'arrêt, et les poursuites pour dettes de particuliers seraient tous suspendus », 春二月以天久不雨, 命該勘各衙門緩勘諸訟. 惟人命盜劫抑賂, 方得勘行, 情輕小節, 卽時決遣. 其差收贖罰拿狀及民追債並緩. Il a été regravé le second mois d'automne de l'année suivante : 景興三十九年戊戌仲秋穀日重刊 (A.2755 et A.2755 *bis*). Cette édition a 50 fos de 20 lignes de 20 caractères et n'est pas divisée en 2 q., comme l'écrit Phan Huy-Chú, l. c. Elle reproduit en tête l'ordre correspondant, que Phan Huy-Chú donne sans indiquer sa source à la fin du q. 33 de son encyclopédie. Deloustal l'a traduit de là dans sa *Justice dans l'ancien Annam*, *BEFEO.*, VIII, p. 219-20, tandis qu'il l'ignore dans sa traduction du *Code de procédure*, *BEFEO.*, XIX ; ce qui montre que cette traduction, par ailleurs complète, dont il n'indique pas le texte (*l. c.*, p. 435), a été faite sur un ms., probablement le A. 257 (où manque le même 旨), en tout cas nullement original (cp. la note de Deloustal, p. 515).

21. — *Nam bắc phiên-dới địa đồ* 南北藩界地圖 [*Atlas des frontières du sud et du nord*]. 1 q. Lí Anh tôn 李英宗, la 10e année [de son règne], inspectant les ports de la mer 海門, fit dessiner et noter la situation des monts et des fleuves et leur aspect. Il n'existe plus.

Le *Sử kí*, q. 4, fos 18*b*-19, et le *Toàn thư*, q. 4, fo 15, au 2e mois de la 9e année *chính-long-bảo-ứng* 政隆寶應 (mars 1171), 9e de Lí Anh tôn, et au 2e de l'année suivante (fév. 1172), ont le même texte : « Le roi alla inspecter les îles de la mer

(1) C'est le corps principal de sa *Justice dans l'ancien Annam*. La traduction du q. 33 de Phan Huy-Chú lui sert d'introduction historique et la traduction du *Khám tụng điều lệ* (no 20), de complément. Travailleur consciencieux, Deloustal n'a eu à sa disposition que des copies récentes, qui semblent bonnes, mais une collation s'impose naturellement avec les deux anciennes éditions retrouvées.

(2) Sur ce village, v. *Introd.*, p. 5.

et voir partout la situation des monts et des fleuves pour connaître les misères de la condition du peuple et la distance des itinéraires », 帝巡幸海島周覽山川形勢，欲識民情疾苦日程遠近也. Et, la 10e année : « Le roi alla de nouveau inspecter les îles de la mer et les frontières du sud et du nord, en fit dresser la carte et noter l'aspect, puis revint », 帝又巡幸海島南北疆界圖記風物而還. Par frontières du sud et du nord, peut-être faut-il entendre les territoires considérés comme vassaux des populations thai et autres.

22. — *Thiên-hạ bản-đồ* 天下版圖 [*Carte géographique du royaume*]. 1 q. Etablie en détail (1) sur l'ordre de Lê Thánh tôn 聖宗 par les fonctionnaires du ministère des Finances.

Phan Huy-Chú, q. 42, même texte. Deux réformes administratives du territoire eurent lieu sous Lê Thánh tôn, l'une le 4e mois de la 10e année *quang-thuận*, mai-juin 1469 (cf. *Toàn thư*, q. 12, f° 51), l'autre le 4e mois de la 21e *hồng-đức*, avril-mai 1490 (*o. c.*, q. 13, f° 63*b*). Il semble sûr de retrouver cet atlas dans l'ouvrage conservé à l'EFEO. sous les titres : *Hồng-đức bản-đồ* 洪德版圖 (cote A. 2499) et *Nam-việt bản-đồ* 南越版圖 (A. 1603). Ces deux exemplaires sont des mss. du XIXe s. La table porte la date du 6e jour du 4e mois de la 21e année *hồng-đức* (25 avril 1490). Le contenu est aussi en faveur de la dernière date : une carte générale de l'Annam depuis la Chine jusqu'au Champa (cf. H. Maspero, *Etudes d'hist. d'Annam*, II, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 32), treize cartes des treize provinces créées à cette époque, et le plan sommaire de la capitale centrale : 中都 (Hanoi). Les treize cartes des provinces ont chacune un tableau annexe de leurs divisions administratives. A la suite le recueil A. 2499 comprend, avec quelques opuscules (2), le *Toản tập thiên-nam tứ trí lộ đồ thư* 纂集天南四至路圖書, sur lequel H. Maspero, *BEFEO.*, X, 541, ce qui peut être un indice de retouches au *Bản đồ*. Des éléments de celui-ci ont passé dans les itinéraires signalés par M. Maspero, l. l., n. 3, et Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 8-9, note. Dans le ms. A. 2499, qui est un bon ms., les divisions du *Toản tập thiên-nam tứ trí lộ đồ thư* sont les suivantes : 1) Itinéraires terrestre, fluvial et côtier de Hanoi à la capitale du Champa, au Bình-định ; 2) de Hanoi à la frontière du Kouang-tong ; 3) de Hanoi au Kouang-si et au Yunnan ; 4) de Hanoi à la porte de Chine, 南關 ou 北關. Suit une *Carte de la pacification du sud*, l'année *giáp-ngọ* 甲午年平南圖, présentée par le général duc de Đoan 督率端郡公, itinéraires allant de Đồng-hới 洞海 au Cambodge (là est le détail des fortifications séparant les territoires Trịnh et Nguyễn, relevé par le P. Cadière, v. la n. de Maspero), en 15 f°s, et trois cartes : pays des grands Man 大蠻圖, *phủ* de Cao-bằng 高平 et camp du *trấn* de Mục-mã 牧馬鎮營 (Cao-bằng). La carte des pays man, offerte par le gouverneur de Hưng-hóa 興化處守, est datée de l'an. *mậu-ngọ* 戊午 de la période *cảnh-thịnh* 景盛 (1793), avec une notice de l'an. *canh-thân* 庚申 (1800). Cette année d'une période tây-sơn semble bien dater la copie entière de ce ms. Mais toutes ces suites des treize cartes qui composent le *Thiên-hạ bản-đồ* propre ne s'y rattachent point naturellement : les suites, et

(1) 詳定. Var. : 議定.

(2) Dont le *Kiao-tcheou tche* 交州志, sur lequel v. *Le Ngan-nan tche yuan et son auteur*, p. 10 et 23 s., ap. *Coll. de textes et doc. sur l'Indoch.*, I., Hanoi, 1932).

la carte générale, dite de *yong-lo*, forment seules le ms. A. 414, intitulé *Kiển-khôn nhàt-lãm* 乾坤一覽, signé Đòng-gĩa-tiều 東野樵 (1) et portant les dates *qúi-mão* 癸卯 de *cảnh-hưng* (1783), *đinh-vị* 丁未 de *chiêu-thòng* 昭統 (1787) et de la 59e an. *kien-long* (1794) (2).

23. — *Tàn định bản-đồ* 新定版圖. [*Carte du royaume nouvellement établie*]. I. q.

L'ordre de ce remaniement fut donné au début de la 4e an. *bảo-thái* 保泰 (1723). On fit le cens, et les *châu* et *huyện* furent délimites en tenant compte des montagnes et des eaux ; ils dépendirent en principe du chef-lieu le plus proche. Les provinces furent divisées en 13 *thừa-tuyên* 承宣 suivant les règles de *hồng-đức* modifiées. V. *Tục biên*, s. a., 1er mois ; *Cương-mục*, q. 36, f° 7*b*. Le tableau des nouvelles divisions territoriales ouvre la section 戶 du *Hội điển* des Lê (n° 13) ; cp. Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4. p. 10, 15 et tableaux II et III.

24. — *Quàn trung từ mịnh tập* 軍中詞命集 [*Lettres et ordres aux armées*]. 1 q. Préparés 草 par Nguyễn Trãi. Correspondance avec les officiers chinois et ordres aux officiers et soldats annamites. Recueilli et mis en ordre en *hồng-đức* par Trần Khắc-Kiệm 陳克儉.

Certains auteurs attribuent à Nguyễn Trãi (n° 65) la totalité des lettres et manifestes de Lê Lợi dans sa lutte contre les Ming ; certains autres lui adjoignent un second Plessis-Mornay dans Nguyễn Tử-Tấn (n° 24). Le recueil présent, tel que l'édition de 1868 l'a fixé, comprend 42 pièces importantes pour la connaissance de l'histoire militaire et diplomatique des années 1423-1427, de la demande de soumission envoyée du mont Chí-linh 至靈山 à la fausse demande d'investiture pour Trần Cao 陳高. Le plus grand nombre sont des lettres de prière ou de sommation adressées aux généraux chinois (5 à Fang Tcheng 方政, 17 à Wang T'ong 王通, etc.) ; deux invitent des Annamites au service de la Chine à rendre leur citadelle ; il n'y a qu'une proclamation aux troupes annamites et une prière aux mânes des rois Trần. La fameuse *Proclamation de la pacification des Ngô* (Wou), 平吳大誥, ne s'y trouve pas : elle appartient, au moins aujourd'hui, au *Văn tập* (cp. n° 65), qui en est la suite logique. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43 ; *Sources*, n° 75.

25. — *Quốc triều chương biểu* 國朝章表 [*Lettres officielles de la dynastie royale*]. 5 q. Recueilli et mis en ordre par Trần Văn-Mô 陳文謨.

Je ne connais pas de Trần Văn-Mô. Un Trần Mô 陳謨, de Di-ái 遺愛, *h.* de Đan-phượng 丹鳳 (Hà-đông), fut docteur de la 6e an *hồng-đức*, 1475, à 36 ans, et juge 憲察 : s'il est le même que Trần Văn-Mô, le recueil était donc des pièces officielles de la dynastie des Lê avant l'usurpation des Mạc. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43.

---

(1) *Hiệu* de Phạm Đình-Hổ 范廷琥, co-auteur du *Tang-thương ngẫu-lục* (n° 130).

(2) Ce *Kiển-khôn nhàt-lãm* a comme préliminaires des extraits de géographies chinoises ts'ing et contient en cinq grands f°s (67-71) une version du *Minh lương cẩm tú* sur les ports (cp. n° 80).

26. — *Ứng-đáp bang giao* 應答邦交 [*Relations étrangères en réponses*]. 10 q. Par Giáp Trưng 甲澂 (1), président de ministère des Mạc.

Giáp était de Bát-tràng 鉢塲, *h.* de Gia-lâm 嘉林 (Bắc-ninh) ; mais on lui attribue parfois le village de son père adoptif, Dĩnh-kè 郢計 ou 郢薊, *h.* de Phượng-nhỡn 鳳眼 (Bắc-giang). Son nom personnel était d'abord Hải 海 ; il avait *hiệu* : Tiết-trai 節齋, et les Chinois, avec lesquels il négocia habilement pour les Mạc à plusieurs reprises l'appelaient le premier docteur Giáp 甲狀 (*Bị-khảo*, Kinh-bắc, 鳳眼 ; cp. *Đăng khoa lục sưu-giảng*, notice sur Giáp Hải). Les mêmes ouvrages et le *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 28, le font docteur de la 5e an. *đại-chỉnh* 大正 des Mạc (1538), à 32 ans ; il aurait servi jusqu'à 71 ans et serait mort à 75 ; mais il y a des difficultés pour les dates et des désaccords sur ses fonctions successives. D'après le *Toàn thư*, q. 16, f° 2*b*, qui confirme la date du doctorat, il fut envoyé à Lạng-sơn, avec d'autres fonctionnaires des Mạc, accueillir l'ambassadeur annamite Lê Quang-Bí 黎光貴 retenu 18 ans en Chine, le 1er mois de la 1e an. *sùng-khang* 崇康 (janv.-fév. 1566) ; il fut du ministre de l'Intérieur, grand lettré du Cabinet oriental etc., comte de Kè-khê 薊溪, duc Sách-quốc 策國 (*id.*, q. 17, f° 14) ; il se retira le 10e mois de la 8e an. *duyên-thành* 延成, nov.-déc. 1585 (*ibid.*, f° 14*b*) et mourut le 12e mois (janv.-fév. 1586). Son recueil est aussi connu sous le titre de *Bang giao bị lãm* 邦交備覽 (*Sources*, n° 154) ; il contenait la correspondance diplomatique et les requêtes à la Chine des différentes dynasties (Phan Huy-Chú, q. 42 ; une copie de cet ouvrage dit qu'il en reste 3 q. : 今存三卷). Le *Bị khảo* cite un *Tuy bang tập* 綏邦集 de Giáp Trưng.

---

(1) 僞莫尙書 (A. 2759). Certaines copies du *Lịch triều hiến-chương loại chí* appellent l'auteur Giáp 夾, ou Nguyễn 阮 Trưng.

II. HISTOIRE.

27. — *Đại Việt sử kí* 大越史記 [*Mémoires historiques du Grand Việt*]. 30 q. Par Lê Văn-Hưu 黎文休, des Trần. Ils vont de Tchao Wou ti 趙武帝 (Tchao T'o 趙陀) à Lí Chiêu hoàng 李昭皇 (*c.* 207 *a. C.* — *c.* 1230). La 15e année *thiệu-long* 紹隆 (1272), il fut présenté au roi Trần Thánh tôn 陳聖宗, qui en félicita l'auteur publiquement.

Lê Văn-Hưu, ou Lê Hưu 黎休, était de Phủ-lí 甫里, *h.* de Đông-sơn 東山 (Thanh-hoá). Docteur de la 16e an. *thiên-ứng-chính-bình* 天應政平, 1247 (*Toàn thư*, q. 5, f° 15 ; *Sử kí*, q. 5, f° 22*b*), à 16 ans suivant le *Bị khảo*, Thanh-hoá, 東山, à 18 suivant le *Đăng khoa lục*, 首, f° 3 *b*). Il fut précepteur de Trần Quang-Khai (n° 46) et promu à un office de justice 法官 (*An-nam chí-lược*, q. 15, f° 6*b* de l'édit. jap. de 1884 ; *Yue kiao chou*, k. 5, vers le début ; *Sources*, p. 623). Il parvint jusqu'au grade de président du ministère de la Guerre, marquis Nhân-uyên 仁淵 (*Đăng khoa lục* et *Bị khảo*, l. c.). Le *Bị khảo* ajoute qu'il était profond en géomancie et que vers la fin de sa vie, retiré de ses charges, il parcourut le pays pour en étudier les aspects : la plupart des *signalements* attribués à Kao P'ien et à Houang Fou (no 150, 151) seraient de sa main : 又深明地理,晚年致政,徧覽四方風水,凡所謂高王黃福鉗記者多出於公之手云 La présentation de son œuvre est mentionnée ainsi dans le *Toàn thư*, q. 5. f° 33, et le *Sử kí*, q. 5, f° 46*b* : « Le 1er mois, au printemps [de la 15e an. *thiệu-long*] (fév. 1272), Lê Văn-Hưu, académicien, premier rédacteur au Bureau d'histoire, présenta au roi le *Đại Việt sử kí*, de Tchao Wou ti à Lí Chiêu hoàng, en tout 30 livres, qu'il avait reçu l'ordre de composer. Le roi l'en félicita publiquement », 春正月,翰林院學士兼國史院監脩黎文休,奉勅徧成大越史記,自趙武帝至李昭皇凡三十卷,上進,詔加奬論. Ngô Sĩ-Liên (n° 30), dans sa préface, conservée dans les préliminaires de l'actuel *Toàn thư*, dit que le travail dont Trần Thái tôn avait chargé Lê Hưu était une « refonte » 重脩. Il s'agissait d'écrire une histoire qui corrigeât et remplaçât la tradition et les documents existants, but poursuivi depuis par tous les historiens annamites. L'œuvre de Lê Hưu sans doute aidé par le Bureau d'histoire, resta manuscrite et se perdit à la longue par les guerres, les insectes et l'humidité (cf. la préf. de l'actuel *Sử kí*). Elle passa avec celle de Phan Phu-Tiên (n° 29) dans l'histoire de Ngô Sĩ-Liên (n° 30), qui la conserva en l'altérant et contribua ainsi à en faire oublier l'original. On en trouve quelques citations dans l'actuel *Toàn thư*, Ngoại-kí, q. 2, f°s 8, 17 *b* ; q. 3, f° 11*b* ; q. 4, f° 10*b* ; q. 5, f° 21 ; Bản kí, du q. 1, f°s 26, 34 ; au q. 4, f°s 8*b*, 11. M. H. Maspero l'a rapprochée du *Việt sử lược* pour le VIe s. (*Etudes d'histoire d'Annam*, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 12). Ngô Sĩ-Liên reproche à ses deux devanciers d'être « incomplets dans leur récit, imparfaits dans leur composition, et impropres dans leur langue » (cf. n° 30, p. 52). L'*An-nam chí lược*, l. c., reproduit sans changement par le *Yue kiao chou*, l. c., désigne le livre de Lê Hưu comme un *Việt chí* 越志 et en attribue aussi un à Trần Tân 陳晉, trésorier de Trần

Thái tôn (1) (*Sources*, p. 623-624), mais il semble que cette désignation soit une appellation générique plutôt que le titre. Cp. Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, l. c., et no 36. Cf. les no 29-30.

28. — *Việt sử cương-mục* 越史綱目 [*Texte et commentaires de l'histoire du Việt*]. Par Hồ Tông-Thốc 胡宗鬳. Ngô Thì-Sĩ 吳時仕 dit qu'il traite les faits avec attention et méthode, et les critique avec justice et sans outrance. Malheureusement à la suite des guerres il n'a pas été transmis.

Ce jugement n'est pas de Ngô Thì-Sĩ, comme le répète Phan Huy-Chú, q. 42, mais de Ngô Sĩ-Liên (no 30) dans sa préface : 書事愼重而有法，評事切當而不冗... 然而兵火之後，其書不傳 (Cp. *Sources*, p. 629). Celui-ci en parle donc d'abord comme s'il le connaissait, ainsi que du *Sử kí* (no 27) et du *Sử kí tục biên* (no 29), mais il termine en disant le contraire : endosse-t-il une opinion toute faite comme Lê Quí-Đôn et Phan Huy-Chú, ou connut-il quelque morceau du *Việt sử cương-mục* ? La question se pose aussi pour une autre œuvre de Hồ Tôn-Thốc, le *Việt-nam thế chí* 越南世誌, compris avec la première et l'œuvre de Lê Hưu dans la liste des livres annamites emportés en Chine la 16e ou 17e année *yong-lo* 永樂, 1418-1419 (*Sources*, p. 620, no 28 de la note). De ce *Thế chí* pourtant Phan Huy-Chú, q. 45, donne une préface sans date et une analyse : il était en 2 q., le premier avec la généalogie détaillée des 18 Hồng-bàng 鴻厖, le deuxième, celle des Tchao 趙, l'une et l'autre pleines de merveilles. Ngô Sĩ-Liên a pu s'en inspirer au moins autant que de Sseu-ma Tcheng 司馬貞 en ajoutant le *Ngoại kí* 外紀 à son histoire. V. la vie de Hồ Tôn-Thốc, no 62. Cp. encore *Sources*, no 142.

29. — *Sử kí Tục biên* 史記續編 [*Suite des Mémoires historiques*]. 10 q. Par Phan Phu-Tiên 潘孚先. De Trần Thái tôn à la retraite des Ming.

Phan Phu-Tiên, *tự* Tín-thần 信臣, *hiệu* Mạc-hiên 默軒, était de Đông-ngạc 東鄂, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Sơn-tây). *Thái-học-sinh* 太學生 la 7e an. *quang-thái* 光泰 (1395), reçu à l'examen des Classiques 明經科 la 2e an. *thuận-thiên* 順天 (1429), il fut gouverneur en second 安撫副使 de Thiên-trường 天長 (auj. Xuân-trường 春長, Nam-định) la 6e an. *thái-hoà* 太和 (1448), docteur du Collège royal 國子博士, directeur du Bureau d'histoire 知國史院 (*Đăng khoa lục*, 首, fo 11, 補遺 ; q. 1, fo 2 ; *Bị khảo*, Sơn-tây, fo 2 (1) ; *Thi lục*, q. 10, début). « La 2e an. *duyên-ninh* 延寧 (1455), dit le *Toàn thư*, q. 11, fo 90, le roi [Lê Nhân tôn 黎仁宗] donna l'ordre à Phan Phú-Tiên de composer le *Đại Việt sử kí* depuis Trần Thái tôn jusqu'à la retraite des Ming », 乙亥二年，命潘孚先撰大越史記，自陳太宗至明人還國. Ngô Sĩ-Liên dit dans sa préface que la refonte 重脩 de Lê Hưu et le supplément 續編 de Phan Phu-Tiên portaient tous deux le titre de *Đại Việt sử kí* : 皆以大越史記名 ; mais le supplément a fort bien pu être distingué par le mot *Suite* ; le *Đăng khoa lục* est le seul que je sache à l'appeler *Quốc sử biên lục* 國史編錄. L'histoire de Phan Phu-Tiên, comme celle de

(1) Le *Bị khảo* attribue à Phan Phu-Tiên l'établissement du code de la dynastie 撰定國朝律令 (cp. no 18). Cp. l'art. sur son *Việt âm thi tập* (no 69).

Lê-Hưu, a connu le sort des ouvrages manuscrits (cp. *Toàn thư*, Préf. de Lê Hi [n° 30], f° 1 ; *Sử kí*, Notice du contenu 題辭, f° 1 ; cp. *supra, Introd.*, p. 2 s.) et a été fondue dans celle de Ngô Sĩ-Liên. Mais même dans ce remaniement de Ngô Sĩ-Liên, on a continué à distinguer les deux œuvres de ses prédécesseurs d'après les périodes qu'ils avaient décrites (v. p. ex. la note (1), sans doute de Lê Hi, au q. 5, f° 19 de l'actuel *Toàn thư* : 12e mois de la 2e an. *nguyên-phong* 元豐, janv. 1252). Phạm Công-Trứ, en 1665, vante le sens civique de la louange et du blâme qui éclaire celle du dernier : 其抑揚大義,己昭昭於史筆之公論矣 (*Toàn thư*, Préliminaires, 乙, f° 1 *b*). Phan Phu-Tiên est cité de loin en loin dans l'actuel *Toàn thư*, du q. 5, f° 10 *b*, au q. 10, f° 52 (id. in *Sử kí* actuel), et, bien que son histoire finît, d'après tous les textes, en 1428, on trouve de lui dans le *Toàn thư*, q. 11, f° 76, (6e an. *duyên-ninh*, 1459 ; id. in *Sử kí*) une dernière citation sur les 17 années du règne de Lê Nhân tôn, ce qui suppose l'année 1460, comme *terminus a quo* pour la rédaction de ce morceau. Cette citation du *Toàn thư* diffère des précédentes en ce qu'au lieu d'être introduite par l'expression ordinaire : 潘孚先曰, elle l'est par celle-ci : 潘孚先論曰. On peut donc supposer un *discours*, ou des *jugements*, 論, écrits par Phan Phu-Tiên vers la fin de sa vie, en dehors de son histoire. Cp. Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, p. 626-27 et n° 36. Ci-dessus, n° 27, et ci-après, n° 30.

30. — *Sử kí toàn thư* 史記全書 [*Les Mémoires historiques au complet*]. 15 q. Par Ngô Sĩ-Liên 吳仕連. Il composa ce livre des deux livres de Lê Văn-Hưu et de Phan Phu-Tiên, comparés avec les histoires non officielles (2). Il l'augmenta d'un livre d'*Annales extérieures*, qu'il plaça avant les Annales de Tchao Wou ti 趙武帝紀. Son Introduction 凡例 a 24 articles, ajoutés en tête.

I. — Ngô Sĩ-Liên était de Chúc-lí 祝里, *h.* de Chương-đức 章德 (auj. de Chương-mỹ 彰美, Hà-đông). La 3e an. *đại-bảo* 太寶 (1442), il fut reçu docteur de 3e classe 同進士. Président des censeurs 都御史 à la fin des années *duyên-ninh* 延寧, lors de l'usurpation de Lê Nghi-Dân 黎宜民 (1459), Lê Thánh tôn 黎聖宗 à son avènement l'accusa d'avoir trahi en ne démissionnant pas. Il parvint pourtant jusqu'au grade de vice-président du ministère des Rites. Il fut même poète officiel (cf. n° 10, p. 39, n. 1). Il mourut à 98 ans (*Đăng khoa lục*, q. 1, f° 4 *b* ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 彰德 ; *Sources*, p 627). La 4e an. *hồng-đức* (1473), il était nommé rédacteur au Bureau d'histoire. Le 1er mois de la 10e an. (23 janv.-21 fév. 1479), « le roi, dit le *Toàn thư*, q. 13, f° 17, chargea Ngô Sĩ-Liên, rédacteur au *Sử quan*, de composer le *Đại việt sử kí toàn thư*, en 15 livres », 命史官修撰吳士連撰大越史

(1) Le *Sử kí* actuel, q. 5, f° 27, n'a pas cette note.

(2) Bibliographie du *Toàn thư* et du *Sử kí* : Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, p. 623-34, 646-47, 663 ; Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 175 (v. ci-après, § VII, p. 69, n. 1), etc. *Les annales impériales de l'Annam*, d'A. des Michels 1889-1892, sont une traduction du *Ngoại kí* 外紀 dans la refonte du *Cương-mục*, pris par des Michels (Préf., p. 1) pour « une nouvelle édition fort améliorée » du *Sử kí*.

記全書十五卷. La préface et la lettre de présentation de Ngô Sĩ-Liên sont du même jour de l'hiver suivant (1) (*Toàn thư*, Préliminaires, 丙 et 表). Voici la première :

« L'histoire sert à noter les évènements, et leur fortune bonne ou mauvaise instruit par l'exemple la postérité. Dans l'antiquité, les différents pays avaient tous leur histoire, comme le *Tch'ouen-ts'ieou* du Lou, le *T'ao-wou* du Tch'ou et le *Tch'eng* du Tsin. Le grand Việt est situé au sud des Wou ling, parce que le Ciel y sépare le Sud du Nord. Son premier ancêtre descendait de Chen-nong, parce que le Ciel voulut y créer un vrai souverain. C'est pourquoi il put, concurremment avec la Cour du Nord, avoir l'empire d'une région entière. Malheureusement, les livres d'histoire y manquaient, et les faits n'y étaient connus que par tradition orale. Les écrits étaient de légendes, bien des circonstances restaient oubliées. Des copies altérées et des relations confuses n'offraient rien que de trouble aux yeux ; comment les eût-on pu lire ? Trần Thái tôn le premier chargea Lê Văn-Hưu de les fondre, depuis Tchao Wou ti jusqu'à Lí Chiêu hoàng. Nhân tôn, de notre dynastie, à son tour chargea l'historien Phan Phu-Tiên d'y donner une suite, de Trần Thái tôn à la retraite des Ming. L'une et l'autre portèrent le titre de *Đại Việt sử kí*, et les choses apparurent clairement. Văn-Hưu était un grand écrivain du temps des Trần, Phan Phu-Tiên un ancien gouverneur de notre Dynastie : ayant reçu l'ordre de composer l'histoire de ce pays, s'ils avaient recueilli partout les histoires laissées et les avaient réunies dans leur livre de telle manière que les lecteurs futurs n'eussent plus de regret, ç'eût été bien. Mais il y a encore des lacunes dans leur récit, de l'imperfection dans leur composition et de l'impropriété dans leur langue (2) : qui les lit ne peut être sans regret. Seul, Hồ Tôn-Thốc, dans son *Việt sử cương-mục*, rapportant les faits avec attention et méthode et les critiquant avec exactitude, sans outrance, touchait presqu'à la perfection désirable ; mais à la suite des guerres il n'a pas été transmis. Cette entreprise si difficile semblait attendre.

» Notre Roi à restauré l'Etat (3). Il honore et respecte la doctrine des lettrés. Il maintient fermement les règles et cultive les lettres. Aux années *quang-thuận* (1460-1469), il fit rechercher les histoires non officielles et les relations anciennes ou modernes conservées chez les particuliers et se les fit toutes présenter pour en préparer l'examen. Il chargea ses lettrés de les étudier et mettre en ordre. J'avais été au Bureau d'histoire, j'y travaillais. J'y rentrai de nouveau, mais ces écrits, déjà présentés, étaient conservés au Cabinet oriental et je ne pus les voir, j'osais penser qu'ayant

---

(1) Cp. *Toàn thư*, Prélim., 表 de Ngô Sĩ-Liên, fo 1 : 取前大越史記二書, 參以野史輯成大越史記全書, 謹勝爲十五卷. Dans l'actuel *Toàn thư*, elle porte pour titre : 大越史記外紀全書 (序). Le délai semblerait court pour une œuvre collective : il l'est bien davantage si l'œuvre est d'un seul auteur. La mention des 15 q. dans l'ordre même laisserait supposer quelle était presque prête au moment où il fut donné. La difficulté est à rapprocher des deux dates relatives au *Discours* de Lê Tung (no 32) : ici l'exécution aurait précédé son motif. On ne peut l'accorder qu'en interprétant par hypothèses, et cela implique déjà une rédaction bien lâche de ces passages. Des exemples plus nets poseraient la question de leur véracité.

(2) Ngô Sĩ-Liên veut dire que ses devanciers n'emploient pas le terme propre pour marquer les actes des gens selon la morale confucéenne et d'après le modèle du *Tch'ouen-ts'ieou*. Il s'agit du 正名.

(3) Allusion au renversement de Lê Nghi-Dân.

l'heur de vivre en un temps glorieux, j'avais la confusion de n'avoir rien fait en reconnaissance. Alors, sans mesurer mes forces, je pris les livres des deux anciens justes, les revis et les réunis, les augmentant d'un livre au *Ngoại kỉ*, soit en tout, tant de q. (1), que j'intitulais *Mémoires historiques du Grand Việt au complet*. Les lacunes de faits y sont comblées, le manque de composition réparé, et les impropriétés de langue corrigées. Pour le bien et le mal contenu dans [l'histoire] et pouvant servir d'exemples, j'ai donné mon humble opinion à la suite (2). Je sais bien qu'en prenant cette liberté, je suis tombé dans une faute inévitable ; mais ma fonction m'y obligeait, et je n'ai pas osé l'éluder en prenant pour prétexte mon peu de talent et de connaissance. J'ai composé avec attention ce livre complet, déposé au Bureau d'histoire. Si je n'avais pas su rendre justice au bien et au mal [dans l'histoire] de tant d'années, qu'il soit au moins une aide à ceux qui l'étudieront.

« Solstice d'hiver de la 10e année *hồng-đức*, *kỉ-hợi* du cycle (1479) (3). »

La lettre de présentation 表 dit d'autre part que lorsque Lê Thánh Tôn eut fait rechercher avec des primes et réunir les documents dispersés, il ordonna aux lettrés de la cour de les examiner et discuter, et à ses ministres lettrés de les rédiger et amender, en s'appliquant au simple et au vrai et supprimant le superflu ; que, parmi les rédac-

---

(1) La même expression se trouve vers la fin du 表, mais le début précise : en 15 q.

(2) Ces jugements au moins en partie ont passé dans le *Sử kỉ* et le *Toàn thư* actuels et sont introduits par la formule 史臣吳士連曰...

(3) 史以記事也而事之得失，爲將來之鑒戒，古者列國各有史，如魯之春秋，晉之檮杌，楚之乘，是已，大越居五嶺之南，乃天限南北也，其始祖出於神農氏之後，乃天啓眞主也，所以能與北朝各帝一方焉。奈史籍闕於紀載，而事實出於傳聞，文涉怪誕，事或遺忘，以至謄寫之失眞，紀錄之繁冗，徒爲覓目，將何鑒焉，至陳太宗始命學士黎文休重修，自趙武帝以下至李昭皇初年本朝仁宗，又命脩史潘孚先，續編自陳太宗以下至明人遷國，皆以大越史記名，然後歷代事蹟，彰彰可鑒，文休陳時大手筆也，孚先聖朝故老人也，皆奉詔編其本國之史，旁蒐遺史，會輯成書，使後之覽者無遺憾焉可也，而記志猶有未備，義例猶有未當，文字猶有未安，讀者不能無憾焉，獨胡宗鷟越史綱目有作，書事愼重而有法，評事切當而不冗，殆亦庶幾，然而兵火之後，其書不傳，蓋成之至難，意若有待，皇上中興，崇儒重道，惇典考文，迺於光順年間，詔求野史，及家人所藏古今傳記，悉令奏進，以備參考，又命儒臣討論編次，臣前在史院嘗預焉，及再入也，而其書已上進，藏之東閣，莫得之見，竊自惟念幸際明時，慚無補報，輒不自揆，取先正二書，校正編摩，增入外紀一卷，凡若干卷，名曰大越史記全書，事有遺忘者補之，例有未當者正之，文有未安者改之，間有善惡可以勸懲者，贅鄙見於其後，極知僭妄，罪無所逃，然職在當爲，不敢以才識謗陋爲辭，謹編定成書，留之史館，雖未能公是非於萬年，猶足資稽考之一助云。洪德十年歲在己亥冬至節 (*Toàn thư*, Prélim., 丙).

teurs du *Sử quan*, un malheur domestique empêcha Ngô Sĩ-Liên de voir l'œuvre achevée (sans doute par le deuil de son père ou de sa mère) ; mais qu'(à son retour), pensant que son long dessein n'était pas réalisé, il recueillit les documents, les accrut, les revit, et composa au complet ce qu'on peut connaître des rois et sujets des générations passées, éclairant l'origine des bons gouvernements ou des troubles anciens et modernes: 下明詔以購求, 蒐散書而萃集, 既命朝士檢閱討論, 又勅儒臣纂裁潤色, 務茲簡實, 捐彼浮華, 臣當直館之初, 得預濡毫之列, 係遭家禍, 莫覩成書, 念夙志之未酬, 采羣言而增校, 備歷代君臣之蹟, 明古今治亂之原. Ni cette lettre, ni la préface ne font allusion à un ordre spécial du roi à Ngô Sĩ-Liên, comme le veut l'actuel *Toàn thư*. D'après leurs termes mêmes, Ngô Sĩ-Liên participait à un travail collectif que sa retraite rituelle n'interrompit pas, puisque les documents passèrent alors au Cabinet oriental ; son zèle ensuite lui fit composer le premier *Toàn thư*. Il paraît donc loisible de supposer un arrangement tardif du *Tục biên* de Phan Phu-Tiên qui aura permis l'indication des 15 q. dans l'ordre attribué au roi. La lettre de présentation confirme cette indication. Le 1er livre du *Ngoại kỉ* étant encore aujourd'hui consacré à l'époque légendaire antérieure aux Tchao, et le 10e du *Bản kỉ* à Lê Lợi, l'étendue du *Sử kỉ* fixé par Ngô Sĩ-Liên a dû rester à peu près ce qu'elle était. L'économie des 15 livres aussi. Une note de l'édition japonaise de 1884 au 表 de Ngô Sĩ-Liên donne pour sa recension 5 q. au *Ngoại kỉ*, 9 au *Bản kỉ*, un au règne de Lê Lợi. C'est la division actuelle de cette partie du *Sử kỉ*, dans l'actuel *Toàn thư* (1), mais elle détache le dernier livre et elle n'est que formelle. Pour le fond, une note de Lê Hi à la 1e regle de Ngô Sĩ-Liên (ci-après) montre qu'il faisait commencer le *Bản kỉ* à Ngô Quyền 吳權 (930), tandis que le *Toàn thư* et le *Sử kỉ* actuels ne le commencent qu'aux Đinh (968). On s'est demandé (*Sources*, 628, n. 2) si le dernier livre n'embrassait pas tout le règne de Lê Thái tổ (1418-1433) ; mais Ngô Sĩ-Liên n'annonce qu'un supplément au *Ngoại kỉ*, et le *Sử kỉ* actuel suit encore la disposition de Phan Phu-Tiên et s'arrête à 1417. Cependant Phạm Công-Trứ (préface ci-après) dit que la suite commence au règne de Lê Thái tôn (2). Le titre de cette suite: *Bản kỉ thật-lục* 本紀實錄, se trouve aujourd'hui à partir de 1418, mais ce peut être un arrangement postérieur à Phạm Công-Trứ (3). Enfin la 1e règle, citée, de Ngô Sĩ-Liên est le seul texte ancien à ma connaissance qui permette d'induire que la division en *Ngoại* et *Bản kỉ* lui est due.

Il est plus difficile de connaître les détails du remaniement interne. Une réduction générale est très vraisemblable (*Sources*, 628). Les mss. avaient déjà souffert des guerres, nombre d'entre eux s'y étaient perdus. Dans son introduction 凡例, Ngô Sĩ-Liên a donné 24 règles que ses successeurs ont avouées (*Toàn thư*, Prélim., 戊, fos 1-4). Il y énumère le genre de sources qui lui ont servi à refaire les deux *Sử kỉ* sur lesquels il se fonde : histoires chinoises, histoires non officielles, biographies ou mémoires,

---

(1) Le dernier *Sử kỉ* n'en différant que par 2 q. de plus au *Ngoại kỉ*.

(2) Cp. no 29, ce qui est dit de la dernière citation de Phan Phú-Tiên dans le *Toàn thư*.

(3) L'édition actuelle du *Toàn thư* porte deux fois, sous le titre, q. 1 du *Ngoại kỉ* et q. 11 du *Bản kỉ*, l'indication : « composé » 編 par Ngô Sĩ-Liên, la seule de ce genre, d'ailleurs ignorée de l'édition japonaise et du 1er q. du *Sử kỉ* actuel. Erreur de gravure ?

ainsi que l'enseignement de ses maîtres et son information particulière : 是書之作, 本黎文休潘孚先大越史記二書, 參以北史, 野史, 傳志諸本, 及所傳授見聞, 考校編輯爲之 (Règle I). Ces renseignements généraux ne sont pas précisés dans les notes du *Toàn thư* actuel. Celles de l'actuel *Sử kí*, un peu plus explicites, laissent entrevoir quelques titres (1). L'un et l'autre mentionnent un personnage du palais, 內人, nommé Đỗ Thiện 杜善, qui fut peut-être l'auteur d'un *Sử kí* antérieur à celui de Lê Văn-Hưu, mais sans doute, non officiel (2). L'existence sous les Trần des chroniques de règne, à l'imitation des *che-lou* 實錄 chinois, est attestée par un passage du règne de Trần Anh tôn 陳英宗 (3). Les histoires non officielles (4)

---

(1) Les citations les plus nombreuses sont vagues : 舊史 (*Toàn thư*, q. 1, f° 12 ; q. 4, f° 17 *b*, etc. ; *Sử kí*, *passim* : 舊史 y alterne avec 舊編, p. ex. *Ngoại kí*, q. 1, f°s 4, 14 *b* ; *Bản kí*, q. 1, f° 6 *b* ; q. 6, f° 25 *b*, etc., et semblent parfois désigner les premières rédactions de l'ouvrage). — 野史 (v. ci-dessous, n. 4). — 遯史 (*Sử kí*, q. 1, f° 11). — 外傳 (*Sử kí*, q. 1, f° 2 ; q. 4, f° 28 *b* ; q. 5, f° 15 ; cp. q. 7, f° 24 : 傳). — 外史 (*Sử kí*, q. 3, f° 4). — 外紀 (*Sử kí*, Ngoại kí, q. 1, f°s 2 *b*, 12 : citations de Ngô Thì-Sĩ sans doute sur les premières versions). — 舊本地志紀 (*Toàn thư*, q. 1, f° 24 *b*). — 撫怪傳 (*Sử kí*, Ngoại kí, q. 1, f°s 8, 11 *b*) et 幽靈傳, 鰡甸幽靈 (*ibid.*, q. 1, f° 12 ; q. 2, f° 17 *b* : citations de Ngô Thì-Sĩ ; sur ces deux ouvrages annamites, cf. *infra*, n°s 127 et 128). — 姚枝察 : 六州記 (*Sử kí*, Ngoại kí. q. 2, f° 2 *b*), 元[陳]開中 : [陳]故事抄 (*Sử kí*, Bản kí, q. 5, f° 19 *b*, 29 *b* ; cp. Deloustal, *Justice*, *BEFEO.*, VIII, p. 14, n° 10), 可牢故事抄 (*ibid.*, f° 21 *b*), ouvrages chinois. comme le *Siu Po wou tche* 續博物志, de Li Che 李石 des T'ang, k. 5, cité par Ngô Thì-Sĩ (*Sử kí*, Ngoại kí, q. 1, f° 12 *b*). Ces exemples, qui concernent la période antérieure aux Ming, suffisent pour montrer que les éditeurs de l'histoire royale se sont peu préoccupés de justifier leur critique des sources.

(2) Ce Đỗ Thiện fut envoyé avec le *xá-nhân* Bồ Sùng annoncer au marquis Sùng-hiển, père du nouveau roi, l'intronisation de Lí Thần tôn 李神宗 au début de 1128 : 使內人杜善舍人蒲崇以其事 (la cérémonie) 告崇賢侯 (*Toàn thư*, q. 3, f° 27 ; *Sử kí*, q. 3, f° 33). Ce personnage est inconnu du *Việt sử lược* 越史畧, q. 2-3, et supprimé dans le *Cương-mục*, q. 4. Dans le *Toàn thư*, q. 3, f°s 32 et 34 *b*, et le *Sử kí*, q. 3, f°s 39 *b* et 43, on trouve à la même époque deux autres Đỗ, la propre mère de Lí Thần tôn : 夫人杜氏, et Đỗ Nguyên-Thiện 杜元善, nommé en 1130 conseiller et gouverneur du *phủ* de Thanh-hoá 守清化府. Il n'est là aucunement question d'un livre ; mais le *Việt điện u linh tập* et le *Lĩnh nam trích quái* (n°s 127 et 128 (cp. la note précéd.) au 3e q. qui semble tiré du *Việt điện u linh tập*, commencent nombre de légendes par un renvoi à un *Sử kí* que Lê Quí-Đôn et certains mss. du *Lĩnh-nam trích-quái* attribuent à un Đỗ Thiện 按杜善史紀 (*l. c.*) et qui serait donc antérieur à celui de Lê Văn-Hưu (1272). M. H. Maspero est d'un autre avis (*infra*, n° 127, p. 127).

(3) « (Đoàn) Nhữ-Hài, censeur, devint ministre attaché au roi et connut tous ses propos et actes. Quand il reçut cette fonction, ayant lu le *thật-lục* que les historiens avaient composés, il y trouva beaucoup d'erreurs. Il le corrigea et brûla l'ancienne copie », [段]汝諧爲帝近臣, 帝言動悉知之, 及授是職觀史臣所載實錄, 頗有謬誤, 乃爲改正, 仍焚舊藁 (5e mois de la 7e an. *hưng-long*, juin 1290, *Toàn thư*, q. 6, f° 7 ; *Sử kí*, q. 6, f° 6).

(4) Il ne reste des anciens *gid-sử* 野史 que des citations comme dans le *Toàn thư*, le *Sử kí* et le *Viện điện u linh tập*. Il est donc difficile de leur identifier le *Sử kí* de Đỗ Thiện (H. Maspero, *Etudes d'hist. d'Annam*, I, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 13). A aucune époque, les compilateurs royaux ne les ont dédaignés (cp. § IV et les citations du

étaient la base des *Ngoại kỉ*, mais, suivant une méthode chère aux historiens chinois, leurs éléments pour remplir les vides de l'histoire officielle devaient perdre leur caractère : « quand elles contenaient des choses trop extraordinaires, on les a retranchées », 其甚怪誕者，削之不錄 (Règle IV) ; il en reste assez pour déceler très souvent le fonds de cette rationalisation protocolaire : par ex. les 18 Hùng vương 雄王 disparaissent, mais la famille demeure (q. 1) (1). Le système chronologique, emprunté à

Cương-mục). Les copies s'en sont répandues sans essai d'unification et ont disparu encore plus vite que celles des histoires officielles. Ce qui en subsiste remonte à la fin des Lê et au commencement des Nguyễn.

(1) Voici un exemple typique des réductions successives et de la rationalisation progressive de l'histoire mythique par les historiographes royaux. Le *Lĩnh-nam trích-quái* (cf. n° 128) et le *Việt điện u linh tập* (n° 127) ont deux légendes fameuses, jamais étudiées sérieusement : celle de l'enfant génie de Phù-đổng 扶董天王 (Bắc-ninh), qui grandit soudain pour chasser l'armée du roi de Yin 殷王 sur un cheval de fer fondu pour lui et qui le ravit ensuite au ciel 冲天, et celle de la lutte du dieu des eaux 水精 contre le dieu des monts 山精, rivaux pour la fille du roi ; l'une et l'autre rapportées au temps des Hồng-bàng 鴻厖 (il y en a plusieurs versions ; cf p. ex. Le Grand de la Liraÿe, *Notes hist. sur la nation annam.*, p. 12-13 ; Trương Vĩnh-Ký, *Cours d'hist. annam.*, I, p. 10-12 ; G. Dumoutier, *Légendes hist. de l'Annam et du Tonkin*, p. 9, 31, et *Rev. hist. rel.*, XXVIII, juil.-août 1893, etc.). Le *Toàn thư*, Ngoại kỉ, q. 1, f°s 3-5, rapporte les deux légendes en supprimant dans la première le roi de Yin et le cheval de fer et mêlant à la seconde des éléments d'une troisième, celle du roi de Thục et de l'arc magique (Le Grand de la Liraye, *l. c.*, p. 15 ; Trương Vĩnh-Ký, *l. c.* ; Dumoutier, *Légendes*, p. 35), et lui adjoint un commentaire où Ngô Sĩ-Liên fait des réserves générales tout en maintenant les deux récits : « L'histoire de l'esprit des eaux et de l'esprit des monts semble aussi très légendaire. *Trop croire aux livres est pis que d'en être ignorant* allusion à Mencius, VII, 7, 3). Provisoirement je rapporte ces anciens [récits] *afin de transmettre ce qui est douteux* (allusion où *Kou Leang tchouan*, cp. *Introd.*, p. 3) », 山精水精之事亦甚怪誕，信書不如無書．姑述其舊以傳疑焉．Le *Sử kỉ*, Ngoại kỉ, q. 1, f° 7*b*-8, n'admet plus dans le texte que l'érection d'un temple au dieu du village de Phù-đổng et la demande du roi de Thục et de son échec, éléments rationnels de légende qui deviennent ainsi éléments d'histoire : 立扶董鄉神祠．蜀王遣使來求婚雄王却之．Il rappelle pourtant en notes les vieilles légendes, comme déchets des anciennes histoires, en citant la remarque de Ngô Sĩ-Liên et commentant par un large extrait de Ngô Thì-Sĩ. Dans ce morceau, Ngô Thì-Sĩ reproche aux anciens historiens d'avoir tiré cela du *Lĩnh-nam trích-quái*, recueil de légendes, et de l'avoir arrangé (ce que fait l'éditeur du *Sử kỉ* lui-même) ; il étend à leur procédé une critique pertinente et superficielle, et termine par ces conclusions : « Seul, le Tản-viên est le mont ancêtre de notre pays et sa puissance tout à fait manifeste : il est lié aux *veines* du pays. Le Roi qui Ascend-au-Ciel (souverain du mont) est aussi le dieu le plus fameux de notre pays. C'est pourquoi nous avons [pourtant] mis en notes ce qu'en ont écrit les anciens historiens et le conservons provisoirement. *Tout le reste* (de ces histoires légendaires) est traité de même », 惟傘圓爲我國祖山，飛應最顯，國脉所繫，冲天王亦本國名神，故因舊史所書而分註其事，姑以存舊云爾．餘倣此．Aveu caractéristique chez ce confucéen annamite, contempteur des géomanciens de profession (cp. n° 149). Dans le *Cương-mục* enfin, Tiền biên, q. 1, f° 7, la rationalisation de ce passage est accomplie, à côté d'un résumé de la tradition relative à la postérité de Chen-nong 神農, c'est-à-d. à l'origine des rois Hùng, maintenue à son tour « provisoirement » : 實甚怪誕，姑存之以傳疑 (*ibid.*, f° 2).

la Chine, a des conventions parénétiques et des conventions de commodité : toute l'année de la fondation d'une dynastie compte pour la première du règne du roi fondateur, toute l'année du meurtre d'un roi compte pour la dernière de son règne, celle de sa mort naturelle ou de son abdication compte pour telle si l'évènement a eu lieu dans le 1er semestre, si non, pour la première du roi successeur, les mois perdus d'une part étant censés compensés de l'autre (Règle II) ; les noms des rois légitimes suivant le canon contemporain de l'auteur, entrent seuls en principe dans les rubriques chronologiques, avec ceux des empereurs chinois, parce que ceux-ci, « concurremment avec les nôtres, eurent l'empire d'une région entière », 北朝歷代主皆書帝，以與我各帝一方也 (Règle VIII). Lê Trung tôn 黎中宗, qui régna trois jours en 1005, compte un an de règne, parce que la dispute des princes dura huit mois dans l'année où il avait eu sa succession au trône, et pour *punir* le crime de son meurtrier (qui règna plus de deux ans), 雖未逾年，然爲王爭立凡八月，實中宗嗣位之年，故書之爲君，以正臣朝篡弑之罪，而嗣位一年數焉 (Règle XVIII). Au contraire, les *usurpateurs* et les pouvoirs établis dans la vacance entre deux règnes légitimes ne sont pas reconnus ou ont leur chronologie réduite : ainsi l'histoire partage entre les deux règnes voisins celui de Dương Nhật-Lễ 陽日禮, qui dura 18 mois, 1369-1370 (Règle II) ; pour les Hồ, souverains véritables de 1400 à 1407, la coupure trop forte empêchait l'arrangement : l'histoire au moins rejette leurs noms de temple 尊謚 et les appelle de leurs anciens noms de sujets, « suivant la règle pour l'usurpation de Wang Mang,... pour s'opposer aux usurpations »... 以王莽簒例書名者，沮僭竊也 (Règle XVI) ; pour les Ming, elle reconnaît quatre ans de dépendance, malgré leur annexion de vingt ans, « parce qu'avant l'année *qui-tị* (*koueisseu*, 1413), Giản-Định et Trùng-Quang continuaient la descendance des Trần et qu'après l'année *mậu-tuất* (*wou-siu*, 1418), Lê Thái tổ avait levé l'armée du devoir », et « pour rendre justice au gouvernement du royaume », 蓋癸巳以前，簡定重光猶係陳緒，戊戌以後我朝太祖高皇帝已起義兵，故不以屬明書，正國統也 (Règle XXI). Par contre Sĩ vương 士王 (Che Sie 士燮, 187-226), adopté par les Annamites (1), est traité en roi (cp. Règle X). Ces exemples suffisent pour marquer l'esprit et la gravité des corrections de principe. Cet esprit confucéen n'a pas cessé d'inspirer les remanieurs du *Sử kí* : « Quand on y traite du gouvernement, c'est comme dans le *Chang chou* de l'ancienne histoire, et quand il s'agit de louange ou de blâme, c'est comme dans le *Tch'ouen-ts'ieou* de l'histoire de Lou », 其言政治亦古史之尚書，其寓褒貶亦魯書之春秋 (Phạm Công-Trứ, Préf. à son *Tục biên*, *Toàn thư*, Prélim. 乙, fo 4 *b*) (2). Ce qui échappe presqu'entièrement, ce sont les corrections ordinaires d'erreurs, auxquelles Ngô Sĩ-Liên invitait ceux qui en trouveraient chez lui. Sa dernière règle était d'en noter les raisons

---

(1) Son adoption donne de l'antiquité à la civilisation du pays. D'ailleurs, la règle XIV prescrit de mentionner les mérites des gouverneurs chinois qui en ont eu, bien qu'il ne soit pas question de les égaler à des souverains légitimes, et la règle IX est de mentionner honorablement tous les conducteurs de révoltes annamites contre les gouverneurs chinois. Sur la règle XII, relative aux Lí antérieurs, cf. H. Maspero, *Etudes d'hist. d'Annam*, I, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 11.

(2) Le *Chou King* et le *Tch'ouen ts'ieou* sont invoqués au début du *Discours* de Lê Tung (ci-après et n° 32).

en petit texte. afin d'éviter le doute à ceux qui se reporteraient aux vieilles histoires, 凡正誤，必分註所由，庶無惑於舊史. Les notes de ce genre sont fort rares dans l'actuel *Toàn thư*, où elles appartiennent en principe à Lê Hi ; celles de Ngô Sĩ-Liên sont à chercher dans les commentaires auxquels fait allusion sa préface, et dont les éditions ont conservé des extraits assez nombreux ; mais la critique historique y est très mince.

II. — En résumé, Ngô Sĩ-Liên a opéré trois sortes de modifications dans le *Sử kí* : changements de réductions et de corrections internes, adjonction d'une partie tirée de mythes ou de légendes, divisions nouvelles ; et il en a en même temps fixé l'ensemble. Les auteurs des recensions postérieures travaillèrent sur la sienne comme il avait fait sur les livres de Lê Hưu et de Phan Phu-Tiên. La part de Vũ Quỳnh 武瓊 est assez obscure. Le titre de son histoire (1511, cf. n° 31) semble indiquer l'intention de faire un ouvrage nouveau. Cependant ce qu'on en connaît n'indique rien d'original. D'après le *Discours* de Lê Tung et le *Toàn thư* actuel, il n'avait ajouté aucune suite. Le *Toàn thư* cite pourtant un fragment d'éloge du roi Lê Thái tôn 黎太宗 (1433-1442) par Vũ Quỳnh, q. 11, f° 57*b*, et un autre de Lê Hiến tôn 黎憲宗 (1497-1504), q. 14 f° 35 : 武瓊贊曰. Phạm Công-Trứ dit dans sa préface que pour sa révision de 1665 il s'est basé, jusqu'au règne de Lê Thái tổ, « sur ce qu'avaient écrit les historiens précédents : Ngô Sĩ-Liên, Vũ Quỳnh, etc. », 並依如前史臣吳士連武瓊等之所著述也 (*Toàn thư*, Prélim. 乙, f° 4 ; cp. le début de la préf. de Lê Hi), et, opposant ces deux derniers à Lê Hưu et à Phan Phu-Tiên, il fait honneur à ceux-ci du « grand sens [civique] de la louange et du blâme qui éclaire le discours public de leur histoire », à ceux-là, de la « grande règle de mentionner ou d'omettre qui brille dans l'intention secrète de la leur », 其抑揚大義已昭昭於史筆之公論矣...其筆削大法又炳炳於史筆之微旨矣 (*ibid.*, f° 1*b*, 2). Ses retouches ayant été fondues dans le texte, il n'en est pas resté grand'trace. Vũ Quỳnh est encore cité à la 25e an. *hồng-đức* (1497) par le *Toàn thư* actuel, q. 13, f°s 78-80. Le même *Toàn thư* préfère le *Việt giám* au *Toàn thư* de Ngô Sĩ-Liên dans une note du q. 10, f° 54*b*, fin de l'an. *đinh-vị* 丁未 (1427). Au lieu que Ngô Sĩ-Liên commençait le *Bản kỉ* à Ngô Quyền 吳權, « parce qu'il était annamite et qu'en ces temps de luttes entre Sud et Nord il sut supprimer les troubles et relever l'Etat en prenant la succession des Hùng vương et de Tchao Wou [ti] », dans l'actuel *Toàn thư*, le *Bản kỉ* s'ouvre avec les Đinh, et une note de Lê Hi à cette 1e règle avertit qu'il suit en cela Vũ Quỳnh, « pour éclairer l'importance qu'on attache à l'unification », 其記始於吳王者王我越人，當南北分爭之時，能撥亂興邦，以繼雄王趙武之統，故也.一今依武瓊所述著，本紀全書始自丁先皇以明其大一統也, (*ibid.*, 戊, f° 1 ; cp. H. Maspero. *l.* c.). Le *Sử kí* actuel dans les deux cas suit le dernier *Toàn thư*, mais sans le rapporter à Vũ Quỳnh, dont il supprime partout le nom (cp. § VI) ; cette affectation de l'ignorer vient-elle de ce que les éditeurs du *Toàn thư* l'avaient utilisé ? L'œuvre de Lê Tung 黎崧 (1514) est restée extérieure au texte des autres histoires (cf. n° 32) (1).

---

(1) Phan Huy-Chú, q. 42, signale un quatrième *Miroir*, perdu : le *Việt sử khảo giám* 越史考鑑, de Nguyễn Đich-Tâm 阮迪心, de Hoàng-xá 黃舍, *h.* de Ninh-sơn 寧山 (auj. Yên-sơn 安山, Sơn-tây), docteur la 9e an. *hồng-đức* en même temps que Vũ Quỳnh (*Đặng khoa lục*, q. 1, f° 22*b* ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 安山).

III. — Entre les œuvres de Vũ Quỳnh et de Lê Tung et celle de Phạm Công-Trứ 范公著, il faut supposer la rédaction d'une suite au *Toàn thư* allant de Lê Lợi à Lê Cung hoàng-đế 黎恭皇帝 (1522-1527), et correspondante aux q. 11-15 de l'actuel *Toàn thư* (1). Phạm Công-Trứ dit en effet dans sa préface, après l'éloge du roi et de Trịnh Căn 鄭根 : « Je fus chargé spécialement, avec... (2), de *revoir* l'histoire du royaume depuis les Hồng-bàng jusqu'à Cung hoàng. Nous fûmes chargés en outre d'en *composer une suite* depuis Trang tôn Dũ hoàng-đế (1533-1548) jusqu'à l'année *vạn-khạnh* (1662) de Thần tôn Uyên hoàng-đế, et de la *rédiger* pour en former un livre complet, afin de le graver et publier ». 特命 (3) 臣輿...等訂攷國史自鴻龐氏至恭皇紀，又命續編自莊宗裕皇帝至神宗淵皇帝萬慶年間，述爲成書，鋟梓頒行 (*Toàn thư*, Prélim. 乙, f° 3). L'importance de ce texte est d'autant plus grande que le *Toàn thư* actuel ne nous renseigne pas sur ces questions. Cette préface de Phạm Công-Trứ, intitulée 大越史記續編書 et datée du 2e mois d'automne de la 3e an. *cảnh-trị* 景治 (sept. 1665), ne précise pas l'année où fut donné l'ordre ; mais le *Lịch triều*

---

(1) Les principes du *Toàn thư* et ce qui est dit de la suite de Phạm Công-Trứ assurent que l'interrègne de 1527-1532 était annexé au règne de Lê Xuân 黎椿 (1522-1527), comme dans l'actuel *Toàn thư*, q. 15.

(2) Phạm Công-Trứ était de Liêu-xuyên 遼川, *h.* de Đường-hào 唐豪 (auj. *phủ* de Mỹ-hào 美豪, au Hưng-yên). Il fut docteur la 10e an. *vĩnh-thọ* 永祚 (1628), a 29 ans selon le *Bị khảo*, Hải-dương, 唐豪. Il servit d'abord sous Trịnh Tạc 鄭柞 et fit campagne à Cao-Bằng (1644) (*Toàn thư*, q. 18, f° 37 *b*, 2e an. *phúc-thái* 福泰, et *circa*). Il occupa des postes élevés, fut ministre de l'Intérieur le 11e mois de la 2e an. *cảnh-trị*, 1664 (*Toàn thư*, q. 19, f° 9 *b* ; cq. f° 13), se retira le 12e mois de la 6e an. (janv. 1669) avec de nouveaux titres (*ibid.*, f° 21), reprit du service le 7e mois de la 2e an. *dương-đức* 陽德 (1673), avec la direction des six ministères (*ibid.*, f° 35 ; cp. f° 39), et mourut le 10e mois de la 2e an. *đức-nguyên* 德元 (17 nov.-16 déc. 1675) (*ibid.*, f° 44 ; *Tục biên*, Gia tôn, s. a.), à 76 ans (à la chinoise) suivant le *Bị khảo*, ce qui semble exact (les années d'âge données par le *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 8 *b*, sont fausses). Cp. *Sources*, p. 631, n. 1. — Voici la liste des collaborateurs énumérés par Phạm Công-Trứ : Dương Hiệu 陽澔, docteur la 6e an, *dương-hoà* 陽和, 1640 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 12 *b*), Hồ Sĩ-dương (cf. n° 35, n. 2) ; Nguyễn Đình-Chính 阮廷正 et Nguyễn Công-Bật 阮公弼, docteurs la 4e an. *khánh-đức* 慶德, 1652 (*ibid.*, f° 18) ; Nguyễn Quốc-Khôi 阮國槐 (i. e. Nguyễn Quốc-Trịnh 阮國楨, *Bị khảo*, Sơn-nam, 清池) et Nguyễn Công-Bích 阮公璧 (i. e. Nguyễn Văn-Bích 阮文璧, *Bị khảo*, Thanh-hoá, 廣昌), docteurs la 2e an. *vĩnh-thọ* 永壽, 1659 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 19), Bùi Đình-Viên 裴廷員, reçu au Cabinet oriental la même année (*ibid.*, f° 21 *b*) ; Đặng Công-Trất 鄧公瑊, Đào Công-Chính 陶公正 et Ngô Khuê 吳珪, docteurs la 4e an. *vĩnh-thọ*, 1661 (*ibid.*, f° 21 *b*) ; Nguyễn Viết-Thứ 阮曰庶 et Vũ Duy-Đoán 武惟斷, docteurs la 2e an. *cảnh-trị*, 1664 (*ibid.*, f° 23).

(3) 命 indique ordinairement l'ordre du souverain, i. e. du roi ; mais le texte du *Tạp kỉ* et du *Tục biên* (*infra*), rapportant qu'un nouvel ordre fut donné par le prince Trịnh 鄭王復命, prouve que ce sont bien les Trịnh, souverains réels, qui le donnèrent. Le *Cương-mục*, des Nguyễn, q. 34, f° 41, rectifie en 復令, ce qui confirme. Ces détails, comme la plus grande place faite à l'éloge des Trịnh dans la préface de Phạm Công-Trứ, sont des témoignages contemporains sur le rôle des Trịnh à cette époque.

tạp kí, q. 1, et le *Tục biên* (1), 10e mois de la 18e *chính-hòà*. (nov.-déc. 1697), le rapportent au début de la période *cảnh-trị*, 1663 (cp. *Cương-mục*, q. 34, fo 40 *b*). Le P. Cadière, *Sources*, p. 632, remarquant la dérogation que constitue l'histoire officielle d'une dynastie régnante, pense que cette suite peut être due à l'influence des Trịnh. Cela paraît certain, et, si l'on s'en tient au texte ci-dessus, contrairement au P. Cadière, on séparera la partie antérieure aux Mạc de l'œuvre propre de Phạm Công-Trứ et de ses collaborateurs. Celui-ci à vrai dire laisse dans le vague cette suite antérieure à la sienne qu'il semble placer au rang des histoires de Lê Hưu à Vũ Quỳnh. Sans doute les historiographes royaux, dont c'était la fonction, en avaient préparé les matériaux ; ce qu'attestent les fragments de Phan Phu-Tiên et de Vũ Quỳnh (Ngô Sĩ-Liên n'est plus cité après Lê Thái tổ) (2), extérieurs à leur histoire et conservés dans le *Toàn thư* (cf. nos 29 et 31), ainsi que quelques fragments de mémoires ou d'inscriptions (cf. nos 96, 36), d'éloges 贊 et de jugements 論 anonymes en appendice à la plupart des règnes (cf. q. 10, fo 76 : 史臣論 ... ; q. 11, fo 57 : 論曰, etc.). Ces textes ne se distinguent guère des « recueils contemporains » d'où Phạm Công-Trứ a tiré son histoire depuis Trang tôn. Ils cessent au début du livre 15, après l'éloge de Lê Tương-dực đề par Đỗ Nhạc (no 49) et des citations d'un caractère tout différent leur succèdent dans le reste du livre. Un jugement sur le même roi, à propos de sa mort, l'appelle Linh-ẩn 靈隱, titre de sa dégradation, imposé en 1516 par le rebelle Trịnh Duy-Sản 鄭惟僎 et remplacé l'année suivante par le titre posthume actuel (fo 29 ; le texte du *Toàn thư*, fo 28, énonce le meurtre par ces mots : 弑帝). Un autre jugement, à l'occasion des troubles et des signes funestes du 7e mois de la 2e an. *quang-thiệu* 光紹 (juil.-août 1517), parle de « *la dynastie des Lê* », dont « le trône déclinait chaque jour », 論曰黎朝 ... 國祚日衰 (fo 36*b*). En voici un troisième, après les meurtres et le pillage de Đông-đô 東都 au 7e mois de la 3e an. (6 août-sept. 1518) : « Depuis que Trần Cao, pénétrant dans la capitale, eut démoli le temple ancestral, depuis que ceux de Sơn-tây, fomentant des troubles, eurent dévasté la capitale, on connut par là que *la dynastie des Lê ne se relèverait plus* », 論曰, 自陳嵩入京而宗朝散壞, 自山西作亂而京城空虛, 卽此而知黎朝之不振矣 (fo 44 *b*). Le même esprit de sévérité et d'irrespect anime le dernier de ces jugements, après la déposition de Lê Xuân 黎椿 par Mạc Đăng-Dung 莫登庸 (1527), critique sommaire des rois Lê depuis Lê Lợi (fos 68*b*-69). Une note, la seule de ces *luận*, le rapporte à un livre de « Linh-Vọng » 令望本畧云 (3). Lê Lợi y est nommé « Lê Thái tổ » 黎太祖, au lieu de : 國朝太祖 ou d'une désignation équivalente ; Lê Oanh 黎濚 y est appelé « Linh-ẩn » (ci-dessus) au lieu de Lê Tương-dực đề ; Lê Ỉ 黎懿, « Đà-dương vương » 陀陽王 au lieu de Lê Chiêu tôn 黎昭宗, et Lê Xuân, naturellement, « Cung hoàng-đề ». Bien que les *luận* soient un genre cultivé par les historiographes royaux, il est impossible d'attribuer

---

(1) Sur ces deux ouvrages, v. ci-après, § VII, p. 69 s.

(2) Cp. *supra*, p. 54, n. 3, ce qui est dit de l'indication d'auteur au q. 11 du *Bản kí* de l'actuel *Toàn thư*.

(3) 本畧云 peut se traduire : « Le *Bản lược* dit », ou « Le livre [de Linh-Vọng] dit en bref ». Les deux traductions prêtent à difficultés, faute de tout autre renseignement.

à ceux des Lê, même sous les seigneurs Trịnh, pareilles formules et pareils jugements (1). Si étrange que cela paraisse, il faut penser à ceux des Mạc. Lịnh Vọng peut donc être Tông Lịnh-Vọng 宋令望, docteur des Mạc en 1583 (2), et son livre, une histoire plus ou moins officielle des Mạc. Du moins l'hypothèse d'une version mạc de l'histoire royale est-elle plausible : l'exemple des Tây-sơn le prouve, qui durèrent moins que les Mạc ; nous leur devons l'unique édition du *Sử kí* (*infra*). On serait tenté de retrouver la version mạc dans un *Bản kỉ* cité trois fois dans le *Toàn thư*, q. 15, fo 69*b* (1er comment. de l'append. sur les Mạc) ; q. 16, fo 10*b* (note à la 3e an. *thuận-bình* 順平, 1551), et q. 17, fo 2*b* (comment. à la 1e an. *gia-thái* 嘉泰, 1573), si ce *Bản kỉ*, inconnu par ailleurs, ne traitait pas les Mạc avec autant de désinvolture que les Lê. Pour l'attribuer aux Mạc, il faudrait donc supposer en plus des retouches du citateur.

IV. — Quoi qu'il en soit, cet appendice forme très vraisemblablement le début de la contribution de Phạm Công-Trứ au *Toàn thư*, car la première citation de ce *Bản kỉ* sert de texte à une *critique* de Đăng Bính, 登柄評曰本紀言..., et le *Giã sử* de Đăng Bính (3) fut une des sources de Phạm Công-Trứ. Détaillant dans sa préface le plan de la nouvelle histoire : *Ngoại kỉ toàn thư* 外紀全書 avant les Đinh, *Bản kỉ toàn thư* 本紀全書 avant Lê Thái tôn, Phạm Công-Trứ explique que pour la partie de Lê Thái tôn à Lê Cung hoàng-đế, intitulée : *Bản kỉ thật-lục* 本紀實錄, « on a suivi ce que disaient les anciens livres », 因前書所載. « En outre, continue-t-il, nous référant à l'*Histoire non officielle* de Đăng Bính, et puisant aux recueils laissés par les contemporains, nous avons rédigé [les annales] de Trang tôn Du hoàng-đế de notre dynastie à Thần tôn Uyên hoàng-đế ; nous les avons ajoutées à l'histoire royale et intitulées : *Suite des Annales principales des Mémoires historiques du Grand Việt, Đại Việt sử kỉ bản kỉ tục biên*. Nous avons divisé l'ensemble [de cette recension] en 23 livres » (4), 又參究登柄野史及累取當時所獻各遺編,

---

(1) Les Trịnh au pouvoir avaient au contraire de bonnes raisons pour les laisser subsister.

(2) Tông Lịnh-Vọng était de Nghinh-lạp 迎臘, du *h.* de Đông-lan 東蘭 (auj. *phủ* de Đoan-hùng 端雄, Phú-thọ). Docteur de la 6e an. *diên-thành* 延成 (1583), il parvint jusqu'au grade de conseiller de gouvernement, 參政 et « mourut à la guerre » 陣死. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 2, fo 57 *b* (*Bị khảo*, Sơn-tây, 端雄府 *in fine*)

(3) Dans l'actuel *Toàn thư*, Đăng Bính n'est cité que dans l'append. du q. 15, fos 69 *b*-70, 71 et 78-80. Je n'ai rien trouvé sur lui. Il n'était pas écrivain des Mạc, car il déplore la décadence du trône légitime et blâme la lâcheté des ministres des Lê, qui ne surent pas le défendre. Le *Sử kí*, Ngoại kỉ, q. 2, f° 14, cite un 野史 (sans doute 野史) de « Nguyễn Đăng-Bính 阮登柄 ». Les listes de docteurs ne donnent rien. Peut-être appartenait-il à la famille des Nguyễn Đăng..., de Tiên-du 仙遊 (Bắc-ninh), enregistrés par le *Đăng khoa lục*, q. 3, fos 15, 27, 31 *b*, et le *Bị khảo*, Kinh-bắc, 仙遊 ; cp. *infra*, 106.

(4) La préface de Lê Hi, appuyant la distinction de celle de Phạm Công-Trứ, note que celui-ci fut chargé de la révision, d'après leurs règles, des anciennes histoires comme le *Sử kí* : *Ngoại kỉ bản kỉ toàn thư*, *Bản kỉ thật-lục*, et de la préparation et composition du supplément à l'histoire royale de Trang tôn à Thần tôn, intitulé *Bản kỉ tục biên* : 命宰臣范公著等參考舊史有如史記外紀本紀全書, 本紀實錄, 並依前史名例, 又參究編述自國朝莊宗裕皇帝至神宗淵皇帝, 增入國, 命曰, 本記續編 (*Toàn thư*, Prélim. 甲, f° 1 *b*-2).

述自國朝莊宗裕皇帝至神宗淵皇帝，增入國史，命曰大越史記本紀續編，總分爲二十三卷 (*Toàn thư*, Prélim. 乙, fo 4). Dans cinq règles ajoutées à celles de Ngô Sĩ-Liên (*ibid.*, 戊, fos 4*b*-5), Phạm Công-Trứ annonce une autre division en sections 集 (règle I) (1), qui n'a pas été retenue, le *Toàn thư* actuel n'observant que la division en *Ngoại kỉ*, *Bản kỉ* et *Tục biên*. Pour les premières années de l'*usurpation* Mạc (1527-1532), l'interrègne est marqué par la notation des seuls signes cycliques (丁亥 — 壬辰) et les années des périodes mạc n'apparaissent qu'en notes, pour indiquer leur illégitimité (règle II), disposition suivie plus tard par les historiographes des Nguyễn pour les années de l'usurpation tây-sơn. Trang tôn 莊宗, ainsi que Trung tôn 中宗 et Anh tôn 英宗 (1533-1573), malgré leur royauté précaire, sont comptés comme souverains véritables pour des raisons éthico-dynastiques (règles III, IV). Enfin les deux règnes de Lê Thần tôn (1619-1643 et 1649-1662) sont rapportés en deux sections, 上 下, coupées par le mémorial de Chân tôn 眞宗 (1643-1649) (règle V). La suite de Phạm Công-Trứ et de ses collaborateurs occupe les livres 16-18 de l'actuel *Toàn thư* et probablement, on l'a vu, l'appendice du livre 15. Elle n'offre aucune autre citation que les trois de Đăng Bính et les deux du *Bản kỉ* inconnu (la 3e de ce *Bản kỉ* comprise dans la 1e de Đăng Bính). Il existe pour la comparer les ouvrages signalés au § VII. En ce qui concerne la révision des parties antérieures, la même préface, s'excusant sur l'ordre reçu de la liberté prise, définit ainsi le traitement des anciens mss. : « Quand nous avons vu dans les mss. des omissions ou des erreurs, ou des caractères dont le sens est difficile, nous avons recherché parmi les significations [possibles], en y joignant un ou deux caractères, afin que le lecteur comprenne facilement », 間是抄錄遺舛，字義蹇澁，乃推尋意義之中，補輯一二，使讀者易曉 (*Toàn thư*, Prélim. 乙, fo 3*b*). Ce procédé pour trouver le sens des mots a son complément dans la suppression ou le remplacement de ceux dont le sens, même à l'aide d'auxiliaires, reste obscur : c'est le cas des phrases mutilées et celui de certains noms propres. Il en subsiste encore dans le *Toàn thư* et le *Sử kí* actuels. Ils ont presque tous disparu dans la version nguyễn, le *Khâm định Việt sử thông giám cương-mục* 欽定越史通鑑綱目, qui a porté la perfection de cette méthode jusqu'au massacre. En règle générale, ces changements, tenus pour bons, ne sont pas même signalés (2).

---

(1) 1er tập 集. *Ngoại kỉ toàn thư* ; 2e, *Bản kỉ toàn thư* jusqu'aux Lí ; 3e, du début des Trần à Minh tôn 明宗 ; 4e, de Trần Hiến tôn 陳憲宗 à Trung Quang đế 重光帝 ; 5e, *Bản kỉ thật-lục*, pour lequel Phạm Công-Trứ ne parle que du règne de Lê Thánh tôn, qui formait une section, mais qu'il subdivise en deux pour la commodité de la consultation.

(2) La comparaison des quatre éditions : *Toàn thư*, *Sử kí* et *Cương-mục*, en révèle. Cf. l'exemple frappant du no 59. De même, au sujet de l'établissement du *trang* de Vân-đồn 雲屯庄 (Quảng-yên) sous les Lí, le *Toàn thư* et le *Sử kí*, l'un et l'autre au q. 4, fo 6*b* (10e an. *đại-định* 大定, 1149), rapportent sans commentaire que les bateaux marchands de trois pays étaient venus à Hải-đông solliciter la concession de comptoirs : le Qua-oa (Java), le Lộ-lạc et le Tiêm-la (Siam) : 瓜哇，路貉，暹羅，三國商舶入海東，乞居住販賣. Le *Cương-mục*, qui commente, tourne la difficulté en supprimant le Lộ-lạc : 瓜哇，暹羅，諸國商舶多聚海東 (q. 4, fo 43) ! De même encore, le *Cương-mục* escamote les noms embarrassants de Linh Vọng, de Đăng Bính et le *Bản kỉ* cité par Đăng Bính, d'où vient peut-être le silence des *Sources* sur ces auteurs et cette œuvre. Ce procédé de correction matérielle est proche

V. — Pour la première fois, dans la préface de Phạm Công-Trứ, il est question de faire graver et publier les *Annales* royales (1). Lê Tương-dực pour perpétuer le *Thông khảo* de Vũ Quỳnh ne pensait encore qu'à une copie supplémentaire (no 31). Ce projet de gravure, qui remonte ainsi aux environs de 1665, n'eut qu'un commencement d'exécution, « les cinq ou six dixièmes », dit Lê Hi: 付諸刋刻十纔五六. L'actuel *Toàn thư* ne nous renseigne pas autrement. Le passage cité § III, commun, à quelques variantes près, au *Tục biên* et au *Tạp kỉ*, fournit les seules précisions que je connaisse : « Le 10e mois, en hiver, [de la 18e an. *chính-hoà*, 14 nov.-12 déc. 1697], Lê Hi, etc., présentèrent les *Chroniques véridiques de la suite de l'Histoire royale*. Au début des années *cảnh-trị* (1663 s.), ordre avait été donné au ministre Phạm Công-Trứ, etc., de composer l'histoire depuis Lê Trang tôn jusqu'à Thần tôn, mais la gravure en était resté inachevée. Le prince Trịnh donna un nouvel ordre à Lê Hi, Nguyễn Qúi-Đức, etc. (2), de composer [l'histoire] de Lê Huyền tôn à Gia tôn, en tout treize années, qu'on intitula aussi : *Suite* (1663-1675). Le livre achevé fut

---

de celui de la correction rationnelle dont on a vu deux exemples § I, p. 37. Il peut voisiner avec celui de certains copistes qui consiste à rattacher d'une manière quelconque le mot difficile ou la phrase tronquée au contexte, au besoin par une substitution de caractère ou un changement de ponctuation. Toutes ces *corrections* sans signes sont admises et courantes chez les lettrés annamites. Cp. encore p. 38, n. 2.

(1) « On voit par là, dit Phạm Công-Trứ après avoir rappelé ses prédécesseurs jusqu'à Đặng Minh-Khiêm, que la composition de l'histoire du royaume a eu lieu à plusieurs reprises. Cependant elle n'a pas été imprimée ni publiée, ce qui en a rendu la tradition manuscrite fautive, et les erreurs de caractères inévitables », 由是而觀編集國史者屢至再四, 但未刋板頒布, 致傳錄錯訛, 不能無亥豕魯之失 (*Préf.*, fo 2 *b*). Cp. encore p. 38, n. 2.

(2) Lê Hi 黎僖 était de Thạch-khê 石溪, *h.* de Đông-sơn 東山 (Thanh-hoá). Docteur la 2e an. *cảnh-trị* (1664), à 19 ans, il fut pour sa jeunesse autorisé à rester étudiant encore dix années. Il se construisit une cabane au bord du Grand Lac 西湖 et s'amusa à composer vers et proses. Trịnh Còn 鄭根 le prit en faveur, et l'envoya en ambassade (*Bị khảo*). Vice-président du ministère de la Guerre la 5e an. *chính-hoà* (1684), des Rites la 12e an. (1691), ministre de la Guerre et comte de Lai-sơn 萊山 la 19e 1698), il exerça une grande influence dans les conseils du gouvernement. Il mourut la 23e an. (1702), à 57 ans à la chinoise (*Tục biên*, *Bị khảo*), et reçut les titres posthumes de ministre de l'Intérieur et duc de Lai 萊郡公. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 23 *b*; *Bị khảo*, Thanh-hoá, 東山; *Tục biên*, Hi tôn, 18e et 23e an. *chính-hoà*; *Tạp kỉ*, 5e, 17e et 23 *chính-hoà*; etc.; *Sources*, p. 633, n. 2). Le *Tục biên* et le *Tạp kỉ* (23e an.) ajoutent qu'il passait pour rusé et avait provoqué la destitution d'un collègue et la mort d'un autre. — Nguyễn Quí-Đức 阮貴德, de Thiên-mỗ 天姥, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Hà-đông), fut docteur la 1e an. *vĩnh-trị* (1676), chargé d'ambassade la 11e *chính-hoà*, 1690 (*Tạp kỉ* et *Tục biên*, s. a.; *Cương-mục*, q. 34, fo 26), ministre de la Guerre la 4e *vĩnh-thịnh* (1708); il prit sa retraite la 13e an. (1717), reçut de hauts titres et mourut le 5e mois de la 16e an. *bảo-thái* (1720), à 73 ans à la chinoise. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 27 *b*; *Bị khảo*, Sơn-tây, 慈廉; *Tục biên*, Dụ tôn, notamment 13e et 16e an. (notice); etc. — Les autres collaborateurs de Lê Hi, d'après la liste annexée à la préface, furent au nombre de onze : Nguyễn Trí-Trung 阮致中, docteur la 8e an. *cảnh-trị*, 1670 (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 26 *b*); Nguyễn Đương-Bao 阮當褒, docteur la 2e an. *dương-đức* (*ibid.*, fo 27); Trần Phụ-Dực 陳附翼, docteur la 4e an. *chính-hoà*, 1683 (*ibid.*, fo 32); Nguyễn Công-Đồng 阮公董, Vũ Thịnh 武晟, Đỗ Công-Bật 杜公弼, docteurs la 6e *chính-hoà*, 1685 (*ibid.*, fo 33); Hà Tôn-Mục 何宗穆,

alors présenté et l'ordre donné de graver ensemble [toute l'histoire] et de la publier. » 冬十月，黎僖等進國史續編寔錄，景治初命宰臣范公著等編(1)史自黎莊宗至神宗，刻事(2)未竣，鄭王(3)復命黎僖阮貴德等撰述(4)自黎玄宗至僖宗，凡十三年，亦曰續編，書成上進，遂命併刻頒行(5). Lê Hi dit de son côté que le travail, inachevé, était resté conservé à la Bibliothèque du roi et que pour trouver quelqu'un capable de le continuer il avait fallu attendre jusqu'à ce jour : 第事未造竣猶藏於秘閣，求能繼其志而述其事... 蓋必有待於今日矣 (*Toàn thư*, Prélim. 甲, fo 2). Il reçut avec ses collaborateurs l'ordre spécial de « réviser les anciennes histoires afin d'en corriger les erreurs et d'en copier le vrai. Pour la chronologie, les règles, le calendrier, on a suivi en tout les œuvres précédentes. En outre, assemblant les anciens documents et consultant les histoires non officielles, on a composé méthodiquement [les annales] des treize années depuis la 1e *cảnh-trị* de Huyền tôn Mục hoàng-đế jusqu'à la 2e *đức-nguyên* de Gia tôn Mỹ hoàng-đế (de 1663 à 1675) ; on les a intitulées : *Suite des Annales principales*. L'ouvrage achevé a été présenté, et l'ordre donné aux ouvriers de [finir de] graver [toute l'histoire] pour la publier dans le royaume, et terminer enfin l'œuvre entreprise depuis tant de siècles », 特命臣等訂考舊史，訛者正之，純者錄之，其世次，凡例，年表，一如前所著述，又蒐獵舊跡參諸野史，編自玄宗穆皇帝景治之初年至嘉宗美皇帝德元之二年，凡十有三載事實，亦命曰本紀續編，書成上進御覽，遂命工刊刻，頒布天下，使從前千百年未集之事績遺底于成 (*ibid.*, fos 2*b*-3). La préface de Lê Hi est datée du 2e mois d'hiver de la 18e an. *chính-hoà* (13 déc. 1697-11 janv. 1698). C'est cette édition de Lê Hi qui fut à la fois la première et l'édition définitive de l'histoire annamite fixée par Ngô Sĩ-Liên et revue et continuée par Phạm Công-Trứ et Lê Hi lui-même. Elle comprend cinq livres de *Ngoại kỉ* et dix-neuf de *Bản kỉ* : c'est la division de Phạm Công-Trứ augmentée d'un livre par la *Suite* de Lê Hi. Il en existe encore une édition ancienne, rarissime, sur les planches conservées au Nội-các 內閣官板, et gravée par les ouvriers de Liễu-tràng : 梓人紅蓼柳幢等社人奉刊 (*Prélim.* 甲, fo 6 *b*). Elle se distingue par la beauté de ses caractères et par le fait

---

Nguyễn Hành 阮衍, Nguyễn Hồ 阮湖, docteurs la 9e *chính-hoà*, 1688 (*ibid.*, fo 34) ; Nguyễn Mại 阮邁, docteur la 12e an., 1691 (*ibid.*, fo 34*b*) ; Ngô Công-Trạc 吳公擢, docteur la 15e an., 1694 (*ibid.*, fo 35 *b*). Cf. *Toàn thư*, Prélim. 甲, fos 4 *b* s.

(1) Var. : 續.

(2) Var. : 刻本.

(3) Var. : 王.

(4) Var. : 撰集.

(5) Le *Cương-mục*, q. 34, fo 40 *b*, a une version un peu différente : « Au début de *cảnh-trị* (1663), le *tham-tụng* Phạm Công-Trứ fit une suite à l'histoire, de Trang tôn à Thần tôn ; la gravure n'en fut pas achevée. La 1e an. *vĩnh-trị* (1676, Hồ Sĩ-dương (cf. no 35, n. 1) dirigea la composition de l'histoire royale ; il mourut peu après. (D'après le *Tạp kỉ* suivi par le *Nghệ-an kỉ*, Hồ Sĩ-dương ne mourut que la 2e an. *chính-hoà*, 1681). Un nouvel ordre chargea Lê Hi, etc. », 景治初參從范公著續史自莊宗至神宗，鐫刻未竣，永治元年，胡士揚監修國史，士揚尋卒，復令黎僖... Le P. Cadière, *Sources*, p. 632-633, suit cette version.

que les interdits de noms royaux, Nguyễn ou autres, n'y sont pas observés (1). L'édition du *Toàn thư* actuel n'en est qu'une assez mauvaise regravure du Collège royal 國子監, à Huê (2), où quelques caractères mutilés décèlent des interdits 諱 Nguyễn (par ex., q. 6, fo 10 *b*: 重 pour 種, nom personnel de Gia-long, *ibid.*, fo 11 et *passim*; 寺 pour 時, nom personnel de Tự-đức, etc). Une autre réimpression typographique par le Japonais Hikida Toshiaki 引田利章, la 17e an. *meiji* (1884), ponctuée, mais très lacunaire, fournit des variantes pour celle du *Quốc-tử-giám*.

VI. — Une deuxième édition annamite de l'histoire royale, entreprise à la fin du règne des Tây-sơn 西山, semble être demeurée inachevée. C'est le *Sử kí* actuel (3), qui va des origines à l'avènement de Lê Lợi (1428) et ne comprend que la division en *Ngoại kí* (7 q. au lieu de 5) et en *Bản kí* (10 q.). Il est devenu rare, et la douzaine d'exemplaires que j'en ai vus semblent tous d'un tirage postérieur à l'édition projetée : le nom de période, *niên-hiệu* 年號, a été laissé en blanc à la date (4). Cette édition est l'œuvre du Bureau d'histoire, 史館欽奉編定, à Hanoi, 北城學堂藏板. La courte préface anonyme fournit quelques renseignements : « Au printemps de l'an. *mậu-ngọ* (1798), notre Roi (5) étant sur le trône, ordonna aux mandarins de Bắc-thành (Hanoi) de faire graver les Cinq classiques, les Quatre livres et les histoires pour les répandre dans le royaume. Parmi quoi, des exemplaires imprimés des classiques et des commentaires on ne trouva que les six dixièmes, en partie pourris et mangés d'insectes, et l'on dirigea les ouvriers pour en combler les manques. Seuls les volumes anciens du *Đại Việt sử kí* étaient entièrement perdus. On recueillit de nouveau les livres laissés par les historiographes des dynasties précédentes et on les composa méthodiquement depuis les Hồng-bàng jusqu'au *sứ-quân* Ngô pour le *Ngoại kí* et de Đinh Tiên-Hoàng à la dépendance des Ming pour le *Bản kí*, en tout dix-sept livres. L'automne de l'année *canh-thân* (1800), la gravure terminée, on les a cousus en volumes et présentés au Roi. Il nous a permis d'en garder [les planches] au Collège de Bắc-thành afin d'en imprimer pour la commodité de ceux qui étudient... Le roi nous a donné le titre de *Đại Việt sử kí tiền biên*... », 戊午春我皇上龍飛詔放北城官刋刻五經四書諸史頒行天下, 內經傳印本經奉搜檢見存者十分之六, 間有朽蠹, 再加督工補缺. 惟大越史記原本, 並皆失落, 仍編輯前代史官諸家遺書, 類編自鴻厖氏至吳使君爲外紀, 自丁先皇至屬明紀爲本紀, 該拾柒卷, 庚申秋刋完, 裝潢成帙, 表上進御覽, 奉准留貯各本在北城學堂印行以便學者.. 奉顏爲大越史記前編 (*Sử kí*, 目錄, fos 1-2). Cette édition tây-sơn s'oppose par des détails à l'édition de Lê

(1) P. ex., Prélim., fo 2 *b*, l. 5 : 森 (*hủy* de Trịnh Sâm) ; *Tổng luận*, f° 14 *a*, l. 5 : 暎 (*hủy* de Gia-long ; cp. *Toàn thư* actuel, même lieu : 英) ; *id.*, fo 16 *a*, l. 1, et Ngoại kí, q. 2, fo 3 *a*, l. 2 et 3 : 惠 (*hủy* d'un Tây-sơn). Cp. ce qui est dit de l'édition du *Sử kí*, ci-après, n. 4.

(2) C'est aussi de cette réimpression que s'est servi le P. Cadière, *Sources*, p. 634 et n. 1. Cp. p. 646, aux nos 38 et 39.

(3) *Sources*, p. 634 et 646, no 37 ; Demiéville, *BEFEO*, XXIV, p. 213, n. 3.

(4) 昔皇朝萬萬年之八仲秋月望日 (目錄, fo 2 *b*). Comme l'ancienne édition du *Toàn thư*, elle maintient les noms interdits : *Tổng luận*, fo 12 *a*, l. 4 : 種 ; fo 21 *a*, l. 9 : 惠 ; fo 23 *a*, l. 3 : 暎.

(5) Nguyễn Quang-Toản 阮光纘. Cf. Cad., *Tableau*, p. 54.

Hi. Toutes deux suivent à peu près (1) Ngô Sĩ-Liên, mais l'édition anonyme remplace les réviseurs postérieurs à lui par deux auteurs nouveaux, Nguyễn Nghiễm 阮儼 (2) et Ngô Thì-Sĩ 吳時仕, dont la part, directe ou non, dans l'établissement de cette version, semble avoir été prépondérante (3). L'un et l'autre sont connus comme

---

(1) Cp. *supra*, p. 56, n. 1. Voir un ex. de remaniement dans H. Maspero, *l. c.*, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 11.

(2) Nguyễn Nghiễm était de Tiên-điền 僊田, *h.* de Nghi-xuân 宜春, au Nghệ-an. Docteur la 3e an. *vĩnh-khánh* (1731), à 24 ans, il prit part à des campagnes de répression et, la 22e *cảnh-hưng* (1761), devint président de la Cour des censeurs et du ministère des Travaux publics. Ce fut lui qui porta à Trịnh-Sâm 鄭森 les lettres de son investiture de prince Tĩnh 靖[都]王 (28e et 30e an., 1767 et 1769). Il fut examinateur des projets administratifs, chargé du Collège royal (28e an.), du Cabinet oriental (31e an.), grand ministre 太宰. Il se retira la 32e an. (1771), rentra en fonction l'année suivante et devint ministre des Finances. Il fit organiser un système de relais de Kinh-bắc 京北 à Nghệ-an et à Lạng-sơn. Il mourut dans son village la 36e an. *cảnh-hưng* (1775). Rédacteur en chef des annales, le *Sử kí*. Préf., cite de lui un *Việt sử bị-lãm* 越史備覽, dont Phan Huy-Chú, q. 42, fait l'éloge et auquel il attribue 7 q. Cf. *Sử kí*, 目錄, f° 11 *b*; *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 52; *Bị khảo*, Nghệ-an, 宜春; *Nghệ-an kí*, q. 2, f°s 61-63; *Tục biên*, 3e an. *vĩnh-khánh* et 36e *cảnh-hưng*; *Cương-mục*, q. 44, f° 21 *b*; Sources, p. 634 et n. 3; 663, n° 138.

(3) V. la fin de la citation, § I, p. 56, n. 1. Ngô Thì-Sĩ, *tự* Thè-lộc 世祿, *hiệu* Ngọ-phong 午峯 et Nhị-thanh cư-sĩ 二青居士, était de Thanh-oai 青威 de gauche, du même *huyện* (Hà-đông). Il fut docteur la 27e an. *cảnh-hưng* (1766), à 41 ans, d'après le *Bị khảo*. Le *Ngô gia thế phả* 吳家世譜 (*Sources*, n° 25), dans la rédaction actuelle de Ngô Giáp-Đậu 吳甲豆, licencié de 1891, le fait naître le 20 du 9e mois de la 7e an. *bảo-thái* (16 oct. 1726) et mourir le 25 du 9e mois de la 41e *cảnh-hưng* (22 oct. 1780), à 55 ans à la chinoise. D'abord conseiller du gouvernement au Nghệ-an, il fut destitué, la 32e an. *cảnh-hưng* (1771), pour s'être laissé corrompre, chargé des examens. Réintégré la 36e an. (1775), il devint ensuite président du Tribunal des censeurs, puis gouverneur du Lạng-sơn 諒山督鎮 et *thị-giảng* 侍講 de l'Académie. Il mourut en fonctions et reçut les titres posthumes de président des Rites et marquis Khánh-duyên 慶延. Sa mort fut une conséquence du complot de Trịnh Tôn 鄭棕 (cf. § VII, p. 73, n. 1). Le *Tục biên* n'en dit rien. Le *Tạp kí*, s. a., sans doute d'après une version officielle, l'attribue à la maladie, mais une note explique qu'il s'empoisonna quand son fils eut trahi. C'est aussi la version du *Cương-mục*, q. 45, f° 22. Cf. *Sử kí*, 目錄, f°s 11 *b*-12; *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 62; *Bị khảo*, Sơn-nam, 青威; *Ngô gia thế phả*, f°s 43-52 du ms. (A. 648); *Tục biên*, 36e *cảnh-hưng*, 6e mois; *Sources*, p. 635 et n. 4; 644, n° 23; 663, n° 140. — Favori de Trịnh Đinh 鄭楨, Ngô Thì-Sĩ fut auteur renommé. Il a laissé des recueils de vers et de proses: *Anh ngôn thi tập* 鸚言詩集, 12 q., imités de Po Kiu-yi (Phan Huy-Chú, q. 44, début, en reproduit la préf.), *Ngọ-phong văn tập* 午峯文集, 22 q. (*ibid.*); *Quan lan thập vịnh* 觀瀾十詠 (ou 記事集 d'après un catalogue du Nội các, le *Tụ-khuê thơ-viện tổng mục* 聚奎書院總目), *Nhị thanh động tập* 二青洞集, et *Bảo-trướng hoành mô* 保障宏謨 (*Ngô gia thế phả*, f° 49 *b*; sur les 二青洞, cf. dans le *Ngô gia văn phái* 吳家文派 la notice aux premiers f°s du *Mai dịch xu dư* 梅驛諏餘, I, de Ngô Thì-Vị 吳時位, fils de Ngô Sĩ, envoyé en ambassade en *gia-long* et la 1e an. *minh-mạng* [v. sa biogr. in *Liệt truyện*, 1er tập, f° 9 *b*; et *Thực-lục* 2e kí, f° 3]; *Hải-dương chí-lược* 海陽志畧, 4 q., monographie « très complète » (Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*; elle fut imprimée si le ms. du Nội các signalé dans

historiens. Leurs commentaires accompagnent en principe ceux de Ngô Sĩ-Liên ; ceux de Ngô Thì-Sĩ sont plus nombreux et plus copieux, ils préfacent certaines époques, sont parfois donnés comme extraits d'un *Discours complet, Thông luận* 通論 (cp. *Sử kí*, q. 2, f° 21*b* ; q. 3, f° 2*b*, etc.), et semblent extraits du *Việt sử tiêu án*. Par contre, Vũ Quỳnh en est particulièrement rejeté. Son nom n'apparaît ni dans la liste, d'ailleurs incomplète (1), des historiens placée après la table (目錄, f°s 10-12), ni dans le préambule de Lê Tung, dont le *Discours*, avant le premier livre, est mutilé des deux bouts (cp. n° 32), et la part faite au *Việt giám thông khảo* par le *Toàn thư* dans la note à la fin de l'année 1727 (*supra*, § II) est supprimée au dernier f° du *Sử kí* actuel. Le texte de l'édition tây-sơn offre des variantes avec celle de Lê Hi (cp. § I, p. 56, n. 1), ainsi que des notes maintes fois développées (2). Les deux derniers mots du titre d'après la préface : **前編**, qui apparaissent à la page de titre, aux deux tableaux généalogiques suivants, particularité de cette édition (f° 3) et en tête de la table (f° 4), mais non des 17 livres, nous semblent indiquer clairement que l'édition devait être poursuivie ; mais elle parut à la veille de la destruction des Tây-sơn qui l'avaient commandée et la refonte officielle de l'histoire annamite qui lui succéda fut celle des Nguyễn 阮 : c'est le le *Khâm định Việt sử thông giám cương-mục* 欽定越史通鑑綱目 (commandé en 1856, achevé en 1859, revu de 1871 à 1878, imprimé en 1884) (3).

VII. — Il est probable que la suite de l'édition tây-sơn eût conduit l'histoire royale jusqu'à la fin des Lê. L'œuvre de Lê Hi et de ses collaborateurs l'avait laissée à la fin du règne de Lê Gia tôn, 1675 (*supra*, § V). Un siècle après, suivant un passage du *Cương-mục* signalé par Pelliot (*Sources*, p. 635, suite de la note), entre le 5e et le 8e mois de la 36e an. *cảnh-hưng* (mai-sept. 1775), « ordre fut donné à Nguyễn Hoản, etc., de diriger la composition de l'histoire royale », 令阮倪等監修國史 (*Cương-mục*, q. 44, f° 26). Le *Tục biên*, qui contient une leçon ancienne de ce texte, ne nomme que les trois directeurs, Nguyễn Hoản, Lê Quí-Đôn et Vũ

Sources, n° 103, sous le titre de *Hải-đông chí-lược* 海東志畧 est le même, comme il semble), et enfin son œuvre la plus connue, le *Việt sử tiêu án* 越史標案 (ou 按), critique des anciennes histoires, en 10 livres selon Phan Huy-Chú, q. 42 ; mais les copies connues n'ont pas cette division et s'arrêtent à 1418 ; ce doit être l'ouvrage auquel le *Cương-mục* renvoie par ces mots : 吳仕史 (cp. *Sources*, p. 634, n. 4). Le *Ngô gia thế phả* dit qu'il fut gravé en 1797 (v. la note sur Ngô Thì-Nhiệm, ci-après, p. 72). Tous ces livres devraient être dans la collection des écrits de la famille Ngô de Thanh-oai, *Ngô gia văn phái* 吳家文派, compilée vers le milieu du siècle dernier. En fait, on y trouve surtout le *Tiêu án*, le *Anh ngôn thi tập* et un gros recueil de proses littéraires ou officielles, 制, 文, 序, 碑, etc. Cp. *Thi tuyển*, q. 6, f° 5 ; *Văn tuyển*, q. 5, f° 15 s.. A sa réintégration, Ngô Thì-Sĩ avait eu, en plus de ses autres charges, la correction de l'histoire royale 兼國史校正 (*Bị khảo*) et la collaboration à la refaçon de 1775 (*Cương-mục* ; cf. § VII). Il n'a pas écrit de géographie (cf. n° 131, note).

(1) Elle ne donne que les notices de Lê Văn-Hưu, Phan Phu-Tiên, Ngô Sĩ-Liên, Nguyễn-Nghiễm et Ngô Thì-Sĩ.

(2) De nombreux passages sur le bouddhisme, rejetés du texte, sont résumés dans un commentaire du q. 2, f°s 4 *b*-7. (Cf. Deniéville, *BEFEO.*, XXIV, p. 213, n. 3).

(3) *Sources*, p. 639, et cp. p. 648, n° 46.

Miên (1) : 命 (cp. *Cương-mục*) 編修國史,先是國史續史自永治元年以後,未有纂次成書,乃命文臣編修,以阮侃 (2) 黎貴惇武欄總裁 (Hiển tôn, s. a., 3e ou 4e mois). Le développement du *Cương-mục* — leur adjoint Ngô Sĩ 吳仕, Phạm Nguyễn-Du 范阮攸, Ninh Tôn 寧遜 et Nguyễn-Trạch 阮侂 (3)

---

(1) Mais une équipe, dirigée par Nguyễn Nghiễm (§. VI, p. 66, n. 2) et Nguyễn Bá-Lân (n° 90, p. 110), avait été formée vers la fin de la 26e an., 1767 (*Tục biên*, s. a.). — Sur Lê Quí-Đôn, v. l'*Intr.*, p. 18 s. — Nguyễn Hoản 阮侃, de Lan-khê 蘭溪 (auj. Phương-khê 芳溪), *h.* de Nông-cống 農貢 (Thanh-hóa), docteur la 4e an. *cảnh-hưng* (1743), à 31 ans, fut ministre de l'Intérieur la 28e an. (1767), chargé du Collège royal, du Cabinet oriental, de l'Académie, etc. Le 3e jour de la 36e an. (1775), Trịnh en campagne dans le sud, le roi chargea Nguyễn Hoản de sacrifier à sa place au *Nam-giao* 南郊 (*Tục biên* et *Cương-mục*, s. a.). Grand précepteur, conseiller des affaires de la Cour et ancien du royaume 國老, la 38e an. (1777), il se retira, fut rappelé et après la destitution de 1780 (ci-après p. 73), devint un des conseillers du nouvel héritier présomptif. Lorsque Lê Mẫn đề 黎愍帝 s'enfuit en Chine (1789), Nguyễn Hoản, bien que ministre aimé du roi, 親臣, refusa de l'accompagner et s'accommoda de la nouvelle cour. Ses contemporains, pour railler la flatterie à laquelle il devait ses places, l'avaient surnommé le Vieillard toujours heureux 長樂老. Il vécut, suivant le *Bị khảo*, 80 ans, donc de 1712 à 1791. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 57 *b* ; *Bị khảo*, Thanh-hóa, 農貢 ; *Tục biên*, 36e an. *cảnh-hưng* ; *Tạp kí*, 43e *cảnh-hưng* (note), etc. ; *Việt thi tục biên*, q. 1 *sub fine* ; *Sources*, p. 634 n. 4, et n° 111 ; *Introd.* p. 12, et n° 37. — *Vũ Miên* 武綿 (武棉 in *Cương-mục*), de Xuân-lan 春蘭, *h.* de Lương-tài 良才 (Hưng-yên), docteur à 31 ans, la 9e an. *cảnh-hưng* (1748), comte, puis marquis de Liên-khê 蓮溪, vice-président de la Guerre (1772), puis de l'Intérieur (1779), en même temps que recteur du Collège royal et rédacteur en chef de l'histoire royale 國史總裁. Il mourut de maladie à 65 ans, le 6e mois de la 43e an. *cảnh-hưng* (juil.-août 1782), trois mois avant Trịnh Sâm duquel il dépendait, et reçut le nom posthume de Ôn-cẩn 溫謹 et le titre de ministre des Travaux publics. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 58 *b* ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 良才 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 *in fine* ; *Tục biên*, 43e an. *cảnh-hưng* (passage sur sa mort).

(2) Le *Tục biên*, l. c., donne Nguyễn Khản 阮侃 au lieu Nguyễn Hoản 阮侃, mais 侃 semble erroné. Nguyễn Khản, d'abord Nguyễn Lệ 阮儷, *tự* Tư-trực 司直, *hiệu* Thuật-hiên 述軒, fils de Nguyễn Nghiễm (§. VI, p. 66, n. 2), et docteur de la 21e an. *cảnh-hưng* 1760), à 27 ans, passa la moitié de sa carrière dans l'armée et se trouvait *tham-lĩnh* 參領 au Nghệ-an en 1775 ; il n'est pas question qu'il ait jamais appartenu au *Sử quán*. Il fut, il est vrai, vice-président de l'Intérieur en 1776, mais de nouveau à l'armée l'année suivante. Impliqué dans la conjuration de Trịnh Tôn, il fut jeté en prison en 1780, mais nommé ministre de l'Intérieur et duc deux ans après, à l'avènement de Trịnh Tôn (43e *cảnh-hưng*, 1782). En 1783, les troubles le poussent au Sơn-tây et au Nghệ-an ; en 1786 (47e *cảnh-hưng*), à l'arrivée des Tây-sơn, il se réfugie dans les montagnes du Hưng-hóa, et revient vers 1802 à la capitale, où il meurt. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 61 *b* ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 宜春 ; *Nghệ-an kí*, q. 2, f°s 69-70 ; *Tục biên*, Hiển tôn, *passim* ; *Cương-mục*, q. 45, f° 3, 21 s.

(3) Phạm Nguyễn Du 范阮攸, *hiệu* Thạch-động 石洞, s'appelait d'abord Phạm Vi-Khiêm 范揩謙. Il était de Đặng-điền 鄧田, *h.* de Chân-Phúc 眞福 (Nghệ-an). Lettré connu dès sa jeunesse, présenté à la Cour avant son doctorat, docteur de la 41e an. *cảnh-hưng* (1779), à 40 ans, il eut une carrière administrative et littéraire et fut notamment académicien et rédacteur à l'histoire royale. Il était au Nghệ-an comme

comme rédacteurs 同編輯. Il s'agissait de compléter les annales depuis la 1re année *vĩnh-trị* 永治 (1676), à partir du règne de Lê Hi tôn 黎熙宗, et l'exemple de Lê Hi et de Phạm Công-Trứ, comme les règles de l'historiographie officielle, indiqueraient *a priori* que cette suite devait embrasser jusqu'au dernier règne avant celui de sa composition, c'est-à-dire jusqu'à la dernière année *vĩnh-hựu* 永祐 de Lê Ỉ tôn 黎懿宗 (1740). Or la bibliographie de Phan Huy-Chú fait place, entre le *Toàn thư* collectif édité en 1797 et les histoires plus ou moins individuelles de la fin du XVIIIe siècle (Nguyễn Nghiễm, Ngô Thì-Sĩ, Lê Quí-Đôn), à une *Suite de l'histoire royale, Quốc sử tục biên* 國史續編, en 6 q., « composée au début de *cảnh-hưng* par les ministres de la cour », 景興初朝臣撰, et allant de *vĩnh-trị* en *vĩnh-hựu* (1). Que cette *Suite* du début de *cảnh-hưng* ait été, comme il semble, ou non, une seule entreprise avec celle de la 36e année, nous en connaissons mal, en tout cas, le sort ; mais nous savons qu'une partie de l'équipe de 1775 (p. 68, n. 1, et 3), ainsi que le Bureau d'histoire (§ VI), passèrent au service des Tây-sơn. Ainsi il est très probable que leur œuvre dut servir à la nouvelle version de l'histoire royale.

Le *Đại Việt sử kí tục biên* 大越史記續編 qui vient d'être cité (2), par les analogies multipliées qu'il offre avec le *Cương-mục* tardif pour la période comparable, permet une vue certainement juste de ce qu'eût été cette suite. Le *Tục biên* est resté manuscrit et l'on n'en a que des copies incomplètes. Il comprend toute la

---

đốc-đồng 督同 à l'arrivée des Tây-sơn ; *le Nghệ-an kí* dit qu'il s'enfuit à Thanh-trương 清漳, et mourut peu après ; le *Việt thi tục biên*, q. 2 *sub fine*, que les Tây-sơn en *bính-ngọ* 丙午 (1786) ayant pris la capitale (Phú-xuân), il alla dans les bois entre Thanh-trương et Nam-đường 南塘 recruter des volontaires contre ces ennemis, mais mourut bientôt ; le *Bị khảo*, qu'il se réfugia en haute région 源頭 et y prit une maladie dont il mourut ; tout cela s'accorde à placer sa mort vers 1786-1787. Il avait écrit des commentaires sur le *Louen yu : Luận ngữ ngu án* 論語愚按, des extraits de Tchou Hi, *Chu tử huấn vị todn* 朱子訓彙纂 en 5 q. ; des vers et des proses littéraires : *Thạch-động thi văn sao* 石洞詩文抄. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 66 *b* ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 輿圖 ; *Nghệ-an kí*, q. 2, fo 72 *b*-73 ; *Tạp kí*, 41e an. *cảnh-hưng* (courte notice) ; *Cương-mục*, q. 44, fo 26 (note) ; Phan Huy-Chú, q. 42 *in fine* ; etc. Cf. no 90 *sub fine*. — Ninh Tốn 寧遜 était de Côi-trì 瑰池, *h.* de Yên-mô 安謨 (Ninh-bình), docteur de la 39e an. *cảnh-hưng* (1778), à 35 ans. Comme Nguyễn Hoản et Vũ Miện, il appartenait au prince Tĩnh (Trịnh Sâm). A la garde des frontières sud en 1786, il abandonna sans combattre. Il était vice-président des Travaux publics en 1787 (2e an. *chiêu-thống* 昭統). Il servit ensuite les Tây-sơn et parvint grand-chancelier 侍中侍詔, ministre de la Guerre et marquis. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 66 *b* ; *Bị khảo*, Ninh-bình, 安謨 ; *Cương-mục* q. 44, fo 26, n. 2. — Nguyễn-Trạch 阮侂, fils de Nguyễn Hoản (p. 68, n. 1), était du village de Hương-khê 香溪, *h.* de Nông-cống au Thanh-hóa (*Cương-mục*, q. 44, fo 26 *b*, note).

(1) Il n'y a pas là d'énigme, comme le veut L. Aurousseau, *CR.* sur l'*Hist. mod.* de Charles B.-Maybon, in *BEFEO.*, XX, 4, p. 21. Aurousseau fait là, p. 18-21, de la question du *Tục biên* un exposé incomplet et prolixe basé sur l'unique ligne de Phan Huy-Chú relative au *Quốc sử tục biên* en 6 q. et le seul passage du *Cương-mục* signalé par Pelliot, et il termine par un raisonnement qui m'échappe : je ne vois point qu'une suite des annales commandée en 1775 n'eût point dû finir en 1740, première année du règne sous lequel elle fut commandée, et dût être postérieure à 1789.

(2) Il a été signalé, ainsi que le *Lịch triều tạp kí* (ci-après), par M. Pelliot en 1904 (*Sources*, nos 41, 139) et copié pour l'EFEO. (A. 4, A. 6). Un fragment de copie plus

partie de l'histoire annamite de l'année *mậu-tuất* 戊戌 de Lê thái tổ (1418) à la 47e *cảnh-hưng* de Lê Hiển tôn (1786). Il commence donc où s'arrête l'édition tây-sơn, et, jusqu'à l'année 1675, il est parallèle au *Toàn thư* imprimé, avec des détails en plus ou en moins et maintes fois des divergences ; on a ainsi dans ces deux livres et avec le *Cương-mục* trois éléments de comparaison pour connaître les remaniements

---

ancienne (A. 2089) est entrée depuis à la bibliothèque. L'importance de cette suite en justifie une description. Actuellement, les mss. du *Tục biên* forment neuf groupes :

A. Neuf fascicules oblongs (29 × 16 cm.), copies faites à Huè en 1903 (cote A. 4). Ils comprennent les règnes de : 1. Lê Thái tổ et Lê Thái tôn, 1417-1442, 40 fos ; 2. Trang tôn, Trung tôn, et Mạc contemporains, 1533-1556, 14 × 10 fos ; 3. Anh tôn, et Mạc, 1557-1572, 27 fos ; 4. Thế tôn, et fin des Mạc, 1573-1599 ; 5. Kính tôn, 1600-1619, 25 fos ; 6. Thần tôn (1e période), 1620-1643, 27 fos ; 7. Thần tôn (an. 1630-1633 début), 2 fos, doublets avec var. de 6., fos 14-20, plus 4 fos contenant la dissertation de Kou Ying-t'ai 谷應泰 et la fin de celle de Lo Sien-Ken 李仙根, qui n'ont rien à faire avec le *Tục biên* (cp. *Ngan nan tche yuan* 安南志原, 1932, p. 23 de l'étude franç.) ; 8. Thần tôn (2e pér.), Huyền tôn, 1650-1667 (grosses lacunes), 11 fos ; 9. Thần tôn, Huyền tôn, Gia tôn, 1660-1675, 10 + 34 + 14 fos (plus complet que 8., et plus près du *Toàn thư* ; ce fasc 9 porte au dernier fo un autre titre : 越史新編, d'après lequel M. Pelliot l'a rattaché à deux autres volumes mss. du Nội Các allant de 1600 à 1631, et suivant d'assez près le *Toàn thư* malgré de nombreuses variantes [*Sources*, nos 41 *in fine* et 139]. L'existence du *Toàn thư* imprimé réduit l'intérêt de cet ouvrage, qui manque à l'EFEO.). Les fasc. 1, 7-9 sont sans tomaison ; 2. porte les quantièmes 16 et 17 ; 3.-6. sont marqués q. 18 à 21. Ces 9 fasc. constituent la partie ancienne du *Tục biên*, simple refaçon du *Toàn thư*.

B. Autre copie récente, sur grand papier (22 × 32 cm.) pour l'EFEO. (A. 6), souvent plus brève. Ms. comprenant 4 q., dont un seul, le 2e, est numéroté ; Hi tôn, 32 fos ; Dụ tôn jusqu'au 10e mois de la 2e an. *bảo-thái*, 1721, q., 21, 22 fos. Dụ tôn jusqu'à sa mort, 1729, 23 fos ; Phế đế 廢帝 (Lê Duy-Phương 黎維祊) à Ì tôn, 35 fos. Soit l'histoire complète, sauf les 7 premiers mois, de 1676 à 1740. Cette copie est le *Việt sử tục biên* décrit par Pelliot dans *Sources*, no 145.

C. Ms. antérieur aux précédents, peut-être de la fin du XIXe s., oblong (15 1/2 × 29 1/2 cm.), pagination continue, 104 fos. Annales du règne de Hiển tôn, ou de la période *cảnh-hưng*, 1740-1786. Aux fos 70*b*-72, en append. à la 35e an. (1774), une géographie des provinces du sud : 廣順輿地誌. Au verso du dernier fo, la note relative à l'auteur (ci-après, p. 72, n. 2). Bien que de provenance différente de celle des copies de Huè, cette copie porte la même cote (A. 4) et le même titre sur la couverture factice. Le titre intérieur, fo 1, et sur les marges, est *Lê triều hoàng kỉ* 黎朝皇紀 ; mais ce titre ne semble être que le sous-titre original ; il apparaît comme tel dans la plupart des autres mss.

D. Ms. assez ancien, peut-être de la 1re moitié du XIXe s. (16 × 26 1/2 cm.), 75 fos (cote A. 2089). Les 2 dernières lignes abîmées aux 1ers fos et au dernier (copie soignée), incomplet de la fin. Il comprend les règnes de Hi tôn à Thuán tôn jusqu'au 3e mois de la 3e an. *long-đức* (1676-1734), doublant pour cette période le ms. *B* ; mais il a des notes assez nombreuses et le début de 1676 qui manquent à *B*. Il porte la note et les tomaisons intéressantes relevées p. 72. Le titre à chaque q. est : 大越史記本紀續編. Les notes citent plusieurs fois un *Đăng khoa lục* (fos 5*a*, etc.), comme le fait le *Cương-mục* (*Sources*, no 111).

E. Trois vol. mss. (17 × 30 1/2 cm.), cote A. 1189 ; 160, 102-61-104 fos. Fin du XIXe s. Ecriture rapide, non cursive. 1. 1417-1497, 2. 1533-1732, 3. 1736-1773. A la fin du

subis par l'histoire officielle. De Trang tôn à Gia tôn (1533-1675), un troisième texte parallèle ancien (s'il n'était pas, à l'origine, identique avec ce morceau du *Tục biên*) a été autrefois le *Quốc sử tục biên* 國史續編 de Lê Quí-Đôn, en 8 q., qui couvrait la même période et «comblait les lacunes des anciennes histoires» (Phan Huy-Chú, q. 42) (1). A partir de Hi tôn (1675), comme l'indique une note du ms. ancien (A.2089, f° 1, sous le titre), «jusqu'à la fin des Lê [l'histoire] n'a pas été imprimée» et elle est devenue *livre* officiel au Nội các: 內閣官板 (2), 自此卷以至黎季未有印板. Bien que les tomaisons de mss. soient souvent arbitraires (cf. p. 69, n. 2), il faut noter ici que ce ms. ancien porte l'indication (biffée en rouge après coup) des livres 20-22, tandis que le *Toàn thư* actuel n'en a que 19 (cp. ce qui est dit du ms. *I*, et Aurousseau, *l. c.*, p. 19). C'est la partie nouvelle de l'histoire officielle, de laquelle on ne pourrait rapprocher que le *Cương-mục*, q. 34 s., fortement divergent et plus jeune d'une révolution et de deux tiers de siècle (3), s'il n'existait un texte intermédiaire qui est le *Lịch triều tạp kí* 歷朝雜紀 (4). Manuscrit aussi,

---

3° vol., 6 f°° suppl. (1. Stèle de Đàm Văn-Lễ 覃文禮, par Lê Thánh tôn, 1476; 2. Proclamation de Thê tôn, fausse date; 3. Référence au *Lam-sơn thật-lục*).

F. Deux 本 en un vol., (21×30 cm.), copie pour l'EFEO., cote A. 1210, 124-149 f°° 1676-1789.

G. Copie pour l'EFEO. (23×32 1/2 cm.), cote A. 14, 114 f°°. 黎皇朝紀, Hiển tôn, 1740-1786. Ce ms. a le même texte que *C.*

H. Copie récente (14 1/2×28 cm.), cote A. 2706, 62 f°°. 大越史記本紀續編, Hiển tôn, 1741-1773.

I. Ms formé de deux parties, chacune d'une main différente (14 1/2×27 cm.), cote A. 1415.-1 大越史記本紀續編, q. 20, 1676-1705, 24 f°°; q. 21 *s.*, 1706-1729, 31 f°°.-2. 後黎時事紀畧, 1730-1753, 101 f°°.

En résumé, les mss. se distribuent par années de la façon suivante: 1417-1442 = *A.* 1. — 1417-1497 = *E.* 1. — 1533-1643 = *A.* 2-7. — 1533-1732 = *E.* 2. — 1650-1675 = *A.* 8-9. — 1676-1789 = *F.* — 1676-1786 = *B. D.* — 1676-1729 = *I*, 1. — 1730-1753 = *I.* 2. — 1736-1773 = *E.* 3. — 1740-1786 = *C. G.* — 1741-1773 = *H.* Années manquantes: 1498-1532, 1644-1649. La partie importante, suite inédite (dans la mesure où le *Cương-mục* ne l'a pas publiée) du *Toàn thư*, est représentée par *B-D*, *F-I*.

(1) Je ne le connais que par cet article de Phan Huy-Chú.

(2) Le texte a: 官板. Je lis: 官本, comme dans l'annotation finale du ms. *C* (ci-après), bien que la traduction par: « planches » ait l'appui du texte du *Ngô gia thê phả* cité ci-après. La traduction choisie est plus générale et ne préjuge rien de la nature du livre.

(3) V. dans Aurousseau, l. c., p. 20, un essai de comparaison du *Cương-mục* au *Tục biên*.

(4) Le *Lịch triều tạp kí*, tel qu'il existe à l'EFEO., comprend 4 fasc. ms. (15 1/2 × 29 cm.), de 80, 67, 91 et 89 f°°, copies rapportées de Huê par M. Pelliot en 1903 (*Sources*, n°° 99 et 31), plus un ms. récent (31 1/2 × 17 cm.) de 103 f°° et portant également la cote A. 15. Les 4 premiers sont marqués q. 1-4, et l'autre, q. 6. Il n'y a pourtant que deux ans d'intervalle entre les q. marqués 4 et 6, et il y en a 50 entre les q. marqués 3 et 4. La distribution est la suivante: 1. 1672-1705; 2. 1706-1720; 3. 1720 (fin)-1729; 4. 1779-1786 (le bas des 13 premiers f°° de ce fasc. laissent en blanc les lacunes de l'original); 6. 1789. Ce dernier ms., sans nom d'auteur, au rebours des autres, est consacrée à une seule année détaillée jour par jour et reproduit au long la correspondance diplomatique entre la Chine et l'Annam. Il

ce dernier commence à Gia tôn (1672) pour finir à la 4e an. *chiêu-thông* (1789), à moins qu'il ne soit préférable de l'arrêter à la fin du règne de Hiển tôn en 1786. Les deux ouvrages suivent l'ordre des annales et la disposition très utile des notes. Leurs textes, malgré les différences, sont plus près l'un de l'autre que du *Cương-mục*. Ils sont aussi plus contemporains, car si l'auteur présumé du *Tục biên* est l'aîné de celui du *Lịch triều tạp kí*, le dernier a pu conserver une version de faits que le précédent avait intérêt à présenter à sa manière.

La question de l'attribution se pose en effet au moins pour la dernière partie du *Tục biên* actuel. Nous ne savons pas si elle remonte directement à la rédaction originale. Elle est postérieure à l'entreprise de 1775, qu'elle mentionne, et à 1786, année où la plupart des mss. s'arrêtent et dernière année complète des Trịnh. D'autre part, un historien des Nguyễn n'y eût pas écrit ces phrases irrespectueuses sur leurs origines : 初南河(1)自阮潢竊據，百有餘年... (Hiển tôn, 35e an., 1774, 4e ou 5e mois) ; 潢自疑迹回竊據地. . ., etc. (fin de la même année, morceau rétrospectif sur les Nguyễn à propos de la prise de Phú-xuân 富春城). Enfin, le passage du général tonkinois Nguyễn Trịnh aux Tây-sơn, présenté comme une trahison par le *Cương-mục*, q. 45, f° 32*b* : 阮有整奔降西山, y est en quelque sorte justifié : 阮整奔命廣南 (Hiển tôn, 43e an., 10e mois, 5 nov.-4 déc. 1782), et la révolte de Nguyễn Văn-Nhạc au début de la 36e an. (1775), annoncée par ces mots dans le *Cương-mục*, q. 44, f° 22 : 二月西山賊阮文岳寇廣南 (cp. 38e an., début, q. 45, f° 2), passée sous silence. Ces indices, parmi d'autres, établissent que le texte actuel est une rédaction tây-sơn. — Une annotation postérieure, d'une main inconnue à la fin du ms. *C* (v. note p. 70), seule indication de ce genre dans tous les mss. du *Tục biên*, voit de plus dans cette histoire une rédaction privée : « Dans ce livre, on a un peu évité [de parler de] la maison royale. En outre, l'affaire secrète de [l'an.] *canh-tử* (1780) a été un peu arrangée. C'est sans doute l'histoire particulière de M. Ngô. Cependant elle a plus de détails sur les évènements contemporains que le livre offficiel du *Sử quan* », 附按，此書，於王家少有避諱，且於庚子密案，畧加彌縫，斷爲吳氏私史，然於時事源委，較史館官本爲詳. Remarque pénétrante. L'affaire de 1780 est la déposition par Trịnh Sâm 鄭森 de Trịnh Tôn 鄭棕 (ou Trịnh Giai 鄭楷) à la suite de son complot révélé par Ngô Thì-Nhiệm 吳時任 (2), fils de Ngô-Thì Sĩ. Ngô Thì-Nhiệm, on l'a dit, y

---

n'a aucun rapport avec le demi-folio consacrée à la même année dans le ms. *F* du *Tục biên* et doit être étudié à part. Au reste, ces mss. et ceux du *Tục biên* ont parfois des leçons très différentes (cp. p. 73, n. 1). Années manquantes : 1730-1778, 1787-1788.

(1) Le Nam-hà désigne les territoires au sud du Linh-giang 瀅江 (Quảng-bình), domaine des premiers Nguyễn (cp. *Cương-mục*), q. 21, f° 24 ; q. 33, f° 35 ; et *Nam-hà tiệp lục dề-cương* 南河捷錄提綱, précis de l'histoire du Nam-hà, 5 q., postface de Lê Đản 黎亶, de Thịnh-quang 盛珖, *h.* de Chân-định 眞定 (auj. Trực-định 直定, Thái-bình), citant l'an. *tân-vị* 辛未 de *gia-long*, 1811 (ms. A. 586 ; le f° 6 cite une généalogie des Nguyễn, le *Nam-hà gia phả kí* 南河家譜記). Cp. Aurousseau, l. c., p. 39.

(2) Né le 11 du 9e mois de la 7e an. *cảnh-hưng* (25 oct. 1746), docteur à 30 ans, la 36e *cảnh-hưng* (1775), Ngô Thì-Nhiệm, *hiệu* Hi-doãn công 希尹公, fut d'abord correcteur 校書 au Cabinet oriental. En 1780, Trịnh Sâm le récompensa de sa conduite par la vice-présidence des Travaux publics (v. n. suiv.). Trịnh Tôn qu'il avait trahi

perdit son père et trois hommes comme son père et y gagna une vice-présidence (1). Son nom se présente ainsi de lui-même. Le livre généalogique des Ngô dit que peu après que Nguyễn Văn-Huệ eut aidé le dernier roi Lê à monter sur le trône et protégé

---

le destitue en 1782. Les Tây-sơn en 1786 lui rendent ses charges et les élèvent : il devient vice-président de l'Intérieur, marquis Tình-phái 晴派, chargé de la correspondance diplomatique 典司交邦詞命. En 1793, il dirige l'ambassade pour annoncer à l'empereur de Chine la mort de Nguyễn Huệ 阮惠 (*Liệt truyện*, 1er tập, q. 30, fo 43 et 44 ; *Tong houa lou* 東華錄, K'ien-long, 117, 1er mois de la 58e an., jour 丙辰). A son retour, il eut entre autres la charge du Văn-miếu 文廟 de Bắc-Thành 北城 (Hanoi), où dès 1800, d'après le *Ngô gia thế phả* 吳家世譜, il eut sa tablette. Président du ministère de la Guerre en 1801 (*Liệt truyện*, l. c., fo 52*b*), il se rendit l'année suivante aux officiers de Nguyễn Ánh. Đặng Trần-Thường 鄧陳常, autrefois son ami, et que dans son élévation il avait blessé, devenu ministre de la Guerre à sa place, lui infligea ainsi qu'à deux autres, face au Văn-miếu qu'il avait possédé, une bastonnade dont il mourut (*Liệt truyện*, q. 27, fo 15 et 27*b*, Biogr. de Đặng Trần-Thường). Le *Gia phả* ne dit rien du supplice et date sa mort, à 58 ans, du 16 du 2e mois, l'an. *quí-hợi* 癸亥 (7 mars 1803)). Il est l'auteur d'un recueil de lettres et requêtes adressées par Nguyễn Huệ à la Chine : le *Bang giao hảo hoại* 邦交好話 ; d'un itinéraire en vers, illustré, de Hanoi à Pékin : le *Hoa trình gia ấn thi tập* 華程家印詩集 (le ms. A. 2289 à l'EFEO. en est une copie intitulée *Sứ trình thi hoạ* 使程詩畫 ; on trouve aussi le titre : *Hoa trình chỉ-nam* 華程指南) ; d'une somme sur le *Tch'ouen-ts'ieou*, où il cite et discute les trois commentaires : le *Xuân-thu quản-kiến* 春秋管見 ; et d'un recueil dhyâna : *Trúc lâm tôn chỉ* 竹林宗旨, en 24 chap., aussi intitulé *Chân viên giác thanh* 眞圓覺聲 (*Gia phả*, 行狀, préf.). Ces œuvres se trouvent dans la collection des écrits de la famille Ngô, *Ngô gia văn phái* 吳家文派 (cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 65 ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 胄威 ; Phan Huy-Chú, q. 42 *in fine*, et note ci-après).

(1) 時人有聯句云,殺四父侍鄭 (*Tạp kỉ* et *Cương-mục*, q. 45, fo 22*b*). Cp. la 41e an. *cảnh-hưng* dans les trois ouvrages et l'abrégé de la vie de Ngô Thì-Nhiệm dans le *Ngô gia thế phả*. Les mss. *C.* et *G.* du *Tục biên* placent l'affaire au 7e mois, le ms. *F* et le *Cương-mục*, q. 45, fo 19 s., au 9e ; le *Tạp kỉ*, au 10e. Le récit de *F.* du *Tục biên* diffère de celui de *C.* et de *G.*, qui ont la leçon attribuée à Ngô Thì-Nhiệm. Le *Tạp kỉ* et le *Cương-mục* sont les seuls à préciser sur la mort de Ngô Thì-Sĩ, le *Tạp kỉ* notamment dans la note mentionnée p. 66, n. 3 ; le *Cương-mục* dans son développement. Le *Tục biên* se borne à dire, en incise, que, lors de l'instruction, Nhiệm, en deuil de son père, demanda à se retirer, 會任丁父艱回藩守制. Le *Tạp kỉ* cite en outre une « critique de M. Ngô, de Thanh-oai » 胄威吳氏評, absente dans le *Tục biên*, où il est dit que la disgrâce du fils aîné de Trịnh Sâm 鄭森, que tout le monde rapporte à (la concubine) Đặng Thị-Huệ 鄧氏惠 (ou Đặng Tuyên-phi 鄧宣妃, mère de Trịnh Cán 鄭檢, *Ngô gia thế phả*, fo 58), il est seul, lui Ngô, à soutenir qu'elle fut due au prince Tĩnh 靖王 (Trịnh Sâm), mieux encore, à un simple rêve de Dương Thái-phi 楊太妃 (autre concubine, mère de Trịnh Tôn 鄭棕, *Cương-mục*, q. 45, fo 19 *b*). Cette critique va plus loin dans l'apologie que le *Tục biên* et le *Ngô gia thế phả* même. Toutes les sources s'accordent à dire que Nhiệm dépendait de la maison du prince Tôn 棕家臣, auquel il expliquait chaque jour les livres 日講典書. Suivant le *Ngô gia thế phả*, l. c., Trịnh Sâm étant malade, Trịnh Tôn, menacé par les intrigues de Đặng Tuyên-phi et du puissant ministre Hoàng Tô-Lí 黃素履, s'arma secrètement avec ses gens 家竪 (cp. *Tục biên* 群小), afin de tuer l'un et emprisonner l'autre à la mort de Trịnh Sâm et de s'assurer la vie et le

son deuil, Nhiệm vint pleurer le roi mort à la capitale et reçut de Xuất đề, comme docteur, le secrétariat général des Finances, puis fut promu examinateur de l'Académie et rédacteur au Bureau d'histoire : « C'est alors qu'il prit le *Tục biên* conservé par M. Ngọ-phong, récit véridique des cinq règnes de Hi tôn à Í tôn, et le retoucha », 惠翊出帝即位，而護其喪，徑抵京城器臨，既而承出帝命，從登第例，授戶部都給事中，尋陞校討兼纂修，因取午峯公所藏續編，自熙宗至懿宗五朝寔錄，再肇削 (*Ngô gia thế phả*, f° 59*b* de la copie à l'EFEO.). D'après le même ouvrage, l'an. *tân-hợi* (1791), Nhiệm était nommé grand chancelier, grand lettré, ministre méritant, ouvrier de la dynastie, et l'an. *nhâm-tử* (1792), directeur au Bureau d'histoire : 辛亥陞侍中大學士，又準敘翊運功臣，壬子兼國史署總裁 (f°s 60*b* 61). L'an. *đinh-tị* (1797), il dirigeait la gravure de l'histoire royale et en profitait pour faire graver le *Việt sử tiêu án* de son père : 丁巳奉鹽刊修國史，因以午峯公所著標案刻梓 (f° 61). Ces passages avèrent le rôle considérable de Ngô Thì-Nhiệm dans la dernière rédaction de l'histoire lê et justifient l'hypothèse qu'il est l'auteur au moins d'une de ses leçons. Ils fournissent en même temps une orientation à la comparaison des versions divergentes, comme le ms. *F.*, ou parallèles, comme le *Lịch triều tạp kí*, qui permettra l'établissement du texte. Ils semblent dire qu'une révision du *Tục biên* de 1676 à 1740 était restée dans les mains de Ngô Thì-Sĩ et que, partant, l'entreprise de 1775 avait rapidement abouti, comme il est probable. L'abondance des citations de Ngô Thì-Sĩ dans le *Sử kí* tây-sơn se comprend mieux si Ngô Thì-Nhiệm dirigeait les impressions. Ils ne permettent pas de conclure si celle du *Tục biên* eut un commencement.

---

pouvoir avec l'aide des deux garnisons de Sơn-tây et Kinh-bắc 京北 (Bắc-ninh) ; prévenu par un élève, Nhiệm effrayé tâche en vain d'en détourner Nguyễn Khắc-Tuân 阮克遵, gouverneur du Kinh-bắc, dont il était le second 督同 ; Trịnh Sâm guérit, l'affaire s'ébruite, Đặng Tuyên-phi le mande à Trịnh Sâm ; Nguyễn Khắc-Tuân et Nguyễn Khản (gouverneur de Sơn-tây, cf. p. 68, n. 2), convoqués au palais, il refuse de les entendre ; ils supplient Nhiệm de rapporter les propos de son élève sur les gens de Trịnh Tôn, pour détourner la colère de Trịnh Sâm, qui y voit la preuve du complot ; Nhiệm, chargé d'instruire, veut en disculper les chefs, mais son père Ngô Thì-Sĩ étant mort à Lạng-sơn, il se retire pour le deuil et l'instruction passe à Lê Quí-Đôn, ennemi de Nguyễn Khản. Lê Quí-Đôn change le rapport de Nhiệm et provoque la destitution de Trịnh Tôn et la condammation de ses conjurés. D'après le *Tục biên*, Nhiệm, très lié avec son collègue Nguyễn Khắc-Tuân, craignit d'être impliqué dans sa chute et fit un rapport auquel il joignit les déclarations de son élève : 任由棕家臣與遵同事，甚相得，恐連累及禍，乃爲啓，併以山狀上, et qu'au moment d'instruire en tenant compte de la circonstance des subalternes, le deuil de son père l'obligea à se retirer dans son village, 命任…朝參訊盡，得群小事狀，會任丁父艱回藉守制. Le *Tạp hỉ* insiste sur sa peur, le *Cương-mục*, f° 21, lui reproche net d'avoir cherché à s'attacher à la dame Đặng et d'avoir, avec un autre délateur, accusé Trịnh Giai (Trịnh Tôn) d'entente secrète avec les deux garnisons : 任圖自附於鄧氏，乃與[阮]輝濶合訴楷陰結二鎮，謀圖不軌. Enfin, un *Gia sử* 野史, cité par le *Tạp kí*, met Nhiệm au premier rang de ceux qui furent récompensés pour avoir révélé le projet de révolte de Trịnh Tôn : 發棕之反狀者，皆得陞賞. De toutes les sources, qui ont un lot d'expressions communes, on croit assez bien entrevoir le personnage, type accompli de l'espèce ambitieuse et courtisane.

Quant à l'auteur du *Lịch triều tạp kí* (*Sources*, n° 99), les quatre premiers mss. (*supra*, p. 71, n. 4) indiquent sous le titre qu'il fut compilé 纂編 par le vieillard Cao 高叟, de Nỗ-giang 弩江, *huyện* de Cổ-đằng 古藤, au Ái châu 愛州 (Thanh-hóa) et augmenté par son fils Siển-trai 闡齋 (1). Ce n'est pas le lieu de traiter

(1) L'ouvrage est cité comme le *Tạp-kí* de Cao Lạng 高朗 裸紀 dans le *Cương-mục*, q. 34, f° 9, etc. Les *Sources* (n° 31) identifient donc le vieillard Cao avec Cao Lạng 高朗, *hiệu* Viên-trai 圓齋 et Lĩnh-phủ 令甫, de Nỗ-giang, ancien préfet, auteur du recueil *Quốc triều sử trí Vạn-tượng sự nghi lục* 國朝處置萬象事宜錄, en 2 q., sur les affaires de la 8e an. *minh-mạng*, 1827, avec le royaume de Viển-chăn (ms. A. 949), avec Cao Viên-trai 高圓齋, de Nỗ-giang, *h.* de Cổ-đằng, ancien préfet de Hoài-đức 懷德 (Hà-đông), auteur du [*Ngã Việt hoàng*] *Lê triều lịch khoa tiến-sĩ đề danh bi-văn* [我越皇]黎朝歷科進士題名碑文, en 4 q., recueil des inscriptions du Văn-miếu 文廟 de Hanoi, commémorant les promotions de docteurs de 1442 à 1779 (ms. A. 109; *Sources*, n° 73), et avec Cao Lạng de Cổ-đằng, du *Thanh-hóa dư địa sự-tích kí* 清化輿圖事跡記 (*Sources*, n° 106, cp. 105), d'après le *Tự-khuê thư-viện tổng mục sách* 奎章書院總目冊, ancien Catalogue du Nội-các 內閣, ms. A. 111). Cao Lạng n'est pas autrement connu; mais le même catalogue mentionne en plus un Lê Cao-Lạng 黎高朗, auteur d'un *Viên-trai thi tập* 圓齋詩集, d'un *Viên-trai văn tập* 文 et d'un *Nghĩa ba dịch huấn* 義波易訓 (sur le *Yi king*); et le *Cương-mục*, q. 17, f° 23, cite un Ngô Cao-Lạng 吳高朗, auteur d'un *Bắc kì tạp lục* 北圻雜錄 (cp. *Sources*, n° 31). Ce dernier nom est le seul qui se trouve dans une liste de lauréats. Le *Quốc triều hương khoa lục* de la dynastie Nguyễn, q. 1, f° 19, nomme Ngô Cao-Lạng, originaire de Nguyệt-Viên 月圓, du *h.* de Hoằng-hóa 弘化, au Thanh-hóa, qui servit jusqu'au grade de préfet 官知府, et fut reçu licencié, hors de sa province: 寄試, à Sơn-tây, l'an. *đinh-mão* 丁卯, 6e de *gia-long* (1807). Or Cổ-đằng est un ancien nom de Hoằng-hóa (Géogr. de Tự-đức, Hoằng-hóa *h.*) et le Nỗ-giang était sous les Ming la rivière de Nguyệt-viên (*id.*, Nỗ-giang; cp. le *Các trấn tổng xã danh bị-lãm* 各鎮總社名備覽, ms. A. 570, début du XIXe s.), appelée autrefois Nguyệt-nỗ 月弩 d'après une liste officielle ms. de 1923 (à l'EFEO., p. 107 du Thanh-hóa). Tout ce qu'on sait concorde donc pour identifier Cao-Lạng à Ngô Cao-Lạng, ce qu'avait fait L. Aurousseau, mais sans preuve, *BEFEO.*, XX, 4, p. 22; et je ne sais sur quoi il datait de 1841 l'achèvement du *Lịch triều tạp kí*; l'ouvrage est en tout cas une compilation sur des documents pour la plupart de la fin des Lê. Par ailleurs, Viên-trai est un *hiệu* de Cao Lạng d'après le recueil sur Viển-chăn et celui des stèles, et il est d'usage courant que les titres des recueils littéraires portent le *hiệu* de l'auteur. La difficulté est double : si les trois noms appartiennent au même homme, pourquoi aurait-il eu deux noms de famille : Ngô et Lê, et même trois, puisque le Cao Viên-trai du second recueil fait de Cao un patronyme ? A s'en tenir d'abord au rapprochement le mieux fondé, on peut dire que si le Cao Lạng du Thanh-hóa a été licencié de Sơn-tây, cela suppose un établissement dans cette province et permet d'induire, en ce temps de communications difficiles, une adoption dans une famille indigène par quoi il aurait eu droit de se faire inscrire sur place aux examens locaux. La pratique était constante pour remplir aux moindres frais la formalité de l'inscription, le lauréat en étant quitte au besoin à écrire après coup une requête pour *avouer sa fraude et changer* (le nom prêté pour reprendre) *le vrai* (nom) 冒容改正, mais la liste de promotions conservant le nom d'emprunt. Cela exclut presque la possibilité d'un troisième patronyme. A en juger sans avoir vu les ouvrages attribués à 黎高朗, on peut penser au nom de la dynastie éteinte, soit qu'on lise simplement : Cao Lạng, des Lê (le catal. du Nội Các fournit des exemples analogues), soit qu'on y voie une marque de fidélité, qu'on trouve

ici des autres sources pour l'histoire de la fin des Lê et de leurs rapports avec le *Tục biên* et le *Tạp kí*; disons seulement qu'on n'y trouve point ces grandes chroniques de règnes appelées *che-lou* 實錄 (1) à la base de la plupart des histoires dynastiques chinoises et que la nouvelle dynastie des Nguyễn 阮 possède aujourd'hui dans les *Thực-lục* 寔錄 et les *Liệt truyện* 列傳 (2).

31. — *Việt giám thông khảo* 越鑑通考 [*Etude complète de l'histoire du Việt*]. 26 q. Par Vũ Quỳnh 武瓊. La relation des Hồng-bàng 鴻厖 aux douze *sứ-quân* 使君 forme à part le *Ngoại kí* 外紀 et le *Bản kí* 本紀, de Đinh Tiên-hoàng 丁先皇 à la 1e année de la grande pacification de Cao hoàng 高皇 (Lê Lợi) de notre dynastie.

Vũ Quỳnh 武瓊, *tự* Thủ-phác 守璞, *hiệu* Đốc-trai 篤齋, et Yến-xương 宴湋, père de Vũ Cán (n° 92), était de Mộ-trạch 慕澤, *h.* de Đường-an 唐安 (auj. *h.* de

---

chez certains écrivains; cp. ces vers de Trần Danh-Án 陳名案, docteur de la dernière promotion lê, 1787 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 69; *Việt thi tục biên*, q. 3): 身後墓傍人指點, 故黎朝進士姓陳, « Si, après ma mort, quelqu'un montre ma tombe, — [qu'il dise:] C'était un Trần, docteur des anciens Lê. » (*Bảo-triện Trần tiên-sinh thi tập* 寶篆陳先生詩集 ou *Cổ Lê triều tiên-sinh Bảo-triện xã Trần Danh-Án thi thảo* 故黎朝進士寶篆社陳名案詩草, A. 1935, A. 207, etc.). Contre l'opinion des *Sources*, n° 31, le patronyme Lê semble donc à rejeter.

(1) Cp. § I, p. 55. n. 3, pour les *Thực-lục* des Trần. L'existence du Bureau d'histoire au moins dès les Trần assure de celle des chroniques partielles, comme le livre de Nguyễn Trung-Ngạn, n° 27, etc. Cp. aussi *Toàn thư*, q. 7, f° 46: 陳廷琛, etc. Pour l'histoire des « pacifications » de la seconde moitié du XVIIIe s., noter trois petites relations officielles: I. *Bình Tây thực-lục* 平西寔錄, pacification du Sơn-tây 山西 (1749-1751), en 2 q. (I. Récit chronologique, II. Actes officiels), composé par ordre de Trịnh Doanh 鄭楹; 2. *Bình Hưng thực-lục* 平興寔錄, 1 q., pacification Hưng-hóa 興化 (1767-1769), et 3. *Bình Ninh thực-lục* 平寧寔錄, 1 q., pacification du Trấn-ninh 鎮寧 (1769-1770), au Laos, deux récits chronologiques composés sur l'ordre de Trịnh Sâm 鄭森; le dernier terminé par deux pièces de vers en annamite (*chữ-nôm*) du roi ou du seigneur 御製, pour chanter le succès (Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*; ms. A. 29, sous le titre collectif de *Tam bình thực-lục* 三平寔錄; cp. une collection de ce genre, mais bien plus considérable en *minh-mạng* 明命, dans *Sources*, n° 91). Le *Nam sử tạp biên* 南史雜編, d'abord *Giã sử tạp biên* 野史雜編, en 8 q., par Vũ Văn-Lập 武文立, *tự* Trung-phủ 中甫, licencié de la 5e an. *tự-đức*, 1852 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 3, f° 37), préf. de la 8e an. *thành-thái* (1896), est une sorte de somme des *Giã sử* antérieurs (m. A. 12). Cp. *Sources*, n° 156. Le *Lê quí kí sự* 黎季紀事, attribué à Nguyễn Bảo (*supra*, p. 15, n. 2) par certains mss. (A. 21, cp. A. 2030), et à Nguyễn Du, auteur du *Kim Vân Kiều* (*supra*, l. c.) par ses biographes (qui se copient), est une chronique non officielle des deux dernières périodes des Lê. Cp. *Sources*, n° 166.

(2) Sur ces deux recueils, fondamentaux pour tout ce qui touche l'histoire des Nguyễn, v. *Sources*, p. 637-39. Les *Liệt-truyện* ont maintenant une 2e série de la section principale: 大南正編列傳二集 (soit 3 séries en tout), et les *Thực-lục* en sont à la 6e après la série préliminaire: 大南寔錄正編第六紀 (7 en tout) et vont jusqu'à la 3e an. *đồng-khánh* 同慶 (janv. 1889). Celles des deux règnes suivants doivent suivre bientôt.

Năng-an 能安, Hải-dương. Docteur à 26 ans, la 9e an. *hồng-đức* (1478), il parvint ministre des Travaux publics (*Toàn thư*, q. 15, f° 7 *b*, 2e an. *hồng-thuận*, 1510), puis des Rites. Retiré dans son village à la fin de la période (c. 1516), il fut tué par « les brigands ». Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 22*b* ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安 ; *Công dư tiệp kí* (notice sur Vũ Quỳnh) ; *Mộ-trạch thế phả* 慕澤世譜 (sur cet ouvrage, *Sources*, n° 72), et surtout *Mộ-trạch Vũ tộc bát phái phả* 慕澤武族八派譜 (ms. A.°660), f°s 1*b*-5*b*, qui donne son 祭文 ; *Thi lục*, q. 13 ; *Thi tuyển*, q. 4, f° 21 ; Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, p. 629, n. 4. Comme Phan Phu-Tiên, comme tant d'autres historiens annamites, comme Sseu-ma Kouang et Georges Chastellain, il fut à la fois érudit et poète et courut deux couronnes (n° 88). Vers la fin du règne de Lê Thánh tôn 黎聖宗, il s'était occupé de légendes et de mythes (n° 128). La 2e an. *hồng-thuận* (1510), le roi Lê Tương-Dực 黎襄翼 (n° 96) le chargea de composer son histoire (*Bị khảo*). L'année suivante, au 4e mois (avril-mai 1511), « Vũ Quỳnh, ministre de la Guerre, vice-recteur du Collège royal, chef des rédacteurs du Bureau d'histoire, présenta le *Đại Việt thông giám thông khảo*, dont la relation des Hồng-bàng aux douze *sứ-quân* forme d'abord le *Ngoại kí*, et de Đinh Tiên hoàng à la 1e année de la grande pacification de Thái tổ hoàng-đế, de notre dynastie, le *Bản kí*, et donne en détail les annales des règnes successifs, en tout, 26 livres », 兵部尚書, 國子監司業, 兼史館都總裁武瓊進大越通鑑通考, 遡自鴻厖氏至十二使君以前外記, 自丁先皇至本朝太祖高皇帝大定初年爲本紀, 幷詳節(1) 歷代紀年, 凡二十六卷 (*Toàn thư*, q. 13, f° 9*b*). Le *Discours* de Lê Tung (n° 32) s'exprime de manière analogue, mais désigne l'ouvrage sous le titre de *Việt giám thông khảo* 越鑑通考 (f° 2) ; le *Công dư tiệp kí*, le *Thi lục*, le *Thi tuyển*, Phan Huy-Chú suivent ce titre, qui semble un abrégé du premier, tandis que la préface de Phạm Công-Trứ (n° 30, § IV), f° 2, le *Đăng khoa lục* et le *Bị khảo*, donnent celui du *Toàn thư*. Lê Tung ajoute que c'est un livre moral et complet, dont le roi fit faire une autre copie dans sa bibliothèque pour en assurer la conservation (*Discours*, l. c.). Phạm Công-Trứ, *Préf.*, f° 2, fait aussi son éloge, comme les auteurs cités par le *Công dư tiệp kí* ; mais il manque avec Phạm Công-Trứ et Lê Hi dans la liste des historiens aux préliminaires du *Sử kí* actuel (tây-sơn, v. n° 30, § VI). Sur les rapports du *Thông khảo* avec le *Sử kí*, cf. n° 30, et *Sources*, p. 629-30 et n° 44.

32. — *Việt giám thông khảo tổng luận* 越鑑通考總論 [*Discours général de l'Etude complète de l'histoire du Việt*]. 1 q. Par Lê Tung 黎嵩.

Lê Tung s'appelait à l'origine Dương Bang-Bản 陽邦本. Il était d'An-cừ 安渠, *h.* de Thanh-liêm 青廉 (Hà-nam). Reçu second docteur la 15e an. *hồng-đức* (1484), à 33 ans, Lê Thánh tôn lui donna le nom de la famille royale et changea son nom personnel en Tung. La 24e an. (1493), il fut d'ambassade en Chine (*Toàn thư*, q. 13, f° 69) ; la 2e *cảnh-thống* (1499), il alla à la rencontre d'envoyés chinois (*id.*, q. 14, f° 18*b*). La 1e an. *đoan-khánh* 端慶 (1505), il fut nommé gouverneur militaire 承宣使 du Thanh-hóa (*ibid.*, f° 42). La 3e (1507), il conduisit l'ambassade pour remercier de l'investiture (*ibid.*, f° 44). Vers la fin de la 5e an. (1509), il prit le parti de Lê

(1) Je lis 詳錄, ou 詳考 (leçon du *Bị khảo*).

Tương-dực 黎襄翼 contre Uy-mục đế 威穆帝 (*ibid.*, f° 50*b*), et Lê Tương-dực à son avènement l'envoya dans la nouvelle ambassade chargée d'exposer aux Ming les événements (*ibid.*, f° 54). Il fut élevé aux plus hautes charges. Vers la fin de la 5e an. *hồng-thuận* (1513), il eut à composer l'inscription des stèles élevées aux docteurs de la 3e année, 1511 (*Toàn thư*, q. 15, f° 23). Le 9e mois de l'an. suivante (sept.-oct. 1514), « le roi chargea Lê Tung, second précepteur du prince héritier, président du ministère des Rites, grand lettré du Cabinet oriental, recteur du Collège royal, directeur du *Kinh-duyên* (Cabinet d'études du roi), comte Đôn-thư, de composer le *Đại Việt thông giám tổng luận* », 秋九月命少保禮部尚書兼東閣大學士兼國子監祭酒知經筵事敦書伯黎嵩撰大越通鑑總論 (*Toàn thư*, q. 15, f° 24*b*; cp. la préf. de Phạm Công-Trứ, n° 30, § IV). Le peu d'étendue de cet ouvrage l'a sauvé : on le trouve dans le premier volume du *Toàn thư* actuel (22 f°s), après les préliminaires, et à la tête du *Sử ki* actuel (f°s 13-27), en guise d'introduction (1). Seulement, dans le *Sử ki*, il est privé du préambule, où Lê Tung rend hommage à Vũ Quỳnh et témoigne qu'il a reçu l'ordre de composer son *Discours* parce que le roi désirait un abrégé du *Thông khảo* : 欲撮其大要 (2). L'éditeur des Tây-sơn a de même retranché l'épilogue (f°s 19*b*-22 du *Toàn thư*, l. c.), avec l'énumération finale des titres, plus complète que dans le passage cité du *Toàn thư*, et la date : 2e mois d'automne 仲秋 de la 6e an. *hồng-thuận*. Si ce 2e mois d'automne correspond bien au 2e donné pour l'automne dans le *Toàn thư*, la présentation de l'ouvrage terminé aurait précédé l'ordre de le composer : cela fait conjecturer soit une faute d'impression dans l'épilogue, soit une convention que l'ordre officiel se donnât parfois à l'exécution, soit une notation après coup, et par à peu près, du passage ; ce que nous savons des procédés de rédaction du *Toàn thư* rend cette dernière hypothèse la plus probable (cp. n° 30, p. 52, n. 1). *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 30, et surtout *Bị khảo*, Sơn-nam, 青廉 ; *Sử ki*, Prélim., f° 11 ; Phan Huy-Chú, q. 42 ; *Sources*, p. 629-30 et n°s 44, 121, 147.

33. — *Thiên nam minh giám* 天南明鑑 [*Miroir brillant du sud du ciel*]. 1 q. Par un membre de la famille royale des Trịnh 鄭宗室某撰.

Une note du *Lịch triều hiến-chương*, qui ne se trouve pas dans plusieurs copies, q. 45, dit que c'était une manière d'histoire, des Hồng-bàng au début de la Restauration des Lê, à la fois concise et complète : 備說歷代國統分合, 人才賢否, 自鴻厖至黎中興初, 槩括畧備.

34 — *Trung-hưng thực-lục* 中興寔錄 [*Récit véridique de la restauration*]. 2 q. Par Trần Nhân tôn 陳仁宗. Il relate la pacification de l'invasion mongole.

Cet ouvrage est perdu. Mais il dut être une des sources anciennes du *Sử ki* et du *Toàn thư*, qui le citent tous deux dans un passage identique au 5e mois de la 5e an. *trùng-hưng* 重興 (mai-juin 1289) : « On détermina les sujets méritants

(1) On le rencontre également dans des copies mss. récentes, indépendant et complet ou non (p. ex. le ms. A. 1921 de l'EFEO.).

(2) En conséquence, le *Discours* s'arrête à l'avènement de Lê Lợi.

durant [la campagne contre les Mongols]. Ceux qui avaient eu des mérites extraordinaires e orçant les premiers les rangs [ennemis] furent mentionnés dans le *Trung-hưng thực-lục* et le roi ordonna de faire leurs portraits », 定前後諸功臣,有先登破陣奇功者,著在中興實錄,仍命圖形焉 (*Sử ki*, q. 5, f° 80*b* ; *Toàn thư*, q. 5, f° 57*b*). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45. Il faut distinguer ce récit de restauration de ceux des Lê (n° 36). Sur Trần Nhân tôn, cp. n° 47.

35. — *Lam-sơn thật-lục* 藍山實錄 [*Chronique véridique de Lam-sơn*]. 3 q. Par Lê Thái-tổ 黎太祖 (Lê Lợi). Il relate les évènements depuis son soulèvement jusqu'à la pacification des Wou (jusqu'à la retraite des Chinois). Il en reste de vieilles copies, mais les scribes y ont glissé beaucoup de caractères faux. Aujourd'hui, le volume imprimé est celui de l'édition faite par les lettrés sur ordre royal en *vĩnh-trị* 永治 (1676 s.). Mais ils ne surent pas chercher beaucoup dans les livres et, se basant sur ce qu'ils en connaissaient, suivant leur idée retranchèrent et changèrent, ajoutèrent et supprimèrent [jusqu'à ce que l'ouvrage] perdît son authenticité. Ce n'est plus le livre original.

Le *Toàn thư*, q. 10, f° 73*b*, mentionne succinctement la composition du *Lam-sơn thật-lục* : « Le 6 du 12e mois (de la 4e an. *thuận-thiên* 順天, 9 janv. 1432), le roi fit faire le *Lam-sơn thật-lục*. Lui-même en fit la préface et la signa [de son *hiệu*] : Lam-sơn động-chủ », 十二月六日帝命作藍山實錄,帝自作序著藍山洞主. Cette préface, très courte, existe encore ; la date diffère un peu de celle du *Toàn thư*, elle est du 2e mois d'hiver, ou d'automne de la 4e an. *thuận-thiên* (sept.-oct. 1431). L'ouvrage n'est donc pas de Lê Lợi, comme l'écrivent Lê Quí-Đôn et Phan Huy-Chú, q. 45. Les copies mss. que l'on en trouve aujourd'hui remontent toutes au remaniement de l'édition faite en *vĩnh-trị*. Cette édition fait précéder le titre des deux caractères : 重刊, « regravé » ; j'en possède un exemplaire imprimé ancien, gravé par les ouvriers de Liễu-tràng (1) (6 + 16 + 13 + 13 f°s de 18 lignes de 16-17 caractères). La préface est du dernier mois de printemps de la 1e an. *vĩnh-trị* (1676). Elle est signée par Hồ Sĩ-dương 胡士揚 (2), ministre des Travaux publics, directeur de la compilation historique, etc., par les historiographes

---

(1) 梓人紅蓼阿幢等社人奉刊. Cp. la même indication pour l'édition ancienne du *Toàn thư*, *supra*, p. 64.

(2) Hồ Sĩ-dương, descendant de Hồ Tôn-Thốc (n° 62), était de Hoàn-hậu 完厚, *h.* de Quỳnh-lưu 瓊瑠 (Nghệ-an), docteur en 1652, ambassadeur en 1673 (*Tạp kỉ*, 2e an. *dương-đức* 陽德), mort en 1681, à 59 ans. Il fut un des remanieurs du *Toàn thư* (*Sources*, p. 631 et *supra*, n° 30, § III, p. 59, n. 2 ; V, p. 64, n. 5) et le principal auteur du *Trung-hưng thật-lục* de la 1e année *vĩnh-trị* (n° 36). Une notice sur lui est dans *Sources*, p. 633, n. 1 (ajouter à la bibliogr. de sa vie : *Đăng khoa lục*, q. 3, f°s 17 *b* et 21 ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 瓊瑠 ; *Nghệ-an kỉ*, q. 2, f°s 49-50 ; *Toàn-thư*, q. 19, f°s 1, 4, 14, 17, etc., 34*b* et 42 : ambassade). L'attribution à Hồ Sĩ-dương du *Lam-sơn thật-lục* primitif est une erreur due au manque de la seconde préface dans la copie du Nội các 內閣 de Huê (cp. *Sources*, n° cit. et n° 126).

Đặng Công-Trật 鄧公璥, Đào Công-Chính 陶公正 (1), etc. Elle est contemporaine de celle du troisième *Trung-hưng thật-lục* et fait comme elle l'éloge des seigneurs Trịnh (cf. n° 36 *in fine*). Les préfaces louent d'abord le détail complet de la relation primitive et déclarent qu'elle fut presque toute brûlée à la suite de l'usurpation Mạc : 而是錄幾乎虐焰於僭竊之餘. « Les anciens volumes, bien que copiés, continrent toujours des erreurs et des lacunes, il était difficile d'en avoir une connaissance entière. [Le roi, ou son ministre] a voulu en rassembler l'essentiel et le graver afin que les exploits de l'ancien roi (Lê Lợi) brillent de nouveau dans le monde. Il nous ordonna d'en comparer les anciennes copies et les mémoires particuliers et de le refaire, corrigeant les erreurs, complétant les lacunes pour en rendre la lecture facile et le répandre. Recevant avec respect ces paroles vertueuses, comment eussions-nous osé ne pas opérer cet examen et ces compléments, ni composer un recueil complet ? L'ayant recopié attentivement, nous le lui avons présenté Il lui a donné le titre de *Lam-sơn thật-lục* et commandé sur-le-champ les ouvrier. d'en graver les planches, pour en assurer la transmission durable et que tous les hommes du royaume connaissent les mérites de l'ancien roi qui pacifia les Wou est restaura l'Etat », 以爲舊本雖有抄記，間猶錯簡，未易盡曉，茲欲纂取精純，用鋟諸梓，庶幾先帝之功業，復明於世，乃命臣等參以舊錄家編，而重修之，舛者正之，漏者補之，得便觀覽，以廣其錄，臣等叨奉德音，敢不搜閱補綴，彙以成編，謹錄上進，以俟睿覽，奉賜曰鑒山實錄，卽命匠人刻板，以垂永久，使天下人人知先帝平吳復國之功. Ce passage justifie le jugement sévère de Lê Quí-Đôn, même si l'on ne va pas jusqu'à soupçonner un faux dans la prétendue refonte. En tout cas, la préface ci-dessus, comme la note de Lê Quí-Đôn, laisse supposer qu'il ne subsistait rien d'une édition imprimée antérieure au remaniement. On peut dès lors se demander si celui-ci ne fut pas l'édition unique, et si l'expression « refonte 重修 » de la 2e préface ne n'est pas altérée en « regravé 重刋 » dans le titre, par la faute de l'imprimeur ou des copistes postérieurs. — L'EFEO. possède cinq copies mss. du second *Lam-sơn thật-lục*. Trois ont en appendice le 3e *Trung-hưng thật-lục* : A. 1588, la meilleure, 23 fos 1/2 de bonne écriture serrée, terminés comme l'édition imprimée par un 評 de 2 fos ; A. 2795 et A. 2369, copies moins bonnes, la dernière sans préface. Les deux autres forment chacune un volume indépendant, avec quelques lacunes (A. 26, A. 1887). Elles ont toutes 3 q., mais varient entre elles. Enfin une copie récente du *Thiên nam dư-hạ tập* (no 10) a des citations du *Lam-sơn thật-lục* peut-être anciennes.

36. — *Trung-hưng thực-lục* 中興寔錄 [*Récit véridique de la restauration*]. 1 q. Par le roi Lê Tương-Dực 黎襄翼.

Cette relation des troubles qui marquèrent la fin du règne de Lê Uy-mục đế 黎威穆帝 (1504-1509) et l'avènement de Lê Tương-Dực (cp. nos 11 et 96) n'est pas mentionnée dans le q. 15 du *Toàn thư* actuel sur le règne de ce dernier (fos 1-32). Mais on trouve à la fin du q. 14, fos 53*b*-54, à la suite de la citation du *Hồng-thuận Trị-bình bảo phạm* (n° 15), une citation du « *Trung-hưng kí* 中興記 de

(1) Docteurs de 1661 (cf. no 30, p. 59, n. 2).

Nguyễn Dực 阮煜 » sur le renversement de Uy-mục đế. Nguyễn Dực, de Nội-duệ 內裔, *h.* de Tiên-du 仙遊 (Bắc-ninh), docteur à 36 ans, la 3e an. *hồng-thuận* (1511), atteignit le grade d'académicien (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 9*b*). Cela suppose l'existence de deux relations de la même époque, ou d'une seule sous deux titres différents; dans ce dernier cas, il faudrait admettre que Nguyễn Dực, savant officiel, composa le livre par ordre royal. Cp. Phan Huy-Chú, q. 45.

Ce livre est à distinguer de celui des Trần, de même titre (n° 34) et de celui de la grande restauration des Lê contre les Mạc, de titre analogue, que Lê Quí-Đôn oublie dans sa liste, mais le seul des trois que Phan Huy-Chú accompagne d'une notice, et peut-être le seul qui nous soit parvenu. Il apparaît sous plusieurs titres : *Trung-hưng thật-lục* 中興實錄 (titre donné par le roi, selon la préface), *Đại Việt Lê triều* [*đế vương*] *Trung-hưng* [*công-nghiệp*] *thật-lục* 大越黎朝帝王中興功業實錄, etc. (cp. *Sources*, nos 168, 169 ; Aurousseau, *BEFEO.*, XX, 4, p. 21). Cette dernière chronique a trois livres et va de Lê Lợi à la mort de Lê Gia tôn 黎嘉宗, 2e an. *đức-nguyên* 德元 (1675); mais le début est fort sommaire, et les auteurs insistent sur l'usurpation des Mạc et surtout sur le rétablissement des Lê. La préface, datée du dernier mois d'hiver de la 1e an. *vĩnh-trị* (janv. 1777), montre qu'il s'agissait d'honorer les seigneurs Trịnh comme ouvriers méritants de cette restauration, et il n'est pas douteux que le livre a été inspiré par eux. Comme le remaniement du *Lam-sơn thật-lục*, il est l'œuvre de Hồ Sĩ-dương et des historiographes officiels (n° 86) et il fut composé sur les vieilles relations en annamite, comparées avec les suites des annales royales: 命臣等採以國語舊錄,參諸國史續編,撰作實錄 (*Préf.*, f° 2). Le livre présenté reçut du roi le titre de *Trung-hưng thật-lục*, avec l'ordre de le graver aussitôt pour le répandre dans le royaume: 賜名曰中興實錄,即命鋟梓,頒布天下 (*ibid.*). Comme ledit remaniement, il s'achève par une sorte de résumé, 總評 (EFEO., A. 1583bis, A. 2369). Un troisième récit de restauration sous les Lê, le *Quang-thuận trung-hưng kỉ* 光順中興記 [*Récit de la restauration de quang-thuận*, 1460], sur le règne éphémère de Lê Nghi-Dân et l'avènement de Lê Thánh tôn, ne nous est connu que par une citation assez longue du *Toàn thư* (q. 11, f° 96*b*-97*b*, 6e an. *diên-ninh*, 1459).

37. *Đăng khoa lục* 登科錄 [*Listes des lauréats*]. 3 q. Par Nguyễn-Hoan 阮浣 et autres. — *Đăng khoa bị khảo* 登科備考 [*Examen complet des lauréats*]. 6 q. Par Phan Huy-Ôn 潘輝溫 (cp. *supra*, *Introd.*, p. 12).

La préface du *Đăng khoa lục* en 3 q. est datée de la 40e an. *cảnh-hưng* (1779) et signée, avec tous leurs titres, par Nguyễn Hoan (n° 30, § VII, p. 68, n. 1), Vũ Miên (l. c.,), Phan Trung-Phiên (n° 39) et Uông Sĩ-Lãng 汪士朗 (1). L'ouvrage, dit-elle, fut composé à l'achèvement de l'histoire royale (n° 30, § VII), fondé sur les anciennes listes mss. revues et corrigées, et sa gravure destinée à en prévenir de nouvelles altérations (2). Il forme une sorte d'index partiel annoté du *Toàn thư* en même temps

(1) Ou Uông Sĩ-Điển 士璉, de Vũ-nghị 武毅, *h.* de Thanh-lan 青蘭 (auj. Vũ-công 武功, *h.* de Thanh-quan 青關, Thái-bình), fut docteur de la 27e an. *cảnh-hưng* (1766), à 30 ans, et mourut après la fin des Lê, c. 1802 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 62*b*; *Bị-khảo*, Sơn-nam 青蘭).

(2) Je n'en ai pas trouvé mention dans le *Tục biên*, mais les planches du Collège royal indiquent une composition officielle, ou au moins semi-officielle.

que des stèles du Văn miếu 文廟 de Hanoi. Il est connu par la réimpression faite en *tự-đức* sur les planches conservées au Collège royal : il comprend un livre préliminaire, 首, avec des listes incomplètes et incertaines (cp. n° 50) depuis la 4e an. *thái-ninh* 太寧 (1075) des Lí jusqu'aux Hồ, et trois livres (q. 1-3) avec les listes à peu près complètes de 1426 à 1787, c'est-à-dire de l'ensemble des lauréats aux examens de doctorat de la dynastie Lê. Les noms des docteurs y figurent suivant la chronologie des examens avec une note biographique. Le titre du recueil en tête de chaque livre, est : *Đỉnh khê đại Việt lịch triều Đăng khoa lục* 鼎鍥大越歷朝登科錄 (3 + 11 + 53-63-69 f°°). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45, et *Sources*, n° 111.

On y a joint, sous le titre de *Đăng khoa lục hợp biên* 合編, la liste des dix premiers examens de la dynastie Nguyễn : 1822-1843, par Lê Nguyên-Trung 黎元忠 (1) (préf. de la 3e an. *thiệu-trị*, 1843) (2), et des huit suivants : 1844-1862, par Lê Đình-Diên 黎廷延 (3) (préf. de la 15e an. *tự-đức*, 1862), (12-9 f°°). Mais les docteurs du XIXe s. ont des listes plus complètes et plus détaillées dans le *Quốc-triều đăng khoa lục* 國朝登科錄, aussi appelé *Quốc triều khoa bảng lục* 國朝科榜錄 (f° du titre) et *Quốc triều chính phó bảng* 正副榜 *đăng khoa lục* (1e préf.), par Cao Xuân-Dục 高春育 (4) (préf. de l'auteur de la 5e an. *thành-thái*, 1893 ; 2e préf. par Nguyễn Trung-Quán 阮忠貫 (5) la même an. ; 3e préf. par Vũ Phạm-Hàm 武范誡 (6), la 6e an.), aussi en 3 q., pour les trente examens de la 3e an. *minh-mạng* à la 4e *thành-thái*, 1822-1892. L'édition de l'auteur, revue par son fils Cao Xuân-Tiêu 高春肖 (7) et ses gendres Đặng Văn-Thụy 鄧文瑞 et Nguyễn Duy-Nhiệp 阮維燁, est de l'an. *giáp-ngọ* 甲午, 6e de *thành-thái*, 1894 (15-22-23-16 f°°) (8). Au même Cao Xuân-Dục, révisé par son fils et son gendre Thụy, sont dues la composition et l'édition en 1893 du *Quốc triều hương khoa lục* 國朝鄉科錄, en 4 q., listes chronologiques des licenciés des Nguyễn, de la 6e an. *gia-long* à la 3e *thành-thái* (1807-1891), muni d'un 5e q. préliminaire 首 avec un *Discours* historique sur les examens de licence en Annam, *Thiên-nam khoa cử tổng-luận* 天南舉總論 (1+14+33+80-88-115-93+13 f°°) (9).

---

(1) Ou Lê Nguyên-Huệ 元惠, *tự* Chỉ-trai 止齋, licencié de la 12e an. *gia-long*, 1813 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 2, f° 3*b*).

(2) Lê Nguyên-Trung y dit entre autres qu'il a réparé sans les corriger les planchettes d'imprimerie de l'ancien *Đăng khoa lục*, abîmées par le temps.

(3) Docteur de la 2e an. *tự-đức*, 1849 (*Quốc-triều đăng khoa lục*, q. 2, f° 3*b*).

(4) *Tự* Tử-phát 子發, *hiệu* Long-cương 龍岡, baron An-xuân 安春男 (ou 子), gouverneur, *tổng-đốc* 總督, des trois provinces de Sơn-tây, Hưng-hóa et Tuyên-quang, licencié de la 29e an. *tự-đức* (1877). Il était de Thịnh-khánh 盛慶 (auj. Thịnh-mỹ 盛美), *h.* de Đông-thành 東城 au Nghệ-an (cf. la fin de sa préf., f° 5 du q. 首, et le *Quốc triều hương khoa lục*, q. 4, f° 15*b*). Il fut ministre de l'Instruction publique et dirigea la compilation du *Đại Nam nhất thống chí* 大南一統志 en 17 q., publié à la fin de la 3e an. *duy-tân* (1910).

(5) Licencié de la 8e an. *tự-đức*, 1855 (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 3, f° 42).

(6) Docteur de la 4e an. *thành-thái*, 1892, à 29 ans (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 3, f° 14*b*).

(7) Licencié de la 3e an. *thành-thái*, 1891, (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 4, f° 83*b*).

(8) Pour les listes partielles, v. *supra*, *Introd.*, p. 12.

(9) Pour les listes partielles, *l. c.*

Le *Đăng khoa bị khảo*, ou (*Thiên-nam lịch triều*) *liệt huyện Đăng khoa bị khảo* [天南歷朝]列縣登科備考, *Examen complet, par huyện, des lauréats des règnes successifs de l'Annam*, par Phan Huy-Ôn (1), revu et complété par son frère Phan Huy-Sảng 潘輝滂 (2), n'est connu qu'en mss. très rares. Celui de l'EFEO. (A. 485) est sans préface. Il comprend 6 volumes sans indication de livres : 1. Kinh-bắc 京北 (Bắc-ninh, Bắc-giang, Phúc-yên) ; 2. Sơn-nam 山南 (Hà-đông, Hưng-yên, Hà-nam, Nam-định, Thái-bình) ; 3. Sơn-tây (Sơn-tây, Hà-đông, Vĩnh-yên, Phú-thọ) ; 4. Hải-dương 海陽 (Hải-dương, Hưng-yên, Kiến-an), suivi de Thái-nguyên 太原, Tuyên-quang 宣光, Hưng-hóa 興北 (Phú-thọ), Thuận-hóa 順化 (Annam central avec Huè), An-quảng 安廣 (Quảng-yên et régions limitrophes), Phụng-thiên 奉天 (Hanoi et partie de son ancien territoire) ; 5. Thanh-hóa 清化 et Ninh-bình 寧平 ; 6. Nghệ-an 乂安 et Hà-tĩnh 河靜, suivant ainsi naturellement les divisions de la fin des Lê. Les docteurs de chaque province sont classés par *phủ* et *huyện* dans l'ordre chronologique. Cet ouvrage est d'une information étendue (3) et comporte un minimum d'erreurs. Il donne beaucoup plus de dates que le *Đăng khoa lục*, celles des ambassades en particulier et des changements de fonctions, qui sont précisées ; plus souvent aussi l'âge des personnages à leur promotion et à leur mort. Enfin, il n'est pas sans critique (4), bien qu'il utilise le *Công dư tiệp kí* (5). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine* ; *Sources*, no 122. Le *Khoa bảng tiêu kì* 科榜標奇 [*Les promotions extraordinaires*], autre livre de Phan Huy-Ôn, est une compilation par sujets sur les candidats docteurs reçus très jeunes, ceux qui furent reçus premiers (ceux connus des Trần et des Mạc compris), ceux qui appartinrent successivement ou simultanément à la même famille (6). Phan Huy-Chú, *l. c.*, lui attribue 4 livres et 3 parties ; la copie de l'EFEO. (A. 539, 68 fos) a une division, peut-être factice, en 8 livres.

---

(1) Phan Huy-Ôn était de Thu-hoạch 收獲, *h.* de Thiên-lộc 天祿 (auj. Can-lộc 干祿, Hà-tĩnh). Il s'appela d'abord Phan Huy-Uông 輝汪, *tự* Trọng-dương 仲洋, *hiệu* Nhã-hiên 雅軒, et changea tous ces noms en Huy-Ôn, *tự* Hoà-phủ 和甫, *hiệu* Chỉ-am 止庵, après son doctorat, au début de la 41e an. *cảnh-hưng* (1780). Il était né l'an. *ất-hợi* 乙亥 (1755) et mourut le 11e mois de l'an. *bính-ngọ* 丙午 (1786), gouverneur-adjoint 督同 du Sơn-tây et du Thái-nguyên, *đãi-chế* 侍制 de l'Académie, etc. ; il reçut le titre de comte Mỹ-xuyên 美川. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 67*b* ; *Bị-khảo*, Nghệ-An, 天祿 ; *Phan gia thế tự lục* 潘家世記錄 (A. 2691), append. L'examen de son doctorat commença vers la fin de la 40e an., d'où des contradictions apparentes dans les sources pour le cycle (cp. *Đăng khoa lục* et *Tục biên*, 40e an. *cảnh-hưng*). Phan Huy-Ôn est peut-être l'auteur d'un *Nghệ-an tạp kí* 乂安雜記, revu et augmenté par Phan Huy-Sảng, opuscule sur les lauréats de cette province, classés par *huyện* (ms. A. 93, 23 fos).

(2) Né l'an. *giáp-thân* 甲申, 1764, licencié l'an. *kỉ-hợi* 己亥, 1779, mort au printemps de l'an. *tân-vị* 辛未, 1811 (*Phan gia thế lục*). Il avait *tự* Thanh-phủ 清甫 et *hiệu* Lễ-trai 禮齋.

(3) C'est ainsi que la notice sur Vũ Quỳnh fournit des détails que je n'ai retrouvés que dans le registre local (*Mộ-trạch thế phả*, v. no 31).

(4) Témoin cette remarque sur Nguyễn Trức (no 73) : 按登科錄多云, 母弱年登第, 頗爲傳譌, « Plusieurs *Đăng khoa lục* disent qu'il fut reçu à 18 ans, mais ils transmettent beaucoup d'erreurs ».

(5) Par ex. pour la biographie de Vũ Quỳnh. Le *Công dư tiệp kí* n'est d'ailleurs pas à dédaigner.

(6) Cp. p. ex. le *Tứ tử đăng khoa truyện* 四子登科傳 du *Công dư tiệp kí*.

On peut sans doute considérer comme des restes d'anciens *Đăng khoa lục* les mss. de ce titre à l'EFEO. : 1. A. 1785 (80 f∞), fragment important allant de la 12e an. *hưng-long* 興隆 à la 4e *chính-hòa*, 1304-1683 (q. 首, f° 5*b* à q. 3, f° 31*b* du *Đăng khoa lục* de Nguyễn Hoan) ; il y a des erreurs, notamment de cycles, et des omissions, mais nombre de notices y sont plus étendues que dans Nguyễn Hoan, surtout les notices spéciales détaillant chaque examen ; — 2. A. 2119 (c. 150 f∞ non paginés), de 1075 à 1691, avec quelques notices plus longues, mais la plupart plus courtes que dans Nguyễn Hoan ; — A. 2040 (101 f∞), tronqué des deux bouts, intitulé au milieu du second folio : *Đại Việt lịch đại tân sĩ khoa thật-lục* 大越歷代進士科實錄, de 1075 à la 40e *cảnh-hưng*, 1779 (incomplet), un certain nombre de notices plus longues, les autres plus courtes que dans Nguyễn Hoan, avec, en tête, une notice anecdotique d'un f° sur Phạm Tử-Hư 范子虛, docteur de la 3e an. *chính-khánh* 貞慶 (戊辰 1208 ? cp. Nguyễn Hoan, q. 首, f° 9*b*), et enfin un 1er f° commençant par une date (1), 1674, qui semble la fin d'un morceau préliminaire, et une préface anonyme, intitulée *Đăng khoa lục tục tự* 登科錄續序, où l'auteur dit avoir composé son recueil, « à la suite [des autres] comme le *Đăng khoa thật-lục* » 續爲登科實錄, dans ses loisirs administratifs, afin de suppléer aux listes antérieures mutilées et trop sommaires, à l'aide de l'histoire royale, des stèles du Collège royal, des archives officielles et familiales, 諸朝衙實錄諸世家遺編. Il est donc sûrement antérieur au *Đăng khoa lục* de Nguyễn Hoan et au *Bị-khảo* de Phan Huy-Ôn.

Le *Đăng khoa lục sưu-giảng* 登科錄搜講, ou l'auteur « a cherché à expliquer les *Đăng khoa lục* » 舉登科錄而搜講之 (préf. anon.), est un recueil de caractère différent dont le but est de montrer les causes éthico-magiques qui par la culture des vertus confucéennes firent la réussite des docteurs et assurèrent leur postérité de mandarins. Il n'est pas sans rapports avec le *Công dư tiệp ki* (2). Il comprend plus de 110 notices biographiques (3).

38. — *Ô Châu cận lục* 烏州近錄 [*Recueil moderne sur le châu d'Ô*]. 6 q. Par Dương Văn-An 楊文安, des Mạc. Il traite du pays de Thuận-hóa 順化, de ses monts et eaux, citadelles et camps retranchés, gens et mœurs. Quoique la plupart de ses phrases soient en style ancien rythmé 駢偶, et que ses louanges ou blâmes ne soient pas justes, il peut suppléer au manque d'une monographie de cette région.

Dương Văn-An, *tự* Tĩnh-phủ 靜甫, marquis Sùng-nham 崇岩, était originaire de Phúc-tuy 福綏 (sans doute auj. Tuy-lộc 綏祿, *h.* de Lệ-thủy 麗水, Quảng-bình), et résidait à Phù-diễn 扶演, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Hà-đông). Docteur à 34 ans, la 1e an. *vĩnh-định* 永定 (1547), il servit les Mạc jusqu'à la présidence d'un mi-

---

(1) 黎朝陽德二年, 歲在甲寅... Il faut changer 二 en 三.

(2) Deux notes de la préface anonyme y renvoient expressément.

(3) Une note qui ne se trouve que dans une copie pour l'EFEO. (A. 224, à la fin de la préf.) l'attribue à Trần Tán 陳璨, docteur de la 9e an. *cảnh-hưng*, 1748, à 40 ans (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 59; *Bị-khảo*, Hải-dương, 至靈): 公餘撰記黎顯宗世倚書陳璨著.—公海陽人. Mais je n'ai rien trouvé qui la confirme. Autres mss. à l'EFEO.: A. 1234 (ms. du siècle dernier, bon texte, 77 f∞ d'écriture serrée), A. 1904 (56 f∞, incomplet).

nistere (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 36). Ce *châu* d'Ô, d'après Phan Huy-Chú, q. 45, est l'ancien Thuận-hóa (1), qui allait du Quảng-trị au Quảng-nam ; mais la description déborde cette région, puisqu'on y trouve le *huyện* de Lệ-thủy, patrie de l'auteur, et qu'elle commence avec le mont Hoành 橫山, *Porte d'Annam* à la limite sud du Hà-tĩnh. Les 6 q. décrivent : 1. la géographie physique, 2. les produits et les impôts, 3. la géographie administrative et les mœurs, 4. les citadelles, marchés, ponts, relais et stūpas, 5. les temples divers, 6. l'organisation mandarinale suivie de notices des hommes célèbres. Cette dernière partie se trouve parfois en mss. indépendants intitulés : *Ô châu nhân-vật kí* 烏州人物記 (*Sources*, n° 107 ; cp. n° 103 ; A. 96). Le manque de justice de l'auteur par rapport à Lê Quí-Đôn vient de ce qu'il juge en sujet des Mạc au lieu de juger en sujet des Lê. Dans les mss., la préface est dite postérieure 後序 ; elle a le nom et les titres de Dương Văn-An, mais la date : 景曆乙卯, est fausse (乙卯 = 1555, appartient à la période suivante : 2° an. *quang-bảo* 光寶 ; il n'est pas sûr que ce soit celle de la préface). Cette préface est aussi dans Phan Huy-Chú, q. 45. Il a dû y avoir quelques autres monographies de la région (cp. n° 130 *in fine*).

39. — Cao-bằng lục 高平錄 [*Mémoire sur le Cao-bằng*]. 3 q. Par Phan Lê-Phiên 潘黎藩.

Phan Lê-Phiên ou Phan Trung-Phiên 仲藩, marquis Tứ-xuyên 泗川, de Đông-ngạc 東鄂, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Hà-đông), docteur la 18° an. *cảnh-hưng* (1737), à 23 ans, servit les dernières années de Trịnh Sâm et fut le maître de Trịnh Cán 鄭幹. Destitué par Trịnh Giai 鄭楷, rétabli par Trịnh Phùng 鄭槤 en 1786, le dernier roi Lê le fit ministre de la Guerre, chargé du Collège royal, etc. ; cependant il ne le suivit pas en Chine (1789). Gia-long le rétrograda et lui ôta ses titres. Il vécut 75 ans (*Phan thị gia phả* 潘氏家譜 (A. 1768), préf. de la 41° an. *cảnh-hưng* (1780), par « Phan Trung-Phiên » ; *Bị khảo*, Sơn-tây. 慈廉. Cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 61). — Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*, dit que le 1er q. traite de la fin des Mạc, le 2e des monts et eaux, dieux et génies, le 3e des produits et mœurs. L'EFEO. possède un ouvrage ms. de 61 f°° (A. 1129), intitulé *Cao-bằng thật-lục* 高平實錄, que l'auteur, Nguyễn Hựu-Cung 阮佑恭, dans sa préface de la 9e an. *gia-long* (1810), déclare composé d'extraits d'anciens mémoires abrégés et corrigés : 摭舊實[錄]削正之, et où se retrouve peut-être une part de celui de Phan Lê-Phiên (2).

---

(1) Le *Cương-mục*, q. 1, f° 26, et la géographie de Tự-đức, 承天, 1, 廣田縣, etc., compilations officielles contemporaines, sont en contradiction. D'après le *Toàn thư*, q. 6, f° 22, l'Ô ne forma que le Thuận en 1307 (15° an. *hưng-long* 興隆), mais ils furent réunis à partir des Ming et leurs limites ont pu changer.

(2) Cp. aussi le *Cao-bằng kí-lược* 高平記畧, par Phạm An-Phủ 范安甫 (5° an. *thiệu-trị*, 1845), historique suivi d'un *Tam-trung từ kí* 三忠祠記, sur la révolte et la répression du Thổ Nòng Văn-Vân 農文雲, qui s'était emparé du Tuyên-quan et du Cao-Bằng, la 14° an. *minh-mạng* (1833), par le *tri-châu* 知州 Nguyễn Trọng-Lâm 阮仲琳 (11° an. *tự-đức*, 1858), et du *Cao-bằng phong-thổ phú* 高平風土賦 (ms. A. 999, 41 f°°). Sur la même affaire de la 14° an. *minh-mạng*, cp. le *Cao-bằng thành hãm sự kí* 高平城陷事記, mémoire ms. de 13 f°° (A. 1379).

III. LITTÉRATURE.

40. — *Ngộ đạo thi tập* 悟道詩集 [*Comprendre la voie, recueil de vers*]. 1 q. Par le bonze Khánh-hỉ 慶喜. Khánh-hỉ était de Cổ-giao de 古交, *h.* Long-biên 龍編.

Le *Sử kí* l'ignore. Le *Thuyền uyển tập anh* (cf. nº 145), 2e tableau des générations du *dhyāna*, 14e génération (fos 61 s. de la reproduction de l'édition de 1715, A. 2670), donne une biographie de ce bonze, lui fait adopter le nom de Nguyễn 阮, le fait vivre au temple de Từ-liêm 慈廉, *h.* de Vĩnh-khang 永康 (au Nam-định ?), et mourir la 3e an. *đại-định* 大定, le 27 du 1er mois (24 fév. 1142), à 76 ans ; une note ajoute que, d'après le *Lại kí* 吏記 (史記 ?), il mourut au contraire la 3e an. *thiên-trương-bảo-tự* 天彰寶嗣 (1135). Le titre de son livre est, d'après le *Thuyền uyển tập anh* : *Ngộ đạo ca thi tập* 悟道歌詩集. Cổ-giao est peut-être l'ancien nom de Cổ-điển 古典 (Hà-đông).

41. — *Viên-thông tập* 圓通集 [*Recueil de Viên-thông*]. 2 q. Par le bonze Bảo-giác 寶覺, de Cổ-hiền 古賢.

Le *Thuyền uyển tập anh* (nº 145), 2e tableau, 18e génération, donne sa biographie : le maître du royaume Viên-thông, du temple de Quốc-an 國安 (1) 寺, *h.* de Cổ-hiền 古賢鄉, au Nam-định (auj. au Hà-đông), son pays, était d'une famille Nguyễn 阮 et avait pour *danh* Nguyễn-Ức 元億 ; la 6e an. *hội-phong* 會豐 (1097), il fut reçu premier « au concours des trois religions », 三教試 ; la 8e an. *long-phù-nguyên-hóa* 龍符元化 (1108), il fut promu tăng-đạo 僧道, et progressivement élevé ensuite ; il mourut à 72 ans, l'an. *tân-vị* 辛未 de *đại-định* 大定, le 21e jour du 4e mois intercalaire (8 juin 1151). Le *Thuyền uyển tập anh* attribue à Viên-thông plus de 1000 poèmes 詩賦 publiés ; ils formèrent vraisemblablement ce recueil qui ne semble plus connu, comme le *Ngô đạo thi tập*, que par ces citations de son titre. Cp. nº 140.

42. — *Trần thái tôn ngự tập* 陳太宗御集 [*Recueil des compositions de Trần Thái tôn*]. 1. q.

Il n'en reste que quelques pièces en vers *modernes* 近體 : le *Kì thanh phong am tăng đức sơn* 寄清風庵僧德山 se trouve au premier fo du *Thi lục*, du *Thi tuyển* et du q. 43 de Phan Huy-Chú. Le *Thi lục* en donne de plus une intitulée : *Tòng Bắc sứ Tchang Hien khanh* 送北使張顯卿 (2). Quelques autres vers sont cités dans la notice sur le premier roi Trần de l'éd. tây-sơn du *Sử kí*, q. 5, s. a. 1277, fos 48-49. Sur Trần Thái-tôn (1218-1277), v. Cad., *Tableau*, p. 18-19.

---

(1) Var. : Quốc-ơn 國恩.

(2) Sans doute le général chinois rendu aux Trần la 7e an. *thiệu-bảo* 紹寶 (1285) et mort à leur service la 6e an. *hưng-long* 興隆 (1298) dans une expédition contre le Ai-lao 哀牢 (*Toàn thư*, q. 5. fo 49, et q. 6, fo 5).

43. — *Trần Thánh tôn thi tập* 陳聖宗詩集 [*Recueil des vers de Trần Thánh tôn* 陳聖宗]. 1 q.

Phan Huy-Chú, q. 43, dit qu'il en reste cinq pièces. On les trouve dans le *Thi lục*, q. 1 ; le *Thi tuyển*, q. 1, n'en a que trois. — Sur Thánh tôn, 2e roi Trần (1240-1290), Cad., *Tableau*, p. 95. Cf. nos 44, 45.

44. — *Cơ cừu lục* 箕裘錄 [*Le van et la fourrure* (1)]. 1 q. Par le même.

Phan Huy-Chú, q. 45, début, l'enregistre sans explication et Ngô Thì-Sĩ y fait allusion dans son commentaire du *Sử ki*, q. 5, f° 44*b*, 11e an. *thiệu-long* 紹隆 (1268), à propos d'un discours de Trần Thánh tôn aux gens de sa maison sur le devoir de maintenir les institutions du pays (cp. son *Việt sử tiêu án*, à ce roi).

45. — *Di hậu lục* 貽後錄 [*Legs à la postérité*]. 2 q. Par le même, pour l'instruction du prince héritier.

Le 12e mois de la 2e année *bảo-phù* 寶符 (30 déc. 1274-28 janv. 1275), « [le roi] choisit parmi les lettrés du royaume qui avaient eu des actions vertueuses, ceux qui devaient servir au Palais oriental. Il nomma Lê Phụ-Trần second précepteur et professeur du prince héritier, Nguyễn Thánh-Huấn et Nguyễn Sĩ-Cô furent nommés lettrés servant dans le palais, *nhập-thị học-sĩ*. Le roi lui-même écrivit des vers pour l'instruction du prince et composa le *Di hậu lục* en deux livres, qu'il lui donna. », 選天下儒士有德行者入侍東宮, 以黎輔陳爲少師兼儲宮教授, 貽阮聖訓阮士固等充入侍學士. 上親寫詩以訓皇子, 又製後錄二卷賜之 (*Sử ki*, q. 5, f° 47 ; Cp. *Toàn thư*, q. 5, f° 34, lequel n'a pas le dernier membre de phrase : 賜之). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45.

46. — *Lạc đạo tập* 樂道集 [*Aimer le tao*] 1 q. Par Trần Quang-Khải 陳光啟, grand prince Chiêu-minh 昭明大王.

Trần Quang-Khải, troisième fils de Trần Thái tôn, naquit vers le 10e mois de la 10e an. *thiên-ứng-chính-bình* 天應政平, 1241 (*Toàn thư*, q. 5, f° 12*b* ; *Sử ki*, q. 5, f° 18*b*). Il fut investi grand prince le 16 du 11e mois de la 1e an. *thiệu-long* 紹隆, 1258 (*Toàn thư*, l. c., f° 25). Grand ministre, général, il fut chargé d'aller accueillir les ambassadeurs mongols ; il combattit aussi leurs troupes. D'après le *Thi lục*, q. 2, et le *Thi tuyển*, q. 2, f° 2*b*, il aurait battu Sōgātu 唆都 à Chương-dương 章陽 (Hà-đông), mais le *Sử ki*, q. 5, f°s 62, 65, 68, et le *Toàn thư*, q. 5, f° 48*b*-49 (10e jour du 5e mois de la 7e an. *thiệu-bảo* 紹寶, 14 juin 1285), ne sont pas très explicites (cp. les remarques du *Cương-mục*, q. 7, f° 41). Avec Quốc-Tuấn (n° 147), il fut un des premiers de la cour. Il mourut sous Trần Anh tôn, le 7e mois de la 2e an. *hưng-long* 興隆 (juillet-août 1294), à 54 ans à la chinoise (à 50 ans selon Nguyễn Trãi, *Băng-hồ di-sự lục* [n° 61]). Il était érudit et lettré, « connaissait les langues des barbares tributaires », 能通諸蕃語. Cf. *Sử ki*, q. 5, et notamment, q. 6, f° 1. Son recueil de vers fut publié. Il en reste neuf pièces dans le *Toàn Việt thi tập*, q. 2, trois dans

(1) Allusion au *Li ki*, XVI, 20 ; Couvreur, II p. 42.

le *Thi tuyển*, q. 2, f° 2*b*-3, et une dans le *Lịch triều hiến-chương loại chí*, q. 43. Cp. *Sources*, p. 620, n° 22 de la note.

47. — *Trần Nhân tôn thi tập* 陳仁宗詩集 [*Recueil des vers de Trần Nhân tôn*]. 1 q. Il n'existe plus.

Phan Huy-Chú, q. 43, début, dit qu'il ne reste qu'un peu plus de 20 pièces de ce recueil. On en trouve exactement 24 dans le *Thi lục*, q. 1 ; huit seulement dans le *Thi tuyển*, q. 1, f°° 2 s. Phan Huy-Chú, l. c., signale un autre recueil, le *Đại hương hải ấn thi tập* 大香海印詩集, en 1 q., composé par Nhân tôn après sa retraite bouddhique, i. e. après 1293. Trần Minh tôn (n° 54) en écrivit la préface, dont Phan Huy-Chú cite l'essentiel. Il n'existait déjà plus au début du XVe s., au témoignagne du *Nam ông mộng lục* (*supra*, p. 3. n. 13), §. 詩意清新, qui en cite deux pièces : 有大香印集, 頗多絕唱, 惜其地遭兵火不得流傳, 余只記誦一二而已. Autres œuvres de Trần Nhân tôn (1258-1308) dans la notice de l'édition tây-sơn du *Sử kí*, q. 6, f° 22*b* : *Thiền lâm thiết chủy ngữ-lục* 禪林鐵觜語錄, *Tăng cà toái sự* 僧伽碎事, *Thạch thất mị ngữ* 石室寐語, chacune d'un chap., et composées aussi au mont An-tử (n° 51). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45. ; *Thánh đăng lục*, 3e biog. On sait qu'il passe pour le premier patriarche de la secte Trúc-lâm 竹林大士 ou du mont An-tử 安子山第一祖 (cf. *Sử kí*, q. 5, f° 52-q. 6, f° 24 ; *Tam tổ thật-lục*. 1° biogr. ; Cad., *Tableau*, p. 95-96 ; Demiéville in *BEFEO.*, XXIV, p. 217).

48. — *Củng Cực lạc ngâm tập* 拱極樂吟集 [*La joie de s'orienter à l'Etoile polaire* (1), *recueil de chants*]. 1 q. Par Trần Ích-Tắc 陳益稷.

Trần Ích-Tắc, prince Chiêu-quốc 昭國王, était un des fils de Trần Thái tôn. En 1285, à la deuxième invasion mongole, il se rendit avec sa famille. Envoyé en Chine, il y fut nommé *p'ing-tchang-che* 平章事 et installé à Ngo-tcheou 鄂州 (Hou-pei). Il serait mort à plus de 70 ans (cf. *Sử kí*, q. 5, f° 64 ; *Yuan che*, k. 209, f° 6 ; *An-nam chí-lược*, q. 13, f°° 3*b* s. ; q. 6, f° 9 (lettre de Trần Ích-Tắc), etc. ; *Yue-kiao chou*, q. 5 *sub fine* : 76 ans ; *Thi lục*, q. 2, vers le début). D'après Phan Huy-Chú, q. 43, son recueil est antérieur à sa soumission aux Yuan. Le titre même, et tel vers conservé dans le *Thi lục*, l. c. (2), qui en a 15 pièces, feraient plutôt supposer le contraire.

49. — *Phi sa tập* 披砂集 [*Ouvrir le sable* (3), *recueil*]. 1 q. Par Hàn Thuyên 韓詮. Dans ce recueil, il y a beaucoup de poèmes en annamite 國語 (4).

Hàn Thuyên était d'une famille Nguyễn 阮. Le *Sử kí*, q. 5, f° 57, explique ainsi le changement : ministre de la Justice, la 4e an. *thiệu-bảo* (1282), Trần Nhân tôn

---

(1) *Louen yu*, II, 1 : 爲政以德, 譬如北辰, 居其所而衆星共之. Cp. dans l'*An-nam chí-lược*, q. 2, f° 12*b*, la lettre d'investiture des Song méridionaux : 歲戴衆星拱北 (Sainson, p. 142).

(2) 衆星環拱紫宸尊.

(3) L'expression complète est : 披沙揀金, « Ouvrir le sable pour en trier l'or », et remonte au *Tchong-hing kien-k'i tsi* 中興間氣集 de Kao Tchong-wou 高仲武, des T'ang.

(4) I. e. en *chữ-nôm*.

le chargea de composer un écrit 文 à jeter dans le fleuve Lư 瀘 (Fl. Rouge) pour en éloigner un crocodile (?), à la manière de Han Yu, sur quoi le roi le gratifia de ce patronyme. Le *Toàn thư*, q. 5, f° 41 *b*, ajoute que c'est à partir de lui, et à son imitation, que beaucoup d'auteurs commencèrent de composer des poèmes en langue annamite : 我國賦詩多用國語蓋自此始. L'éditeur tây-sơn du *Sử-ki*, l. c., note que, de son temps, les vers annamites s'appellent : [vers suivant la] règle de Hàn 韓律. Cf. *Sources*, p. 620-621, note.

50. — *Ngọc tiên tập* 玉鞭集 [*Le fouet de jade*]. Par le bonze Huyền-quang 玄光, de Vạn-tải 萬載鄉, *h.* de Vũ-ninh 武寧 (auj. Vạn-ty 萬斯, Bắc-ninh). A neuf ans, il savait faire des vers et des proses littéraires. Il suivit la préparation des candidats aux examens. A dix-neuf ans, il entra dans les ordres 入空門. C'est le troisième patriarche du Trúc-lâm 竹林第三祖.

Lê Quí-Đôn dans cette note reproduit le commentaire du *Trích diễm thi tập* (n° 78), qu'il cite formellement dans sa notice du *Kiến văn tiểu lục*, 9, sur Huyền-quang. Dans le *Thi lục*, q. 4 *in fine*, suivi par le *Thi tuyển*, q. 2, f° 19*b*, il ajoute qu'il était d'une famille Trần 陳. Le *Đăng khoa lục*, 首, f° 10*b*, et le *Tam tổ thật-lục*, 3° hagiographie (1), début, l'appellent Lí Đạo-Tái 李道載 ou Lí Tái-đạo 載道. Le *Tam tổ thật-lục* précise qu'il naquit sous Trần Thánh tôn 陳聖宗 [1258-78], et mourut au monastère du Côn *sơn* 崑山寺, le 23 du 1er mois de l'an. *giáp-tuất* 甲戌 (27 fév. 1334). Si ces données sont exactes, il aurait vécu 60 ans, car le *Đăng khoa lục*, l. c., le fait docteur à 21 a .s, la 2° an. *bảo-phù* (1274) ; le *Tam tổ thật-lục* confirme cet âge sans donner l'année, mais selon lui, il fut reçu premier 中選首, et les graveurs d'une édition moderne du *Thiền uyển tập anh* (n° 145) y dessinèrent son « portrait », paré du titre de 狀元玄光尊者. Il faut remarquer que le *Đăng khoa lục* ne nomme qu'un lauréat pour 1274, et dans une section spéciale 別錄 très courte, sur laquelle il ne s'explique pas, mais dont les deux examens mentionnés avant celui-ci ont des dates en contradiction avec le *Sử kí* (2). De plus, en dehors de cette section spéciale, ignorée des autres *Đăng khoa lục*, celui-ci s'accorde avec le *Sử kí* et il enregistre (首, f° 4*b*-5), comme lui (q. 5, f° 47*b*), le concours et les docteurs de la 3° an. *bảo-phù* (1275), le *Sử kí* ignorant ceux de la 2° an. Le *Đăng khoa lục* a donc vraisemblablement complété sa section spéciale à l'aide de sources non officielles et pseudo-historiques : 野史, 外傳, etc., souvent précieuses contreparties des autres, mais souvent domaines de la fantaisie. Pour admettre que Huyền-quang fût docteur de

(1) Cette hagiographie, dépouillée des phrases inutiles du *Tam tổ thật-lục*, se trouve dans un petit ms. anonyme et sans date intitulé *Đắc-ninh tòa kí* 北寧瑣記 (A. 87), f°s 21*b*-23*a* (Incipit ; 嘉平縣萬斯社李玄光廟).

(2) *Đinh-vị* 丁未 n'est pas la 12°, mais la 16° an. de *thiên-ứng-chính-bình*, 1247 (*Sử kí*, q. 5, f° 22 *b*), et *bính-tuất* 丙戌 n'existe pas dans cette période, dont la 15° an. (1246) est *bính-ngọ* 丙午. Si l'on suppose une confusion avec *canh-tuất* 庚戌, 19° et dernière de la période (1250), le *Sử kí* ne mentionne aucun examen depuis la 16° an., et pour cette dernière les noms des lauréats diffèrent dans le *Sử kí* et le 別錄 du *Đăng khoa lục*, mais concordent avec celui-ci, f° 3 du même q., Le *Toàn thư*, parfois plus détaillé que le *Sử kí*, concorde ici avec lui. Le *Sử kí*, source du *Đăng khoa lục* pour le texte principal, n'est donc pas celle de la section spéciale. Cp. n° 63, note.

cette année, il faudrait supposer deux examens de doctorat en deux ans, chose possible, quoiqu'exceptionnelle, et surtout une autorité plus sûre que celle des livres d'édification. Lê Quí-Đôn en déclare fausse la tradition, arguant que l'auteur du *Trích diễm* composé en *hồng-đức* vivait à une époque assez proche des Trần pour que ce qu'il en dit ne soit pas erroné (1). La question de la *pia fraus* se pose donc pour ce doctorat comme pour le double doctorat de Nguyễn Trức (nº 73). — Les 24 poésies de Huyền-quang dans le *Thi lục*, surtout des quatrains, proviennent à coup sûr du *Trích diễm* et du *Việt âm thi tập* (nº 41). Cp. *Thi tuyển*, q. 2, fos 19*b*-20 (7 pièces) ; Phan Huy-Chú, q. 43, et *infra*, nº 51.

51. — *Đoạn sách lục* 斷策錄 [*Couper l'aiguillon*]. Par le bonze Pháp-loa 法螺, de Nam-sách 南策, deuxième patriarche du Trúc-lâm 竹林第二祖.

Ce livre est aussi appelé *Đoạn sách lục* 斷策錄 (*Couper le lien* ?) dans le *Tam tổ thật-lục* 三祖實錄 (2), 2e hagiographie. D'après sa biographie, réunie par son assistant Trung-minh, établie par Huyền-quang (nº 50) et gravée sur une stèle qui, au temps de Lê Quí-Đôn, se trouvait au temple de Hương-hải 香海寺, dans l'ancien village de Pháp-loa (3), il naquit la 6e an. *thiệu-bảo* (1284) et mourut la 2e *khai-hựu* (1330) ; il était d'une famille Đồng 同, de Cửu-la 九羅鄉 (auj. Đồng-pháp 同法村, etc., au Hải-dương), et vécut au mont An-tử 安子山, où Lê Nhân tôn alla mourir chez lui, 1308 (*Sử kí*, q. 6, fos 22-24). Cette biographie a servi à Lê Quí-Đôn pour sa notice sur Pháp-loa dans son *Kiến văn tiểu lục*, 9 (4), et à l'auteur du *Tam tổ thật-lục*, qui l'a amplifiée. A l'article de la mort, suivant la tradition Pháp-loa écrivit ce quatrain, 絕句 :

萬緣 (5) 讒 (6) 斷一身閒 (7)　　Les mille liens tranchés, je suis tout libre.
四十餘年 (8) 夢幻 (9) 間　　Plus de quarante ans dans le rêve.

---

(1) 則俗傳中狀元,辭官爲者僧者妄矣.摘艷集乃黃德貢纂於洪德中,其世去陳較近,說當不謬 (*Kiến văn tiểu lục*, l. c.). 俗傳師應舉中狀元,不受官,乞回此修德,今無記可考 (*Thi lục*, l. c.).

(2) Sur cet ouvrage, v. nº 50.

(3) Ce village, Phụ-vệ 輔衛, est aujourd'hui représenté par les trois hameaux de Tiền-trung 前中, Ninh-quan 寧關 et Đồng-pháp 同法, du canton d'An-điền 安田, *phủ* de Nam-sách 南策, au Hải-dương. Le Hương-hải *tự* se trouve à côté de Tiền-trung, entouré d'une baie de bambous dans la rizière. La stèle portant la vie de Pháp-loa est abritée dans un édicule de pierre, *thạch-thất* 石室, formé d'un socle, de quatre fûts carrés, et d'un toit bulbeux à tore. Elle a quatre faces, la dernière avec deux dates : 10 du 12e mois de la 5e an. *chính-hòa* 正和 (14 janv. 1685) et, à côté : 15 du 7e mois de la 9e an. *tự-đức* (15 août 1856). L'inscription a été regravée. Elle donne le texte qu'on trouve dans le *Tam tổ thật-lục* et deux cahiers mss., récents, conservés par le bonze. Elle doit être la reproduction de l'inscription ancienne, peut-être altérée légèrement par des restitutions à la regravure. Le monument de pierre, d'ailleurs sans intérêt, est aussi de 1856.

(4) Voici la note de Lê Quí-Đôn à la fin de la notice : 以上署遠出年譜碑,侍者中明入集,傳法眞子玄光考訂,今在香梅寺,依稀可認.

(5) Var. : 萬端.

(6) Var. : 纏.

(7) Var. : 閑.

(8) Var. 年餘.

(9) Var. 變幻.

珍重諸人休借問　　Salut! hommes, cessez vos questions vaines.
邦邊(1)風月更蒼寬　　Sur l'autre bord un monde plus large.

C'est une des deux pièces citées dans le *Thi lục*, q. 4, la seule du *Thi tuyển*, q. 2, f° 19*b*. Elle aide à concevoir l'esprit de l'ouvrage, sans doute perdu. Cf. encore Phan Huy-Chú, q. 43 ; Demiéville, *BEFEO.*, XXIV, 217 ; etc.

52. — *Thủy vân tùy-bút* 水雲隨筆 [*Eaux et nues*]. 2 q. Par Trần Anh tôn 陳英宗.

Phan Huy-Chú, q. 43, dit qu'il n'en reste que 8 ou 9 pièces, l'auteur, près de mourir ayant brûlé son recueil : 所著有水雲隨筆御集，臨崩悉焚之 (*Sử kí*, q. 6, f° 36*b* ; cp. *Toàn thư*, q. 6, f° 36, 7e an. *thái-khánh*, 1320). Cf. *Thi lục*, q. 1 ; *Thi tuyển*, q. 1, f° 3*b*. — Anh tôn, 4e des Trần (1268-1320), Cad , *Tableau*, p. 96.

53. — *Cúc-đường di thảo* 菊堂遺草 [*Papiers laissés par Cúc-đường*]. 2 q. Par Trần Quang-Triều 陳光朝 (2), prince Văn-huệ 文惠王 ; recueilli par Nguyễn Ức 阮億.

Cúc-đường était le *hiệu* de Trần Quang-Triều ; son *biệt-hiệu* était Vô-sơn ông 無山翁. Il était petit-fils de Trần Quốc-Tuấn (n° 147). Il habita « le *Bích-động am* 碧洞庵 de Quỳnh-lâm 瓊林 » (3), où il invitait des lettrés pour versifier ensemble. Trần Anh tôn, la 9e an. *hưng-long* 興隆 (1301), le nomma prince, et Minh tôn, la 1e an. *khai-thái* 開泰 (1324), *nhập nội kiểm-hiệu tư-đồ* 入內檢校司徒. Il mourut l'an. suivante, en automne, à 39 ans. Cf. *Sử kí*, q. 6, f°s 15, 41, 42 ; *Thi lục*, q. 2 ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 4 ; Phan Huy-Chú, q. 43.

54. — *Trần Minh tôn thi tập* 陳明宗詩集 [*Recueil des vers de Trần Minh tôn*]. 1 q.

Il en reste plus de 10 pièces, d'après Phan Huy-Chú, q. 43. Le *Thi lục*, q. 1, en contient vingt et une et le *Thi tuyển*, q. 1, six. — Minh tôn, 5e des Trần (1301-1357), Cad., *Tableau*, p. 97.

55. — *Dới-hiên thi tập* 介軒詩集 [*Recueil des vers de Dới-hiên*]. 1 q. Par Nguyễn Trung-Ngạn 阮忠彥.

Dới-hiên était le *hiệu* de Nguyễn Trung-Ngạn, dont le *tự* était Bang-trực 邦直, et le *danh*, Cốt 鶻. Il était du village de Thổ-hoàng 土黃, *h.* de Thiên-thi 天施, Hưng-yên (*Thi lục*, q. 2 ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 7 ; *Đăng khoa lục*, 首, f° 7 *b*). Enfant précoce, docteur à 16 ans (ibid.), le 3e mois de la 12e an. *hưng-long*, avril 1304 (*Sử kí*, q. 6, f° 17, *Đăng khoa lục*, 首, l. c.), il servit trois rois. Sous Trần Minh tôn, il obtint des postes à la cour en 1321 et 1322 (*Sử kí*, q. 6, f° 40) ; en 1324 il eut un petit

(1) Var. 堪.
(2) La copie A. 1389 du *Đại Việt thông sử* est la seule à l'appeler Trần Nguyên-Đạo 陳元璹.
(3) Temple ou village. Phan Huy-Chú écrit : Quỳnh-long 瓊龍.

succès en accueillant l'ambassade mongole (*id.*, f° 41*b*), et fut envoyé gouverneur militaire 安撫使 au Thanh-hóa en 1326 (*id.*, f° 42*b* ; cp. *Toàn thư*, q. 6, f° 44). En hiver de la 1e an. *khai-hựu* 開祐 (1329), il suivit Trần Minh tôn contre les montagnards du Đà-giang *đạo* 沱江道 et composa le récit de l'expédition, 從編修實錄 (*Sử ki*, q. 6, f° 47*b* ; *Toàn thư*, q. 6, f° 48*b*). Sous Hiến tôn, en 1332 il reçut de nouvelles charges (*id.*, q. 7, f° 4*b*-5) ; en 1334, 6e an. *khai-hựu*, il fut commissaire au ravitaillement dans la campagne contre le Ai-lao 哀牢 (*id.*, f° 5) : il en fit graver l'inscription triomphale sur les rochers du Kiếm *châu* 黔州 ; en 1337, 9e *khai-hựu*, commissaire-gouverneur du Nghệ-an, commissaire aux transports du Khoái *châu* 快州 et surveillant de la compilation 監修 au Bureau d'histoire 國史院, sa proposition d'établir des greniers pour le riz des impôts afin de parer aux disettes fut adoptée pour toutes les provinces 路 (*id.*, f° 8 *b*) ; en 1341, 14e *khai-hựu*, il devint grand préfet de la capitale 京師大尹 (*id.*, f° 11). Cp. nos 17 et 7. Sous Dụ tôn, l'année suivante, il occupa des postes de plus en plus élevés : *hành-khiển* 行遣 et chargé du *Xu-mật viện* 樞密院 ; il eut le commandement des troupes du palais 禁軍, qui dépendaient auparavant des ministres (*id.*, f° 12) ; il fut *nhập-nội hành-khiển* 入內行遣 la 11e an. *thiệu-phong*, 1351 (*id.*, f° 17), commissaire militaire 經畧使 du *trấn* de Lạng-giang 諒江鎮, ministre de droite 尙書右丞, savant du *Kinh-duyên* 經筵大學士, grand dignitaire 柱國 et comte *Khai-huyện* 開縣伯 la 15e an. (*id.*, f° 22*b*-23). Il avait alors, selon Lê Quí-Đôn, *thi lục*, l. c., 67 ans, et il serait mort à 82 ans. Ses vers furent publiés. Son recueil a dû passer entièrement dans le *Thi lục*, l. c., qui en contient 84 pièces. Un ms. de l'EFEO. (A. 601) qui remonte à une copie faite l'an. *ất-vị* 乙未 de *cảnh-hưng* (1775) en contient 81 ; il est intitulé *Vị tập Dới-hiên thi cảo toàn trật* 彙集介軒詩稿全帙. Dans un autre ms. (A. 2793), il vient à la suite d'un autre ouvrage. Le *Thi tuyển*, l. c., en a 12 pièces. Cp. encore *Bị-khảo*, Sơn-nam, 天苑 ; Phan Huy-Chú, q. 43 ; H. Maspero, *Protectorat*, p. 678, n. 2.

56. — *Tiều-ẩn thi tập* 樵隱詩集 [*Recueil des vers de Tiều-ẩn*]. 1 q. Par Chu An 朱安, *hiệu* Văn-trinh tiên-sinh 文貞先生

Tiều-ẩn était le *hiệu* de Chu An, depuis sa retraite. Văn-trinh est sa promotion posthume : 文貞公, son titre posthume est : Khang-tiết tiên-sinh 康節先生. Il était du *huyện* de Thanh-đàm 清潭 (auj. Thanh-trì 清池, Hà-đông). Erudit, intègre, il fut célèbre, comme plusieurs de ses élèves : Phạm Sư-Mạnh (no 57), Lê Bá-Quát 黎伯适 (ou Lê Quát, cf. no 57). Trần Minh tôn le nomma vice-recteur 司業 du Collège royal et le chargea d'enseigner les classiques au prince héritier. Il composa à cette occasion son *Instruction* des Quatre livres, *Tứ thư thuyết-ước* 四書說約, entre 1314 et 1329. Sous Trần Dụ ôn, il présenta une requête demandant de décapiter sept flatteurs ; n'ayant pas obtenu de réponse, il démissionna et se retira au mont de Kiệt-đặc 傑特 (auj. Phượng-hoàng 鳳凰山, Hải-dương), du *h.* de Chí-linh 至靈, d'où il revenait assister aux grandes audiences. Il refusa tout emploi, et à l'avènement de Nghệ tôn, il vint lui offrir des plans 枚策上謁 et repartit sans accepter de charge. Le roi le fit ramener. Il mourut peu après de vieillesse, le 11e mois de la 1e an. *thiệu-khánh* (déc. 1370). Le roi autorisa son culte au *Văn-miếu* 文廟. Il est resté le héros des confucéens annamites et a encore son temple à Phượng-sơn 鳳山 (Hải-dương). Il est aussi l'auteur d'un recueil de vers annamites, *Quốc-ngữ thi tập* 國語詩集, qui passe pour perdu (Phan Huy-Chú, q. 43). Cf. *Nam ông mộng lục*, 文貞

鯁直 ; *Sử kí*, q. 8, f° 4*b*-5 ; *Thi lục*, q. 3 (11 pièces avec une notice) ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 11*b*-13 (7 pièces) ; *Đăng khoa lục*, q. 首, f° 11; Phan Huy-Chú, q. 43 ; *Phượng-sơn từ chí lược* 鳳山祠志畧. — Ce dernier ouvrage, consacré au temple de Chu An à Phượng-sơn, i. e. Phượng-hoàng sơn, est une monographie moderne composée par Nguyễn Bảo 阮保, *hiệu* : Định-phủ 定甫 et Tĩnh-sơn 靖山, juge au Hải-dương, et gravée la 2e an. *thiệu-trị*, 1842. C'est un volume de 5-14-15-17 f°, en trois parties : 1. vie de Chu An, suivie de 9 pièces de ses vers ; 2. vers et proses sur lui, notamment la stèle moderne du temple, 3. services religieux du temple. Ce livre est seul à indiquer, q. 1, début, que Chu An était du hameau de Văn du village de Quang-liệt : 光烈文村人, c'est-à-dire, de l'actuel Thanh-liệt 清烈, *h.* de Thanh-trì. Le gros ms. en 3 q. de l'EFEO. (A. 843), intitulé *Thanh-trì Quang-liệt Chu thị di thư* 青池光烈朱氏遺書, est un apocryphe fabriqué de mélanges de sorcellerie et de médecine.

57. — *Hiệp-thạch tập* 峽(1)石集 [*Recueil de Hiệp-thạch*]. 1 q. Par Phạm Sư-Mạnh 范師孟.

Hiệp-thạch est la seconde appellation, *biệt-hiệu*, de l'auteur ; Uý-trai 畏齋 est son *hiệu*, Nghĩa-phu 義夫 son *tự*. Phạm Sư-Mạnh était du *h.* de Hiệp-sơn 峽山, dont dépendait le village de Hiệp-thạch (Hải-dương). Disciple de Chu An (n° 56) comme Lê Quát 黎括 (sur lequel *Sử kí*, q. 8, f° 5, note ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 13, etc.), il jouit avec lui d'une grande réputation et servit sous trois rois : Minh 明, Hiến 憲 et Dụ 裕 (1314-1369). Il vint à la cour la 10e an. *đại-khánh*, 1323 (*Sử kí*, q. 6, f° 40), et parvint jusqu'au grade de *nhập-nội hành-khiển* 入內行遣, chargé des affaires du Conseil secret, *Xu-mật viện* 樞密院, la 1e an. *thái-trị*, 1358, *Sử kí*, q. 7, f° 27*b* et 31). On lui attribue une ambassade en Chine, le 8e mois dela 5e an. *thiệu-hưng*, 1345 (*Sử kí*, q. 7, f° 14*b* ; *Toàn thư*, q. 7, f° 13) ; mais Ngô Thì-Sĩ observe qu'ayant été chargé des archives, 掌簿書, et conseiller secret, 樞密參政, l'automne suivant (*Sử kí*. l. c., f° 15), il ne dut aller que jusqu'à un des deux Kouang, ce dont une note du *Toàn thư*, l. c., doute même. Cp. *Thi lục*, q. 3 (14 pièces de vers) ; *Thi tuyển*, q. 2, f° 13*b*-16 (12 pièces) ; *Đăng khoa lục*, 首, f° 11*b* ; Phan Huy-Chú, q. 43.

58. — *Trần Nghệ tôn thi tập* 陳藝宗詩集 [*Recueil des vers de Trần Nghệ tôn*]. 1 q. Il n'existe plus.

Phan Huy-Chú, q. 43, en cite deux pièces. Le *Thi lục*, q. 1 *sub fine*, en a conservé cinq, et le *Thi tuyển*, q. 1, f° 5*b*, trois. — Nghệ tôn, 8e des Trần (1322-1394), Cad, *Tableau*, p. 98.

59. — *Bảo-hòa điện dư bút* 寶和殿餘筆 [*Ecrits des loisirs du palais Bảo-hòa*]. 8 q. Trần Nghệ tôn avait ordonné à ses lettrés Nguyễn Mậu-Tiên 阮茂先 et Phan Nghĩa 潘義 de s'y relayer pour s'instruire d'eux sur les événements passés et les notait chaque jour pour l'instruction du Roi destitué 廢帝. Il ordonna à Đào Sư-Tích 陶師賜 d'en écrire la préface.

---

(1) Var. 硤

La note de Lê Quí-Đôn vient du *Sử-kí*. avec deux variantes aux textes que nous en connaissons. Le *Toàn thư*, q. 8, f° 7 ; le *Sử kí*, q. 8, f° 25, et le *Cương-mục*, q. 10, f° 52, placent tous trois l'évènement au 12e mois de la 7e an. *xương-phù* 昌符 (25 déc. 1383-22 janv. 1384). Voici le texte du *Toàn thư* : « Le 12e mois, en hiver, les Chams retirèrent leur armée. Le roi retiré (Trần Nghệ tôn) vint habiter le palais Bảo-hòa. Il ordonna à Nguyễn Mậu-Tiên, directeur honoraire au Bureau secret de l'intérieur [du palais], à Phan Nghĩa, premier secrétaire du ministère des Rites, et à un sujet dépendant du marquis Vũ-hiền, de Tiên-du (le nom manque), de s'y relayer. Il leur faisait donner à manger [là] et s'instruisait d'eux sur les évènements passés. Les notant chaque jour, il en composa [un ouvrage en] huit livres qu'il intitula : *Bảo-hòa dư bút*. Il ordonna à Đào Sư-Tích d'en écrire la préface. On s'en servit pour l'instruction du roi (ou de la famille royale) », 多十二月占城引衆還，上皇居葆和宮，會僉知內密院事阮茂先，禮部節中潘義，及僊遊武憲侯家臣(缺名)輪直，賜食，詢以故事，逐日記錄，編成八卷，目曰，葆和餘筆，令陶師錫序，其端以教訓官家. La dernière expression 官家 présente une difficulté : faut-il entendre, comme Lê Quí-Đôn : roi, i. e. Phế đế 廢帝, le roi régnant, neveu de Nghệ tôn, ou : famille royale, i. e. Ngung 頠, fils de Nghệ tôn, et successeur prochain de Phế đế (Cadière, *Tableau*, p. 99-100) ? Le *Sử kí* actuel, recension tây-sơn, postérieure à celle du *Toàn thư* actuel, donne le même texte en supprimant les deux mots amphibologiques : « On n'en servit comme instructions », 其端以教訓. Enfin le *Cương-mục*, dernière étape, supprime toute cette dernière phrase, et, du coup, la question (1). — Đào Sư-Tích était docteur de la 2e an. *long-khánh*, 1374 (*Đăng khoa lục*, q. 1, f° 6). Le palais Bảo-hòa était, d'après une note du *Cương-mục*, l. c., au mont Lạn-kha 爛柯 (auj. Phật-tích 佛跡, Bắc-ninh). Les Trần y avaient fondé une sorte de collège pour lequel Trần Nghệ tôn recrutait des lettrés le 5e mois de l'an. suivante, mai-juin 1384 (*Toàn thư*, l. c.).

60. — *Sầm-lâu tập* 岑樓集 [*Recueil du Sầm-lâu*]. 1 q. Par Trần Toại 陳遂, prince Uy-văn 威文王.

Phan Huy-Chú, q. 43, ajoute qu'il n'existe plus, et n'en donne aucune pièce. Le *Thi lục* et le *Thi tuyển* l'ignorent également. Le *Sử kí* pour les Trần ne semble pas le connaître davantage. Trần Toại est le même que Trần Quốc-Toại 陳國遂. Cp. *Sources*, p. 620, n° 21 de la note.

61. — *Băng-hồ ngọc-hác tập* 氷壺玉壑集 [*Le fossé de jade de Băng-hồ*] (2). 10 q. Par Trần Nguyên-Đán 陳元旦.

Trần Nguyên-Đán, arrière petit-fils de Trần Quang-Khải (n° 46), fut grand ministre des Trần. Le 7e mois de la 9e an. *xương-phù* (juil.-août 1385), prévoyant l'usurpation de Hồ Quí-Li 胡季犛, il se retira au mont Côn 崑山 (Hải-dương), où Nghệ tôn

(1) Ainsi d'ailleurs que le membre de phrase :... 及僊遊武憲侯家臣(缺名) remplacé par 等, etc.. Le passage, à ce prix, devient limpide.

(2) Jeu de mot : *Vase de glace* (= Cœur pur et froid). L'expression remonte à ce vers de Wang Tch'ang-ling 王昌齡 : 一片氷心在玉壺, ap. *Ts'iuan T'ang che*, Wang Tch'ang-ling. IV.

藝宗, l'empereur retiré, vint le visiter et eut avec lui un commerce littéraire. Nguyên-Đán tâcha de s'allier par un mariage à Hồ Quí-Li ; celui-ci fit épouser une princesse Trần à Mộng-Giữ 夢與, fils de Nguyên-Đán, et leurs enfants furent presque les seuls descendants de la famille royale qu'épargna Hồ Quí-Li (*Sử kí*, q. 8, fos 25*b*-26 ; *Toàn thư*, q. 8, fos 7*b*-8). Il mourut à 65 ans, le 14 du 11e mois de l'an. *canh-ngọ* 庚午 (20 déc. 1390). Nguyễn Trãi, son petit-fils maternel, a composé son inscription: *Băng-hồ di-sự lục* 氷壺遺事錄, datée du 2e mois d'hiver de la 1e an. *thuận-thiên* 順天 (1428) (in *Ức-trai di tập*, q. 3, fos 34*b*-36 de l'éd. de 1868, et *Văn tuyển*, q. 3, fos 21*b*-23). — Le recueil ci-dessus, dont le titre contient une triple allusion à la *grotte* Thanh-hư 清虛洞 (1), à un pont au pied du Côn *sơn*, le *Thâu-ngọc kiều* 漱玉橋, et au propre *hiệu* de l'auteur, fut publié en son temps. Le *Thi lục*, q. 3, en a 50 pièces; le *Thi tuyển*, q. 2, fos 16-18, neuf. Cf. Phan huy-Chú, q. 43; *Sources*, p. 620, no 23 de la note.

62. — *Thảo nhàn hiệu tần tập* 討閒效顰 (2) 集 [*Exercices des loisirs*]. Par Hồ Tôn-Thốc 胡宗鐲.

L'auteur était de Thổ-thành 土城, au Diễn *châu* 演州 (Nghệ-an). Il habita Vô-Ngại 無碍, du *h.* de Đường-hào 唐豪 (auj. *h.* de Mỹ-hào 美豪, Hưng-yên). Son talent d'improvisateur le révéla. Encore jeune, il fut docteur. Sous Trần Nghệ tôn (1370-1372), il fut ambassadeur et gouverneur de province 安撫. Ayant quelque peu pressuré le peuple en cet emploi, il s'en excusa auprès du roi par ces paroles véridiques : Quand un fils a reçu la faveur [du souverain], toute sa famille mange le traitement du ciel, 一子受恩, 全家食天祿 (*Sử kí*, q. 8, fo 27*b* ; *Toàn thư*, q. 8, fo 9). La 10e an. *xương-phù* (1386), il fut nommé *học-sĩ phụng-chỉ* 學士奉旨 à l'Académie et commissaire à la Cour suprême, *Thẩm-hình viện sứ* 審刑院使 (*op. cit.*). L'usurpation des Hồ l'éloigna des affaires ; il but et écrivit son recueil du dépit contre son époque. Il mourut plus qu'octogénaire. Il reste de ses vers un seul poème, désespéré, le *Du Đông-đình họa Nhị-khê vận* 遊東亭和蓋溪韻. Les vers improvisés devant le temple de Hiang Yu, 項羽祠, que lui attribue Nguyễn Dữ dans son *Truyền kì man lục* (no 130), q. 1, 1er récit, ne sont, d'après Lê Quí-Đôn, *Thi lục*, q. 4, début, qu'un faux de Nguyễn Dữ lui-même. Cf. encore *Thi tuyển*, q. 2, fo 20 ; *Đăng khoa lục*, 首, fo 11 ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 東城 ; *Nghệ-an kí*, q. 2, fos 15-16 ; Phan Huy-Chú, q. 43, qui lui donne un q. ; *Sources*, p. 620, no 27 de la note. Cp. no 28.

63. — *Nhị-khê tập* 蓋溪集 [*Recueil de Nhị-khê*], par Nguyễn Phi-Khanh 阮飛卿.

Nguyễn Phi-Khanh, père de Nguyễn Trãi (no 65), avait pour *danh* Ứng-long 應龍 ; Phi-Khanh est son *hiệu*. Originaire de Chi-ngại 支碍, *h.* de Phượng-sơn. 鳳山 (auj. de Chí-linh 至靈, Hải-dương), il vint s'établir à Nhị-khê 蓋溪 (auj. *h.* de Thường-tín 常信, Hà-đông). Docteur la 2e an. *long-hưng* (1374) (3), le roi Trần Dụê tôn 睿宗 ne le voulut pas employer, parce que, roturier, il s'était allié

(1) V. Nguyễn Phi-Khanh (no 63), *Thanh-hư động kí* 清虛洞記, ap. *Văn tuyển*, q. 2, fos 4-6.

(2) Allusion au *Tchouang tseu*, 天運篇, passage sur Si-che 西施.

(3) Le 別錄 du *Đăng Khoa lục*, 首 fo 10*b*, le fait docteur de la 12e an. *hưng-long* (1304).

à la famille royale en épousant la fille de Trần Nguyên-Đán (nº 61). Sous les Hồ, il entra à l'Académie et parvint jusqu'aux grades de vice-président du Grand secrétariat 中書侍郎 et de vice-recteur du Collège royal. Les Hồ pris, il se soumit aux Ming, qui l'envoyèrent en Chine, où il mourut. Son fils Phi-hùng, 飛熊 aurait ramené ses restes au mont Bái-vọng 拜望, à son ancien village. Cf. *Nhị-khê Nguyễn thị gia-phả* 蓁溪阮氏家譜; *Vie* 事狀考 de Nguyễn Trãi (q. 5 de l'éd. de ses œuvres), début ; *Thi lục*, q. 4, début; *Thi tuyển*, q. 2, fº 21-22; Phan Huy-Chú, q. 43. — Ses œuvres : des vers, un *phú* : 葉馬兒賦 et un *kí* : 清虛洞記 (cp. nº 61) forment le q. 2, 25 fº de l'édition de Nguyễn Trãi ; les vers se trouvent aussi dans le *Thi lục*, q. 10*b* (74 pièces) ; le *phú*, dans le *Quần hiền phú tập* (nº 76) ; le *kí* dans le *Văn tuyển*, q. 2, fº 4-6.

64. — *Cúc-pha tập* 菊披集 [*Recueil de Cúc-pha*] par Nguyễn Mộng-Tuân 阮夢荀.

L'auteur s'appelait d'abord Vũ Mộng-Nguyên 武夢原, il changea son *danh* en Nguyễn Mộng-Tuân lorsqu'il fut reçu docteur, à 21 ans, la 1e an. des Hồ 胡 (1400), en même temps que Nguyễn Trãi (nº 65) et Lí Tử-Tấn. Il avait *tự* Văn-nhược 文若, et *hiệu* Cúc-pha et Lạn-kha 爛柯. Il était de Viên-khê 員溪, du *h.* de Đông-sơn 東山, au Thanh-hóa. Il servit d'abord les Hồ, puis les Lê, dans l'administration civile et dans l'armée. Il fit campagne au Champa sous Lê Nhân tôn 黎仁宗 (1442-1459). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, fº 8; *Bị khảo*, Thanh-hóa, 東山; *Thi lục*, q. 8; *Thi tuyển*, q. 3, fº 7-9. Son recueil comprenait plus de cent pièces de vers *modernes* de 7 syllabes (Phan Huy-Chú, q. 43).

65. — *Ức-trai thi tập* 抑齋詩集 [*Recueil des vers de Ức-trai*]. 3 q. Par Nguyễn Trãi 阮廌, recueillis et mis en ordre par Trần Khắc-Kiệm 陳克儉.

Nguyễn-Trãi était du village de Nhị-Khê 蓁溪, *h.* de Thượng-phúc 上福 (auj. *phủ* de Thường-tín 常信, Hà-đông). Ức-trai était son *hiệu*. Docteur 太學生 sous les Hồ, à 21 ans, la 1e an. *thánh-nguyên* 聖元 (1400), il entra au Tribunal des censeurs. Quand Lê Lợi se souleva au Thanh-hóa, la 16e an. *yong-lo* 永樂 (1418), il alla lui offrir ses services et devint son conseiller, le rédacteur de ses manifestes (cf. nº 24) et son négociateur avec les Chinois. A l'avènement des Lê, il reçut le nom de la famille royale, le titre de marquis et occupa divers postes éminents. Impliqué par sa femme ou concubine, 妻, favorite de Lê Thái tôn, dans la mort de celui-ci (1442), il fut tué avec toute sa famille, le 16 du 8e mois de la 3e an. *đại-bảo* 大寶, 19 sept. 1442 (*Toàn thư*, q. 11, fº 56). Il est resté populaire parmi les lettrés, et il a sa légende. Lê Thánh tôn, un demi-siècle après, lui restitua ses titres en les augmentant et fit recueillir ses œuvres : 命求故翰林承旨學士阮廌詩文遺畜 (*Toàn thư*, q. 12, fº 30 ; cp. *Cương-mục*, q. 20, fº 14*b*), la 8e an. *quang-thuận* (1467). La préface de Trần Khắc-Kiệm au recueil des vers est datée du 2e mois de printemps de la 11e an. *hồng-đức* (1480). Lê Quí-Đôn en a 105 pièces au début du q. 7 de son *Thi lục*, et le *Ức-trai di tập* de 1868 à peu près autant : ce sont des poésies chinoises en vers de 5 ou de 7 syllabes. 263 pièces en annamite forment un septième livre, rare, de l'édition de 1868 (21e an. *tự-đức*). Cette édition est le seul recueil imprimé connu des œuvres de Nguyễn-Trãi ; elle est due à Dương Bá-Cung 楊伯恭, *hiệu* Cần-đình 艮亭), Nguyễn Đình

阮定 (*hiệu* Phương-đình 方亭) et Ngô Thê-Vinh 吳世榮 (*hiệu* Dương-đình 陽亭 et Trọng-phu 仲敷), « d'après les anciens volumes de Nhị-khê de Thượng-phúc », 福溪原本. On la trouve généralement en 6 q., dont la 2e contient les œuvres littéraires de Nguyễn Phi-Khanh (n° 63), père de Nguyễn Trãi, et le 5e une biographie de ce dernier, les diplômes accordés successivement à Nguyễn Trãi par les rois et des jugements extraits d'œuvres diverses. Les vers composent le 1er livre ; les *Proses littéraires* 文集, pour la plupart officielles (1), le 3e ; les *Lettres et ordres aux armées* (n° 24), le 4e ; la *Géographie, Dư-địa chí* 輿地志, le 6e. On attribue à Nguyễn Trãi un *Ngọc đường di tập* 玉堂遺集 (2), qui n'était peut-être que l'ancien recueil de ses œuvres littéraires, un *Livre des Lois* (n° 18), un *Giao-tự đại lễ* 郊祀大禮 et un *Thạch-bàn đồ* 石盤圖 dont on ne connaît que le titre, et des *Instructions familiales, Gia huấn ca* 家訓歌 en annamite, très populaires, mais dont l'authenticité n'est peut-être pas assurée. Nguyễn Trãi passe pour le premier grand écrivain des Lê. Les textes biographiques sur lui sont assez nombreux et peu critiques. Cf. *Sử kí*, q. 10, et *Toàn thư*, q. 10-11, *passim* ; *Đăng khoa lục*, 首, f° 10*b*; *Nhị-khê Nguyễn thị gia-phả* 桑溪阮氏家譜 ; *Phạm thị gia-phả* 范氏家譜 ; Trần Khắc-Kiệm, *Préface* au recueil des vers ; le livre V de l'édition de 1868 ; *Lam-sơn thật-lục* (n° 35) ; *Công dư tiệp kí* (n° 129), *sub fine*; *Tang-thương ngẫu lục* (ces deux derniers recueils, légendaires) ; *Thi tuyển*, q. 3, f°s 1 s.; Phan Huy-Chú, q. 43 ; *Sources*, n°s 75 et 134.

66. — *Chuyết-am văn tập* 拙庵文集 [*Recueil des proses de Chuyết-am*]. Par Lí Tử-Tấn 李子晉.

Chuyết-am était le *hiệu* de Lí Tử-Tấn, qui changea son patronyme en Nguyễn 阮 pour éviter l'interdit des Trần (*Sử kí*, q. 5, f° 10*b*, 8e an. *kiến-trung* 建中, 1232). Tử-Tấn était son *tự*, qu'il employait au lieu de son *danh* Tấn 縉. Il était du village de Triều-đông 朝東 (3), *h.* de Thượng-phúc, comme Nguyễn Trãi. Comme lui il fut reçu docteur en 1400, à 23 ans, et se rallia à Lê Lợi qui, selon les historiographes, le chargea aussi de ses manifestes et de ses édits. Il servit successivement sous Lê Thái tôn 黎太宗 (1433-1442) et Nhân tôn 仁宗 (1442-1459), fut de l'Académie et du Kinh-duyên 經筵 et prit sa retraite la 7e an. *thái-hoà* 太和, 1449 (*Toàn thư*, q. 11, f° 78*b*). Si l'on se reporte à la date de sa préface au *Việt âm thi tập* (n° 69), il dut mourir octogénaire. Il fut un des commentateurs de la *Géographie* de Nguyễn Trãi. Le *Thi lục*, q. 7, début, a conservé 72 pièces de son recueil ; le *Thi tuyển*, q. 3, f°s 4 s., huit. Cf. *Đăng khoa lục*, 首, f° 8 ; Phan Huy-Chú, q. 43 (certaines copies du *Lịch triều hiến-chương loại chí* lui donnent 2 q. ; d'autres, comme le *Đại Việt thông sử*, en ignorent le nombre : 干 缺).

67. — *Tiết-trai tập* 節齋集 [*Recueil de Tiết-trai*]. Par Lê Thiếu-Dĩnh 黎少穎.

Tiết-trai est le *hiệu* de Lê Thiếu-Dĩnh, *tự* Tử-Kì 子奇, de Khả-mộ 可慕, *h.* de Đường-an 唐安 (auj. Mộ-trạch 慕澤, Hải-dương). A la fin de l'an. *đinh-vị*

(1) On y trouve l'inscription de la stèle de Lê Lợi à Lam-sơn (1433).
(2) Var. : 遺範 et 遺稾.
(3) Var. Quận-hiến 郡賢.

(1427), il fut adjoint à Trần Tình 陳情, ambassadeur chez les Ming pour demander l'investiture (*Toàn thư*, q. 10, f° 45*b*). Il fut académicien et administrateur 僉知院事; mais une critique offensante le fit rétrograder secrétaire auxiliaire 員外郎 du ministère des Rites (*Thi lục*, q. 9 *sub fine*; *Thi tuyển*, q. 3, f° 10). D'après le *Nhân-vật tinh-thị khảo*, Lê, art. 黎少韻, la 7e an. *thái-hoà* (1449), il était professeur à la province de Tam-đái 三帶路. Le *Thi lục* a 13 pièces de lui, le *Thi tuyển*, 5. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43.

68. — *Cưu đài tập* 鳩苔集 [*Recueil de papiers maladroits*]. (1) 1 q. Par Nguyễn Húc 阮旭, *tự* Gi-tân 貴賓, *hiệu* Cúc-trang 菊莊 (2), de Kẻ-sơn 偈山, au Đông-triều 東潮 (Hải-dương). Il servit jusqu'au grade de préfet.

Le *Thi tuyển*, Table, 4, classe Nguyễn Húc parmi les auteurs des Lê des environs des périodes *quang-thuận* et *hồng-đức* (1460-1497). L'EFEO. a de son recueil une copie ms. du XIXe s. (A. 2132, 39 f°s oblongs). La courte préface de l'auteur 自序 est datée du 2e mois, au printemps, de la 2e an. *kỉ-dậu* 己酉, de *thuận-thiên* (1429). Il y glose son titre : 爰留拙草名曰鳩苔詩集. Le recueil se compose de vers anciens de 5 syllabes, de vers modernes de 5 ou de 7, en quatrains ou en poèmes réguliers, et de quelques autres d'après la règle des chants 歌謠調. Cp. *Thi lục*, q. 14; Phan huy-Chú, q. 43.

69. — *Việt âm thi tập* 越音詩集 [*Recueil de poésies annamites*]. 6 q. Par l'historien Phan Phu-Tiên 潘孚先, avec notes critiques de Nguyễn Tử-Tân 阮子晉.

Contrairement à ce que son titre ferait supposer, ce recueil est en vers chinois. Il comprenait les vers des Trần, rois et sujets, et du début des Lê (cp. *Kiên văn tiểu lục*, 篇章). La dédicace, 上進越音詩集表, se trouve dans le *Văn tuyển*, q. 6, f°s 2-3. L'EFEO. en a une réédition (incomplète) exécutée par ordre royal la 10e an. *bảo-thái*, 1729 (A. 1925). Elle est en six livres, plus un appendice. La dédicace y est datée du 2e mois d'automne de l'an. *qui-sửu* 癸丑 de *thuận-thiên* (1433) et une préface de Nguyễn Tân 阮縉 de la mi-été de la 6e an. *duyên-ninh* 延寧 (1458). Un avertissement 表 non daté de Chu Xa 朱車, leur contemporain, dit entre autres : «... Le *Việt âm thi tập* recueilli par l'ancien historien Phan Phu-Tiên, j'ai bien vu qu'il était incomplet, et je l'ai complété; j'ai prié Nguyễn Tử-Tân, du Kinh-duyên, de l'annoter, et je l'ai divisé en six livres », 前史官潘孚先所編越音詩集, 頗看未備, 臣又續采, 請經筵官阮子晉批點, 釐爲六卷... Les trois premiers livres sont occupés par les poètes des Trần, les trois derniers par ceux des Lê, les q. 1 et 4 réservés presqu'entièrement aux rois. A la fin des six livres, en 2 volumes 本, est un appendice pour deux poètes annamites (Trần Ích-Tắc, cf. nº 48; Lê Tắc 黎勣) et dix-neuf poètes chinois (李思衍, 黃福, etc.). Nguyễn Tử-Tân est représenté à la fin du q. 4, Nguyễn Phu-Tiên 阮孚先 au q. 5, Phan Phu-Tiên 潘孚先 au q. 6. — Il ne faut pas confondre ce dernier (sur lequel nº 29) avec Nguyễn Phu-Tiên, *hiệu* Tân-kiều tiên-sinh 新橋先生, de Vĩnh-động 永洞, au Khoái *châu* 快州, assistant à

(1) Var. 鳩拙苔箋.
(2) Var. 菊庄, ou encore : 莊.

l'Académie et commissaire au Bureau de justice (cf. *Thi lục*, q. 9 (1) ; *Thi tuyển*, q. 3, f° 11). — Chu Xa, *tự* Khí-phủ 器甫, d'An-phú 安富 (auj. An-phong 安豐), du *phủ* de Bắc-giang 北江, fut reçu aux examens de la 6e an. *thuận-thiên* (1433) et ambassadeur adjoint à la Chine à la fin de la 10e an. *thái-hoà*, 1452 (*Toàn thư*, q. 11, f° 89; *Thi lục*, q. 9; *Thi tuyển*, q. 3, f° 17*b*). Sur Nguyễn Tử-Tấn, v. n° 65. Les *Sources* signalent ce *Việt âm thi tập* n° 148 (cp. p. 626, n. 2), qui ne contient que des poésies chinoises, et le distinguent avec raison d'un recueil anonyme de même titre, n° 149, de poésies en *chữ-nôm*, conservé ms. au Nội các. L'EFEO. a maintenant de ce dernier recueil un ms. (*AB*. 7), également anonyme et sans préface; quelques titres n'ont que des dates cycliques; mais les notes introductives 引 de certaines pièces permettent de l'attribuer avec quelque sûreté à Trịnh Cương 鄭棡, seigneur du Tonkin de 1709 à 1729 (Cad., *Tableau*, p. 127) (2).

70. — *Trúc-khê tập* 竹溪集 [*Recueil de Trúc-khê*]. Par Trình Thanh 程清.

Trình Thanh, *tự* Trực-khanh 直卿, *hiệu* Trúc-khê, d'une ancienne famille Hoàng 黃, à laquelle il revint ensuite, était de Lương-xá 良舍, *h.* de Thanh-oai 青威 (Hà-đông). Il fut reçu aux examens de la 2e an. *thuận-thiên* (1429), selon le *Bị khảo*, Sơn-nam, 彰德; de la 4e (1431) selon le *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 2*b*. Ambassadeur adjoint la 1e an. *thái-hoà* (1443) et la 6e *duyên-ninh*, 1459 (*Toàn thư*, q. 11, f° 59*b* et 98*b* : à cette 2e ambassade il est appelé Hoàng Thanh), il devint archiviste au Hải-tây 海西道, commanderie des provinces du sud-ouest et du sud, la 3e an. *quang-thuận* (1462). Il mourut au printemps de l'an. suivante (*Bi khảo*, l. c.). Lương Như-Hộc a fait son éloge (*Thi lục*, q. 9; cp. *Thi tuyển*, q. 3, f° 15*b*-16). Phan Huy-Chú, q. 43.

71. — *Tiên-sơn tập* 僊山集 [*Recueil de Tiên-sơn*]. 4. q. Par Nguyễn Vĩnh-Tích 阮永錫.

---

(1) Au reste le *Thi tuyển* dans sa table ne donne qu'un faux *Trần* Phu-Tiên 陳孚先, et le *Thi lục* désigne dans la sienne, au moins dans certains mss, Phan *Phu*-Tiên et Nguyễn *Phu*-Tiên par Phan et Nguyễn *Lí* 李-Tiên. Le *Toàn thư* et le *Đăng khoa lục* ignorent Nguyễn Phu-Tiên. Une pièce du *Thi lục* et du *Thi tuyển*, en réplique à Lê Thiêu-Dĩnh (n° 67) fait pourtant Nguyễn Phu-Tiên son contemporain.

(2) On y trouve en effet, f° 16, un *Vịnh* như-kinh *thi* 詠如京詩 dont le 引 a cette allusion : 麗裏思酬聖善, « L'enfant pense à se montrer reconnaissant à sa mère » (sur 麗裏 = enfant, 聖善 = mère, cp. *Che king, Siao ya*, 小弁, Legge, II, 337 ; et 凱風, Legge, I, 50). Or le *Livre généalogique des Trịnh*, *Trịnh gia thế phả* 鄭家世譜 (ms. A. 1821, f° 17*b*), art. sur la reine Trương Ngọc-Trử 王太妃張氏玉杵, nom posthume : Từ-tuyên 慈宣, rapporte qu'elle était du hameau de Lê-xá 黎舍村, du village de Như-kinh 如京社, *h.* de Gia-lâm 嘉林 (auj. Như-kinh 如琼, *h.* de Văn-lâm 文林, Hưng-yên) et qu'elle enfanta Hi tổ Nhân vương 挺生禧祖仁王, i. e. Trịnh Cương, dont la biographie suit. On trouve de plus, f° 36, des vers à Nguyễn Quí-Đức (n° 30, § V, p. 63, n. 2 ; cp. *Cương-mục*, q. 35, f° 9*b*), à l'occasion de sa retraite l'an. *đinh-dậu* 丁酉 (1717), et, f° 37*b* s., d'autres à Đặng Đình-Tương (n° 105) et à Trịnh Quán 鄭貫, autre contemporain (cp. *Cương-mục*, q. 36, f° 4*b*). Ce second recueil ne contient pas que des pièces officielles en langue vulgaire : cf. vers le début, des chants sur la balançoire 詠鞦韆詩, le jeu de ballon 詠蹴毬詩, etc. Il n'est pas exclu qu'il ait accueilli des pièces plus anciennes.

Vĩnh-Tích est le second *tự* de Nguyễn Thiên-Tích 阮天錫, en lequel il avait changé son premier *tự* Huyền-Khuê 玄圭. Son *hiệu* était Tiên-sơn et venait de ce qu'il était originaire de Nội-duệ 內裔, *h.* de Tiên-du 仙遊 (Bắc-ninh). Il fut reçu au grand examen 宏詞科 de la 4e an. *thuận-thiên* (1431), examen qui tint lieu de celui de doctorat au début des Lê. Nommé lettré royal 御前學士 l'an. *giáp-dần* de *thiệu-bình* (1434), il fut chargé d'ambassade à la Chine cette année même (*Toàn thư*, q. 11, fo 18*b* et 29) et l'an. *mậu-ngọ* 戊午, 1438 (o.c., fo 51*b*). Promu censeur, il fut rétrogradé en *đinh-hợi* 丁亥 (1467) pour avoir censuré ; président de tribunal 知司訟, ayant fait deux propositions de punition restées sans réponse, il se retira aux champs. Le roi Lê Thánh tôn le remit en charge : il critiqua derechef et fut à son tour accusé. Il fut encore académicien, conseiller secret, président de ministère. Il imita les poèmes t'ang. Son recueil est perdu. Vingt pièces de lui sont dans le *Thi lục*, q. 9 ; sept dans le *Thi tuyển*, q. 3, fos 16-18. Cp. *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 2*b* ; (1) *Bị khảo*, Kinh-bắc, 仙遊 ; Phan Huy-Chú, q. 43.

72. — *Vân biều Tập* 雲瓢集 [*La calebasse aux nuées*]. 4 q. Par Doãn Hành 尹衡, *tự* Công-thuyên 公銓, *hiệu* Mặc-trai 默齋 (2), de Thượng-phúc 上福 (Hà-đông). Il fut reçu au grand examen. Il servit jusqu'au grade de professeur au Collège royal.

Le grand examen (cp. no 71) eut lieu en 1431 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 2). Doãn Hành dut être un des lauréats dont on ignore les noms, 名數未詳. Son recueil n'existait plus du temps de Lê Quí-Đôn. Le titre semble taoïque. Cf. *Thi lục*, q 9 (6 pièces) ; *Thi tuyển*, p. 3, fo 19*b* (2 pièces) ; Phan Huy-Chú, q. 43.

73. — *Xưu-liêu tập* 樗寮集 [*Recueil de Xưu-liêu*] (3). Par Nguyễn Trực 阮直. Recueilli et mis en ordre par ses disciples.

Nguyễn Trực, *tự* Công-Đĩnh 公挺, *hiệu* Xưu-liêu, était du village de Bồi-khê 貝溪, de Thanh-oai 青威 (Hà-đông). Il habitait à Nghĩa-hương 義鄉, *h.* d'An-sơn 安山 (actuel *phủ* de Quốc-oai 國威, au Sơn-tây). Il naquit le 16 du 5e mois de l'an. *đinh-dậu* 丁酉 (31 mai 1417), fut licencié la 1e an. *thiệu-bình* (1434) et docteur la 3e *đại-bảo* (1442). Suivant sa biographie (4), sous Lê Nhân tôn, après la 3e an. *thái-hoà* 太和 (1445), une ambassade à la Chine lui valut ou le fit passer pour y avoir obtenu de nouveau le doctorat, d'où le surnom de *Lưỡng quốc trạng-nguyên* 兩國狀元 qui le désigne parfois (5). Nhân tôn assassiné en 1459, il prétexta d'être malade

---

(1) Le *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 6*b*, mentionne un Nguyễn Vĩnh-tích 阮永錫, de Thượng-phúc 上福, académicien, docteur de la 6e an. *thái-hoà* (1448) ?

(2) Var. : Nhiên-trai 然齋.

(3) Ou : *de la petite fenêtre d'ailante*, sans doute de son école, si le surnom de Xưu-liêu tiên-sinh 樗寮先生 lui vint de ce recueil, comme le veut sa biographie (fo 22*b* du ms.).

(4) Le *Bị khảo*, Sơn-nam, 安山, dit : suivant la tradition, 世傳. Le *Toàn thư*, q. 11, ignore cette ambassade.

(5) Cp. no 50 *in fine*.

pour ne point servir l'usurpateur. Thánh tôn l'estimait fort et le retint à sa cour. Il fut académicien, recteur du Collège royal, etc. Il mourut le 28 du 12e mois de la 4e an. *hồng-đức* (15 janvier 1474). Sa vie a été écrite par son fils, Nguyễn Lực-Hành, 阮力行, préfet de Thao-giang 洮江 (auj. Làm-thao 林洮, Phú-thọ) vers la 27e an. *hồng-đức* (1) (1496) : c'est le *Bồi-khê trạng-nguyên gia-phả* 貝溪狀元家譜, ou *Trạng-nguyên Xưu-liêu tiên-sinh gia-phả* 狀元鰲寮先生家譜, qui est en même temps le livre généalogique de sa famille (ms. A. 1046). On y lit, f° 22*b*, qu'il avait chargé ses disciples de faire deux recueils par matières de proses anciennes et modernes, intitulés *Ngu-nhàn tập* 娛閒集 [*Recueil des plaisants loisirs*] et *Kinh nghĩa biên-luận tập* 經義編論集 [*Recueil de dissertations sur le sens des Classiques*] (2), ainsi qu'un recueil d'exercices littéraires 果文, le *Xưu-liêu tập*, et un autre de vers et proses 詩文, le *Bồi-khê tập* 貝溪集. Phan Huy-Chú, q. 43, qui réunit, comme Lê Quí-Đôn, les trois recueils de Nguyễn Trự dans le même article, dit qu'il n'en reste que quelques dizaines de pièces : 今存數十首. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 3*b* ; *Thi lục*, q. 10 ; *Thi tuyển*, q. 3, f° 4 ; *Văn tuyển*, q. 6, f°s 3*b*-4 (2 表).

74. — *Cổ kim chế từ tập* 古今制詞集 [*Recueil d'écrits royaux anciens et modernes*]. 4 q. Recueillis et mis en ordre par Lương Như-Hộc 梁如鵠.

Lương Như-Hộc, *tự* ou *hiệu* Tường-phủ 翔甫, était de Hồng-liễu 紅蓼, *h.* de Trường-tân 長津 (auj. Thanh-liễu 青柳, *h.* de Gia-lộc 嘉祿, Hải-dương). Il fut reçu docteur de 1e classe la 3e an. *đại-bảo* 1442 (*Toàn thư*, q. 11, f° 55 ; *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 4), remplit deux ambassades à la Chine, la 1e an. *thái-hòa* 1443, et la 1e *thiên-hưng* 天興, 1459 (*Toàn thư*, q. 11, f°s 59*b* et 98*b*) et parvint jusqu'au censorat. Il mourut octogénaire. Il est peut-être l'auteur d'un *Hồng châu quốc-ngữ thi tập* 洪州國語詩集 (*Recueil de vers annamites du Hồng châu*) pour lequel le roi Lê Thánh tôn (*Toàn thư*, q. 12, f° 13, 4e an. *quang-thuận*, 1463) lui reproche de violer souvent les règles. Il passe pour l'introducteur de l'imprimerie en Annam : « Il fut chargé deux fois d'ambassade. Il vit les Chinois graver. A son retour, il l'enseigna aux gens de son village. Avec des outils tranchants on grava les Classiques et les Histoires pour les imprimer et publier. Le village de Liễu-tràng du même *huyện* apprit aussi cet art. Jusqu'à aujourd'hui on adore [Lương Như-Hộc] comme le patron [de ce métier] », 兩度奉使.觀北人鋟梓.使回教鄉人.以剖物 (var. 剖剛) 鐫刻經史名本印行于世.同縣柳疇亦學此藝.至今祀爲先師, *Hải-dương phong vật* 海陽風物 (préf. de 1811). Cp. Nordemann, *Chrestom. annam.* n° 50. Cf. *Thi lục*, q. 10, milieu ; *Thi tuyển*, q. 3, f° 21*b* ; Phan Huy-Chú, q. 43. Cp. n° 77.

75. — *Nham-khê thi tập* 岩溪詩集 [*Recueil des vers de Nham-khê*] 8 q. Par Vương Sư-Bá 王師霸 (3), *tự* Trọng-Uông 仲匡, de Đông-an 東安 (Hưng-yên). Pendant les périodes *duyên-ninh* 延寧 — *quang-thuận* 光順 (entre 1454 et 1469), il servit jusqu'au grade de préfet.

---

(1) L'auteur de la préface 敘 dit que l'ouvrage lui fut présenté au printemps de cette année-là.

(2) Var. 經義諸文集 et 經義諸文新集.

(3) Var. : 王師伯.

Nham-khê était le *hiệu* de Vương Sư-Bá. Certaines copies du *Đại Việt thông sử* et le *Thi lục*, q. 10 (8 pièces), ajoutent que l'exercice du *dhyāna* l'avait rendu amène et facile et qu'il ne montra jamais joie ni colère : 譚禪業易，人未嘗見其有喜怒之色. Phan Huy-Chú, p. 43, dit que ce fut en *quang-thuận* (1460-1469) qu'il devint préfet, et qu'il imita surtout les poètes de la fin des T'ang. Cp. *Thi tuyển*, q. 3, n° 23 (3 pièces).

76. — *Quần hiền phú tập* 群賢賦集 [*Recueil des* phú *des sages*]. 6 q. Recueilli par Hoàng Sản-Phu 黃莘夫.

Ce recueil important embrasse les *fou* des derniers Trần et du début des Lê. C'est donc une source pour l'histoire de l'ancienne littérature annamite savante. Il a une préface de la 4e an. *duyên-ninh* (1457), par Nguyễn Thiên-Túng 阮天縱, *hiệu* Đức-giang 德江, professeur au Collège royal, disant que cette centaine de *phú* sauvés par Hoàng Sản-Phu, critiqués par Trình Văn-Huy 程文徽 et revus par Nguyễn Duy-Tắc 阮維則, lui ont été apportés par Nguyễn Khắc-Khoan 阮克寬, élève dudit Collège, qui l'allait faire graver pour en assurer la transmission : 將鋟梓以壽其傳. Cette 1re édition, si elle eut lieu, ne fut donc pas de l'auteur. Une autre édition, dans le premier tiers du XVIIIe siècle, ajouta deux préfaces : 1) 重刻小引, 9e an. *bảo-thái* (1728) par Nguyễn Trù 阮儔, *hiệu* Loại-phủ 類甫, marquis Xương-phái 昌派 (n° 108), qui dit avoir trouvé le ms. dans la famille, 家藏抄本, de Nguyễn Quí-Đức (n° 30, § V, p. 63, n. 3) ; 2. 鼎鐫... 序, 10e an. *bảo-thái* (1729), par le duc Cảo 鎬郡公. Cette édition, dont l'EFEO. a une copie ms. (A. 575) est munie d'un commentaire nouveau 新註 par Nguyễn Trú. — Quant à l'auteur de l'ouvrage, il était de Tiên-kiều 先橋, *h.* de Vĩnh-ninh 永寧 (auj. Sơn-thôn 山村, *phủ* de Quảng-hóa 廣化, Thanh-hóa). Docteur à 29 ans, la 3e an. *đại-bảo* (1442), il arriva jusqu'au grade de vice-président de la Chancellerie 黃門侍郎 et d'historiographe. Cp. *Kiến văn tiểu lục*, 篇章, milieu (liste des *phú* restants des Trần d'après le *Quần hiền phú tập*) ; Phan Huy-Chú, q. 42, s. v., et 44 (sur le recueil de Lí Trần-Quán (*infra*, n° 120).

77. — *Cổ kim thi-gia tinh tuyển* 古今詩家精選 [*Choix excellent des poètes anciens et modernes*]. 15 q. Recueil de Dương Đức-Nhan 楊德顏, revu par Lương Như-Hộc 梁如鵠.

Ce recueil n'a que cinq livres d'après Phan Huy-Chú, q. 43, qui a sûrement raison (1). Les exemplaires que j'en ai vus portent les deux titres 精選諸家律詩 et 精選諸家詩集 (2). L'EFEO. en a un fragment imprimé, mutilé des deux bouts, avec les q. 4 et 5 presqu'entiers, et une copie en 2 q. (I et II, 66 et 97 grands ∞) dont les deux premiers tiers du second correspondent au q. 4 imprimé, avec lequel l'ordre varie : on peut en conclure que ces 2 q. mss. comprennent tout l'ouvrage.

---

(1) L'attribution des 15 q. par Lê Quí-Đôn vient sans doute d'une confusion avec le *Trích diễm thi tập* (n° 78).

(2) Peut-être apparaît-il parfois encore sous ceux de : 羣賢精選詩 et de 精選詩集.

C'est un choix des vers de treize auteurs de la fin des Trần, des Hồ et des Lê, et un des prototypes du *Thi lục* de Lê Quí-Đôn. Poètes et vers y ont de courtes notes. Phan Huy-Chú, *l. c.*, y compte 472 pièces. — Des deux auteurs du recueil, Dương Đức-Nhan, de Hà-dương 河陽, *h.* de Vĩnh-lại 永賴 (auj. *phủ* de Ninh-giang 寧江, Hải-dương), marquis Dương-xuyên 陽川侯, vice-président de la Justice 刑部右侍郎, était docteur de la 4e an. *quang-thuận*, 1463 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 13 ; *Bị khảo*, Hải-dương, 永賴). Sur Lương Như-Hộc (1), v. n° 74.

78. — *Trích diễm thi tập* 摘艷詩集 [*Recueil d'extraits de beaux vers*]. 15 q. Par Hoàng Đức-Lương 黃德良. Il y réunit les vers des auteurs célèbres des Trần et du début des Lê.

Hoàng Đức-Lương était originaire de Cửu-cao 九皐社, *h.* de Văn-giang 文江, Bắc-ninh), passé à Ngọ-kiều 午橋, *h.* de Gia-lâm 嘉林 (auj. Ngọ-cầu 午構, *h.* de Văn-lâm 文林, Hưng-yên). Docteur de la 9e an. *hồng-đức* (1478), il fut conseiller 參議, chargé d'ambassade le 11 du 12e mois de la 19e an. *hồng-đức* (12 janv. 1489, *Toàn thư*, q. 13, fo 59), vice-président des Finances. Il aimait l'étude, imitait les poètes t'ang. Son style est apprécié de Lê Quí-Đôn qui, dans son *Thi lục*, q. 14, en a recueilli 25 pièces (cp. *Thi tuyển*, q. 4, fos 21 *b*-23, 10 pièces), et dans l'*Intr.* à cet ouvrage dit que Hoàng Đức-Lương composa en *hồng-đức* le *Trích diễm* et en cite la préface. Il le cite aussi constamment dans le 篇章 de son *Kiến văn tiểu lục* (cp. n° 50 *in fine*). Phan Huy-Chú, q. 43.

79. — *Phục-hiên tập* 復軒集 [*Recueil de Phục-hiên*]. Par Trần Khản 陳侃, *tự* Triều-nam 朝南, *hiệu* Vô-muộn-tẩu 無悶叟, de Quê-dương 桂陽, *h.* de Từ-sơn 慈山 (Bắc-ninh). Il servit jusqu'au grade de conseiller du Bureau de gouvernement 政事院參議 et prit sa retraite 致仕.

Lê Quí-Đôn, dans le *Thi lục*, q. 9 *sub fine*, précise que ce recueil avait 6 livres, et Phan Huy-Chú, q. 43, que le *hiệu* de l'auteur était An-lạc-am 安樂庵. Trần Khản ne semble pas connu. Ce que Phan Huy-Chú dit par ailleurs, q. 13, sur les fonctionnaires du Bureau de gouvernement, et la place même du *Phục-hiên tập* dans la bibliographie du *Lịch triều hiến-chương loại chí* comme dans la liste du *Đại Việt thông sử* fournissent à peine des données suffisantes pour supposer qu'il vivait dans les deux derniers tiers du XVe siècle.

80. — *Minh lương cẩm tú* 明良錦繡 [*Brocarts et broderies du sage et des fidèles*] (2). 1 q. Par le roi et ses courtisans et recueilli par ses lettrés en *hồng-đức*.

Recueil du *Thiên nam dư-hạ tập* à l'occasion de la victoire de 1471 sur le Champa. A la suite du titre on lit cette note : « Le 16 du 11e mois de la 1re année, *canh-dần*,

(1) Annotateur et maître de Dương Đức-Nhan, d'après la copie de l'EFEO. (A. 574, fo 1).

(2) C'est-à-dire : Cœur de brocart exprimé par bouche de broderie (belles pensées dans de belles expressions), par le sage souverain et ses sujets fidèles : 明君良臣錦心繡口. Cf. *Ts'eu yuan* et suppl., s. v. 明 et 錦.

de *hồng-đức* (28 nov. 1470), [Lê Thánh tôn] partit en campagne [contre le Champa]. Le 1er du 3e mois de la 2e année, *tân-mão*, (22 mars 1471), il prit vivant le roi de Champa Trà-toàn. Le 2e jour, il ordonna le retour de l'armée. Le 11 du 4e mois (30 avril), il était de retour au palais », 洪德元年庚寅十一月初六日進發 (1). 辛卯二年三月初一日, 拎占主茶全, 二日詔班師, 四月十一日還宮 (2). Ces données s'accordent avec le *Toàn thư*, q. 12, fos 55, 62, 63 et 65. — La 1e partie de ce recueil présente un intérêt pour l'histoire. Elle a pour sous-titre dans quelques mss. : *Poésies sur les ports, composées par le roi* 御製各海門詩. Il y a ainsi treize poésies, sans répliques, sur treize ports où passa l'armée annamite ; chacune a sa notice historique, géographique et légendaire. A la fin de la première notice est cette note : « Des ports du Thanh-hóa au port de Thi-nại au Quảng-nam, en dehors des embouchures de vallées peu profondes ou desséchées, envahies de végétation et inabordables à l'homme, il y a en tout trente-neuf ports », 自清化海門至廣南尸耐海門, 除溪港淺涸及林莽, 人亦不到處, 凡三十九海門. Voici la liste des treize ports marquant treize étapes : Thần-phù 神符海門, Giáp 夾 (ou Ngọc-giáp 玉夾), Kiền 乾, Đan-nhai 丹崖, Nam-dới 南界, Kỳ-la 奇羅, Hà-hoa 河花, Xích-lỗ 斥鹵, Gi-luân 瀡淪, Bồ-chính 布政, Nhật-lệ 日麗, Tư-khách 思客, Hải-vân 海雲. Seuls les deux premiers, au Thanh-hóa, le troisième et le sixième, au Nghệ-an, se retrouvent dans les cartes des treize provinces du *Thiên-hạ bản-đồ* (no 22), et les 1er, 3e, 9e-12e dans le *Toàn tập thiên nam tứ trí lộ đồ thư* qui les suit, mais le *Kiền-khôn nhất-lãm* a une version particulière du texte (cp. la note du no 22). La deuxième partie se compose de quelques poésies de Thánh tôn avec de nombreuses répliques de ses courtisans : 思寨將士詩 (16 du 2e mois), 英才子詩. — Le *Minh lương cẩm tú* se trouve à l'EFEO. dans le vol. de vers du *Thiên nam dư-hạ tập* (no 10) et dans deux autres mss., A. 254 et A. 1413. Dans ce dernier, il précède le *Quỳnh uyển cửu ca* (no 81) ; dans A. 254, il précède le *Văn-minh cổ xúy thi tập* (no 84) et un recueil, intitulé : *Châu-cơ thắng thưởng thi tập* 珠璣勝賞詩集, de vers royaux avec répliques et notices historiques et géographiques, analogue aux recueils précédents, mais ignoré du *Thiên nam dư-hạ tập* connu et portant des dates allant de *quang-thuận* (1460 s.) à *cảnh-thống* 景統 (1498-1504) ; cette dernière période est confirmée par le nom de Thương-dương chủ 上陽主, *hiệu* du fils de Thánh tôn, le roi Lê Hiến tôn 黎憲宗. Le *Châu-cơ thắng thưởng* a ainsi pu faire partie d'une suite du *Thiên nam dư-hạ tập*. Un poème, le 照白山, se retrouve pourtant dans le *Minh lương cẩm tú* (cp. la notice du no 83). — Phan Huy-Chú, q. 43.

81. — *Quỳnh uyển cửu ca* 瓊苑九歌 (3) [*Les neuf chants du jardin des immortels*]. I. q. Par Lê Thánh tôn 黎聖宗, avec les repliques de vingt-huit lettrés choisis.

Cet ouvrage s'ouvre par une préface de Lê Thánh-tôn datée de l'automne de la 25e an. *hồng-đức* (1494) : « Dans les loisirs de dix mille affaires, loisirs d'une

(1) Var. : 初六日, 黎聖宗進征占城 (A. 254).

(2) A.334, tandis que A.254 fait prendre le roi de Champa le 1e de l'an et donner l'ordre de retraite le 2e mois.

(3) Var. : 瓊苑九歌詩集.

demi-journée, j'explore la forêt des livres, mon âme se promène au jardin des arts... », 余萬幾之暇. 半日之閒. 親閱書林, 心遊藝苑. Cette première phrase explique le titre. Les neuf chants en sont les neuf sujets : 豐 (2), 君道, 臣節, 明良, 英賢, 奇氣, 草字, 文人, 梅花. C'est à propos de ce recueil que les ouvrages cités n° 10 donnent la liste des vingt-huit lettrés. Dans ces joutes poétiques, Lê Thánh tôn s'appelait « généralissime de la scène poétique », 騷壇都元帥 ; Thân Nhân-Trung 申仁忠 et Đỗ Nhuận 杜潤, annotateurs habituels, avaient les appellations de « maréchaux adjoints », 騷壇副元帥, les autres en étaient les « constellations », 騷壇二十八宿. Pour chaque sujet, le roi fournit le premier poème, et ses courtisans l'accompagnent, sur ses rimes 奉和, de leurs vers. L'ensemble atteignait plusieurs centaines de pièces, 凡數百篇, en vers chinois modernes 近律. Ce recueil fait partie du *Thiên nam dư-hạ tập* (n° 10) ; on en trouve un assez gros extrait au milieu du *Thi lục*, q. 5. Il apparaît en d'autres mss., seul ou non (cp. n° 80). La copie la plus complète et correcte qu'en possède l'EFEO. forme la moitié du ms. A. 1413, f°s 14-65 (cp. n° cit.). Cependant la *Préface finale* 終序, signalée par Phan Huy-Chú, q. 43, n'y est ni signée ni datée ; dans le volume des vers du *Thiên nam dư-hạ tập* (f°s 74-112), elle est signée : Đào Cử 陶舉 et datée aussi de la 25e an. *hồng-đức*.

82. — *Cổ tâm bách vịnh* 古心百咏 [*Cent poèmes sur le cœur de l'antiquité*]. 10 q. Par Lê Thánh tôn, à l'imitation des poésies historiques du lettré ming Ts'ien Tseu-yi 錢子義, avec des répliques des lettrés Thân Nhân-Trung, Đỗ Nhuận, etc.

Le *Toàn thư*, qui ne connaît pas de *Cổ tâm bách vịnh*, signale, q. 13, f° 71*b*, vers la fin de la 26e année *hồng-đức* (1495), un ouvrage de titre analogue : « Le roi fit aussi le *Cổ kim bách vịnh thi*, 帝又作古今百詠詩, avec des répliques, 步韻, de Nguyễn Xung-Sác, 阮冲慤 et Lưu Hưng-Hiếu 劉興孝 et des explications, 奉評, de Thân Nhân-Trung et Đào Cử 陶舉 ». Il faut y voir sans doute le recueil en question. — Le *Cổ tâm bách vịnh* dut entrer dans le *Thiên nam dư-hạ tập*. La part de Lê Thánh tôn en a été conservée dans les cent premières pièces du q. 6 du *Thi lục*. Des deux copies de ce dernier à l'EFEO., le ms. A. 1262 a des notes d'histoire, le ms. A. 132 n'en a pas. Ces pièces, sans préface ni date, sont en vers modernes de cinq syllabes, qui passent pour bons (Phan Huy-Chú, q. 43). Les sujets en sont exclusivement chinois : 鼎湖, 歷山, 河上, 遼東, 會稽, 建章宮, etc. (Sur les poèmes pour chanter l'histoire à sujets annamites, v. n° 90). — Ts'ien Tseu-yi était frère cadet de Ts'ien Tseu-tcheng 錢子正, docteur de l'an. *sin-hai* 辛亥 de *hong-wou*, 1371 (Tch'en T'ien 陳田, *Ming che ki che* 明詩紀事, k. 16. Cet ouvrage ajoute qu'on ne connaît plus leur vie). Ts'ien Tseu-yi avait composé 150 poèmes dans le genre illustré par Hou Tseng 胡曾, des T'ang (Tchou Yi-tsouen 朱彝尊, *Ming che tsong* 明詩綜, k. 15). Le *Ts'ien king t'ang chou-mou* 千頃堂書目, k. 17, f° 34, donne à Ts'ien Tseu-yi un recueil en 4 k., le *Tchong kiu ngan che* 種菊庵詩, et dit son frère originaire de Wou-si 無錫 (Kiang-sou), f° 19.

---

(2) Pour commémorer les bonnes moissons des deux années *sửu* 丑 et *dần* 寅 (1493-1494 ?).

83. — *Xuân vân thi tập* 春雲詩集 [*Nuées printanières, recueil de vers*]. 1 q. Par Lê Thánh tôn.

Le *Toàn thư*, q. 13, f° 72, annonce ce recueil entre le 12 et le 14 du 2e mois de la 27e an. *hồng-đức* (25-27 fév. 1496) : 帝作春雲詩集. Le passage suivant semble s'y rapporter : « Le 14e jour, le ciel n'avait pas encore plu. Le roi pria. Il écrivit de sa main quatre feuilles de vers qu'il avait composés et ordonna à Nguyễn Đôn de les suspendre au mur du temple des dieux. A la 1ère veille de ce jour, le ciel envoya une petite pluie fine. A la 5e veille une grande pluie tomba en averse. Le roi fit un poème intitulé : le temple *Hoằng-hựu* », 十四日天不雨, 帝禱, 手寫所拱詩集四張, 命阮敦張于神祠之壁, 是日初更天降細雨, 五更大雨滂沱, 帝題弘祐廟詩 (Phan Huy-Chú, q. 43, ne donne pas ce poème). Ce recueil dut appartenir aussi au *Thiên nam dư-hạ tập*. Des pièces qu'en cite Phan Huy-Chú, q. 43, se retrouvent dans le *Thiên nam* ou dans des recueils qui en firent sûrement partie : le 過安老 est au début des vers sans titre du *Thiên nam* (cf. n° 10), le 駐河華, parmi ceux du 征西紀行, du même *Thiên nam*, le 登浴翠山 et le 壺公洞, dans le *Châu-cơ thắng thưởng thi tập* (cf. n° 80), etc. Tout cela semble montrer que, sous des titres divers, de nombreuses poésies du *Thiên nam dư-hạ tập* ont été reproduites et groupées au hasard, peut-être de recueils perdus. Peut-être aussi est-il possible de restituer un de ces titres au groupe des vers sans titre du *Thiên nam* qui nous est resté.

84. — *Văn-minh cổ-xúy* 文明鼓吹 [*Exhortation à la civilité*]. 2 q. Par Lê Thánh tôn, avec les répliques du prince héritier et des courtisans.

Ce recueil fit très vraisemblablement partie du *Thiên nam dư-hạ tập*. On le trouve à l'EFEO. dans le ms. A. 254 (cp. n° 80), f° 32-61, sous le titre : 文明鼓吹詩集. Une note, au début, indique qu'il fut composé à la suite d'une visite de Lê Thánh tôn aux tombes royales, qui l'émut, 御製拜揭山陵感成, le 11 du 2e mois de la 22e an. *hồng-đức* (20 mars 1491). Le *Toàn thư*, q. 13, f° 22, ne signale de visite semblable que la 27e an. (1496). Cette copie commence avec les répliques de Thân Nhân-Trung, Lê Quảng Chí 黎廣志, etc., ce qui suppose la perte du poème initial et de la préface, s'il en fut une. Il y a dans ce recueil quelques notes de chronique royale. Phan Huy-Chú, q. 43, le nomme, sans notice, peut-être pour ne l'avoir point vu.

85. — *Tiên hải minh châu* 仙海明珠 [*Perles brillantes de la mer des Immortels*]. Recueilli par des lettrés en *hồng-đức* 洪德 (1470-1497).

Ce recueil semble perdu. Les indications ci-dessus apprennent peu sur le contenu. Peut-être, s'il fut composé de vers contemporains, entrait-il dans les livres perdus du *Thiên nam dư-hạ tập* (n° 10). Il était au contraire indépendant si ce fut un spicilège d'auteurs antérieurs. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43.

86. — *Châu-khê thi tập* 珠溪詩集 [*Recueil de Châu-khê*]. 8 q. Par Nguyễn Bảo 阮保. Recueilli par son disciple Trần Khủng-Uyên 陳聳淵, avec préface.

Nguyễn Bảo *hiệu* Châu-khê, était de Phương-lai 芳萊, *h.* de Vũ-tiên 武仙 (auj. Phú-lạc 富樂, du Thái-bình). Docteur de la 3e an. *hồng-đức*, 1472 (*Đăng khoa lục*.

q. 1, f° 18 *b*), il entra au Cabinet oriental puis au service du prince héritier. Sous Lê Hiên tôn il était directeur de l'Académie, président des Rites (*Toàn thư*, q. 14, f° 28*b*, 25e an. *cảnh-thông* 景統). Trần Khủng-Uyên, de Ngoại-lãng 外朗, *h.* de Thư-trì 舒池 (Thái-bình), était docteur de la 27e an. *hồng-đức* (1496) et juge provincial 憲察使 (*Đăng khoa lục*, q. 1, f° 45*b*). — Le recueil a dû passer en grande partie dans le *Thi lục*, où 160 pièces de Nguyễn Bảo occupent tout le q. 12. Cp. *Thi tuyển*, q. 4, f° 12*b*-15*b* (12 pièces). Phan Huy-Chú, q. 43, apprécie ses vers comme simples, sérieux, puissants: 其詩簡重有氣骨.

87. — *Lã-đường di tập* 呂塘遺集 [*Recueil (des vers) laissés par Lã-đường*]. 4 q. par Sái Thuận 蔡順. Recueilli par son fils Sái Khác 蔡愙. Préface de Đỗ Chính-Mô 杜正謨 (1).

Sái Thuận, *tự* Nghĩa-hoà 義和, *hiệu* Lã-đường et Tao-đàn-phó-nguyên-súy 騷壇副元帥 (2), était de Liễu-làm 柳林, *h.* de Xiêu-loại 超類 (Bắc-ninh). La 6e an. *hồng-đức* (1475), à 35 ans, il fut reçu docteur. Il resta plus de vingt ans à l'Académie 館閣二十餘年 (3), puis alla au Hải-dương administrateur adjoint 參政. Il composa de nombreux vers, mais mourut sans s'être soucié de les recueillir, ce que firent, pour « les deux-dizièmes », son fils Sái Khác et son disciple Đỗ Chính-Mô, afin que, célèbre de son vivant, leur père et maître ne fût pas oublié après sa mort: 儒文生有名譽時, 歿無聞於後 (Préf.). L'auteur de la préface dit donner ces collectanées aussi fautives qu'il les a recueillies en copies ou oralement, sans oser les corriger, chose fort louable (4). L'exemplaire imprimé de l'EFEO. (A. 2437) est un petit volume oblong de 1-6-71 f°, d'environ 300 poèmes chinois en vers de cinq ou de sept syllabes, certains dans le goût de la fin des T'ang. Il a une table complète, mais aucune division en livres. Le titre exact en est: *Lã-đường di cảo thi tập* 呂塘遺藁詩集. J'ignore la date de cette édition, peut-être du XVIIIe s. Cp. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 21*b*; *Thi lục*, q. 13 (175 pièces); *Thi tuyển*, q. 4, f° 15*b* s. (25 pièces); *Kiên văn tiểu lục*, 才品; Phan Huy-Chú, q. 43.

88.— *Tô cầm tập* 索琴 (5) 集 [*La guitare simple*]. 2 q. Par Vũ Quỳnh 武瓊.

Sur Vũ Quỳnh, cf. n° 31. Phan Huy-Chú, q. 43, fait l'éloge de ses vers, purs et distingués: 詩語亦清脫. D'après le *Thi lục*, q. 13 (3 pièces), son recueil ne nous est pas parvenu. Cp. *Thi tuyển*, q. 4, f° 21 (2 pièces).

---

(1) Var.: Tử-Mạc 子漠?

(2) Appellation conférée par le roi Lê Thánh-tôn dans les joutes poétiques dont Sái Thuận était un des deux 酒夫, adjoints aux 28 constellations (cf. *Đăng khoa lục sưu giảng* 登科錄搜講, A. 224, début, et n° 81).

(3) Var.: 二十四年.

(4) Cette préface non signée de l'exemplaire de L'EFEO. semble de Sái Khác. Lê Quí-Đôn, dans son *Kiên văn tiểu lục*, notice sur Sái Thuận, cite un passage de la préface de Đỗ Chính-Mô qui ne se trouve pas dans le volume de l'EFEO.

(5) « Non ornata cithara », Couvreur, *Li ki*, II, 702 (喪服四制 *sub fine*). La biographie de T'ao Yuan-ming dans le *Tsin chao*, k. 94 *in fine*, l'explique autrement: 絃徽不具, [羲皇上人] 每朋酒之會則撫而和之. Je ne l'ai pas trouvé dans les musicographes: van Aalst, Moule, Courant.

89. — *Kim-lăng ki* 金陵記 [*Mémoire sur Kin-ling*], 1 q. Par Đỗ Cận 杜謹. Cet ouvrage entièrement en annamite, décrit les mœurs et les aspects de Nankin, en Chine.

Đỗ Cận, *tự* Hữu-khắc 有恪, *hiệu* Phổ-sơn 普山, eut d'abord pour *danh* Viễn 遠, que le roi changea en Cận ; il était du village de Thông-thượng 統上, h. de Phổ-yên 普安 (Thái-nguyên) ; il fut docteur à 45 ans, la 9e an. *hồng-đức* (1478), et président de ministère (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 26 ; *Bi khảo*, Thái-nguyên, 普安), ou conseiller de gouvernement au Quảng-nam 廣南處 (*Thật lục*, q. 13 *sub fine* ; *Thật tuyển*, q. 4, fo 33). « Le 11 du 11e mois [de la 14e an. *hồng-đức*, 10 déc. 1483], en hiver, [le roi Lê Thánh-tôn] envoya Lê Đức-Khánh, Nguyễn Trung et Đỗ Cận porter le tribut *annuel* aux Mings, 冬十二月十一日遣黎德慶阮忠杜謹歲貢于明 (*Toàn thư*, q. 13, fo 36). D'après le *Thật lục* et le *Thật tuyển*, l. c., qui ont conservé l'un et l'autre les deux mêmes pièces de Đỗ Cận, son ouvrage eut du succès et beaucoup de gens l'apprenaient par cœur et se le transmettaient oralement. Phan Huy-Chú, q. 43.

90. — *Việt giám vịnh sử thi tập* 越鑑詠史詩集 [*Miroir du Việt, recueil de vers historiques*]. 2 q. Par Đặng Minh-Khiêm 鄧鳴謙. En tête est une *Introduction* 凡例 en 13 articles. On y blâme ou loue, rejette ou choisit ; c'est vraiment d'une pensée profonde et mérite d'être appelé chef-d'œuvre. 褒貶去取, 殊有深意, 允稱名筆.

Đặng Minh-Khiêm, *tự* Trinh-dự 貞譽, *hiệu* Thoát-hiên 脫軒, était de Thiên-lộc 天祿 (auj. Can-lộc 干祿, Hà-tĩnh), d'une famille de lettrés fidèles aux Trần. Il alla s'établir à Mạo-phố 瑁浦, h. de Sơn-vi 山圍 (1) (au Phú-thọ). Reçu docteur la 18e an. *hồng-đức*, 1487 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 34b), il fut directeur, adjoint 翰林總裁 au Bureau d'histoire, ministre des Rites, deux fois chargé d'ambassade, le 11e mois de la 4e an. *cảnh-thống* (déc. 1501) et le 12e mois de l'an. *kỉ-tị* 己巳, à l'avènement de Tương-đức đế 襄翼帝, janv. 1502, (cf. *Toàn thư*, q. 14, fos 25b et 54b). A la fin de la période *quang-thiệu* 光紹, il suivit, d'après les notices (*Thật lục* q. 15, début ; *Thật tuyển*, q. 4, fo 23), le roi Lê Chiêu tôn 黎昭宗 dans sa fuite (la 7e an., 1522, au Sơn-tây au 7e mois, *Toàn thư*, q. 15, fo 54b s., ou à Thanh-hóa, le 10e mois, *ibid.* fo 60) et mourut à ou au Hoa-châu 華州 à plus de 70 ans.

Son recueil fut composé par ordre royal du 4e mois de la 5e an. *quang-thiệu* (1520), d'après le *Toàn thư*, préf. de la 3e an. *cảnh-trị*, 1665, fo 2b. Le même *Toàn thư*, q. 15, fo 50, à la même date, dit que c'est un *Đại Việt lịch đại sử kí* 大越歷代史記 que Đặng Minh-Khiêm reçut l'ordre de composer, et une note rappelle le *Việt giám sử thi tập* sans le rapprocher du *Đại Việt lịch đại sử kí*. L'identité des dates inclinait le P. Cadière à supposer l'identité des deux ouvrages (*Sources*, p. 630, n. 7). Aujourd'hui l'EFEO. possède une édition moderne du *Vịnh-sử* (Hoại văn đường 懷文堂, A. 1483) ; il a trois livres, et non deux, comme l'écrivent Lê Quí-Đôn et Phan Huy-Chú, q. 43 : 1. (20 fos), les rois, de Kinh-dương vương 涇陽王 à Trần Quí-Khoáng 陳季擴 († 1414) ; 2. (20 fos), la maison royale et les grands sujets, de Ngô Xương-Ngập 吳昌岌 († 954) à Đặng Tất 鄧悉, ancêtre de l'auteur ; 3. (16 fos),

(1) Var. : 山圖.

les lettres célèbres, rebelles, reines, etc. Dans son *Introduction* 凡例, l'auteur dit s'être basé d'abord sur Ngô Sĩ-Liên (nº 30): 所纂史事據以吳佳連大越史記全書爲正, et dans sa préface, datée du printemps de la 5e an. *quang-thiệu*, il dit entre autres : « Pendant les années *hồng-thuận*, j'entrais au Bureau d'histoire. J'eus l'idée de raconter les choses anciennes, mais les livres conservés au *Bí-thư* ont souvent subi de grandes pertes par la guerre ou l'incendie ; je n'ai trouvé au complet que le *Đại Việt sử kí toàn thư* de Ngô Sĩ-Liên, le *Đại Việt sử kí* de Phan Phu-Tiên, le *Việt điện u linh tập lục* de Lí Tế-Xuyên, et le *Lĩnh nam trích quái lục* de Trần Thế-Pháp. Dans mon travail de rédacteur, je les ouvrais pour les consulter, les gardais pour les étudier, et les suivais pour les mettre en vers. Au bout de jours et de mois, j'en ai déjà tant de pièces que je réunis en un recueil complet divisé en trois livres... », 洪順年間余入史館, 竊嘗有意撰述者, 奈秘書所藏屢經兵火書多缺, 見全集者惟吳士連大越史記全書, 歸宇先大越史記, 李濟川越甸幽靈集錄, 陳世法嶺南摭怪錄而已, 參越之下披閱閱之, 讀而考之, 又從而歌詠之, 日積月累, 已若干首彙成全集分爲三卷. Les pièces sont en quatrains de sept syllabes, précédés de notices historiques pour lesquelles Đặng Minh-Khiêm indique presque toujours la source : 外紀, 李紀, 吳紀, etc. renvois évidents à Ngô Sĩ-Liên et à Phan Phu-Tiên ; 交趾志, ouvrage ming (q. 1, fº 19b), 古史, etc. Il est donc fort peu probable que le *Việt giám thông sử* de Vũ Quỳnh (cp. nº 321), lui ait servi de modèle (cp. Cadière, *Sources*, p. 630). Le *Thi lục*, l. c., a 125 pièces, sans notices, de Đặng Minh-Khiêm ; le *Thi tuyển*, q. 4, fºs 26 s., une quinzaine de pièces.

Le jugement qu'on lit dans Lê Qui-Đôn et que Phan Huy-Chú, l. c., adopte, montre bien la faveur de ce genre en Annam. Lê Thánh-tôn, imitant les Chinois, en avait donné l'exemple pour l'histoire de Chine (nº 82). Đặng Minh-Khiêm semble le premier en avoir pris pour sujet l'histoire d'Annam. Il en est résulté deux classes de poésies historiques, *vịnh-sử* 詠史. On peut citer, pour l'histoire d'Annam, sous les Lê, 1. le *Vịnh sử thi tập* 詠史詩集, ou *Vịnh sử đế vương đường-luật thi tập* 詠史帝王唐律詩集, en 1 q., de Đỗ Nhân 杜綱, *tự* Đôn-chính 敦正, *hiệu* Nghĩa-sơn 義山, docteur la 24e an. *hồng-đức*, 1493, qui changea son nom en Đỗ Nhạc 杜岳 la 2e an. *hồng-thuận*, 1510, et fut tué par les Mạc la 3e an. *quang-thiệu*, 1518 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fº 41b ; *Bí khảo*, Kinh-bắc, 裒在 ; *Toàn thư*, q. 15, fº 46 ; Phan Huy-Chú, q. 43) ; — 2. le *Khiêu-vịnh thi tập* de Hà Nhiêm-Đại (cp. nº 100) ; — 3. celui de Lê Công-Triều 黎公朝, de Mộ-trạch 慕澤, docteur à 50 ans, la 2e an. *vĩnh-tho* 永壽 (1659), cité in *Công dư tiệp kí* (nº 129), biogr. de Vũ-Quỳnh (cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, fº 20b ; *Bí khảo*, Hải-dương, 唐寶 ; ces 2 ouvrages ignorent le livre ; *Toàn thư*, q. 19, fº 4, 9e mois de la 1e an. *cảnh-trị*, 1663) ; — sous les Nguyễn, — 4. le *Việt sử tổng vịnh tập* 越史總詠集, en 10 q., par le roi Tự-đức 嗣德, préf. de 1874, éd. de 1877 (cp. *Sources*, nº 69), dont il existe un bon abrégé, en 2 q., Liễu-văn đường 柳文堂, 5e an. *duy-tân* 維新 (1911), probablement reproduction d'une édition de la 31e an. *tự-đức*, 1878, — 5. le *Việt sử tam bách vịnh* 越史三百詠, de Nhữ bá-Sĩ 汝伯仕, *tự* Nguyên-lập 元立, *hiệu* Đạm-trai 澹齋, de Cát-xuyên 葛川 (*h.* de Hoằng-hóa 弘化, Thanh-hóa), licencié de la 2e an. *minh-mạng*, 1821 (*Quốc triều hương khoa lục*, p. 1, fº 42), auteur de divers recueils littéraires et d'un *Thanh-hóa tỉnh chí* 清化省志. Sur l'histoire de Chine, sous les Lê, 1. le *Dương-hiên vịnh sử thi* 楊軒詠史詩, 1 q., de Phạm Nguyễn-Du (nº 30, § VII, p. 68, n. 3) ; — 2. le *Vịnh sử thi* 詠詩史, de Nguyễn Tôn-Khuê 阮宗奎,

Nguyễn Bá-Lân 阮伯鱗, Nguyễn Trác-Luân 阮卓倫 (1) et Ngô Tuấn-Cảnh 吳俊儆 (mss. A. 1314, A. 849) ; — sous les Nguyễn, 3. le *Khâm-định Việt sử phú tập* 欽定詠史賦集, recueil de *fou* historiques composé et imprimé en *tự-đức*, sur ordre royal, par le Tập-hiền viện 集賢院, en 54 q., allant de Fou-hi aux Ming, avec de nombreuses notes et commentaires qui, renvoyant aux ouvrages chinois, donnent un bon aperçu de ce que les Annamites du siècle dernier connaissaient de la littérature historique chinoise (cp. *Sources*, n° 93) ; — 4. le *Việt sử ca* 詠史歌, par Phan Tử 潘子, *hiệu* Phương-đình chủ-nhân 方庭主人, 1 ✱, en *lục-bát* 六八, sans préf. ni notes (ms. A. 1247). Cp. *supra*, n° 82, et *Sources*, n°s 17, 137.

91. — *Mặc-trai thi tập* 默齋詩集 [*Recueil des vers de Mặc-trai*]. 1 q. Par Đàm Thận-Huy 譚愼徽.

Đàm Thận-Huy, *tự* Mặc-hiên 默軒 (?), *hiệu* Mặc-trai, était d'Ông-mặc 翁墨 (auj. Hương-mặc 香墨), *h.* de Đông-ngạn 東岸 (Bắc-ninh). Docteur de la 21e an. *hồng-đức* (1490) à 28 ans, il fut une des 28 « constellations » de Lê Thánh tôn (cp. n° 10). Il aida Lê Tương-dực à gagner le trône. Le 2e mois de la 2e an. *hồng-thuận* (1510), ministre de la Justice, il dirigea une ambassade aux Ming. Lê Chiêu tôn 黎昭宗 le nomma second protecteur 少保 et comte Lâm-xuyên 臨川. En 1522, le roi fugitif au Sơn-tây lui donna le commandement de l'armée de Bắc-giang 北江 contre Mạc Đăng-Dung 莫登庸. Il s'empoisonna au Yên-thê 安世 après la défaite du roi, au début de 1527. Mạc Đăng-Dung lui conféra par politique une promotion posthume pour sa fidélité, et la légende, qui en a fait un dieu, dit que l'ordre de l'usurpateur brûla soudain en route. Son descendant Công-Hiệu 公傚, au début du XVIIIe s., fut aussi ministre de son vivant et dieu depuis. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 39*b* ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 東岸 ; *Toàn thư*, q. 15, f° 2*b* (ambassade) ; *Minh lương cẩm tú thi tập* (n° 80) ; *Thi lục*, q. 15 ; *Thi tuyển*, q. 4, f° 30*b* ; Phan Huy-Chú, q. 43.

92. — *Tùng-hiên thi tập* 梧軒詩集 [*Recueil des vers de Tùng-hiên*]. 5 q. Par Vũ Cán 武幹. Préface de Nguyễn Văn-Thái 阮文泰.

Vũ Cán, *hiệu* Tùng-hiên, de Mộ-trạch 慕澤, *h.* de Đường-an 唐安 (auj. *phủ* de Bình-giang 平江, Hải-dương), était fils de l'historien Vũ Quỳnh (n° 31). Docteur à 28 ans, la 5e an. *cảnh-thống* (1502), il fit partie de l'ambassade de la 2e an. *hồng-thuận* 洪順 (1510) qui alla demander l'investiture pour Lê Tương-dực đè 黎襄翼帝, et il parvint jusqu'au grade de ministre des Rites, directeur de l'Académie, comte Lễ-độ 禮度. Il servit ensuite les Mạc : le *Bạch-vân-am tập* (n° 99) a une pièce composée à l'occasion d'une *Halte chez le comte Lễ-độ en escortant le roi* (Mạc Đăng-Dung 莫登庸) *à l'ouest* 西扈次禮度伯韻. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 51*b* ; *Bị*

(1) Nguyễn Tôn-Khuê, *hiệu* Thư-hiên 舒軒, de Phúc-khê 福溪, *h.* de Ngự-thiên 御天 (auj. *h.* de Hưng-nhân 興仁, Thái-bình), docteur la 2e an. *bảo-thái* (1721), chargé d'ambassade, vice-président des Finances (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 47*b* ; *Thi tuyển*, q. 5, f°s 19*b*-22. — Nguyễn Bá-Lân, de Cổ-đô 古都, *h.* de Tiên-phong 先豐 (Sơn-tây), docteur la 3e an. *vĩnh-khánh*, 1731, à 31 ans, devenu ministre des Travaux publics ? (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 52*b* ; Phan Huy-Chú, q. 28 *sub fine*). — Nguyễn Trác-Luân, docteur la même an. que Nguyễn Tôn-Khuê (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 47*b*).

khảo, Hải-dương, 唐安; *Toàn thư*, q. 15, f° 2*b*; *Công dư tiệp kí* (notice après celle de Vũ Quỳnh); *Thi tuyển*, q. 5, f°s 1-2 (3 pièces); Phan Huy-Chú, q. 43. — Nguyễn Văn-Thái, de Tiền-liệt 前烈, *h.* de Vĩnh-lại 永賴 (Hải-dương), docteur de la même an. 1502, servit d'abord les Lê, puis Mạc Đăng-Dung, qui le nomma ministre des Rites, comte Đạo-nguyên 道源, et, le 11e mois de la 11e an. *đại-chính* 大正 (28 déc. 1540-27 janv. 1541), l'envoya offrir sa soumission aux Ming (*Toàn thư*, q. 16, f°s 2*b*, 3*b*; cp. *Ming che*, k. 17, f° 6). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, f° 50*b*; *Bị khảo*, l. c.; *Toàn thư*, q. 15, f°s 2*b*, 42*b*, 67*b*, 72; *Thi tuyển*, q. 5, f° 2 (1 pièce). Ce recueil, comme les deux suivants (n°s 93), dut être composé vers 1530.

93. — *Tùng-hiên văn tập* 松軒文集 [*Recueil de proses de Tùng-hiên*]. 12 q. Par le même. Préf. de Nguyễn Văn-Thái.

L'EFEO. a au moins un fragment important de ce recueil dans A. 1502, intitulé *Tùng-hiên tập* 松軒集. C'est un petit ms. ancien et usé, de 72 f°s, calligraphié, de 20 lignes de 18 caractères à la page. Il n'a ni feuille de titre, ni préface, ni indication de livre. Sous le titre est cette note, mutilée d'un caractère par une déchirure: 壹百口貳張, 今貫筵拾五張. Il contient des proses littéraires variées: 記, 說, 銘, 論, 傳, 辨, 文, etc., intéressant aussi l'histoire, la géographie, et la vie sociale. Vũ Cán y donne maint détail sur lui-même et son temps: « Après avoir été reçu docteur, j'allais à la capitale comme fonctionnaire... La 3e année *thống-nguyên* (1524)... On planta dans la cour des pins, des bambous et des pêchers... Aussi nommai-je [ma maison]: la maison des pins, c'est ce que rappelle mon ancien *hiệu* », 余登第以來, 宦遊京師... 統元三年... 庭種松竹梅... 亦曰松軒, 蓋識予之舊號也 (f° 8*b* s.: 重修東園記). — « La 2e année *đại-chính*, *tân-mão* [du cycle], au 3e mois (mars-avril 1531), j'offris un sacrifice pour la pluie au *phủ* de Khoái-châu... », 大正二年辛卯三月余奉禱雨于快州府 (f° 17: 同氣貪財天雷降下記), etc. Lê Qui-Đôn et Phan Huy-Chú, q. 43, citent encore de Vũ Cán un *Tứ-lục bị-lãm* 四六備覽 [*Recueil complet des proses de quatre et six syllabes*]. Cp. n° 92.

94. — *Thương Côn châu ngọc tập* 滄崑珠玉集 [*Perles de la mer Bleue et jades du mont Kouen* (1)]. 5q. Recueilli et mis en ordre par Nguyễn Giản-Thanh 阮簡清.

Nguyễn Giản-Thanh était d'Ông-mặc 翁墨, *h.* de Đông-ngạn 東岸 (auj. Hương-mặc 香墨, Bắc-ninh). Docteur la 4e an. *đoan-khánh*, 1508 (*Toàn thư* q. 14, f° 44*b*), à 26 ans (*Bị khảo*, Kinh-bắc, 東岸) ou à 28 (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 5); il servit d'abord les Lê à l'Académie (侍書) et au Cabinet oriental; puis il passa aux Mạc et continua son ascension administrative: ministre des Rites, directeur de l'Académie, comte Trung-phụ 忠輔, marquis posthume. Son recueil, d'après Phan Huy-Chú, q. 43, comprenait un choix, réparti en catégories, des poètes célèbres annamites et chinois: 南北諸名家詩. Cp. *Toàn thư*, q. 14, f° 44.

---

(1) Cp. *Lu che Tch'ouen-ts'ieou*, k. 1, 重己; 人不愛崑山之玉江漢之珠. (R. Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, 1928, I, 3, p. 6).

95. — *Lạc uyển dư-nhàn* 樂苑餘閒 (1) [*Loisirs au jardin d'agrément*]. 1 q. Par Tàn 鏳, prince Kiên 建王.

Cinquième fils de Lê Thánh tôn et père du roi Lê Tương-dực (n° 49), le prince Kiên reçut, à l'avènement de celui-ci, le 29 du 12e mois de la 5e an. *đoan-khánh* (7 fév. 1510), le titre posthume de roi, *Đức tôn Kiên hoàng-đế* 德宗建皇帝, etc. (*Toàn thư*, q. 14, f° 55). Il était mort le 12e mois de la 5e an. *cảnh-thống* (déc. 1502-janv. 1503). Il avait aimé l'étude. Ses répliques aux vers de son père étaient estimées. Cf. *Thi lục*, q. 6 *sub fine*; *Thi tuyển*, q. 4, f° 1; Phan Huy-Chú, q. 43; *Cương-mục*, q. 22, f°s 10*b*-11.

96. — *Quang thiên thanh-hạ tập* 光天清暇集 [*Loisirs sous le ciel brillant* (2)]. 1 q. Par le roi Lê Tương-dực 黎襄翼.

Tương-dực était le second fils du prince Tàn (n° 95). Pendant son règne agité, commencé et fini par un meurtre (1509-1516), il eut pourtant le goût des bâtiments et des lettres. Vũ Quỳnh en 1511 lui présenta son histoire (n° 31) et ce fut lui qui chargea Lê Tung de composer la sienne (n° 32). On lui attribue un règlement par articles (n° 11) et un mémoire historique qui n'est peut-être pas de lui (n° 36). Il fit des vers chinois (*Thi lục*, q. 6) et annamites (*Toàn thư*, q. 15, f° 3). A la fin de la 3e an. *hồng-thuận* (1511), réparant le Collège royal, il fit, selon le *Toàn thư*, q. 15, f° 17, élever deux stèles en l'honneur des docteurs reçus en 1505 et 1508, et l'inscription, par Đỗ Nhạc 杜岳 (n° 90), dit du roi: « Il a créé des enseignements, car il s'applique à l'étude des livres. Il a fait briller la constellation K'ouei, qui tisse le ciel et trame la terre: il a écrit le *Bảo thiên thanh-hạ tập*. Il a élargi le miroir du bon gouvernement, qui juge le passé et règle le présent: il a écrit le *Quang thiên thanh-hạ tập* », 創設講筵留心典籍,煥經天緯地之宸奎,則有寶天清暇集,廣酌古準今之治鑑,則有寶天清暇集. D'où ne ressort que l'existence de deux recueils parallèles. Cp. *Toàn thư*, q. 14 *in fine*, et q. 15, f°s 1-34; Phan Huy-Chú, q. 43; Cad. *Tableau*, p. 108.

97. — *Vong hài tập* 忘鞋集 [*Les souliers oubliés*]. 2 q. Par Phùng Thạc 馮碩, *tự* Huyền-Phủ 玄甫 (3), archiviste 主簿 du palais du prince Kiên 建王府.

Phùng Thạc avait pour *hiệu* Phúc-Trai 福齋. Archiviste du prince Kiên (n 95), il vivait donc vers la fin du XVe s. Le *Toàn thư* l'ignore. Son recueil est perdu. Le *Thi lục*, q. 14, près du début, et le *Thi tuyển*, q. 4, f° 24*b*, en ont conservé le même quatrain en vers de cinq syllabes. Cp. Phan Huy-Chú, q. 43.

98. — *Nghĩa-xuyên quan quang tập* 義川觀光集 [*Vues des pays, recueil de Nghĩa-xuyên*]. 1 q. Par Đào Nghiễm 陶儼. Vers composés pendant son ambassade.

---

(1) Var.: 書閒.
(2) Cp. *Chou king*, 益稷, 7.
(3) Var.: Hoành-Phủ 宏甫.

Đào Nghiễm était de Thiện-phiến 善片社, *h.* de Tiên-lữ 仙侶 (Hưng-yên). Docteur des Lê la 2e an. *thống-nguyên* 統元, 1523 (*Toàn thư*, q. 15, f° 62*b*), il suivit les Mạc et parvint jusqu'au grade de vice-président (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 19*b*; *Bị khảo*, Sơn-nam, 金洞). Le *Toàn thư* ni le *Ming che* ne parlent pas d'une ambassade de Đào Nghiễm et son livre n'existe pas à ma connaissance. Nghĩa-xuyên doit être son *hiệu*. Phan Huy-Chú, q. 43.

99. — *Bạch-vân-am tập* 白雲庵集 [*Recueil du Bạch-vân-am*]. 10 q. (1). Par Nguyễn Bỉnh-Khiêm 阮秉謙. Préface de l'auteur. En tout un millier de poèmes. Une seconde copie 其一部 est sans préface et ne contient qu'environ le dixième des vers du premier; elle doit être une copie d'époque postérieure; il y manque les noms de l'auteur.

Nguyễn Bỉnh-Khiêm, *tự* Hanh-phủ 亨甫, *hiệu* Bạch-vân cư-sĩ 白雲居士, était de Trung-am 中庵, *h.* de Vĩnh-lại 永賴 (Hải-dương). Reçu premier au concours de doctorat de la 6e an. *đại-chính* 大正 1535 (*Toàn thư*, q. 16, f° 2; *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 26: « à 50 ans »; *Bị khảo*, Hải-dương, 永賴: « à 45 ans »; notice biogr. de l'éd.: « 44 ans »), il parvint jusqu'au grade de ministre de l'Intérieur, marquis, puis duc Trình 程國公, d'où l'appellation: Trạng Trình 狀程, le 1er docteur Trình, sous laquelle on le désigne encore aujourd'hui et qu'on trouve au titre de prédictions en vers qui lui sont attribuées (2). Il mourut nonagénaire. Il est resté populaire comme enfant prodige, excellent en plusieurs arts, et doué de prévoir l'avenir: ce qui, suivant une tradition adoptée par le *Bị khảo*, l. c., lui ayant découvert dès sa jeunesse la restauration des Lê, lui fit retarder sa candidature jusqu'à la vieillesse de ses parents, et abandonner tôt le service des Mạc, qui l'estimèrent fort et lui conférèrent des titres. On peut penser aussi que cette prévoyance l'avait empêché d'être candidat aux derniers examens des Lê avant les Mạc (1523 et 1526). Suivant le *Thi tuyển*, q. 5, f° 2*b*, il passa 40 années dans la retraite, 46 suivant le *Việt thi tục biên*, q. 1, f° 1. Ce dernier recueil reproduit 33 pièces du *Bạch-vân-am tập*; le *Thi tuyển* en a 17. Nguyễn Bỉnh-Khiêm, dans sa préface, dit qu'il en comprenait 1000, où il chantait la nature et certains souvenirs et sentiments personnels. Le *Văn tuyển*, q. 3, f°s 13-15, a de Nguyễn Bỉnh-Khiêm une inscription de la 3e an. *quảng-hoà* 廣和 (1543). On la trouve aussi, mais sans la date ni les titres de la signature, avec deux autres *kí* 記, en tête de l'édition du *Bạch-vân-am tập* faite en *gia-long*, au Hải-học đường 海學堂, par Trần Công-Hiến 陳公憲, gouverneur du Hải-dương 海陽鎮鎮守, † 1817 (sur lequel *Liệt truyện*, Sơ tập, q. 16, f°s 16-22). Cette édition a 67 f°s de 16 lignes de 21 caractères. On lit sous le titre: 卷十一, indication qui semble se rapporter à la collection du Hải-học đường plutôt qu'à une division du recueil

(1) Phan Huy-Chú, q. 43. Lê Quí-Đôn ignore le nombre de q.: 干卷, et cite seul les deux copies ou exemplaires.

(2) *Trình tiên-sinh quốc-ngữ* 程先生國語 [Prédictions] en *chữ-nôm* sous forme de *lục-bát* 六八 (EFEO., ms. AB. 444, f°s 1-8). — *Trình trạng-nguyên sấm-kí diễn-ca* 程狀元讖記演歌, mêmes prédictions sous un autre titre, ap. *Tích thiên văn gia truyện* 跡天文家傳 (ms. A. 2134, f°s 15*b* s.). — *Trình quốc-công sấm* 程國公讖, autres prédictions également en *chữ-nôm* et *lục-bát*, en append. aux *Thiên nam ngữ lục ngoại kí* 天南語錄外紀, q. 下 (AB. 192, f°s 101-103).

(A. 1350). Une copie ms. récente. (A. 296) rejette en appendice les préliminaires autres que la préface et les premières pièces et porte à l'intérieur ces indications inexpliquées: 白雲庵詩集終 (f° 131*b*); elle est suivie d'un 白雲庵後集 en 14 f°s et d'un 白雲庵後集卷之五 (f°s 14*b*-30). Faut-il voir là la *seconde copie* de Lê Quí-Đôn ? Cette copie a quelques notes qui ne sont pas dans l'édition (1). Phan Huy-Chú, q. 43, attribue 10 q. au *Bạch-vân-am tập*. Cp. encore les notices légendaires du *Công dư tiệp kí*, q. 10, et du *Nam thiên chân gi*, q. 5, sur Nguyễn Bỉnh-Khiêm. Son *Bạch-vân quốc-ngữ thi* 白雲國語詩, en 2 q., également cité par Lê Quí-Đôn et Phan Huy-Chú, l. c., est en deux copies à l'EFEO. (AB. 157, AB. 309), chacune de 100 pièces de vers en *chữ-nôm*.

100. — *Khiếu-vịnh thi tập* 嘯咏詩集 [*Je siffle et chante* (2)..., *recueil de vers*]. 2 q. Par Hà Nhiệm-Đại 何任大, à l'imitation des vers historiques de Thoát-hiên 脫軒 (cp. n° 90). Hà Nhiệm-Đại était du village de Bình-sơn 屏山社, *h.* de Lập-thạch 立石 (Vĩnh-yên).

Hà Nhiệm-Đại, comme son frère aîné Hà Sĩ-Vọng 何士望 (docteur de la 6e an. *đại-chính*, 1535), docteur des Mạc, la 9e an., *giáp-tuất* 甲戌, de *xùng-khang* 崇康 (1574), à 49 ans, parvint jusqu'au grade de ministre des Rites (*Đăng khoa lục*, q. 2; f° 52 (la date de 7e an. *xùng-khang* est erronée); *Bị khảo*, Sơn-tày, 立石; *Toàn thư*, q. 17, f° 4; Phan Huy-Chú, q. 43, — Le *Bị khảo*, l. c., donne un titre un peu différent: 黎朝嘯咏詩集.

101. — *Sứ bắc quốc-ngữ thi tập* 使北國語詩集 [*Recueil de vers annamites d'une ambassade au Nord*]. 1 q. — *Sứ trình khúc* 使程曲 [*Chants du voyage d'ambassade*]. 1 q. Par Hoàng Sĩ-Khải 黃仕愷.

Hoàng Sĩ-Khải, *hiệu* Lãi-trai 懶齋, de Lai-xá 萊舍 (Lai-tê 萊犀 et Lai-đông 萊東 actuels), du *h.* de Lương-tài 良才 (Bắc-ninh), fut docteur de la 4e an. *quảng-hoà* 廣和 (1514) et parvint jusqu'au grade de ministre des Finances, recteur du Collège royal, marquis de Vịnh-kiều 詠橋. Le *Toàn thư*, q. 17, f° 11; cp. f° 10) dit qu'il fut chargé, le 26 du 2e mois de la 5e an. *duyên-thành* 延成 (18 mars 1582), d'aller à la rencontre de l'ambassade de Lương Phùng-Thì 梁逢詩; mais il est difficile de savoir s'il dépassa Lạng-sơn, et s'il s'agit là de l'ambassade 奉使 dont parlent le *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 33*b*, et le *Bị khảo*, Kinh-bắc, 良才, et que le titre de ses deux livres suppose. Le *Ming che* ne le nomme pas (3).

---

(1) De deux autres copies du *Bạch-vân-am tập* à l'EFEO., l'une, A. 2591, est un ms. peu soigné qui n'en contient qu'un extrait; l'autre, A. 2031, a présentement disparu de la bibliothèque.

(2) Allusion au *Che king*, 白華:

嘯歌傷懷
念彼碩人.

(3) Cf. *infra*, autres recueils d'ambassade: Le *Kiến văn tiểu lục*, 篇章 *sub fine*, en donne une liste: 本朝中興以來...

102. — *Thi vận tập yếu* 詩韻輯要 [*Précis des rimes*]. 2 q. Phạm Thiệu 范紹.

Phạm Thiệu était de Châu-khê 朱溪, *h.* de Quê-dương 桂陽 (Bắc-ninh) ; il habita Dũng-liệt 勇烈, *h.* de Yên-phong 安豐 (Bắc-ninh). Docteur la 6e an. *cảnh-lịch* 景曆 (1553), á 42 ans, d'après le *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 39 ; à 43 ans, d'après le *Bị khảo*, Kinh-bắc, 桂陽. Suivant ces deux ouvrages, il fut envoyé en ambassade et servit les Mạc jusqu'au rang de ministre des Travaux Publics, marquis de Châu-khê, et prit sa retraite. Phan Huy-Chú, q. 43. Son ouvrage a pu être un petit dictionnaire des rimes, comme celui de même titre, en 5 k., du Chinois Li P'an-long 李攀龍.

103. — *Tinh thiều kỉ hành* 星軺紀行 (1) [*Itinéraire du char des étoiles*]. 2 q. Par Vũ Cận 武瑾. Vers composés aux étapes de son ambassade.

Vũ Cận était de Lương-xá 梁舍, du *h.* de Lang-tài 貝才 (Bắc-ninh), docteur à 30 ans (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 43) ou à 34 ans (*Bị khảo*, Kinh-bắc, 貝才), la 3e an. *quang-bảo* 光寶 (1556), des Mạc, qu'il servit jusqu'au grade de ministre des Finances, marquis Xuân-giang 春江侯. Il suivit, en sens inverse, la carrière d'un Nguyễn Giản-Thanh (n° 94) et d'autres auteurs précédents : il s'éleva sous les Mạc pour se rallier à la nouvelle fortune des Lê : « Après la restauration des Lê, quand les rebelles Mạc se retirèrent à Cao-bằng (1593), il refusa de les suivre et, *changeant d'allégeance*, en vue des titres et traitements, servit les Lê qui lui conservèrent ses charges et ses titres », 黎朝中興, 逆莫走于高平, 公不肯從莫, 乃改節事黎, 以圖爵錄, 黎朝亦仍其官爵 (*Bị khảo*, l. c.). L'ambassade chantée dans son livre avait eu lieu en 1581 : « Le 3 du 12e mois (7 janv. 1581), Mạc [Mậu-Hiệp] envoya Lương Phùng-Thì, Nguyễn Nhân-An, Nguyễn Uyên, Nguyễn Khắc-Tuy, Trần Đạo-Vịnh, Nguyễn Kính, Đỗ Uông, Vũ Cận, Nhữ Tung, Lê Đình-Tú, Vũ Cẩn, Vũ Tĩnh et autres chez les Ming porter le tribut *annuel* », 十二月初三日莫[茂洽]道梁逢時, 阮仁安, 阮澗, 阮克紱, 陳道泳, 阮瓚, 杜汪, 武瑾, 汝琮, 黎挺秀, 武謹, 武靖等如明歲貢 (*Toàn thư*, q. 17, f° 10).

104. — *Phùng công thi tập* 馮公詩集 [*Recueil des vers de M. Phùng*]. 2 q. Par Phùng Khắc-Khoan 馮克寬.

Phùng Khắc-Khoan, *tự* Hoàng-phu 弘夫, *hiệu* Nghị-trai 毅齋, duc Mai-quận 梅郡公, était de Phùng-xá 馮舍, *h.* de Thạch-thất 石室 (Sơn-tây). Comptant sur la défaite des Mạc, il se retira au Thanh-hóa, y obtint sa licence, et se mit au service des Lê. La 3e an. *quang-hưng* 光興 (1580) il fut reçu docteur à 50 ans (*Bị khảo*) ou 53 ans (*Đăng khoa lục* ; cp. ci-après). Au début de la 19e an. *quang-*

(1) Allusion au voyage imaginaire de Tchang K'ien 張騫 à la source du Hoang ho, légende greffée sur le vieux mythe de la Tisserande. Cp. *K'ing Tch'ou souei ki* 荊楚歲記 (éd. complète), 七月七日 ; *Siu Po wou tche* 續博物志, 3 (百子全書), etc. Cp. les vers de Song Tche-wen 宋之問 où l'expression synonyme 星槎 (*infra*, n° 109) se trouve aussi (奉和梁王... et 宴安公繼..., Song Tche-wen, II, III, ap. *Ts'iuan T'ang chou*).

hưng (1596, il fut d'une ambassade jusqu'à la Porte de Chine 同赴鎮南交關 et dirigea celle de l'année suivante à Yen-king 燕京 (Pékin ; cf. *Toàn thư*, q. 17, f°s 56 et 59*b*). Il présenta à l'empereur de Chine trente poésies passées dans son recueil pour lui souhaiter longue vie (1). A son retour, on le nomma ministre des Finances, recteur du Collège royal, etc. Il mourut à 86 ans, *Bị khảo*, Sơn-tây, 石室 ; *Đăng khoa lục*, q. 2, f° 54*b* ; *Thi tuyển*, q. 5, f°s 9*b*-10). Son recueil, d'après Phan Huy-Chú, q. 43, comprenait 106 pièces, depuis sa 16e année, avec une préface de l'ambassadeur coréen Ri C'üi-koan 李睟光. L'EFEO. en a plusieurs copies, de titres divers : 1. *Ngôn chí thi tập* 言志詩集 (A. 1364, 62 f°s), 2 q. (cette copie semble la meilleure) ; 2. *Mai-lĩnh sứ Hoa thi tập* 梅嶺使華詩集 (A. 2557, 27 f°s en semi-cursive) ; 3. *Phùng thái-phó trạng-nguyên thi* 馮太傅狀元詩 (A. 431) ; 4. *Phùng Khắc-Khoan thi tập* 馮克寬詩集 (A. 555) ; *Sứ Hoa bút thủ trạch thi* 使華筆手澤詩 (A. 2011) ; 6. *Nghị trai thi tập* 毅齋詩集 (A. 597), etc. Leur contenu est le même, plus ou moins complet ; la plupart sont des recueils factices et composites. Des deux meilleurs (1. et 2.), on peut signaler : une préf. de l'auteur de la 9e an. *quang-hưng* (1586), d'où il résulte qu'il avait déjà recueilli ses premiers vers à cette date (ceux de sa « 16e année » sont de l'an. *qui-mão*, 1543) ; — la préf. de l'ambassadeur coréen, datée de l'an. *ting-yeou* 丁酉 de *wan-li* (1597) ; — une préf. de Đỗ Uông 杜汪, docteur de la 8e an. *thuận-bình* 順平, 1556 (*Đăng khoa lục*, q. 2, f° 41*b* ; *Bị khảo*, Hải-dương, 嘉祿 ; cp. n° 103), datée de la 22e *quang-hưng* (1599). La fin du recueil comprend des vers de Coréens.

105. — *Trúc ông phụng sứ tập* 祝翁奉使集 [*Recueil de l'ambassade de Trúc ông*]. 1 q. Par Đặng Đình-Tương 鄧廷相.

Đặng Đình-Tương, *hiệu* Trúc ông ou Trúc trai tiên ông 祝齋仙翁, descendait de Đặng Huấn 鄧訓 qui, en se ralliant aux Lê, contribua efficacement à leur restauration, et il était fils de Đặng Liễu 鄧柳, qui reçut en faveur le nom des Trịnh (2). Đặng Đình-Tương n'était que son *tự*, d'après la généalogie de sa famille (3) ; son *danh* était Thụy 瑞. Il était de Lương-xá 良舍, *h.* de Chương-đức 章德 (auj. Chương-mỹ 彰美, Hà-đông). Il naquit le 22 du 11e mois de la 1re an. *khánh-đức* 慶德

---

(1) Phùng Khắc-Khoan ne se trouve pas parmi les poètes annamites recueillis dans le *Ming che tsong* 明詩綜, k. 95.

(2) Đặng Huấn servit d'abord sous Lê Bá-Lí 黎伯璃, grand fonctionnaire des Mạc, se soumit avec lui la 2e an. *thuận-bình* 順平, 1550 (*Toàn thư*, q. 16, f° 9*b* s.), reprit la révolte et se soumit enfin à Trịnh Kiểm 鄭檢 (*id.*, f° 20 *b* s. ; cp. Géogr. de Tự-đức. Hà-nội, 人物). Sa fille épousa Trịnh Tùng 鄭松 et fut mère de Trịnh Tráng 鄭樅 (*Trịnh gia thế phả* 鄭家世譜, par Trịnh Cơ 鄭機, 1e an. *gia-long*, 1802, ms. A. 1821, 王太妃鄭氏玉瑤 ; cp. la généal. suiv., q. 2). Cf. *Đặng gia phả hệ toàn chính thật-lục* 鄧家譜系纂正實錄, par Đặng Tiến-Giản 鄧進諫, né la 4e an. *vĩnh-hựu*, 1738), ms. A. 633, q. 2 début, et *Đặng gia phả kí, Tục biên* 鄧家譜記. 續錄 (par Đặng Ninh-Hiên 鄧寧軒, préf. de la 24e an. *cảnh-hưng*, 1763). — Sur Đặng Liễu, v. la même généalogie, début du q. 5, et son *Tục biên*, 統率大王襄郡公記 : il reçut à 15 ans le nom de famille des Trịnh 賜國姓, la 3e an. *phúc-thái* 福泰 (1645). Cp. *Toàn thư*, q. 18, f° 57 : 命... 鄭柳... (1660) ; *Tục biên*, 19e an. *chính-hoà*, 1698 (mort et notice).

(3) *Đăng gia phả*, etc., q. 5, et son *Tục biên*, 國老大王應公記.

(25 déc. 1649) et mourut le 15 du 4e mois de la 1re *vĩnh-hựu* 永祐 (6 juin 1735), au village de Thụy-dương 瑞陽. Docteur à 22 ans, la 8e an. *cảnh-trị* 景治 (1670), il occupa de nombreuses charges, fut gouverneur du Sơn-nam 山南 et atteignit aux plus hauts grades du royaume. Il avait été adjoint à l'ambassade de Nguyễn Đăng-Đạo (no 106). Outre la généalogie citée, cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 25 ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 章德 ; *Thi tuyển*, q. 5, fos 11-12 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 ; Phan Huy-Chú, q. 43, etc.

106. — *Nguyễn trạng-nguyên phụng sứ tập* 阮狀元奉使集 [*Recueil de l'ambassade du premier docteur Nguyễn*]. 1 q. Par Nguyễn Đăng-Đạo 阮登道.

Nguyễn Đăng-Đạo, d'une famille de docteurs, était de Hoài-bão 懷抱, *h.* de Tiên-du 仙遊 (Bắc-ninh). Il fut docteur la 4e an. *chính-hoà* 正和 (1683), à 33 ans, et parvint ministre de la Guerre et comte. Il mourut à 69 ans à la chinoise. La 2e an. *vĩnh-thịnh* (1706), il changea son nom personnel en Đăng-Liên 登連. Il avait eté premier ambassadeur pour le tribut au début de la 18e an. *chính-hoà* (1697). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 31*b* ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 仙遊 ; *Thi tuyển*, q. 5, fos 13*b*-14 ; *Tục biên*, 18e *chính-hoà*, 1er mois, et *Cương mục*, q. 34, fos 40 et 42 (ambassade); Phan Huy-Chú, q. 43 (ce dernier fait l'éloge de sa langue élégante et simple : — 集語皆雅活).

107. — *Thi tự thanh ứng* 詩序聲應. 20 q. Par Nguyễn Danh-Dự 阮名譽.

Le second caractère est douteux, certaines copies du *Lịch triều hiến-chương*, q. 43, ont : 字. Sans doute faut-il y voir le résultat d'une double transformation de 家 par l'écriture cursive, et peut-on identifier le recueil de Nguyễn Danh-Dự avec deux *pen* 本 imprimés anciens, malheureusement privés des fos avant le 3e du 1er q., et portant le titre de *Phẩm-vị cổ-kim thi-gia thanh-ứng tập* 品彙古今詩家聲應集 (A. 2579, 24-25 et 22 fos). Le titre peut se traduire alors par : *Concordances poétiques des poètes anciens et modernes rangés par matières* (cp. *Yi king*, 乾 *sub fine* : 同聲相應). Cet imprimé comprend le 1er q. moins les 2 premiers fos, les 2e, 9e et 10e q., sans indication d'auteur. L'EFEO. en a de plus deux copies: A. 394, 2 vol. (30-90 et 87-84-96 fos) en 5 q. seulement, qui concordent avec l'imprimé, et A. 1571 (78-65 fos), de 2 q. (2e et 4e de A. 1571), toutes deux sans indication d'auteur ni préface. — Nguyễn Danh-Dự était de Dương-liễu 楊柳, *h.* de Đan-phượng 丹鳳 (Hà-đông), docteur de la 6e an. *chính-hoà* (1635), adjoint à l'ambassade de la 5e an. *vĩnh-thịnh* (1709) et mort octogénaire (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 33 *b* ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 丹鳳).

108. — *Sách học đề-cương* 策學提綱 [*Extraits et commentaires de l'art des ts'ö*]. 10 q. Par Nguyễn Trù 阮儔.

Ce manuel des dissertations aux questions d'examen est une sorte d'abrégé tiré du *Ts'ö hio* de Tchou Yao 祝堯, *tseu* Kiun-tchō 君澤, du début des Yuan, muni d'un commentaire basé sur les ouvrages chinois, cités dans une table. Ce commentaire fut écrit au Thái-nguyên 太原, où servait Nguyễn Trù. Sa postface est de la 9e an. *vĩnh-thịnh* (1713). Il en existe une édition imprimée la 18e an. *minh-mạng* (1837), au Tác-tân đường 作新堂 (A. 173, 169 fos ; cp. A. 2410, sous le titre : *Sách học đại toàn* 策學大全). — Nguyễn Trù, *tự* Loại-phủ 類甫, était de Đông-tác 東作, *h.* de Thọ-xương 壽昌 (Hà-đông). Docteur à 30 ans, la 18e an. *chính-hoà* (1697), il servit jusqu'au grade de vice-président de ministère, marquis Xương-phái 昌派. Il fut de son

temps un érudit et un maître réputé. Outre le *Sách học đề-cương*, il a révisé et commenté le *Quần hiền phú* et le *Truyền kì lục* (nos 76, 130). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 36 *b*; *Bị khảo*, Phụng-thiên (Hanoi), 壽昌. Phan Huy-Chú, q. 42 *sub fine*, cite sa préface.

109. — *Tinh sài thi tập* 星槎詩集 (1) [*Vers du radeau des étoiles*]. 1 q. Par Nguyễn Công-Hãng 阮公沆.

Nguyễn Công-Hãng, *tự* Thái-thanh 太清, *hiệu* Tĩnh-am 靜庵, était de Phù-trần 扶軫, *h.* de Đông-ngạn 東岸 (Bắc-ninh). Docteur à 21 ans, la 21e an. *chính-hoà* (1700), il eut la protection de Trịnh Cương 鄭棡 et parvint maître en second 少傅; Trịnh Giang 鄭杠 à son avènement l'éleva encore à la fonction de ministre de l'Intérieur et à la charge de grand protecteur 太保 la 1e an. *long-đức* 龍德 (1732); à ce moment, calomnié et destitué, dit le *Bị khảo*, il dut se tuer, ou le fut (*Cương-mục*, q. 37, fo 28; cp. Aurousseau in BEFEO., XX, 4, p. 46). L'ambassade lui fut confiée le 4e mois de la 14e *vĩnh-thịnh* 永盛 (mai 1718) pour annoncer à l'empereur de Chine la mort de Lê Hi tôn 黎熙宗 et demander l'investiture (*Tục biên*, s. d.; *Cương-mục*, q. 35, fos 21 *b*-22; cp. fos 25 *b*-27). — *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 38 *b*; *Bị khảo*, Kinh bắc, 東岸; *Việt thi tục biên*, q. 1; *Thi tuyển*, q. 5, fos 14-15; Phan Huy-Chú, q. 43.

110. — *Tuyết-trai thi tập* 雪齋詩集 [*Recueil des vers de Tuyết-trai*]. 1 q. — *Nam trình liên vịnh tập* 南程聯詠集 [*Chants concordants d'un itinéraire au Sud*]. 1 q. Par Ngô Thì-Ức 吳時億.

Ngô Thì-Ức, *hiệu* Tuyết-trai, né la 5e an. *vĩnh-thịnh* (1709), mort la 2e *vĩnh-hựu* (1736), était le père de Ngô Thì-Sĩ (n° 30, § VI, p. 66, n. 3). Tôt licencié, il présenta au doctorat, échoua, y renonça et rentra chez lui. Il ne reste de lui que ces deux recueils, le premier, de plus de 90 pièces, le deuxième de plus de 30, composé avec son ami Trương 張, *hiệu* Hiệu-trai 浩齋, au cours d'un voyage au Đông-quan 東關 (Thái-bình) pour en chanter les beautés. Phan Huy-Chú, q. 43, donne la préf. de Ngô Thì-Sĩ pour l'*Itinéraire*. La copie de l'EFEO. (A. 117, 1er vol.) en contient une de Ngô Thì-Nhiệm (cf. n° 30, § VII, p. 72, n. 2), fils de Ngô Thì-Sĩ; il y dit qu'il pria son père de faire graver les 90 vers et l'*Itinéraire*, conservés secrètement chez lui, et que Ngô Thì-Sĩ donna pour les premiers le titre de *Nghi vịnh thi tập* 沂詠詩集, emprunté au *Louen yu*, XI, 25, 7. Elles se trouvent sous ce titre, les vers de l'*Itinéraire* à la suite, dans le recueil de la famille Ngô, *Ngô gia văn phái* (A. 117, vol. cit.), où elles sont réunies par Ngô Điển 吳儇, arrière-petit-fils de l'auteur. Cf. *Ngô gia thè phả* 吳家世譜 (A. 648, fos 39 s.); *Thi tuyển*, q. 5, fo 23 *b*; *Việt thi tục biên*, q. 3.

111. — *Kính-trai sứ tập* 敬齋使集 [*Recueil d'ambassade de Kính-trai*]. 1 q. Par Phạm Khiêm-Ích 范謙益.

Phạm Khiêm-Ích, *hiệu* Kính-trai, était de Bảo-triện 寶篆, *h.* de Gia-định 嘉定 (auj. Phương-triện 芳篆, *h.* de Gia-bình 嘉平, Bắc-ninh), d'une famille Nguyễn

(1) Cp. n° 103, note.

阮, originaire de Kim-sơn 金山, *h.* de Gia-lâm 嘉林 (même province). Docteur la 6e an. *vĩnh-thịnh* (1710), à 32 ans, il fut plusieurs fois ministre, et devint, la 5e an. *vĩnh-hựu* (1739), gouverneur du Thanh-hoa 清華. Il eut une haute réputation, mais fut calomnié et ne mourut pas en fonction, la 6e an. (1740). La 2e an. (1736), il avait présenté un *Thẩm trị nhất-lãm* 審治一覽, censure du gouvernement de Trịnh Giang 鄭杠, qui devait être douce, car celui-ci en récompensa l'auteur avec de l'argent et du satin (*Bị khảo*). Il fut premier ambassadeur de la mission envoyée à Pékin à l'avènement de Yong-tcheng (1723). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 40 ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 嘉定 ; *Thi tuyển*, q. 5, f°s 16-17 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 ; *Tục biên*, 4e et 7e an. *bảo-thái* (ambassade), 6e *vĩnh-hựu*, 4e mois (mort et éloge) ; Phan Huy-Chú, q. 43.

112. — *Bắc sứ hiệu tần thi* 北使效顰 (1) 詩 [*Imitations maladroites d'une ambassade au Nord*]. 1 q. Par Lê Hữu-Kiều 黎有喬.

Lê Hữu-Kiều avait *hiệu* Tòn-trai 遜齋. Il était de Liêu-xá 遼舍, *h.* de Đường-hào 唐豪 (auj. de Yên-mỹ 嶼美, au Hưng-yên). Fils et frère de docteurs, il le devint à son tour la 14e an. *vĩnh-thịnh* (1718), à 28 ans. Il fut fait marquis Liêu-đình 遼亭, et nommé ministre des Rites. Il partit en ambassade la 3e an. *vĩnh-hựu* (1737), principal adjoint de Đỗ Lịnh-Nghi 杜令儀 (sur lequel, *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 46*b*). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 46 ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐豪 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 ; Phan Huy-Chú, q. 43 ; *Tục biên*, s. a., 6e mois (ambassade).

113. — *Hà-tiên thập vịnh tập* 河仙十詠集 [*Recueil des dix chants de Hà-tiên*]. 2 q. Par Mạc Thiên-Tứ 鄭天賜.

Mạc Thiên-Tứ, ou plutôt Mok T'in-sī (mandarin : Mo T'ien-sseu), appellation Sĩ-lũn (Che-lin) 士麟, était prince de Hà-tiên depuis (2) la mort, en 1735, de son père, Mok Kau (Mo Kieou) 莫玖, aventurier du Lei-tcheou 雷州, qui s'en était assemblé le fief (*Houang tch'ao T'ong tien* 皇朝通典, k. 98 ; *Liệt truyện*, Tiền biên, q. 6, f°s 1 s. ; *Hà-tiên trấn hiệp-trấn Mạc thị gia phả* 河僊鎮叶鎮鄭氏家譜 (3) ; *Gia-định thành thông chí* 嘉定城通志, q. 5 ; Géogr. de Tự-đức, *Hà-tiên*, 人物 ; cp. Cl. E. Maître, *Doc. sur Pigneau de Béhaine*, in *Rev. indoch.*, XIX, 1913, p. 166-67). Il défendit le pays contre les Tây-sơn, les Birmans et les Siamois et se tua en 1778, à plus de 70 ans, prisonnier du roi de Siam (*Liệt truyện*, l. c., f° 11*b*). Il avait élevé des murailles, agrandi les rues, attiré les marchands étrangers, accueilli les missionnaires. Il fit aussi appel aux lettrés et créa le Chiêu-anh các (Tchao-ying ko) 招英閣, où il s'exerçait avec eux à disserter et à rimer : le *Hà-tiên thập vịnh tập* y naquit. « De là commencèrent les lettres au Hà-tiên », 自是

---

(1) Cp. no 62, note.

(2) Il reçut de Tục tòn 肅宗 des Nguyễn l'investiture de gouverneur 河僊鎮都督 au début de 1736 (*Liệt truyện*, Tiền biên q. 6, f° 3*b*). Le *Houang tch'ao T'ong tien* et le *Gia-định thành thông chí* orthographient 鄭 (Trịnh).

(3) Par Vũ Thê-Doanh 武世營, marquis Doanh-đức 營德, *tòng-trấn cai-đội* 從鎮該隊 de Hà-tiên, la 17e an. *gia-long* (1818), ms. A. 39, 33 + 2 f°s (cp. Cl. E. Maître, *Doc. sur Pigneau de Béhaine*, in *Rev. indoch.* XIX, p. 177, n. 3).

河僊始知學焉 (*Liệt truyện*, l. c., f° 4 ; cp. Lê Quí-Đôn, *Kiến văn tiểu lục*, 篇章) (1). 25 Chinois et 6 Annamites collaborèrent au recueil, qui comprenait 120 pièces suivant Lê Quí-Đôn, l. c., 320 suivant les *Liệt truyện*. Il est antérieur au commerce poétique de Mok T'in-sī avec le général annamite Nguyễn Cư-Trinh 阮居貞 (2) (cp. *Sources*, n° 101), d'après la préf. de l'auteur, 自序, datée de l'an. *đinh-tị* 丁巳, 12e de Nguyễn Tục tôn (1737), et reproduite, sans date, par Phan Huy-Chú, q. 44, où l'on lit qu'ayant composé les *Dix paysages du Hà-tiên* 河僊十景, Mok T'in-sī offrit en 1736 ces 10 poèmes au Chinois Tch'en Tseu-houai 陳子淮 qui, à son retour en Chine, les transmit à ses amis ; ils firent les répliques et les envoyèrent à Mac T'in-sī, qui les publia : 因付剖刷. Cette préface ne concorde pas exactement avec les renseignements ci-dessus des *Liệt truyện* et du *Kiến văn tiểu lục*, moins encore, en apparence, avec la notice de Nguyễn Cư-Trinh dans le *Phủ biên tạp lục*, où se trouvent les 10 poésies conformes aux titres relevés par Phan Huy-Chú, qu'il écrivit en réponse au *Hà-tiên thập vịnh* : 在平順嘉定屯營時, 與河仙總兵琮德侯鄭天賜以文字相贈答, 有和河仙十詠. Ces 10 dernières pièces ne sont pas dans la copie pour l'EFEO. (ms. A. 441, 97 f°°), et il est loisible de les considérer comme un supplément tardif (3). Le même ms. A. 441 se compose d'une longue série de répliques sur les 10 paysages remarquables ; les 10 poèmes de Mok T'in-Sī se trouvent f°° 47-48. Deux d'entre eux mis en vers annamites (*quốc-ngữ*), ainsi que quelques extraits de la biographie de Mok T'in-Sī ont paru dans la monographie *Cảnh-vật Hà-tiên* (*Nam phong*, XXVI-XXVII, 1930, n° 150, p. 455 s.). Liste des 10 sites dans la *Géographie ... de la Cochinchine* de la Soc. des Etudes indoch. (*Monogr. de Hà-tiên*, 1901, p. 50).

114. — *Trinh phụ ngâm* 征婦吟 [*Le chant de la femme du soldat*]. 1 q. Par le licencié Đặng Trần-Côn 鄧陳琨.

Đặng Trần-Côn était de Nhân-mục 仁睦, *h.* de Thanh-trì 清池 (Hà-đông) ; il fut en *cảnh-hưng* (1740 s.) préfet de Thanh-oai 青威 (Hà-đông) (*Thi tuyển*, q. 6, f° 17*b*). Il vivait déjà sous Trịnh Giang 鄭杠 (1729-1740) et mourut peut-être condamné (*Tang thương ngẫu lục*, 下, f°° 35*b* s.). Il est aussi l'auteur d'un roman intitulé : *Bích câu kỳ ngộ* 碧溝奇遇 (4) (*ibid.*). Il composa son *Trinh phụ ngâm* dans ses dernières années, et il l'aurait montré à Ngô Thì-Sĩ (*ibid.*). Ce fut à l'occasion des levées de troupes pour les expéditions de *cảnh-hưng*, parmi les malheurs du temps, et c'est une longue élégie en centons d'anciens *yo-fou* 樂府 chinois et surtout de Li

---

(1) Le même éloge de ces vers se trouve dans Lê Quí-Đôn et les *Liệt truyện* : 風流才韻 . . .

(2) *Tự* Nghi 儀, *hiệu* Đạm-am 澹庵, de Yên-hoà 安和, *h.* de Hương-trà 香茶 (au Thuận-hoá 順化, d'une famille du *h.* de Thiên-lộc 天祿, au Nghệ-an, auj. Can-lộc 干祿, Hà-tĩnh), réfugiée des Mạc. Licencié de l'an. *canh-thân* 庚申 (1740), il passa 11 années aux frontières du sud. Il mourut après son retour en *ất-dậu* 乙酉, 1765 (*Phủ biên tạp lục* de Lê Quí-Đôn, q. 5 ; *Liệt truyện*, Tiền biên, q. 5, f°° 5-11).

(3) Les 10 répliques du ms. A. 441, f°° 59 s., par : 交州阮儀, 龍湫, ne peuvent être attribuées à Nguyễn Cư-Trinh, car elles ne sont pas celles recueillies dans le *Phủ biên tạp lục*. Cp. n. précéd.

(4) Cp. n° 130, p. 133, n. 1.

Po (Phan Huy-Chú, q. 44 *in fine*). Ce vieux thème de la poésie chinoise (1) a formé dans les traductions en langue vulgaire un des rares poèmes nationaux de l'Annam. Depuis ces dernières années, signe des temps, les traductions en *chữ-nôm* sont devenues rares, remplacées par les éditions en *quốc-ngữ*. L'EFEO. en a une édition de l'an. *nhâm-dần* 壬寅 de *thành-thái* 成泰 (1902), Hanoi, Long-hoà 隆和, 1-33 f^os, gravée à Liễu-tràng (2) (regravé en 1922, 廣盛堂, sous le titre : *Trinh phụ ngâm bị lục* 征婦吟備錄 (A N. 26). L'éditeur, nommé Vũ Hoạt 武活, *hiệu* Thiên-thủy khẩu 千水口, y donne les deux textes parallèles du chinois de Đặng Trần-Côn et de la traduction en *chữ-nôm* de Đoàn Thị-Điểm (3), avec la reproduction des passages des sources chinoises et des notes (4). Une copie ms. de l'EFEO. (AB. 361) reproduit aussi le texte chinois annoté et une traduction en *chữ-nôm* différente, et peut-être meilleure, avec une notice de l'auteur, 譙. Parmi les éditions récentes en *quốc-ngữ* on peut citer le *Trinh-phụ ngâm-khúc dẫn-giải*, par Nguyễn Đỗ-Mục 阮杜睦, Hanoi, 1928.

115. — *Sứ hoa học bộ thi tập* 使華學步詩集. [*Premiers vers pour une ambassade à la Chine*]. I q. Par Trịnh Xuân-Trú 鄭春澍 (5).

Trịnh Xuân-Trú, *tự* Tác-lâm, 作霖 *hiệu* Đạm-hiên 澹軒, comte Hội-phương 會芳, était de Hoa-lâm 華林 (auj. Danh-lâm 名林), *h.* de Đông-ngạn 東岸 (Bắc-ninh). Docteur la 9e an. *cảnh-hưng* (1748), il fut avec Lê Quí-Đôn ambassadeur adjoint la 21e (1760) (6) et de retour la 23e, 1762 (*Bị khảo*). On le nomma grand lettré du Cabinet oriental, et, l'année suivante, conseiller du gouvernement au Hải-dương. Il mourut à 60 ans. Il est un des auteurs du *Liên châu thi tập* (7). Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 58 ; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 東岸 ; Phan Huy-Chú, q. 43.

116. — *Nguyễn thám-hoa thi tập* 阮探花詩集 [*Vers du troisième docteur Nguyễn*]. I q. Par Nguyễn Huy-Oánh 阮輝瑩.

Nguyễn Huy-Oánh, *hiệu* Thư-hiên 舒軒, était de Lai-thạch 萊石, *h.* de La-sơn 羅山 (auj. de Can-lộc 干祿, Hà-tĩnh). Le *Tập biên*, q. 5, 9e an. *cảnh-hưng* (1748), le fait naître l'an. *qui-tị* 癸巳 (1713). Reçu docteur en 1748 à 36 (*Bị khảo*) ou à 36 ans (*Đăng khoa lục Nghệ-an kí*), il parvint ministre des Travaux publics (*Nghệ-an*

---

(1) Cf., outre Li Po (子夜吳歌, etc.), le *Tcheng fou yuan* 征婦怨 de Meng Kiao 孟郊, k. 1, et le *Wang fou che* 望夫石 de Yen Yen 嚴郾, l'un et l'autre ap. *Ts'iuan T'ang che*. En Annam même, il est antérieur à Đặng Trần-Côn : cp. le poème *Trinh phụ ngâm* 征婦吟 de Sái Thuận (n° 87), in *Thi tuyển*, q. 4, f° 18.

(2) Sur ce village, v. *Introd.*, p. 5.

(3) Sur laquelle, n° 130, p. 133.

(4) Le même volume donne ensuite, par le même éditeur, deux poèmes annamites en *chữ-nôm* : le *Phan Trần truyện* 潘陳傳 et le *Cung oán ngâm* 宮怨吟. Egalement fameux comme monuments de la langue nationale, ils ont été écrits directement en annamite. Il faut donc les distinguer du *Trinh phụ ngâm*, à la seule traduction duquel peuvent s'appliquer les notes de métrique de M. G. Cordier dans *Etudes asiatiques*, 1925, I, p. 170.

(5) Orthographe du *Đăng khoa lục* et du *Bị khảo*. Var. de Phan Huy-Chú : 樹.

(6) Cf. *Introd.*, p. 19.

(7) *Id.*, p. 26.

kí) ou des Finances et président des censeurs (*Bị-khảo*). Il mourut à 77 ans. Il avait été premier ambassadeur la 26e an. *cảnh-hưng* (1765). J'ai une édition ancienne de son *Phụng sứ Yên-đài tổng ca* 奉使燕臺總歌 (1 + 49 fos), portant sous le titre les indications : 乙酉部正使探花郎阮輝瑩撰, 一碩亭藏板. Incipit : 景興二十五年甲申 (1764) 十二月十三日, 聞命使北, 二十六年... 秋仲起程... Mais je ne l'ai pas trouvé dans le *Tục biên* ni le *Cương-mục*. Cf. *Nghệ-an kí*, q. 2, fo 67*b* ; *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 58 ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 羅山 ; *Thi tuyển*, q. 5, fos 24-25 ; *Việt thi tục biên*, q. 1 *sub fine* ; Phan Huy-Chú, q. 43.

117. — *Anh-Đình thi tập* 英亭詩集 [*Recueil d'Anh-đình*]. 1 q. Par un « Nguyễn, licencié de Phúc-khê », 福溪鄉貢阮某撰.

D'après la préf. de Ngô Thì-Sĩ, donnée par Phan Huy-Chú, q. 44, l'auteur était licencié de l'an. *đinh-mão* 丁卯 (1747), assistant 司務 au ministère de la Guerre, et vint avec lui aux examens de la capitale d'hiver de l'an. *canh-ngọ* 庚午 (1750). Le village de Phúc-khê y est dit du *h.* de Ngự-thiên 御天 (1). Certaines copies du *Lịch triều hiến-chương* ont un titre légèrement différent : *Mỹ-đình vận tập* 美亭韻集.

118. — *Đoàn hoàng-giáp phụng sứ tập* 段黃甲奉使集 [*Recueil de l'ambassade du docteur de 2e classe Đoàn*]. 1 q. Par Đoàn Nguyễn-Thục 段阮俶.

L'auteur s'appelait d'abord Đoàn Duy-Tĩnh 段惟靖 ; il changea son nom pour éviter l'appellation de Trịnh Sâm, prince Tĩnh 靖王. Il était de Hải-yên 海安, *h.* de Quỳnh-côi 瓊瑰 (Thái-bình), par adoption (2). Il fut docteur la 13e an. *cảnh-hưng* (1752), à 35 ans. Il entra dans l'armée à sa demande et s'y distingua. Les 31e et 32e *cảnh-hưng* (1770-1771), il fut premier ambassadeur d'une mission de tribut à la Chine. A son retour, vice-président des censeurs et comte Quỳnh-xuyên 瓊川, il alla comme gouverneur-adjoint 督視 au Nghệ-an ; il fit aussi la campagne du sud. Un désaccord avec un haut mandarin lui fit quitter ses fonctions. Il mourut à 58 ans (*Bị khảo*). L'EFEO. a un ms. mélangé intitulé *Cựu Hàn-lâm Đoàn Nguyễn-Tuấn thi tập* 舊翰林段阮俊 (var. 浚) 詩集, qui semble de son fils (A. 2603, A. 598). Cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 59*b* ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 瓊瑰 ; *Tục biên*, 37e *cảnh-hưng* (ambassade) ; *Thi tuyển*, q. 6, fos 3-5 ; *Việt thi tục biên*, q. 2 ; *Tạp biên*, q. 5, 12e *cảnh-hưng* ; Phan Huy-Chú, q. 44, début.

119. — *Kiền-nguyên thi tập* 乾元詩集 (3) [*Le principe Ciel, recueil de vers*]. 4 q. Par Trịnh Doanh 御楹, prince Ân 恩王.

---

(1) Aujourd'hui ce *huyện* a pris le nom de Hưng-nhân 興仁, tandis qu'on ne trouve un Phúc-khê qu'au *h.* de Thanh-quan 青關, assez loin du *h.* de Hưng-nhân ; tous sont au Thái-bình.

(2) Son grand-père, d'une famille Nguyễn 阮, était de Đại-hạnh, *h.* de Văn-giang (Bắc-giang) : 祖貫文江大幸阮姓 (*Bị khảo*, l. c.). Le nom de la famille adoptive a donc été surajouté en tête du sien, devenu *danh*. Cp. *Introd.*, p. 13, n. 2 ; et no 30, p. 75, note 1.

(3) 乾元, *k'ien-yuan*, glosé généralement par 天, ciel, en représente en effet le complexe dans la pensée chinoise. Ce mot sous-entend des idées de souverain, de supérieur, père, mari, frère aîné, maître, et se définit en s'opposant aux idées de sujet, inférieur, etc. C'est le grand principe Ciel, positif 陽, en concours avec le principe Terre, et son complexe. Cp. *Yi king*, 乾卦 : 大哉乾元, et 至哉坤元.

Trịnh Doanh fut *chúa* du Tonkin et du Nord-Annam de 1740 à 1767 (1e-28e an. *cảnh-hưng*), où il mourut (*Tục biên*, s. a.; Cad., *Tableau*, p. 51). Phan Lê-Phiên (cf. n° 39) en réunit les 200 pièces par ordre de Trịnh Sâm et Phan Huy-Chú, q. 43, reproduit son rapport, 進呈, daté du 8e mois de la 31e an. *cảnh-hưng* (sept.-oct. 1770) d'après les copies mss. de l'EFEO., intitulées *Kiến-nguyên ngự-chế thi tập* 乾元御製詩集 (A. 1319, 105 f°°; A. 921). Les poésies, *chữ-nôm* et caractères chinois, sont précédées de notes introductives.

120. — *Thiên-nam lịch khoa hội tuyển* 天南歷科會選 [*Anthologie des examens successifs du sud du ciel*]. 1 q. Recueilli par Lí Trần-Quán 李陳琯.

Lí Trần-Quán était d'abord d'une famille Đặng 鄧. Du village de Vân-canh 雲耕, *h.* de Từ-liêm 慈廉 (Hà-đông), il fut docteur la 27e an. *cảnh-hưng* (1766), à 32 ans, et changea son nom en celui de Lí Trần-Toản 瓚. Il servit comme savant le Cabinet oriental, vice-recteur du Collège royal, chargé du Bureau de la Guerre, et il s'illustra par sa mort. Envoyé, l'an. *bính-ngọ* 丙午 (1786), recruter des volontaires dans la région de Tam-đái 三帶, il se trouvait au village de Hạ-lôi 夏雷 (ou 下雷, actuel Phúc-yên), quand Trịnh Giai 鄭楷 vint s'y réfugier: un des gens de Lí Trần-Quán livra le prince aux Tây-sơn; Lí Trần-Quán n'ayant pu le sauver, se fit préparer son cercueil et sa tombe et se tua. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 62*b*; *Bị khảo*, Sơn-tây, 慈廉; *Tạp kí*, 47e an. *cảnh-hưng*, 6e mois; *Cương-mục*, q. 48, f°° 21-22; Phan Huy-Chú, q. 44, donne le titre moins exact de 天南歷科會賦選, car le recueil contenait à la fois des *fou* et des poésies 詩, d'après la préf. de Nguyễn Đình-Tô 阮廷傚 (1), datée de *qui-tị* 癸巳 (1773), dans laquelle on voit que le livre avait été commencé par Đặng Trần-Diễm 鄧陳琰, *hiệu* Duệ-trai 睿齋, père de Lí Trần-Quán, et mené à fin par lui et son frère Lí Trần-Dự 嶼, docteur de la 30e an. *cảnh-hưng*, 1769 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 63*b*; *Bị khảo*, l. c.), l'an. *tân-mão* 辛卯 (1766), où ils le montrèrent à l'auteur de la préf. et le gravèrent. D'après cet auteur, les pièces choisies commençaient à l'an. *giáp-tuất* 甲戌 (1694), et elles partent en effet de là dans la copie de l'EFEO (A. 2735, 65 f°°), où elles sont rangées chronologiquement et munies de courtes notes biographiques sur les auteurs. Seulement l'édition qui, si les dates de la préf. sont exactes, devait s'arrêter vers 1766 ou au plus tard vers 1773, a été augmentée dans le ms. de l'EFEO. de pièces jusqu'à la 1e an. *chiêu-thống* (1787).

121. — *Tâm thanh tồn duy tập* 心聲存肄集 [*Les sons du cœur gardés et exercés*]. 4 q. Par Trịnh Sâm 鄭森.

Ce sont les vers du temps où il était prince héritier et jusqu'à l'an. *kỉ-sửu* (1769), revus et répartis sous quatre chefs: 1. 酬率 (vers en échange), 2. 頒賜 (en cadeaux), 3. 感興 (d'inspiration), 4. 題詠 (à motifs). V. sa préface dans Phan Huy-Chú, q. 43 *sub fine*. La plupart sont en *chữ-nôm* dans les deux mss. de l'EFEO. (A. 197, 40 f°°; AB. 376, 45 f°°), munis de la même préface et de la mention du *bính-chương*

(1) *Tự* Phục-am 復菴, docteur la même an. que Lí Trần-Dự (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 63*b*; *Bị khảo*, Sơn-nam, 裏安). Il changea son *danh* en Lạc-thiện 樂善, puis en Hương 香 (cp. *Thi tuyển*, q. 6, f° 7*b*).

平章 Phan 潘, de Đông-ngạc 東鄂, très vraisemblablement Phan Lê-Phiên : cf. *Từ-liêm huyện đăng khoa chí* (sur lequel *Introd.*, p. 12, n. 2), à la 18e an. *cảnh-hưng* (1757). Sur Trịnh Sâm, Cad., *Tableau*, 52.

122. — *Nam tuần kí-trình* 南巡記程 [*Itinéraire d'inspection au sud*]. 1 q. — *Tây tuần kí-trình* 西巡記程 [*Itinéraire d'inspection à l'ouest*]. 1 q. Par Trịnh Sâm 鄭森.

Phan Huy-Chú, q. 44, signale ces deux recueils. Il dit que le premier contient les vers composés dans le sud, le second, ceux du retour au Thanh-hóa ; les courtisans les réunirent et ont les imprima. Peut-être s'en trouve-t-il dans la copie A. 951 pour l'EFEO., intitulée bizarrement : *Danh từ thật-lục* 名詞實錄, « par Trịnh, prince Tĩnh », 鄭靖王撰 (157 fos surtout de 六八 en *nôm* et en chinois).

123. — *Dao-đình sứ tập* 瑤亭使集 [*Recueil de l'ambassade de Dao-đình*]. 1 q. Par Hồ Sĩ-Đống 胡士棟.

Hồ Sĩ-Đống avait pour *tự* Long-cát 隆吉 ou Long-phủ 隆甫 ; en 1782 il changea son *danh* en Sĩ-Đống 士仝 et devint marquis Dao-đình. Il était de Hoàn-hậu 完厚, *h.* de Quỳnh-lưu 瓊瑠, au Nghệ-an. Docteur la 33e an. *cảnh-hưng* (1772), à 34 ans, il fut ministre des Finances, alla discipliner les troupes du Thanh-hóa et du Nghệ-an, puis passa au Thuận-hóa comme conseiller. On lui redonna ensuite une fonction civile. Il mourut l'été de la 46e an. *cảnh-hưng* (1785). Son ambassade avait eu lieu la 38e an. (1777), comme adjoint de Vũ Trần-Thiệu 武陳紹. Cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, fo 64 ; *Bị khảo*, Nghệ-an, 瓊瑠 ; *Nghệ-an kí*, q. 2, fos 71*b*-72 ; *Thi tuyển*, q. 6, fos 9-10 ; *Việt thi tục biên*, q. 2 ; *Cương-mục*, q. 45, fo 7 (ambassade) ; *Tạp biên*, q. 5, 33e *cảnh-hưng*. — L'EFEO. possède deux copies de ce recueil avec des variantes (A. 515, A. 1852). Incipit : 余承之丁酉貢部副使戊戌孟春起，仲秋達燕京，季冬奉旨回國. Préf. de l'auteur, l'an. *kỉ-hợi* 己亥 (40e *cảnh-hưng* (1779) ; préf. de Nguyễn Huy-Trác 阮輝倬, son camarade de promotion (1) ; vers en éloge de l'auteur ; lettre de remerciment des ambassadeurs. Les deux copies ne sont pas indépendantes : A. 515, après le fo 34, contient d'autres textes copiés à la suite (fos 34*b*-45) ; le nôtre ne forme que la dernière partie de A. 1852 (fos 31*b*-63) ; dans les deux mss., il a pour titre : *Hoa trình khiển hứng* 華程遣興 (Cf. Phan Huy-Chú, q. 44).

124. — *Lịch khoa tứ-lục* 歷科四六. [*Compositions en style de quatre et six (syllabes) des examens successifs*]. 2 q. Par Lỗ Hạp 魯拾.

Des copies de Phan Huy-Chú, q. 44, donnent 曾 Tăng pour le nom de famille de l'auteur, et elles le font tantôt 判生, secrétaire, et tantôt 汴生, bachelier (l'un et et l'autre prononcés : *phán-sinh*). Phan Huy-Chú dit que Lí Trần-Quán (no 120.) en fit la préface. C'est un recueil des meilleures compositions du genre par les candidats reçus aux examens ; il allait de la 15e an. *chính-hoà* (1694) à la 40e *cảnh-hưng* 1779),

(1) Sans doute Vũ Huy-Trác 武輝倬. Cp. *Đăng khoa lục*, l. c.

et il a eu une édition vers cette époque, peut-être privée (皇越景興年刻, 范堂藏板; 134 f∞,); elle a une notice 識 datée de la 37e an. (1776). Elle est reproduite exactement dans une édition munie d'une autre notice de l'an. *đinh-dậu* 丁酉, 1777 ou 1837 (柳齋藏板). Les pièces sont dans l'ordre chronologique, avec une note biographique sur chaque auteur.

125. — *Phong trúc tập* 風竹集 [*Vent et bambous*]. 2 q. Par Ngô Thê-Lân 吳世璘.

Phan Huy-Chú, q. 44 *sub fine*, remplit un article de ses préliminaires et de quelques citations de pièces. Le titre y est prétexte à développements rhétoriques. Une préf. de Nguyễn Mỹ-Hiệu 阮美浩, du Thăng-hoa 升華, et une postf. de Trần Thê-Xương 陳世昌, ses amis, y sont citées aussi. D'après Phan Huy-Chú, Ngô Thê-Lân fut instruit et savait écrire ; il ne servit pas et vécut retiré au Thuận-hóa 順化. Son *tự* était Hoàn-phác 完璞, ses *hiệu*, Ái-trúc trai 愛竹齋 et Tân-giang 晉江 (Préf. de Nguyễn Mỹ-Hiệu). Il devait vivre vers la fin du XVIIIe s.

126. — *La-sơn tiên-sinh thi tập* 羅山先生詩集 [*Recueil des vers du maître de La-sơn*]. 1 q. Par Nguyễn Công-Thiệp 阮公浹.

Nguyễn Công-Thiệp, ou Nguyễn Thiệp 阮浹, *hiệu* La-sơn tiên-sinh et Lạp-phong cư-sĩ 笠峯居士, licencié et préfet de Thanh-trương 清漳縣 (au Nghệ-an actuel), était de Nguyệt-áo 月澳, *h.* de La-sơn, au Nghệ-an (auj. du *h.* de Can-lộc 干祿, au Hà-tĩnh). Il se retira sur le mont Thiên-nhận 千仞, d'où ses surnoms (le Lạp-phong en est un des sommets), dans les ruines de l'ancienne citadelle de Lê Lợi, et il refusa les avances de Nguyễn Văn-Huệ 阮文惠. Les Tây-sơn le gardèrent à Phú-xuân 富春 (Huế). Nguyễn Ánh le délivra et le renvoya sous escorte dans son village, où il mourut (Géogr. de Tự-đức, Nghệ-an, 人物; cp. 古蹟). Phan Huy-Chú, q. 44 *sub fine*, cite quelques pièces de son recueil, qui en a plus de cent, et une préf. de l'auteur.

127. — *Việt điện u linh tập* 越甸幽靈集 [*Puissances secrètes du Việt*], I q. Par Lí Tế-Xuyên 李濟川, sous les Trần. Il y note toutes les choses merveilleuses des temples des dieux de tous les lieux de ce pays et donne beaucoup de détails.

Le *Việt điện u linh tập* est avec le *Lĩnh nam trích quái* (nº 128) le plus ancien connu des légendaires annamites, mais bien que son histoire nous soit presqu'ignorée, il semble nous être parvenu dans une forme moins altérée que le *Lĩnh nam trích quái*. Les mss. qu'on en possède, à peu près tous très modernes, offrent pourtant une certaine variété. Tous ceux qui ont une indication d'auteur portent celle de Lí Tế-Xuyên, même la recension, préfacée de l'an. *giáp-ngọ* 甲午 de *cảnh-hưng* (1774), par un Trư-cát 諸葛氏?, de Hồng-đô 鴻都 (Hải-dương), archiviste du ministère des Rites, qui fait remonter le livre aux Lí, avant l'histoire de Lê Văn-Hưu: 斯集之作, 出自李朝先自黎文休之筆, et prétend que Lí Tế-Xuyên n'en a composé que la suite: 逮至陳朝李生再續尾. Lí Tế-Xuyên au reste n'est connu que par les titres qui précèdent son nom en tête du recueil et sont bien des titres trần: il se trouve qualifié de gardien du *Tripiṭaka*, sacrificateur du feu, chef de l'ordre moyen, commissaire aux transports du *lộ* d'An-tiêm: 守書藏書, 火正掌, 中品奉御, 安遷路轉運使. Dans la très courte préface qui lui est attribuée, il ne se donne guère que comme un premier rassembleur de légendes: 隨淺見臬聞, 編集成書 (1), mais ne fait allusion à aucun auteur antérieur. Lê Quí-Đôn, dans son *Kiến văn tiểu lục*, 篇章 vers le début, lui compte vingt légendes, Phan Huy-Chú, q. 45, vingt-huit, nombres qui ne s'écartent guère de celui du contenu présent et du *Lĩnh nam trích quái* ancien. On les trouve en général dans l'ordre suivant (2): Souverains 人君: 1. Che Sie 士燮 (Sĩ vương), 2. Phùng Hưng 馮興, 3. Triệu Quang-Phục 趙光復 et Lí Phật-tử 李佛子, 4. Heou-Tsi 后稷 (emprunt visible), 5. les sœurs Trưng 二徵夫人, 6. Mị-ê 媚醯; Ministres 人臣: 7. Lí Quảng 李晃, 8. Lí Ông-trọng 李翁仲, 9. Lí Thường-Kiệt 李常傑, 10. le dieu du Tô-lịch 蘇伯, 11. Phạm Cự-Lạng 范巨倆, 12. Lê Phụng-Hiểu 黎奉曉, 13. Mục Thận 穆慎, 14. Trương Hống 張吽 et Trương Hát 張喝, 15. Lí Phục-Mạn 李服蠻, 16. Le *đô-úy* Lí 李都尉, 17. Cao Lỗ 高魯; Puissances surhumaines 瀕氣英靈: 18. la déesse Heou-t'ou 后土夫人, 19. le dieu du mont Đồng-cổ 銅鼓 (Thanh-hóa); 20. le dieu du ventre du Dragon 龍肚王氣神 (au temple de Bạch-mã 白馬, à Hanoi); 21. le dieu de Khai-nguyên 開元神, 22. ceux du territoire de Phù-đổng 扶董土地神 (à distinguer du 扶董天王 du *Lĩnh nam trích quái*, nº 128; cp. nº 30, p. 56, n. 1), 23. du mont Tản-viên 傘圓神, 24. du territoire de Đằng-châu (Hưng-yên) 藤州土地神, 25. du village de Bạch-hạc 白鶴社神 (Vĩnh-yên), 26. du dieu du bonheur de Hải-thanh 海清郡 (Nam-định), et 27. du roi dragon de la mer du Sud 南海龍王.

---

(1) Var.: 筆札於幽部, 集... 靈部.

(2) Nous citons ces divinités par leur nom le plus connu, et non pas la longue appellation honorifique qui sert de titre à leur biographie.

Chaque légende, sous la forme biographique 傳, relève les exploits du dieu et se termine par ses investitures sous les Trần. Ces promotions ont parfois la date imprécise de la période *nguyên-phong* 元豐 (1251-1258) et toutes, pour dernières dates, les 1e et 4e an. *trùng-hưng* 重興 et la 21e *hưng-long* 興隆 (1285, 1288, 1313). Mais toutes les divinités sont antérieures aux Trần. Le recueil 編集 donne presque toujours sa source : *San kouo tche*, 交州記 de 趙公 (var. 趙王) et de 曾袞, 報德(1) 傳, 史記, 大越外史記, 史記 et 外史記 de 杜善, citant à son tour un 交趾記, « ouvrages perdus », dit Lê Quí-Đôn, l. c. 曾袞 Tseng Kouen fut gouverneur d'Annam à la fin du IXe s. (H. Maspero, *Etudes d'hist d'Annam*, V, *BEFEO.*, XVIII, 3, p. 6 et n. 2). M. H. Maspero place Đỗ Thiện 杜善 aux premières années du XIVe siècle, rejetant l'identification de ce dernier avec le Đỗ Thiện sous les Lí (1127) des annales royales (cf. n° 30, § I, p. 55, n. 2) entre autres preuves, parce que la légende de Lí Phục-Man 李服蠻 dans le *Việt điện u linh tập*, « dont la source est aussi le *Sử kí* [de Đỗ Thiện], fait allusion à la campagne des Mongols en Annam (1287) » (*id.*, 1, *BEFEO.*, XVI, 1, p. 12 s.). Mais il faut remarquer que l'anecdote de « l'invasion des Ta-tan » 韃靼入寇, invoquée là, comme dans la légende suivante, est extérieure à l'histoire du dieu, terminée avant elle, avant les mots : 至 陳..., qui introduisent à la fin de chaque histoire la liste des titres posthumes conférés par la dynastie, et qu'ainsi elle a toutes chances d'appartenir à l'auteur du *Việt điện* et non du *Sử kí* cité par lui au début de la légende. Celle du dieu bouddhisé de Phù-đổng, où la prédiction relative à l'avènement des Trần est partie intégrante, ne vient pas de ce *Sử kí*, mais du *Báo đức truyện*.

Un premier supplément, 補纂, ou 續集, est attribué d'après la plupart des mss. à Nguyễn Văn-Hiền 阮文賢, *hiệu* Nhuệ-hiên 銳軒, recteur du Collège royal. Il y a là une confusion de caractère pour Nguyễn Văn-Trật 阮文質 (2), de Vũ-gi 無胎, *h.* de Bạch-hạc 白鶴 (Vĩnh-yên), docteur à 27 ans, la 6e an. *thái-hoà* 太和 (1448), recteur 司業, historiographe, conseiller du gouvernement au Nghệ-an en 1466, ensuite président du Tribunal des censeurs, chargé d'ambassade à la Chine en 1480 (*Toàn thư*, q. 13, f° 29), et ministre des Finances, auteur d'une suite au *Việt điện u linh tập* 續越甸幽靈集, d'après le *Bị khảo*, Sơn-tây, 白鶴, (cp. *Đăng-khoa lục*, q. 1, f° 7). Cette suite comprend, selon les mss., trois ou quatre légendes : le roi céleste du Nord 朔天王 (tiré du *Thiền uyển tập* 禪苑集), 2. le dieu du Tam-đảo 三島神, 3. la princesse Song 南宋公主 du temple de Kiến-hải 乾海 au Thanh-hóa, 4. Trịnh Gia 鄭加 et ses cadets. A la suite sont parfois d'autres suppléments : 附錄, avec une notice sur les quatre saintes Mères 四位聖娘, du même Kiến-hải, par Lê Tự-Chi 黎似之, datée de la 5e an. *hồng-đức* (1513) ; 重補, avec une introduction 引 datée : 歲己未七夕 et signée : 三清觀道人 ; etc. Une autre recension (A. 2879, A. 1919) indique un annotateur 按錄 nommé Kim Miện-Muội 金冕昧 et contient le commentaire et les critiques, 註評, 借評,

(1) Var. 報極, et, A. 2879, 極報.

(2) Le vieux ms. A. 1279 qui fournit beaucoup de leçon correctes, orthographie 質. D'après le ms. A. 262, *Trưng vương công thần tướng công đại vương ngọc phả lục* 徵王功臣相公大王玉譜錄, cet ouvrage aurait été composé la 1e an. *hồng-phúc* (1572) par Nguyễn Bính 阮炳 et copié 奉抄 par Nguyễn Hiến 阮賢, fonctionnaire religieux : 管監百神, 少卿, 知殿雄嶺 (où se trouve le temple dédié aux rois Hùng, Phú-thọ), le 1er mois d'été de la 10e an. *vĩnh-hựu* (1735).

de Cao Huy-Diệu 高輝耀 (d'abord Cao Dương-Diệu 高陽濯, de Phú-thị 富市, *h.* de Gia-lâm 嘉林, (Bắc-ninh), docteur de la 11e an. *vĩnh-thịnh* (1715), à 35 ans, ministre de l'Intérieur en 1739), alors simple préfet de Quốc-oai 國威 et correcteur à l'Académie (cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 44; *Bị khảo*, Kinh-bắc, 嘉林), et une préface de Lê Hữu-Hĩ 黎有喜, *hiệu* Độn-phủ 鈍甫, docteur de la 21e an. *chính-hoà*, 1700 (cf. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 38*b*; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐豪), datée de la 8e an. *vĩnh-thịnh* (1712). La recension de 1774 (A. 335), citée plus haut, et dite nouvellement établie et critiquée 新訂較評 est en 4 q. et a été fortement accrue (41 légendes), en même temps que des légendes essentielles comme celles du roi Che 士王 et des sœurs Trưng, passées dans le *Lĩnh nam trích quái*, y sont supprimées. Elle y renvoie en notes, et les derniers états de ces deux recueils ont maints traits communs. Le texte, sec et bref dans certaines copies (p. ex. A. 47), est particulièrement délayé dans cette refonte, qui cite quelques variantes de version ancienne: 舊作, et même, dans quelques mss., la stèle du roi Che à Gia-định 嘉定 (auj. Gia-bình 嘉平, Bắc-ninh, 1779) et une liste de promotions posthumes jusqu'à la 2e an. *minh-mạng* (1821) pour le dernier récit supplémentaire.

Le recueil de Lí Tế-Xuyên, que Lê Quí-Đôn (l. c.) estime bon historien: 良史才也, doit être étudié en rapports étroits avec le *Lĩnh nam trích quái* (n° 128) et les premières parties du *Toàn thư* (n° 30, § I, p. 54 s. Cp. H. Maspero, *Etudes*, I, p. 14). La plupart de ses légendes ont passé en gros dans les inscriptions de temples et les histoires populaires annamites; un certain nombre ont reçu des versions ou des adaptations plus ou moins exactes en français (n° 30, p. 56, n. 1), mais les traductions rigoureuses et l'interprétation critique sont à peine entamées: cf. Maspero, l. c., pour les deux légendes de Triệu Quang-phục et de Lí Phật-tử (cp. la *Tortue d'or* et Chử Đồng-tử dans le *Lĩnh nam trích quái*); *Protectorat*, p. 553, n. 3, pour le *Thành hoàng thần* 城隍神 de Đại-la 大羅 (cp. le *Tô-lịch giang thần* du *Trích quái*). *Le Việt điện u linh tập* est avec l'*Annam chí-lược*, le *Việt sử lược* et le *Toàn thư* la plus ancienne version annamite sur Che Sie. Il a servi aux grandes compilations des Nguyễn comme les géographies de Gia-long et de Tự-đức. Cp. *Sources*, n° 144.

128. — *Lĩnh-nam trích quái* 嶺南摭怪 (1) [*Recueil des êtres extraordinaires du Ling-nam*]. 3 q. Auteur inconnu. D'après la tradition, ce serait Trần Thế-Pháp 陳世法. Maintenant sa préface est perdue, il ne reste qu'une préface du réviseur 校正 Vũ Quỳnh. Les deux premiers livres sont l'ouvrage original, le troisième est le supplément ajouté sous les Mạc par un lettré nommé Đoàn 段, d'extraits remaniés du *Việt điện u linh tập*.

Presqu'au début du *Kiến văn tiểu lục*, 篇章, Lê Quí-Đôn complète cette notice en renvoyant, pour l'attribution, à la préface d'un *Thiều vi nam bản* 少微南本. Il dit qu'on ignore d'où était Trần Thế-Pháp (2). Il cite, comme exemple des nom-

(1) Var. *Lĩnh-nam trích quái liệt truyện* 列傳 (Préf. de 1492). *Lĩnh nam trích quái liệt truyện lục* 錄, *Lĩnh nam trích quái lục*, *Tham bổ Lĩnh nam truyện văn thần dị trích quái liệt truyện* [*lục*] 參補嶺南傳聞神異摭怪列傳[錄].

(2) Trần Thế-Pháp est à peu près inconnu. Le *Toàn thư* et le *Sử kí* notamment l'ignorent. D'après les mss., il était du *h.* de Thạch-thất 石室 (Sơn-tây) et avait *hiệu* Thức-chí 式之.

breux emprunts du recueil, les sources chinoises du *Puits de Việt* 越井傳, à savoir : le *Ts'ai kouei ki* 才鬼記 de Tchang Kiun-fang 張君房, des Song, le *Nan-hai kou tsi ki* 南海古蹟記 de Wou Lai 吳萊, des Yuan (1e moitié du XIVe s.), et il y joint le *Chouo fou* ming. M. H. Maspero est allé à des sources plus anciennes en montrant que la tradition relative aux rois Hùng remonte aux ouvrages chinois cités par le *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 170, 9, et au *Chouei king tchou*, k 37, 7 (*Etudes d'hist. d'Annam*, IV, *BEFEO.*, XVIII, 3, p. 6 s.) ; Ed. Huber a retrouvé un écho du *Ramayana* au début de l'article sur le Champa (*Etudes indochin.*, I, *BEFEO.*, V, 168 (1)), et M. J. Przyluski, rapprochant des récits sur les débuts de la colonisation indienne du Fou-nan la légende de la Tortue d'or, en a cherché l'origine commune dans le monde ancien des Mers du Sud (*La princesse à l'odeur de poisson et la nāgī*, ap. *Etudes asiatiques*, 1925, II, p. 265 s.) (2). Il est bien d'autres rapprochements possibles. Phan Huy-Chú, q. 45, compte vingt-deux légendes au recueil primitif et dix-neuf au supplément. Les vingt-deux légendes sont certainement celles que Vũ Quỳnh et Kiều Phú 喬富 (3) présentent dans leurs préfaces, datées de la 23e et de la 24e an. *hồng-đức* (1492-1493) : I. Hồng-bàng 鴻厖, 2. Giạ-soa 夜叉, 3. Faisan blanc 白雉, 4. Tortue d'or 金龜, 5. Arec 檳榔, 6. Pastèque 西爪, 7. Pain chưng 蒸餅, 8. Ô-lôi 烏雷, 9. Dieu de Phù-đổng, 董王, 10. Lí Ông-trọng 李仲, 11. le garçon Chử 褚童, 12. Thôi Vĩ 崔偉 (Puits de Việt), 13. Từ Đạo-hạnh 徐道行, 14. le bonze Dương Khổng-lộ 楊孔路 (var. 楊空路), 15. Poisson 魚精, 16. Renard 狐精, 17. Sœurs Trưng 二徵, 18. Mont Tản-viên 傘圓, 19. Les Nan Tchao 南詔, 20. Man-nương 蠻娘, 21. Tô-lịch 蘇歷, 22. Bois 木精 (猖狂). Cette simple liste, rapprochée de celle du *Việt điện u linh tập*, fait apparaître des contaminations entre les deux recueils ; elles ont augmenté avec le temps, sans aller jusqu'à la confusion. Les rapports avec le *Sử ki Toàn thư* sont tout aussi visibles : v. dans le *Ngoại kỉ*, q. 1, fo 1s., la légende 1 ; fo 3 *b*, la légende 9 ; fo 4, les lég. 3 et 18 ; fo 6, la lég. 4 ; fo 8, la lég. 10 ; q. 3, fo 2, la lég. 17 ; dans le *Bản kỉ*, q. 3, fo 16 *b*, la lég. 13, etc. Maintes autres légendes du *Trích quái*, non mentionnées dans les préfaces de *hồng-đức*, se retrouvent dans le *Toàn thư* jusque vers le milieu des annales des Trần. La recherche et l'étude des sources chinoises est presque toute à faire.

Ni Vũ Quỳnh ni Kiều Phú ne nomment Trần Thê-Pháp, et certains auteurs de la fin des Lê attribuent à tort le recueil tantôt au premier (*Bị khảo*, Hải-dương, 唐安 ; *Công dư tiệp kỉ*, vers cités dans la notice sur Vũ-Quỳnh), tantôt à l'autre (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 20, et qs mss.), parfois aux deux (v. n. 3). Mais la préface de Vũ Quỳnh (1492) dit formellement du livre : 不知始於何時, 成於何人, 姓名缺不見錄, et suppose un lettré des Lí ou des Trần. L'auteur du

(1) Cette étude de Huber, sommaire d'une demi-page, est peut-être à reprendre.

(2) La tortue n'est au Tonkin qu'une variante du thème de l'arc : il en est d'autres où, comme au Fou-nan, c'est un génie qui procure l'arme merveilleuse. Cp p. ex. le *Siu Po wou tche* 續博物志 de Li Che 李石, des T'ang, k. 5, éd. des *Cent philosophes* (cp. Przyluski, *l. c.*, p. 279).

(3) Sur Vũ Quỳnh, v. no 91. Kiều Phú, *hiệu* Hiêu-lễ 好禮, de Lạp-hạ 臘下, *h.* de Ninh-sơn 寧山 (auj. Yên-sơn 安山. Sơn-tây), fut docteur à 29 ans, la 6e an. *hồng-đức* (1475), avant Vũ-Quỳnh : cf. *Đăng khoa lục*, q. 1, fo 20 ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 安山, où l'on lit : 乃與唐安武瑮同撰嶺南摭怪.

Tiềm-đình (ci-après) est du même avis. M. H. Maspero, *Protectorat*, p. 584, n. 1 *Etudes*, I, p. 26, note), tout en reconnaissant que le *Trích quái* a subi à la fin du XVe siècle des remaniements inconnus, refuse à son texte aucune originalité, l'oppose au *Việt điện u linh tập* comme un recueil hagiographique à un recueil d'extraits d'histoires et pense qu'il est impossible de le dater plus haut que de la fin des Trần. Cette dernière estimation se fonde sur le fait que la 22e notice cite dans certains mss. la période *thiệu-phong* 紹豐 (1341-1357) de Trần Dụ tôn 睿裕宗. Mais cette notice sur le Champa dans d'autres mss. se prolonge de plusieurs folios, jusqu'aux années *hồng-đức* (1470-1497), période du remaniement ; les mss. qui s'arrêtent à *thiệu-phong* ne peuvent représenter la tradition originale (dans quelques-uns, la préface même de 1492 est mutilée). Le titre de la notice, 占城傳, et sa longueur extraordinaire, même si on la termine en *thiệu-phong*, relativement aux autres articles, décèlent une refaçon tardive, dont la notice originale ne forme que le début : c'est le 夜叉王傳 des préfaces de *hồng-đức* et de certaines copies, précisément traduit par Ed. Huber dans l'étude signalée. L'ignorance de Vũ Quỳnh sur l'auteur est aussi en faveur d'une date plus haute. Les légendes communes au *Trích quái* et au *Toàn thư*, dénoncées par Ngô Thì-Sĩ (*Sử kí*, q. 1, f° 8), et manquantes au *Việt điện u linh tập*, indiquent pour le *Trích quái* une sorte d'originalité équivalente à celle du *Việt điện*. Il serait prématuré de préciser davantage.

Le *Trích quái* prêtait par nature aux altérations successives. Vũ Quỳnh dans sa préface avoue des corrections de caractères, la division en 2 q. et le titre de *Lĩnh-nam trích quái liệt truyện* 列傳, mais contrairement à l'assertion de Lê Quí-Đôn et de Phan Huy-Chú et à la note des mss., il se défend d'avoir touché au reste, au rebours de Kiều-Phú qui se vante, en s'en excusant, d'avoir « colligé, ajouté ses propres idées, modifié et rectifié, discerné le faux passé pour éviter le ridicule futur, élagué et simplifié, pour rendre l'ouvrage commode et portatif, dans la boîte à mouchoir » ! 故愚旁考他書, 附以己意, 改而正之, 辨証於既往, 解惑於將來, 又刪煩就簡, 以便巾笥觀覽. La contamination avec le *Việt điện* est attestée par des recueils mixtes où demeurent les citations de ce dernier : un ms. du XIXe s. a un *Tục biên* 續編 *Lĩnh nam trích quái liệt truyện*, tiré du *Việt điện* (A. 1300 ; cp. dans le ms. A. 1200 la table du q. 3 signalé par Lê Quí-Đôn), « compilé par Nguyễn Nam-Kim 阮南金, *tự* Bách-luyện 百鍊, de Điều-Nham 條岩 ». L'auteur anonyme de *Lĩnh nam trích quái tiềm-đính* 僭訂 (ms. A. 1897), en 5 q., qui invoque Bùi Huy-Bích (p. 14, n. 6) justifie sa rédaction commentée expédiée en « cinq jours et cinq nuits », sur les doutes que lui inspiraient l'arrangement et le style, différent de celui de la seconde moitié du XVe s. Les légendes ajoutées sont fort nombreuses. La suite 續補 d'un ms. (A. 1300) comprend deux récits, le premier commençant par la date de 1721 et le dernier signé Vũ Khâm-Lân 武欽鄰, docteur de 1727, et daté de 1757. L'appendice d'une autre copie (A. 1920) contient la *correction*, par un Chinois nommé Tch'en Tsiun-ngan 鄭峻菴, de la légende du temple de Bạch-mã 白馬, vingtième de l'ancien *Việt điện* suivant les préfaces de *hồng-đức* (cf. n° 127). Nombre de mss. sont pourvus de notes modernes ; trois d'entre eux (A. 33, A. 749, A. 1920) ont eu leurs variantes relevées en 1911 par un lettré nommé Nguyễn Hàm-Chuẩn 阮咸準, dans un cahier intitulé : *Lĩnh-nam trích quái liệt truyện khảo chính* 攷正 (A. 750). (A. 33 porte au revers de la feuille de titre la date de 1697, 18e an. *chính-hòa*). Cp. Ngô Thì-Sĩ, *Việt sử tiêu án* ; *Sources*, n° 21 ; Nordemann, *Chrestomathie*, VIII, n° 31.

129. *Công dư tiệp kí* 公餘捷記 [*Simples récits des loisirs officiels*]. 1 q. Par Vũ Phương-Đề 武芳提.

Vũ Phương-Đề, *tự* Thuần-phủ 純甫, était de Mộ-trạch 墓澤, *h.* de Đường-an 唐安 (Hải-dương). Il fut docteur à 39 ans, la 2e an. *vĩnh-hựu* (1736), et devint lettré du Cabinet oriental (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 55; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安). Son livre est surtout un recueil de biographies géomantiques modernes, que l'auteur du *Bị khảo* n'a pas dédaigné (cf. n° 37), et dont s'est servi aussi celui du *Đăng khoa lục sưu-giảng* (cf. *l. c.*). Phan Huy-Chú, q. 45, dit qu'il en comptait 43 en 12 sections: 1. 世家 Maisons héréditaires: 2. 名臣 Ministres célèbres; 3. 名儒 Lettrés célèbres; 4. 節義 Dévoués au devoir; 5. 志氣 Hommes de volonté; 6. 惡報 Méchants punis; 7. 節婦 Femmes vertueuses; 8. 歌女 Chanteuses; 9. 神怪 Dieux et diables; 10. 陰墳陽宅 Tombes et maisons; 11. 名勝 Sites célèbres; 12. 獸類 Animaux. Cet ouvrage n'est pas rare. L'EFEO. en a plusieurs copies, sans divisions marquées; la meilleure (A. 44, 85 f°s) a une préface de l'auteur à la 16e an. *cảnh-hưng* (1755) et un supplément 後編 ou 續編 (67 f°s) par Trần Quí-Nha 陳貴衙, de Điền-trì 滇池, *h.* de Chí-linh 至靈 (Hải-dương), suivi d'un autre. Deux mss. de ma connaissance offrent une division en dix livres (1). Il a subi les vicissitudes des légendaires qui ont du succès: souvent recopié, retouché, grossi. Une refaçon récente porte le titre de *Nam* (ou Quốc 國) *thiên chân dị tập* 南天珍異集; elle est divisée en 2 q. de 70 et 65 notices avec une préf. anonyme de la 2e an. *khải-định* (1917). Il a de plus été confondu avec un autre recueil anonyme intitulé, selon les mss. (2), *Nam giao dị lục* 南交異錄 [*Etrangetés du Nan-kiao*] (3) ou [*Bản quốc*] *Dị văn lục* [本國]異聞錄 (4) [*Histoires*

---

(1) M. N. Matsumoto 松本信廣 en a fait connaître un au Japon dans un article du *Minzoku gaku* 民俗學, V, déc. 1933, p. 1010-19 (老嶺稚傳話), rapprochant la légende intitulée *Tăng thần mã Đinh thị dĩ khắc thắng nhật dư đồ* 莽神馬丁氏以克勝一輿圖 de la légende mongole étudiée par Imanishi Ryū 今西龍 dans les *Mélanges d'histoire offerts au prof. Naitō* 內藤士博頌壽記念史學論叢, 1930, p. 715 s. Cp. Tchong King-wen 鍾敬文, in *Minzokugaku-kenkyū* 民族學研究, I, p. 143 s.

(2) J'ai de cet autre recueil une copie mêlée intitulée *Công dư tiệp kí*. Une seconde copie en ma possession est munie de notes et appendices tirés presqu'entièrement du *Thóai thực kí văn* de Trương Quốc-Dụng (cf. *Introd.*, p. 31, n. 4), dont la partie biographique est reproduite à la fin.

(3) Allusion au *Chou king*, 堯典, 5. Cp. *Mém. de Seu-ma Ts'ien*, de Chavannes, I, p. 45, n. 3.

(4) Il y a eu un *Dị văn kí* 異聞記 plus ancien, par Vũ Duy-Đoán 武維斷 docteur de la 2e an. *cảnh-trị*, 1664, à 44 ans (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 23; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安, etc.). Je ne l'ai pas vu. Un *Dị văn tạp lục* 異聞雜錄 plus récent est dû, d'après le ms. A. 1449, à un « M. Nguyễn, docteur, de Trung-hà, *h.* d'An-lạc, au Sơn-tây (auj. au Vĩnh-yên) », 山西安樂中河進士阮氏輯, qui serait ainsi Nguyễn Khắc-Cần 阮克勤, depuis Nguyễn Mại 勱, docteur de la 1re an. *tự-đức* (1848), à 32 ans, gouverneur 巡撫 du Hà-nội, tué à Cao-bằng la 21e an. (1868) par les pirates qu'il venait détruire (*Quốc triều đăng khoa lục*, q. 2, f° 1; *Liệt truyện*, 2e *tập*, q. 37, f°s 2 *b*-3). Ces deux ouvrages ne disent pas qu'il ait rien composé, mais son recueil était une œuvre de jeunesse, antérieure à sa licence, i. e. à 1842, d'après la préf. de l'auteur en tête du ms.: 余少厝於畢業見聞寡陋, 中間自悔養親授徒之暇及外書偶得異聞可供記覽者錄之.... Le *Liệt truyện* semble confirmer en disant qu'il prit le deuil de ses parents la 9e an., 1856).

curieuses (*de notre pays*)], et qui contient une série de biographies légendaires ou anecdotiques de personnages vivant sous les Lê, suivie de quelque contes et légendes (ms. A. 1549) (1).

130. — *Truyền kì man lục* 傳奇漫錄 [*Vaste recueil de la transmission des merveilles*]. 4 q. Par Nguyễn Dữ 阮璵. Il imite en gros le recueil du *Tsien teng* 剪燈 du lettré yuan.

Le recueil est connu par une « réédition de l'exemplaire de Nguyễn Bích, au village de Liễu-tràng » (*h.* de Gia-lộc 嘉錄, Hải-dương) 柳幢社阮碧家重刊. Elle est datée du printemps de la 24e an. *cảnh-hưng* (1763) et intitulée : *Tân biên truyền kì man lục, tăng-bổ giải-âm tập-chú* 新編傳奇漫錄, 增補解音集註 [*Le truyền kì man lục nouvellement recueilli, et augmenté d'explications en langue parlée et d'une réunion de commentaires*]. La préface anonyme, simple notice biographique, précise que l'auteur était de Trường-tân 長津, *h.* de Gia-phúc 嘉福, au Hồng-*châu* 洪州 (auj. *h.* de Thanh-miện 青沔, Hải-dương), et fils aîné de Nguyễn Tường-Phiêu 阮翔標, de Đỗ-tùng 杜松社 (auj. Đỗ-lâm 杜林), docteur de la 27e an. *hồng-đức*, 1496 (*Đăng khoa lục*, q. 1, fo 46 ; le *Bị khảo*, Hải-dương, dit, Đoàn-tùng 段松, auj. Đoàn-lâm 段林, même *huyện*). Nguyễn Dữ vivait donc au début du XVIe siècle. Il ne fut que licencié 領鄉薦. Sous-préfet de Thanh-toàn 清泉 (au Bắc-ninh ?), il se retira pour soigner sa mère et dans cette retraite composa son livre à l'imitation du *Tsien teng sin houa* 剪燈新話, de Kiu Tsong-ki 瞿宗吉 (2). Nguyễn Bỉnh Khiêm, maître de Nguyễn Dữ, aurait fait de nombreuses corrections à son recueil (*Công dư tiệp kí*, q. 10, Hist. de Nguyễn Bỉnh-Khiêm ; cp. *Nam thiên chân gị*, q. 1). Il comprend cinq histoires par livre : I, 1. 項王祠記, 2. 快州義婦傳, 3. 木綿樹傳, 4. 茶童降誕錄, 5. 西垣奇遇記 ; II, 6. 龍庭對訟錄, 7. 陶氏業冤記, 8. 傘圓祠判事錄, 9. 除式僊婚錄, 10. 范子虛遊天曹錄 ; III, 11. 昌江妖怪錄, 12. 那山樵對錄, 13. 東潮廢寺錄, 14. 翠綃傳, 15. 沱江夜飲記 ; IV, 16. 南昌女子傳, 17. 李將軍傳, 18. 麗娘傳, 19.

---

(1) Un ouvrage qui n'est pas sans analogie avec ceux de cet article a été écrit vers le début du XIXe s. sous le titre de *Sơn-cư tạp thuật* 山居雜述, *Variétés de la montagne*, ou *de Sơn-cư*, en 3. q., recueil anonyme d'environ 150 contes, récits ou notices tirés des lectures de l'auteur anonyme (ms. A. 822). Il note dans sa préf. qu'il a habité huit années Đan-sơn (h. de Đan-phượng 丹鳳, Hà-đông) et assisté de là aux révolutions du siècle : 拙寓居丹山八年適值變滄桑, etc., qui ne peuvent être que les troubles tây-sơn. Dans un de ses récits (人異) il dit en effet encore qu'il était jeune la 20e an. *cảnh-hưng* (1759) : 景興己卯... 余時少..., et dans un autre (賢母), que Nguyễn Vịnh 阮休, docteur de la 4e an. *phúc-thái* (1646), originaire de Lam-kiều 藍橋 (auj. Lam-hà 藍河), *h.* de Hoằng-hóa 弘化, au Thanh-hóa (*Đăng khoa lục*, q. 3, fo 15*b* ; *Bị khảo*, Thanh-hóa, 弘化), était son compatriote : 吾鄉阮參政公休... Ailleurs (一鏡照三王) il cite d'abord un *Tục tiệp kí* 續捷記.

(2) Entendez Kiu Yeou 瞿佑, ou 祐, du début des Ming et non des Yuan selon Lê Quí-Đôn, *tseu* Tsong-ki ; son *Tsien teng sin houa* a 2 ou 4 k. suivant les éditions ; v. les catal. jap. : Naikoku, Univ. imp., etc. Cp. *Sources*, no 123.

金華話話記, 20. 夜父都帥錄. Ces contes sont modernes. Ils ont parfois pour héros des personnages historiques, par ex.: 1 (Hồ Tôn-Thốc, n° 62), 15 (Trần Phế-đế et Hồ Quí-Li), 17 (Lí Hữu-Chi 李友之, général de Trần Giản-Định 陳簡定); parfois leur anecdote est rapporté à une date plus ou moins précise : 11 (*thiệu-bình* 紹平, 1434-1439), 18 (fin des Trần); quelques thèmes anciens y figurent en habits modernes: 3 et 5 (divinités des arbres), 6 (dragon 蛟 ravisseur), etc. (version vulgaire de 5, 9, 15, 16, 20 dans Edm. Nordemann, *Chrestomathie annamite*, p. VIII et n° 34). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45; *Sources*, n° 82.

Phan Huy-Chú, q. 45, mentionne deux imitations :

1. Le *Tục Truyền kì* 續傳奇 [*Suite de la transmission des merveilles*], en 1 q., avec six histoires : 1. 碧溝奇遇, 2. 海口靈祠, 3. 雲萬神女, 4. 橫山傳辰, 5. 安邑烈女, 6. 義犬屈貓. Phan Huy-Chú, l. c., les attribue toutes six à la dame lettrée *Nguyễn* Thị-Điểm 阮氏點 (ci-après), mais le *Tạp biên*, q. 5, 5e an. *bảo-thái* (1724), affirme qu'elle n'en composa que trois, que certaines copies du *Tạp biên* donnent comme les histoires 2, 3 et 5 et qui se trouvent en effet les premières de l'édition de la 10e an. *gia-long* (1811). Cette édition porte les indications suivantes : *Truyền kì tân phả* 傳奇新譜, par la dame Đoàn, *hiệu* Hồng-hà 紅霞段夫人著, de Văn-giang 文江, avec les critiques 批評 de son frère, *hiệu* Tuyết-am 雪庵, *tự* Đạm-như-phủ 淡如甫 (impr. au Lạc-thiện-đường 樂善堂) (1). Sur la dame Đoàn, les renseignements sont contradictoires. D'après le *Nam thiên chân gi*, q. 2, notice sur *Nguyễn* Thị-Điểm, elle « était sœur cadette de Nguyễn Trác-Luân, élève du Collège royal, de Đường-hào, au Hải-dương », 海陽唐豪監生阮卓倫之妹也; or d'après le *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 47*b*, Nguyễn Trác-Luân, docteur de la 2e an. *bảo-thái* (1721), était de Bình-lao 平牢, *h.* de Cẩm-giang 錦江 (Hải-dương; cp. *Bị khảo*, Hải-dương, 錦江; *Đăng khoa lục sưu-giảng*, notice sur Nguyễn Trác-Luân). D'autre part, le *Tạp biên*, q. 5, notice sur *Đoàn* 段 Thị-Điểm, en fait la sœur cadette de Đoàn Luân 段輪, reçu premier de la province de Bắc-giang, et originaire de Hiền-phạm 憲範, *h.* de Văn-giang 文江 (Bắc-ninh) ; mais les *Đăng khoa lục* semblent l'ignorer. Le même *Tạp biên*, et la notice de *Nguyễn* Thị-Điểm dans un ms. anonyme (A. 989, titre factice : 本圖記事), raconte qu'en l'an. *qui-mão* 癸卯 de Lê Dụ tôn 黎裕宗 (1723), à la venue de l'ambassade chinoise, le roi lui ordonna de se déguiser en boutiquière, avec Nguyễn Quỳnh 阮瓊, autre lettré, en batelier, pour en faire accroire, suivant l'usage (2), sur la civilisation de son pays, 以詩我圖

(1) Elle a 69 f°s pour les histoires 1-3 et 5, plus 23 f°s d'appendice pour deux histoires intitulées 楸柏說話 et 龍虎鬪奇記, qui tiennent la place des titres 4 et 6 de Plan Huy-Chú. Le nom de la dame Đoàn n'apparaît en sous-titre que pour les histoires 2 et 5; les autres sont anonymes à cet endroit. On a vu n° 114 que Đặng Trần-Côn passe pour l'auteur d'un *Bích câu kì ngộ*, mais rien n'indique autrement que celui-ci lui appartienne, et il s'agit d'un thème assez populaire, puisqu'on le retrouve, sous le même titre, dans un recueil de documents comme le ms. A. 845 (176 f°s) et dans une brochure en *chữ-nôm* et en *lục-bát* imprimée à Hanoi la 26e an. *tự-đức*, 1873 (錫文堂, 14 f°s), l'un et l'autre anonymes. Cp. le résumé en *quốc-ngữ* dans la *Chrestomathie* de Nordemann, n° 41, et l'adaptation en français dans la *Rev. indoch.*, XXXI, 1919, p. 1-21.

(2) Cf. p. ex., en plus des rapports chinois dont celui de Song Kao 宋鎬 est le plus connu (*BEFEO.*, X, 668 s.), le *Tục biên*, 22e *cảnh-hưng*, 12e mois (début de 1762).

之奇才. Le *Nam thiên chân gị* place l'historiette en *long-đức* 龍德 (1732-1735), sous Lê Thuần tôn 黎純宗, et la change : elle y attend déguisée à la porte principale 端門 de la citadelle et l'ambassadeur chinois lui adresse une grivoiserie à quoi elle fait une réplique dont le second sens rappelle la réponse du géomètre à l'homme aux quarante écus (chap. VII) sur le berceau de l'âme d'un cardinal (1). Elle épousa comme femme seconde Nguyễn Phiên 阮翻, docteur de la 11e an. *vĩnh-thịnh*, 1715, auteur d'un itinéraire en vers, le *Sứ Hoa thi tập* 使華詩集 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 45 ; *Bị khảo*, Sơn-tây, 慈廉).

2. — *Le Truyền văn tân lục* 傳聞新錄 [*Nouveau recueil de choses apprises par tradition*], en 1 q., par le « candidat docteur Nguyễn Diễn-trai » 貢士阮演齋. Phan Huy-Chú dit qu'il a treize histoires extraordinaires et en désigne deux : sur Nguyễn Hiền 阮賢, docteur de Dương-hà 陽河 (Nam-định) la 16e an. *thiên-ứng-chính-bình*, 1247 (*Đăng khoa lục*, 首, f° 3), et Vũ Công-Tể 武公宰, docteur de Hải-bồi 海貝 (Phúc-yên) la 14e *vĩnh-thịnh*, 1718 (*id.*, q. 3, f° 45*b*) (2).

Dans un style différent, on peut nommer encore, sous les Nguyễn, le *Tang thương ngẫu lục* 桑滄 (3) 偶錄 [*Recueil des vicissitudes imprévues*], en 2 q., de 40 et 50 historiettes merveilleuses, par Phạm Đình-Hổ 范廷琥, *tự* Tùng-niên 松年 ou Bình-trực 秉直, *hiệu* Đông-giã-tiều 東野樵, et Nguyễn Án 阮案, *tự* Kính-phủ 敬甫, *hiệu* Ngu-hồ 愚湖, édité et imprimé 奉檢, 校鐫 (la feuille de titre a : 新鐫) en *bính-thân* 丙申 (1896), avec préface par Phùng Dực 馮翼, *hiệu* Bằng-sở 鵬鷟 et Tam-an-đình chủ-nhân 三安亭主人, et Đỗ Văn-Tâm 杜文心, *tự* Ngọc-hiên 玉軒, *hiệu* Gia-xuyên 家川, docteur de 1880 et gouverneur du Hải-dương — Quảng-yên. Une deuxième préface, de la même année 1896, est signée Kiều Oánh-Mậu 喬瑩懋. — Nguyễn Án, de Du-lâm 榆林 (Bắc-ninh), sous-préfet de Tiên-minh 先明 (édition), était licencié de la 6e an. *gia-long*, 1807 (*Quốc triều hương khoa lục*, q. 1, f° 17). Phạm Đình-Hổ était de Đan-loan 丹鑾 (Hải-dương) d'après l'édition, ou de Đường-an 唐安 (auj. Năng-an 能安, Hải-dương) d'après les *Liệt truyện*, 2e *tập*, q. 25, f° 7, où se trouve sa biographie : Lettré de la fin des Lê, il vécut retiré, adonné à l'étude, jusqu'à ce que le roi Minh-mạng le découvrit en 1821, dans une inspection au nord. Il fut nommé *hành-tẩu* 行走, puis démissionna. La 7e an. *minh-mạng* (1826), il fut rappelé comme compilateur, puis *thừa-chỉ* 承旨 de l'Académie et recteur du Collège royal ; mais il prit l'année suivante un congé de maladie et démissionna. Il reprit ensuite son poste

---

(1) 正使見而戲云. 安南一寸地不知幾人耕. 氏點應云. 北朝兩大夫皆由此途出. 正使慙滿面. Le sens primaire est l'examen, par où les plus hauts mandarins ont dû passer aussi.

(2) L'EFEO. a deux copies (A. 2190, A. 2315) d'un petit recueil intitulé : *Tân truyền kì lục* 新傳奇錄. Il ne contient que deux récits : 1. 貧家義犬傳, 2. 羽虫角勝記, avec une préf. anonyme l'attribuant à Phạm Quí-Thích 范貴適, docteur de la 40e an. *cảnh-hưng*, 1779 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 67 ; *Bị khảo*, Hải-dương, 唐安), et non de *vĩnh-thịnh* (1705-1719), suivant ladite préf. Retiré sous les Tây-sơn, et honteux de les voir servis par d'anciens docteurs des Lê, il y fit allusion dans cet écrit, qui ne serait pas sorti de sa famille, d'où sa rareté.

(3) On dit plutôt : 滄桑 ou 滄海桑田 (cf. le *Chen sien tchouan* 神仙傳, Ma-kou 麻姑), mais l'expression 桑海 se trouve aussi (cf. Li Chang-yin 李商隱, k. 1, ap. *Ts'iuan T'ang che*).

et l'occupa longtemps ; il devint lettré du roi 侍講學士. Le texte dit qu'il mourut à plus de 70 ans, peu après s'être retiré, « la 30e année » ; peut-être faut-il lire : 20e (1839) ; il serait né en ce cas en 1770). Il écrivit beaucoup dans ses retraites (1).

131. — *An-nam nhất-thống chí* 安南一統志 [*L'Annam unifié*]. Par Ngô Thì-Chí 吳時侍(2), licencié de Thanh-oai 青威中場 (auj. au Hà-đông).

Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*, ajoute que l'ouvrage est en 1 q. L'EFEO. en a deux copies mss. en 7 *hồi* 回 ou chap. (A. 22, 259 f°s ; A. 2224, 84 f°s), nombre confirmé par le *Ngô gia thè phả*. On ne le trouve pas ordinairement dans le recueil ms. de la famille Ngô, *Ngô gia văn phái*. C'est un roman sur l'époque de Trịnh Sâm jusqu'à la fin des Trịnh. Une suite, chap. 8-17, le conduit de l'exil du dernier roi Lê à son enterrement à Bàn-thạch 盤石 (Thanh-hóa). D'après le *Ngô gia thè phả*, Ngô Du 吳悠 en aurait composé 7 chap. ; il a une préf. anonyme. Il en existe une polycopie faite en 1899 par Nguyễn Hữu-Thường 阮有常, commis à la Résidence supérieure du Tonkin, gd 8° 216 p. ; l'auteur y est appelé Ngô Thì-Thiên 吳時倩 : faut-il y voir celui des 4 derniers chap. ? — Ngô Thì-Chí, *tự* Học-tôn 學遜, *hiệu* Uyên-mật 淵密, mandarin de la fin des Lê, suivit le dernier roi Lê en fuite à Chí-linh 至靈 (Hải-dương). Il lui présenta un plan de restauration. Le roi l'envoya à Lạng-sơn réunir les tributaires. Arrivé à Phượng-nhãn 鳳眼 (au Bắc-giang actuel), étant malade, il demanda un congé, et mourut peu après à Gia-bình 嘉平 (Bắc-ninh). Il a laissé, outre son roman, quelques recueils de vers et de proses : *Học phi tập* 學飛集, *Văn thi tập* 文詩集, *Hào-mân khoa sớ* 號晏科疏, *Tân đàm tâm kính* 新曇心鏡 (*Ngô gia thè phả*, *Ngô gia văn phái*). — Ngô Du, *tự* Trưng-phủ 徵甫 *hiệu* Văn-bác 文博, était neveu de Ngô Thì-Sĩ (n° 30, § VI, p. 66, n. 3). Il ne fut pas licencié, mais promu par ordre pour ses talents, 以舉茂薦, et servit jusqu'au poste de directeur des écoles 學政 du Hải-dương. Il mourut à 69 ans. Ses recueils de vers et de proses sont dans le *Ngô gia văn phái*, sa notice dans le *Ngô gia thè phái*.

---

(1) 1. *Lê triều hội điển* 黎朝會典, 2 q. (cp. ms. A. 52, sans auteur ni date, divisé, non en q., mais d'après les 6 ministères, et détaillé pour la fin des Lê). — 2. *Bang giao điển lệ* 邦交典例, 1 q. — 3. *Cảnh-hưng tân-tị sách-phong sứ-quán thư giản chư tập* 景興辛己冊封使館書柬諸集, recueil des missives de l'hôtel des ambassadeurs de Chine, porteurs de diplômes en *cảnh-hưng* (1740 s.). — 4. *An-nam chí* 安南志. — 5. *Ô châu lục* 烏州錄. — 6. *Nhật-dụng thường đàm* 日用常談 (l'EFEO. en a une édition de la 18e an. *thành-thái*, 1906, petite encyclopédie des familles, 52 f°s). — 7. *Hi kinh chắc-li chư thư* 羲經測蠡諸書 [*Vues modestes sur le* Yi king] (mss. A. 1182, A. 1388, A. 1420, avec fig.). — Il composa aussi, d'après la même biographie, pour le gouverneur du Tonkin, un itinéraire au Ai-lao 哀牢使程 et une carte du Đại-man (Cambodge), 大蠻國地圖.

(2) J'ai sous les yeux trois copies du *Lịch triều hiến-chương loại chí*, q. 45, qui attribuent ce roman respectivement à Ngô Thì-Sĩ, Ngô Thì-Nhiệm (*supra* p. 72, n. 2) et Ngô Thì-Chí. Confusion de scribes. Il n'est ni de Ngô Thì-Sĩ ni de son fils Ngô Thì-Nhiệm, et ce n'est pas une géographie, comme son titre et l'absence de toute notice dans Phan Huy-Chú l'ont fait croire (cp. H. Maspero, *Protectorat*, in *BEFEO.*, X, p. 542). Il n'a de commun que le titre avec la liste géographique des *Sources*, n° 51. On peut lui rapprocher le *Hoàng Việt long-hưng chí* 皇越龍興誌, autre roman historique, en 34 chap., d'un membre de la famile Ngô, Ngô Giáp-Đậu 吳甲豆 (préf. de 1890).

132. — *Chu Dịch quốc-àm giải-nghĩa* 周易國音解義 [*Explication en annamite du* Yi king]. 2 q. Par Đặng Thái-Phương 鄧泰芳.

L'auteur était de Bật-viễn 弼遠, *h.* de Nghi-xuân 宜春 (Hà-tĩnh). Bien que *hoành-từ* 宏詞 à 22 ans, il ne figure pas dans le *Đăng khoa lục* ni le *Bị khảo*; mais il fut contemporain de Nguyễn Kiều 阮翹, *hiệu* Hiệu-hiên 浩軒, docteur de la 11e an. *vĩnh-thịnh*, 1715 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 45; *Bị khảo*, Sơn-tây, 慧廉), qui écrivit pour son livre une préface la 11e an. *cảnh-hưng* (1750), et de Vũ Khâm-Lân 武欽鄰, d'abord Vũ Khâm-Thận 愼, *hiệu* Di-trai 頤齋, docteur de la 8e an. *bảo-thái*, 1727 (*Đăng khoa lục*, q. 3, f° 51; *Bị khảo*, Hải-dương, 四岐), qui en écrivit une autre la 18e an. (1757). Ces deux préfaces sont en abrégé dans Phan Huy-Chú, q. 42, et en entier dans la réédition de la 14e an. *gia-long* (1815), munie aussi d'une nouvelle préface par Phạm Quí-Thích 范貴適 (cf. n° 130, n.) à Thăng-long (Hanoi), au Tích-thiện đường 積善堂 (2 vol., 91 et 92 f°s; AB. 29). La deuxième préface dit que Đặng Thái-Phương vint comme conseiller 參議 au Sơn-nam l'an. *quí-hợi* 癸亥 (1743) et qu'il avait déjà près de 70 ans à cette époque. Son œuvre, d'après la réédition signalée, reproduit le texte du *Yi king* dans la moitié supérieure des f°s, avec des notes en *chữ-nôm*, et l'accompagne dans la moitié inférieure d'un commentaire perpétuel en *chữ-nôm*. Son titre dans cette réédition est: *Chu Dịch quốc-âm ca* 周易國音歌. Les préfaces de 1757 et de 1815 en donnent un troisième: *Chu Dịch quốc âm quyết* 訣, qui fut peut-être l'original (1).

133. — *Tính-lí toản-yếu* 性理纂要 [*Précis du* sing-li]. 2 q. — *Tứ thư ngũ kinh toản-yếu* 四書五經纂要 [*Précis des quatre livres et des cinq classiques*]. 15 q. — Par Nguyễn Huy-Oánh 阮輝瑩.

Sur Nguyễn Huy-Oánh, cf. n° 116. Ces deux précis des classiques et du confucéisme des Song, assez sommaires selon Phan Huy-Chú, q. 42 *sub fine*, ont été imprimés (*Thi tuyển*). Il existe plusieurs *Abrégés* 節要 annamites de ce genre. Un *Tính-lí tiết-yếu* 性理節要 en 5 q., par un « M. Bùi », 裴氏原本, « regravé » 新鐫 la 4e an. *thiệu-trị* (1844), porte l'indication: 附錄阮採花正本, mais il n'a pas d'appendice. Peut-être lui a-t-on emprunté dans le corps de l'*Abrégé*, exposé par articles (AC. 5).

134. — *Bùi gia huấn hài* 裴家訓孩. [*L'instruction des enfants de M. Bùi*]. 2 q. Par Bùi Dương-Lịch 裴楊瀝.

Bùi Dương-Lịch, d'An-toàn 安全, *h.* de La-sơn 羅山, au Nghệ-an (auj. *phủ* de Đức-thọ 德壽 au Hà-tĩnh), fut à 30 ans un des derniers docteurs des Lê, la 1re an. *chiêu-thống* (1787); les troubles du pays le privèrent du retour triomphal d'usage dans son village. Il ne servit pas les Tây-sơn. Il vécut plus de 70 ans (*Bị khảo*, Nghệ-an, 羅山; cp. *Đăng khoa lục*, q. 3, f° 69). La préf. de son *Instruction*, écrite à l'école du village de Thịnh-quang 盛光坊 *Thục xá*, à Thăng-long *thành* 昇龍城

(1) Le *Chu Dịch quốc-âm giải-nghĩa bí truyện* 周易國音解義秘傳 (ms. A. 136, 104 f°s), explication du *Yi king* par demandes et réponses, en chinois, avec quelques expressions en *chữ-nôm*, est un autre ouvrage, anonyme et sans lieu ni date.

(Hanoi), est datée du 2e mois du printemps de l'an. de l'examen (1787). Cet ouvrage est un exposé confucéen imité de Tchou tseu, qu'il cite. Le texte principal est rimé. Il est muni d'un commentaire perpétuel et de notes marginales. L'édition, de l'époque, est belle, en 2 q. de 289 et 1-131 fos (Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*, indique à tort un seul q.). Bùi Dương-Lịch fut recteur 督學 au Nghệ-an, d'après une préf. qu'il écrivit la 10e an. *gia-long* (1811) au recueil *Che-ying t'ang che tsi* 拾英堂詩集, par Wou Jou 吳汝(山甫): son nom personnel y est orthographié 楊瀝 et suivi de son *tự*: Tồn-thành 存城. Une autre préface de lui, au *Thanh-hóa Vĩnh-lộc huyện chí* 清化永祿縣志 de Lưu Công-Đạo 劉公道 (ms. A. 690), nous donne ses *hiệu*: Tồn-trai 存齋 et Thạch-phủ 石父. Il est l'auteur du *Nghệ-an kí* (sur lequel *Introd.*, p. 14).

135. — *Tam Tạng kinh* 三藏經 [*Les Trois Trésors*]. 4826 k. Nguyễn Đạo-Thanh 阮道清, ambassadeur des Lí, alla chez les Song demander cet ouvrage. A son retour, le roi Lí Thái-tổ 李太祖 ordonna aux lettrés 諸儒 de l'expliquer.

Le *Việt sử lược*, q. 2, s. a., 1018 (9e *thuận-thiên* 順天), rapporte le fait: 使阮清道如宋求三藏經得之, et le *Toàn thư* en donne le détail: « En été, le 6e mois (juil.-août 1018), [le roi] envoya les secrétaires auxiliaires Nguyễn Đạo-Thanh et Phạm Hạc chez les Song demander le *Tripiṭaka* », 夏六月遣員外郎阮道清范鶴如宋乞三藏經; « en automne, le 9e mois (sept.-oct. 1020), l'ambassadeur Nguyễn Đạo-Thanh revint avec le *Tripiṭaka*; [le roi] chargea le supérieur Phi-chí d'aller à sa rencontre à Kouang-tcheou », 秋九月阮道清使回得三藏經, 詔僧統費智往廣州迎之 (q. 2, fo 8*b*); « en automne, le 9e mois (sept.-oct. 1023), [le roi] fit copier le *Tripiṭaka* pour le conserver au Đại-hưng *tạng* (1) », 秋九月詔寫三藏經留于大興藏 (fo 9*b*). Au nom de l'ambassadeur près, dont les deux caractères sont inversés dans l'un ou l'autre ouvrage, les deux textes se confirment; mais ils s'opposent à une autre série de textes qui semblent remonter au *Song houei yao* 宋會要, chap. sur le Kiao-tche 交址 (k. 453 d'après T'ang Tchong 湯中, *Song houei yao yen-kieou* 宋會要研究, Changhai, 1932, p. 118), *s. a.* (2e *yuan-hi* 元喜, ou *t'ien-hi* 天喜): « Le 5e mois, [l'empereur Tchen tsong] donna [à Lí Công-Uẩn 李公蘊] le *Canon taoïque* suivant sa demande », 五月賜道藏經從其請也, texte répété avec des variantes insignifiantes dans *l'An-nam chí-lược*, q. 12, fo 2*b*, le *Yue kiao chou*, k. 4, s. a., et le *Ngan-nan tche yuan*, k. 3, p. 192. Ces quatre ouvrages mentionnent le don du *Ta tsang king* 大藏經 en 1014 et, sauf le *Ngan-nan tche yuan*, en 1010. M. Demiéville, *BEFEO.*, XXIV, p. 214, suggère que peut-être l'ambassade de 1018 rapportait les deux Canons; mais il serait étrange qu'on n'eût nommé que le second; d'autres ambassades pour le *Tripiṭaka* ont d'ailleurs suivi (Demiéville, *l. c.*, p. 215). Par ailleurs, s'il s'agissait d'une erreur graphique, on vient de voir qu'elle remonterait fort haut. Le *Song che.*, k. 8 *sub fine* et k. 488, ne note que les ambassades sans parler de *Canon*. Cp. no suiv.

(1) En 1036 (3e an. *thông-thụy* 通瑞), nouvelle copie d'un nouvel exemplaire, le 大藏經 acquis en 1034 et conservé au Trùng-hưng *tạng* 重興藏 (*Toàn thư*, q. 2, fo 24*b*).

136. — *Đại Tạng kinh* 大藏經 [*Le grand Trésor*]. 2565 k. Trần Khắc-Dụng 陳克用 l'acquit en ambassade chez les Yuan.

Toàn thư, q. f° 6, 3 (3e an. *hưng-long*) : « Le 1er jour du 2e mois (16 fév. 1295), au printemps, arriva Siao T'ai-Teng, ambassadeur des Yuan. Le roi envoya Trần Khắc-Dụng et Phạm Thảo, secrétaires auxilaires du palais, recevoir un exemplaire du Canon complet. A leur retour, il fut conservé au *phủ* de Thiên-trường (Tức-mặc 卽墨, Nam-định), et on le reproduisit par la gravure », 春二月朔元使薛泰登來, 帝遣內員外卽陳克用范討偕行收得大藏經部. 回留天長府副本刋行. L'*An-nam chí-lược*, q. 14, f° 10, ne connaît pas Phạm Thảo et nomme Nguyễn Mạnh-Hiền 阮孟憲, comme premier ambassadeur : requête de Trần Anh tôn 陳英宗, q. 6, f° 6 ; récit de Siao T'ai-Teng, q. 3, f° 5*b*. Cp. Demiéville, *l. c.*, p. 215-216. Plus conséquent que Lê Quí-Đôn, Phan Huy-Chú n'a pas admis dans sa bibliographie les collections du *Tripiṭaka* (cp. n° 135) qui n'ont, bien entendu, rien d'annamite.

137. — *Pháp sư trai nghi* 法事齋儀 [*Les cérémonies du jeûne dans le service bouddhique*]. 1 q. Par le bonze Huệ-sinh 惠生, de Phù-liệt 扶烈 de l'est, *h.* de Thanh-trì 青池, Hà-đông.

Huệ-sinh dans le siècle avait noms Lâm Khu 林樞 ; d'une famille originaire de Trà-sơn 茶山, *h.* de Vũ-an 武安. Il était habile écrivain calligraphe et peintre ; dans ses loisirs d'étudiant confucéen, il dévorait les livres bouddhiques et à six ou neuf ans il devint novice ; sa renommée attira l'attention de Lí Thái tôn 李太宗, qui le nomma officiant du palais 內供奉僧, puis directeur des affaires bouddhiques 都僧錄 ; Lí Thánh tôn 李聖宗 le fit directeur général du quartier de gauche, 左街都僧統, et marquis ; il appartint au temple de Vạn-tuế 萬歲寺, à Thăng-long 昇龍 (Hanoi) et mourut « la 5e an. *gia-khánh* 嘉慶, *giáp-thìn* 甲辰 » du cycle, c'est-à-dire en 1063, 5e an. *chương-thánh-gia-khánh* 彰聖嘉慶, ou 1064, *giáp-thìn* du cycle. Il avait composé, en plus du *Pháp sư trai nghi*, des inscriptions pour quelques temples du Tiên-du 仙遊 et du Vũ-ninh 武寧 (au Bắc-ninh), et un hymnaire qui fut publié (*Thuyền uyển*, 13e génér.). Son œuvre semble perdue. Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*.

138. — *Dược sư thập-nhị nguyện văn* 藥師十二願文 [*Les douze vœux du Bhaiṣajyaguru*]. 1 q. Par le bonze Viên-chiêu 圓照, de Long-đàm 龍潭 (auj. Thanh-trì 青池, Hà-đông).

D'après le *Thuyền uyển tập anh*, 1er tableau, 7e génération, Viên-chiêu était neveu de la reine Linh-Cảm 靈感 et s'appelait dans le monde Mai Trực 梅直 ; il fut du temple Cát-tường 吉祥 et mourut à 92 ans vers la fin de l'an 1090 (9e mois de la 6e an. *quảng-hựu* 廣祐) ; Lí Nhân tôn aurait fait présenter le ms. du *Dược sư thập-nhị nguyện văn* par son ambassadeur à Tche tsong des Song : 李仁宗皇帝以其藥附使達于哲宗 (f° 15*b* ; il y eut au moins trois ambassades à cet empereur : 1087, 1091, 1095, *Song che*, k. 17, f°s 3*b*, 7 ; k. 18, f° 2*b*). Sur les autres œuvres de Viên-chiêu, voici le passage du *Thuyền uyển*, f° 16 : 有讀圓覺經十二菩薩行修證道場及參徒顯決一卷今行于世. Cp. *An-nam chí-lược*, k. 15, f° 7 ; *Ngan-nan tche yuan*, k. 3, p. 209 ; Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine* ; *BEFEO.*, XXXII, p. 246.

139. — *Tham đồ hiển quyết* 參徒顯決 (1) [*Arcanes révélés aux disciples*]. 1 q. Par le bonze Viên-chiêu 圓照.

Cf. le n° 138. La notice sur Viên-chiêu de l'*Annam chí-lược*, q. 15, f° 7, non traduite par Sainson (*Mém. sur l'Ann.*, p. 521), se borne à donner cet échantillon du livre : « Un jour qu'ils étaient assis en rangs devant la salle, un bonze lui demanda soudain ce que c'était qu'un Saint, et qu'un Buddha. Il répondit :

Au bas des haies le chrysanthème d'automne,
Sur les branches le cerisier du printemps. »

一日堂前坐次, 勿有僧問佛之與聖, 其義云何, 曰, 籬下重陽菊, 枝頭淑氣櫻.

140. — *Tăng gia tạp lục* 僧家雜錄 [*Recueil des bonzes*]. 50 q. Par le bonze Bảo-giác 錄寶. — *Chư Phật tích duyên* 諸佛緣跡 [*Marques et causes des Buddha*]. 30 q. Par le même, sur l'ordre de Lí Nhân tôn 李仁宗.

Le *Thuyền uyển*, 2e tabl. 18e génér. dit que le premier recueil avait plus de cinquante livres et le second, plus de trente. Sur l'auteur cf. n° 41. Phan Huy-Chú, q. 45, reproduit Lê Quí-Đôn.

141. — *Thích đạo khoa-giáo* 釋道科教 [*L'instruction bouddhique*]. 1 q. Par le bonze Thường-chiêu 常照, de Ninh-hương 寧鄉.

Suivant le *Thuyền uyển*, 2e tabl., 12e génér., Thường-chiêu était d'une famille Phạm 范 et du *hương* de Phù-ninh 扶寧鄉 (Phú-thọ) ; il servit d'abord à la cour de Lí Cao tôn 李高宗, puis entra en religion ; il appartint au temple de Lục-tổ 六祖寺, du *hương* de Dịch-bằng 驛牓, au phủ de Thiên-đức 天德 (auj. Tiêu-sơn 蕉山, *h.* de Yên-phong 安豐, Bắc-ninh) ; il mourut « le 24 du 9e mois de la 2e an. *thiên-gia-bảo-hựu* » 天嘉寶祐 (fin oct. 1203). Le *Thuyền uyển* ne dit rien du *Thích đạo khoa-giáo* (cp. n° suiv.). Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine* ; *BEFEO.*, XXXII, p. 251.

142. — *Nam tôn tư pháp đồ* 南宗嗣法圖 [*Tableau de la succession de la Loi dans l'école du Sud*]. 1 q. Par le même.

Cette histoire perdue du bouddhisme annamite est le seul ouvrage de Thường-chiêu mentionné dans la notice du *Thuyền uyển* (cp. n° 143). Phan Huy-Chú qui, comme Lê Quí-Đôn, enregistre ensemble les deux livres du bonze, signale en plus, sans préciser, une préface de Lương Thế-Vinh 梁世榮, premier docteur de la 4e an. *quang-thuận*, 1463 (*Đăng khoa lục*, q. 1, f° 10*b* ; *Bị khảo*, Sơn-nam, 天本). On trouve deux citations du *Nam tôn* dans l'actuel *Thuyền uyển* (A, f°s 51, 53*b* ; B, f°s 45, 48).

143. — *Khóa hư lục* 課虛錄 [*Exercices du Vide*]. 1 q. Par Trần Thái-tôn 陳太宗.

---

(1) Var. : 訣 (*An-nam chí-lược*).

Cet ouvrage est aussi désigné sous le titre de *Khóa hư tập* 集. Trần Thái tôn l'écrivit après avoir abdiqué, dans sa retraite dhyānique, i. e., entre 1258 et 1277. Cf. Ngô Thì-Sĩ, *Việt Sử tiêu án* (n° 30, § VI, p. 66), Trần Thái tôn *in fine*; Phan Huy-Chú, q. 45, f° 1 ; cp. la note du *Sử kí*, q. 5, f° 49 (5e an. *bảo-phù*). On trouve plusieurs éditions de temples (A. 1531, AB. 367) d'un ouvrage de ce titre formellement attribué à Trần Thái tôn : il est divisé en 3 q. d'une quarantaine de f°°, avec une préface de la 21e an. *minh-mạng* (1840) par le *tổng-đốc* 總督 Nguyễn Thận-hiên 阮愼軒, nom bouddhique Đại-phương 大方, et une explication en *chữ-nôm* par le bonze An-thiền 安禪, du temple du Đại-giác 大覺禪寺. Thận-hiên est un *hiệu* ; il s'agit peut-être de Nguyễn Đăng-Giai 阮登楷 dont la biographie est dans les *Liệt truyện*, 2e tập, q. 13 (v. notamment f°° 7 et 11). Un ms. du même texte à l'EFEO. (AB. 268) a une préf. anonyme datée de la 3e an. *long-đức* (1734) et une explication également en *chữ-nôm* par le bonze Tuệ-tĩnh 慧靜 (cp. n° 153). La préf. du gouverneur Nguyễn glose le titre de cette manière : 心當虛也, 時不可虛也, 而功課尤不可時刻虛也.

144. — *Pháp sự tân văn* 法事新文 [*Nouvelles formules (de prières) pour le service bouddhique*]. 1 q. Revu et imprimé par les lettrés sur l'ordre de Trần Anh tôn 陳英宗, la 7e an. *hưng-long* 興隆 (1299).

Le *Toàn thư*, q. 6, f° 8, fournit un titre un peu différent : 佛教法事道場 (lieux de culte) 新文, et ne parle pas d'impression (cf. n° 7). Le *Cương-mục*, q. 8, f° 30, a sauté trois caractères, et la traduction de *BEFEO.*, XXXII, p. 263, en conséquence est fausse. Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*.

145. — *Thuyền uyển tập anh* 禪苑集英 [*Florilège du jardin du dhyāna*]. Par un auteur des Trần. Il traite des religieux éminents depuis les T'ang et les Song en passant par les Đinh et les premiers Lê jusqu'aux Lí et aux Trần.

Cette *Fleur des saints* est aujourd'hui connue par deux éditions récentes portant des titres variés. Les deux exemplaires de l'EFEO. en ont chacun deux : A (A. 2670), *Thuyền uyển tập anh* (préf. ; f°° 16*b*, 44, 61, 70*b* ; 73 : postf.) et *Thuyền uyển tập anh ngữ lục* 語錄 (f° 4) ; B (A. 1782), *Đại Nam thuyền uyển truyền đăng tạp lục* 大南禪苑傳燈輯錄 (f° 1) et *Thuyền uyển truyền đăng lục* 禪苑傳燈錄 (marges et f° 65 final). Ils appartiennent à deux éditions différentes, peu soignées, du même texte, présentées l'une et l'autre comme des rééditions : 重鐫, 重刻. A indique un 1er livre, 卷上, au f° 4 ; un dernier livre, 卷下終, au f° 72*b*, et n'en indique aucun aux divisions antérieures (f°° 16*b*, etc.). B n'indique en tout qu'un 1er livre : 卷上 (f° 1) et 卷上終畢 (f° 65). Cette anomalie, qui suffirait à mettre en question la date limite qu'on a tiré des données internes (1), peut être due pourtant à l'incorporation tardive de l'ouvrage dans une édition munie de suites (2). Le bonze Phúc-điền

(1) Cf. Trần Văn-Giáp 陳文玾. *Le bouddhisme en Annam des origines au XIIIe siècle*, in *BEFEO.*, XXXII, p. 193 s. L'indication du 1er q. de A n'y est pas signalée, ni l'anomalie. Cp. les notes suivantes.

(2) Le double titre en est un indice. De plus, on trouve intercalés dans A (entre les

福田, éditeur de B (1), dit dans la préf. (2) d'une autre édition de la 12e an. *tự-đức* (15e jour du 1er mois, 12 déc. 1858), qu'ayant passé son temps à lire les *Traditions des lampes*, il vit qu'il y eut autrefois en Annam le *Thuyền uyển tập anh*, qui enregistra les grands religieux des *trois dynasties* et expose en gros leurs actes, mais que les erreurs de caractères y étaient nombreuses et la confusion forte : « C'est pourquoi on l'a revu, recopié soigneusement, gravé et publié afin d'en conserver l'ancien volume ; il forme à part le 1er livre (3). » Si l'indication de Lê Quí-Đôn répétée par Phan Huy-

---

fos 3 et 4) trois fos portant en marge le titre de *Thuyền uyển truyền đăng lục*, dernier livre 禪苑傳灯錄卷下, avec les images des trois patriarches du Trúc-lâm (no 50) au recto, et leur notice au verso, qui n'ont rien à faire avec les biographies de A. ou de B. Ces trois fos, numérotés 8-10, n'appartiennent pas à l'édition de A : papier, impression, titre en diffèrent nettement et semblent identiques à ceux de B. Ils ont chacun 20 lignes ponctuées de 42 caractères ordinaires, avec surélévations, comme dans B, contre 22 lignes, non ponctuées, de 34 caractères sans surélévation dans A. Cela permet de supposer à B un véritable second livre, 卷下, contenant des biographies postérieures. Cf. n. s. M. Giáp, *l. c.*, présente ces trois fos comme du 1er livre.

(1) 蓮尊寺刀牒臨濟福田和尚訂梓 (B, fo 1, l. 2. Le temple de Liên-tôn est auj. celui de Liên-phái 蓮派寺, à Bạch-mai 白梅, près de Hanoi). Le même B, fo 1, l. 1, sous le titre, indique que les anciennes planches étaient au temple de Tiêu-sơn 舊板蕉山寺 (*h.* de Yên-phong 安豐, Bắc-ninh). B n'a ni fo de titre ni préf.; A. n'a pas de fo de titre.

(2) Cette préface a aussi deux titres : d'abord (*San khắc*) *Truyền đăng thủ Trần gia bản* (*La tradition des lampes, gravée. En tête, le volume de la maison des Trần*), et en marges (4 fos : 1-4), *Truyền đăng ngũ quyển tân tự* 傳燈五卷新序 (*Nouvelle préface de la tradition des lampes, 5 q.*); incipit : 繼世傳燈... Je la trouve en tête d'un imprimé de l'EFEO. (AC. 158) intitulé (*Ngự chế*) *Thuyền điển thông-yếu kế đăng lục* 御製禪典統要, 繼燈錄 (en tête de chacun des 3 q. de l'ex. cité) et (*Kế đăng lục* 繼燈錄 (en marges) : elle ne s'en distingue ni par le papier, ni par l'impression, les surélévations ni le nombre des caractères, mais elle compte deux lignes de moins au fo que la préf. ancienne, ce qu'explique sa qualité de préface nouvelle, imprimée en gros. La part de Phúc-điển à l'édition, en *tự-đức*, est d'ailleurs attestée par une note du q. 左 (fo 42*b in fine*) : 本朝嗣德拾壹年歲戊午四月十六安居日蓮尊寺刀牒福田和尚基續. Bien que sept notices suivent cette note, le complément ne fut que de cinq d'après la préface. (Sur l'indication des 5 livres, ci-après, n. 3). — Le *Kế đăng lục* est une série de courtes notices, illustrées de *portraits*, sur les vies édifiantes, mal datées et fort courtes des buddhas indiens aux bodhisattvas orientaux et en dernier lieu annamites, en 3 q., par Như-sơn, bonze du temple de Hồng-phúc : 洪福寺沙門如山, à Hanoi (Préf. de l'auteur 序引 de l'an. *giáp-dần*. des Lê, 1734 ? 黎朝萬萬年歲在甲寅孟冬節謹識). L'exemplaire de l'EFEO. vient de l'édition du Nguyệt-quang 月光寺, de Đông-khê 東溪, près de Haïphong, divisée en q. 1, 卷一 (40 fos). q. de *gauche* 卷之左 (52 fos) et de droite 卷之右 (43 fos) et achevée l'hiver 1907 (postf. du 11e mois (déc.) de la 1re an. *duy-tân*). M. Giáp, *o. c.*, p. 192 (cp. p. 194, n. 5), en fait une citation décorative (confondant titre et cote avec ceux de B), sans en rien tirer pour l'histoire du *Thuyền uyển tập anh*.

(3) 老僧常看傳燈諸錄...迨我本國,古有禪苑爲鈔,集英爲名,載以三朝,碩德高僧,畧陳大槩,就中魯魚不一,紊舛難名,是故重訂精寫梓行,以存古本,別爲上卷(新序, fo 1*b*). Phúc-điển ajoute : « Ensuite, pour les Trần, il y a le *Thánh đăng ngữ lục*, en un livre, il ne parle que des trois patriarches, et donne leurs actes sans leur portrait. Ensuite, sous les Lê, le maître

Chú, q. 45, était exacte, les *trois dynasties* devaient comprendre l'hagiographie des Trần, que la suite du texte de Phúc-điền écarte apparemment du *Thuyền uyển tập anh* et qui ne se voit pas dans les exemplaires connus : la dernière date qu'ils contiennent pour les saints bouddhistes est 1228 (biogr. de Thông-sư 通 師, A, f° 39*b* ; B, f° 35*b*). La date extrême, dont on s'est servi pour dater tout l'ouvage (1), se lit à la fin de la vie de Wou-yen-t'ong (Vô-ngôn-thông) 無言通 (A. f° 5 ; B, f° 2) : 時唐寶曆二年丙午正月十二日. 二十八年. 又至開祐丁丑二十四年, 我越禪學自師之始 ; « [C'était] alors (à la mort du fondateur) le 12e jour du 1er mois de l'an *bính-ngọ*, 2e de *pao-li*, des T'ang (24 mars 826). La 28e an..., et jusqu'à la 24e, *đinh-sửu*, de *khai-hựu*. L'école du *dhyāna* de notre Việt commence à [ce] maître ». Cette traduction littérale fait apparaître les difficultés du passage. L'ex-

---

Như-sơn, suivant les *Sources assemblées des cinq lampes*, composa trois livres, avec portraits et actes », 循至陳朝有聖燈語錄一卷, 唯載陳朝三祖, 有跡無形, 至後裔時間如山祖師遵承五燈會源, 撰成三卷, 有形有跡 (f° 2). Enfin Phúc-điền lui-même fit un précis depuis les trois patriarches, formant à part le dernier livre : 于是老僧... 著成一集... 別爲下卷 (f°s 2*b*-3). Ces passages, qui expliquent les « cinq livres » du titre en marge de cette préface du *Kè đăng lục*, orientent aussi pour l'histoire des recueils de vies bouddhiques. Je ne sais s'il faut prendre l'expression : *Sources assemblées*... pour un titre, n'en ayant pas retrouvé de tels. — Le *Thánh đăng ngữ lục* est peut-être l'ouvrage de ce titre, ou de celui de *Thánh đăng lục* 聖燈錄, qu'on rencontre muni ou non d'une préface sans date, par le bonze Chân-nghiêm 眞嚴, du Sùng-quang 崇光寺 de Xuân-lan 春蘭社, *h.* de Cẩm-giàng 錦江 (Hải-dương), qui vécut sous les Mạc, d'après une autre préf., de la 11e an. *cảnh-hưng* (1750), par Tính-quảng 性廣, du Thuyền-phong viện du Tử-sâm sơn 紫岑山禪風院晦跡沙門, qui le fait vivre 200 ans plus tôt et selon laquelle une seconde gravure eut lieu en 1705 (ci-après). Le *Thánh đăng (ngữ) lục* aurait donc été gravé anciennement trois fois, et la première vers le milieu du XVIe s., mais nous n'en avons que des éditions récentes et populaires (AC. 604, par les graveurs de Liễu-tràng 柳幢社工人, la 1e an. *tự-đức*, 1848, avec 3 autres petits textes boud. ; titres : 聖燈錄 et 重刋聖燈錄幷選佛圖序, sans images ; — A. 2569, sans date, postf. du bonze Huệ-từ 惠慈, du Chí-nhàn am 智閑庵 (Hải-dương ?) ; 39 f°s ; titres : 聖燈語錄 et 越國安子山竹林諸聖燈語錄, suivi d'un 圓融四土總相之圖 illustré). Cet ouvrage ne contient pourtant pas la vie sainte des trois patriarches : Trần Nhân tôn, Pháp-loa et Huyền-quang, qu'on retrouve dans le *Tam tổ thực-lục* suspect (n° 50) ; mais celle des cinq premiers rois Trần (Thái tôn à Minh tôn), avec la liste de leurs œuvres.

(1) Trần Văn-Giáp, *o. c.*, p. 196 : « Jusqu'à nos jours, dit-elle (la biogr. de Vô-ngôn-thông), en l'an *đinh-sửu* de la période khai-hựu..., soit en l'an 1337 de l'ère chrétienne. 1337 peut donc être considérée comme la date de rédaction de la chronique des Religieux éminents du Jardin du Dhyana ». Il faut remarquer ici : 1. que le texte chinois n'est donné nulle part ; 2. qu'il est traduit à moitié, ses difficultés escamotées ; 3. qu'il est rendu incorrectement, beaucoup plus loin, d'une manière sensiblement différente, dans un passage qui n'est pas rapproché du premier (p. 244) : « Le *Thiền uyển* ajoute que, dès 826, on commença en Annam l'étude du *dhyāna* introduite par Vô-ngôn-thông et que cette étude se poursuivit jusqu'à la période khai-hưu des Trần 陳開祐 (1337). » ; 4. que 又至 signifie strictement : « et jusqu'à » et non : « jusqu'à *nos jours* » ; 5. que 826 n'y est point et n'est pas, autant qu'on sache, la date du commencement du *dhyāna* en Annam, mais la date traditionnelle de la mort de son introducteur chinois.

pression : « 28e année » est en l'air, et « la 24e année » (non plus que la 14e), n'existe pas dans la période *khai-hựu* (1329-1341) ; l'an. *đinh-sửu* en est la 9e. En admettant, ce qui n'est pas sûr, que nous possédions bien tout le texte, un passage en si mauvais état peut malaisément servir à le dater. Une présomption en faveur de son ancienneté s'en tire pourtant. L'interdit royal de la fin de la 8e an. *kiền-trung* 建中 (1232) (1), en vertu duquel le nom de l'envoyé des Song, Li Kio 李覺 (2) est changé en Jouan Kiao 阮覺 dans la biographie de Khuông-việt 匡越 (A, fo 9 ; B, fo 5*b*), est un indice que ce texte remonte aux Trần (1225-1400). A travers quels avatars ? Sans essayer de les poursuivre ici, nous nous bornerons aux deux indications suivantes : 1. Les éditions connues proviennent de la « réédition d'un jour favorable du 4e mois de la 11e an. *vĩnh-thịnh* de la dynastie Lê (mai 1715) », 黎朝永盛十一年四月殼日重刊 (A, fo 3). — 2. La préface en regard de cette date, après un fatras en *beau style*, se termine ainsi : « A mon école, à la fin d'une leçon d'histoire, un disciple du *dhyāna* vint me parler brahmique. Nous nous entretînmes longtemps uniquement des principes des chimères. Sortant alors de sa manche le *Florilège*, il me pria de le corriger afin de le regraver sans erreurs. J'y vis en nombre extatiques éminents et pères fameux, à la science puissante, aux preuves divines ; insensiblement, je les respectais dans mon cœur. On traitait là et de Vide et d'Eveil ; vraiment, ce n'étaient point choses de ma compétence. Cependant, le *Yi king* dit : *Un jeune élève m'interroge* : je ne pouvais ne pas accéder à sa prière. Je comblai donc les lacunes et réparai les pertes. En l'espace d'une décade, le texte de ce livre retrouva son ancien sens, tout comme la lune accroît sa clarté. Il (le disciple) me demanda une préface à graver en tête pour célébrer le bouddhisme. Je ne marchandais pas à la faire. J'appelai mon serviteur, il m'alla chercher Papier et Pinceau, qui s'apprêtèrent à remplir leur office. Je traçais ces simples mots, et il les reçut avec respect », 因於鱣堂講讀之餘, 見一禪徒, 來談梵語, 對話移時, 儘是龜毛兎角之機括也, 伊因出諸袖中, 有集英一鏡, 丐余正句, 得便重刊, 以免舛謬, 余見錄中, 多有高禪名祖, 厥學甚力, 厥証甚靈, 不覺心中, 敬而且服矣, 彼談空說覺, 固非余之分內事也, 然易有童蒙求我之說, 不得不從伊所請爲之正其闕失, 助其遺漏, 旬日之間, 而斯錄言說義理復舊宛然, 不啻月色增輝矣, 伊因求一序文, 用刻于篇端, 以顯揚佛教, 余不吝其功, 喚僕就前, 抽取剡藤及管城, 以備指使, 爰草一通之俚語, 伊因拜而領之 (A. fos 2*b*-3). Ce petit morceau, affecté, et un peu suspect, laisse au moins supposer l'état du texte à cette époque, et le traitement qu'il subit (3).

---

(1) Et non de la 1e an. *thiên-ứng-chính-bình*, selon *o. c.*, p. 496, d'après le *Cương-mục*, q. 6, fo 12*b*, suivi par le P. Tchang, *Synchr. chin.* ; cette 1e année n'ayant commencé que le 7e mois de l'an. *nhâm-thìn* 壬辰 (juil.-août 1232). Cp. *Toàn thư*, q. 5, fo 7*b* ; *Sử kí*, q. 5, fo 10*b*.

(2) *Toàn thư*, q. 1, fo 17 s. ; *Sử kí*, q. 1, fo 23 s. ; *Cương-mục*, q. 1, fo 21 ; cp. *Song che*, k. 488, fo 2*b* (3e an. *yong-hi* 雍熙), 7e an. *thiên-phúc* 天福 (986), et non « 2e année... (962) » comme écrit M. Giáp, l. c. Nous nous abstiendrons, désormais, de citer ce travail, moins propre à guider qu'à égarer.

(3) Le début de la préface de 1750 au *Thánh đăng lục* (ci-dessus, p. 141, n. 3) est écrit en style plus simple, mais suivant la même formule : 季秋下旬廿有五日, 晡晚間, 余閱儀石憲之次○忽見一禪友法名性朗, 直登此山,

146. — *Nam minh thiền lục* 南溟禪錄 [*Chronique du dhyāna du pays du sud*]. 3 q. Anonyme.

Phan Huy-Chú, q. 45 *sub fine*, dit qu'il donne la biographie détaillée des bonzes du *dhyāna* annamites.

147. — *Binh gia yèu-lược* 兵家要畧 [*Précis des stratégistes*]. Par Trần Quốc-Tuấn, 陳國峻, prince Hưng-đạo 興道.

Trần Quốc-Tuấn, grand prince Hưng-đạo, fameux général des Trần, était fils du prince 安生, frère de Trần Thái tôn 陳太宗. Il fut élevé par une tante, la princesse Thụy-bà 瑞婆, qui, sœur aînée du roi, obtint son pardon quand, la veille des noces du prince Trung-thành 忠誠, et de la princesse aînée Thiên-thành 天城, il s'introduisit de nuit dans sa chambre et la lui prit (*Toàn thư*, q. 5, f° 17 ; *Sử ki*, q. 5, f° 25*b* : 1e an. *nguyên-phong* 元豐, 1251). Il fut ensuite un sujet fidèle, 忠臣. Il s'illustra aux deux invasions mongoles comme gouverneur de Lạng-giang 諒江, en réquisitionnant pour les troupes le riz des familles riches et en résistant à Sögätü (So-tou 唆都) et à Omar (Wou-ma-eul 烏馬兒) (1). Trần Thánh tôn (règne : 1258-1278) dans une stèle du temple érigé de son vivant, 生祠, le comparait au Chang *fou* 尙父 des Tcheou ; il l'avait nommé premier duc du royaume 上國公 avec licence de conférer des titres inférieurs. Trần Quốc-Tuấn protégea des administrateurs lettrés comme Trương Hán-Xiêu 張漢超 et Nguyễn Thè-Trực 阮世直. Il mourut le 20 du 8e mois de la 8e an. *hưng-long* (5 sept. 1300), dans sa résidence de Vạn-kiệp 萬劫, au Hải-dương, où se trouve son temple ; sa réputation de force y faisait sacrifier en temps de piraterie ou d'invasion (2). Il avait fait cacher ses cendres, par peur de représailles des Yuan.

Dans sa notice biographique à la mort de Trần Quốc-Tuấn, le *Toàn thư*, q. 6, donne deux variantes de titres : *Binh gia diệu li yèu-lược thư* 兵家妙理要畧書 (f° 11*b*) et *Binh thư yèu-lược* (f° 14*b* ; cp. *Sử ki*, q. 6, f° 11*b*-13). Il en reproduit une proclamation 檄 aux officiers, les exhortant, par des exemples de l'antiquité chinoise, à la bravoure et au dévouement contre les Mongols. Trần Quốc-Tuấn y dit

---

面前作禮, 坐在一面, 問之對曰, 起程自海陽四鄙 (Tứ-kỳ) 而來, 乃出袖中重刋聖燈錄二張, 及白紙幾片, 謂曰, 昔師斧慧燈 (Tuệ-đăng) 和尙, 仕龍洞時刋板是錫於O (*sic*) 皇朝永盛乙酉年 (1705). 至玆得四十六年矣, 其板今已失落, 倘有禪學之徒, 追踪聖教難以印証, 迺於玆年庚午三月二十八日 (5 mai 1750). 命工剞劂焉, 寡化有緣入, 護助之者衆, 秋冬完成, 訪余窮山, 乞言叙畧, 余不得已而記之曰, 昔眞嚴 (Chân-nghiêm) 大師刋是語錄於錦江崇光寺, 二百年前...

(1) Sögätü se noya en tombant de cheval selon *l'An-nam chí-lược*, q. 4, f° 3, ou fut décapité après le combat de Tây-kết 西結, suivant le *Toàn-thư*, q. 5, f° 49*b*, le 22 du 5e mois de la 7e an. *thiệu-bảo* 紹寶, 26 juin 1285 (cp. *Yuan che*, k. 129, f° 6 ; k. 209, f°s 5*b*-6). On sait par le même *Toàn-thư*, f° 56, qu'Omar fut noyé en traîtrise par les gens chargés de le reconduire, bons nageurs choisis par Trần Quốc-Tuấn pour percer la nuit son navire et le couler (2e mois de la 5e an. *trùng-hưng* 重興, 22 fév.-23 mars 1289).

(2) Sur son culte, v. Przyluski dans *BEFEO.*, IX, 760.

avoir composé son livre des arts militaires des auteurs successifs : 今余歷撰諸家兵法爲一書. 名曰兵書要畧 (*Toàn thư*, f° 14). Fait pour entraîner les officiers sous ses ordres : 作書激厲所屬將校 (f° 10*b*), le *Binh gia* semble dater des campagnes mongoles. Diverses copies en circulent sous le titre de *Binh gia yèu-lược* (ms. A. 564, A. 476, A. 1856), munies parfois d'une préface attribuée à l'auteur et à la 7e an. *trùng-hưng* (1291) ; mais on y trouve des mélanges très postérieurs (3e an. *chiêu-thông*, 1789, etc.), où entrent des textes chinois, en sorte que l'œuvre de Trần Quốc-Tuấn s'y réduit peut-être à ce qu'en conserve le *Toàn thư*. La division en 4 q. du ms. A. 476 ne permet ainsi de rien conclure pour l'original ; Phan Huy-Chú comme Lê Quí-Đôn en ignore le nombre : 千 零. Cp. *Sources*, 620, n° 17 de la note.

148. — *Vạn-kiếp tôn bí truyền thư* 萬劫宗秘傳書 [*Livre transmis secrètement de Vạn-kiếp*]. Par Trần Quốc-Tuấn. Préface de Trần Khánh-Dư 陳慶餘.

Le *Toàn thư*, q. 6, f° 14 *b*, l'annonce comme un recueil analogue au précédent : « Il recueillit en outre les méthodes des stratégistes et en fit des tableaux suivant les huit *koua* et les neuf *kong* (1), et il en intitula [le livre] : *Vạn-kiếp tôn bí truyền thư* », 又集諸家兵法爲八卦九宮圖名曰... La préface de Trần Khánh-Dư, prince Nhân-huệ 仁惠王, est citée là. On y développe d'exemples chinois les propositions suivantes : « Si l'on manœuvre habilement, on n'a pas besoin d'ordre de combat ; si cet ordre est habile, pas besoin de combat ; si l'on combat bien, pas de défaite, et, la défaite utilisée, pas de pertes », 夫善師者不陣, 善陣者不戰, 善戰者不敗, 善敗者不死. Dans cet art militaire, la stratégie se fonde sur l'astrologie, la divination et la sorcellerie et prétend retrouver les méthodes perdues des trois premières dynasties chinoises. Le livre, composé de figures et de légendes, était essentiellement un traité des formations efficaces (2). Phan Huy-Chú, q. 45 ; *Sources*, 620, n° 18 de la note.

Vạn-kiếp fut à la fin de la 6e an. *thiệu-bảo* le point de concentration des armées annamites contre les Mongols et celui de leur défaite par Omar au début du mois suivant (jan.-fév. 1285. Cf. *Toàn-thư*, q. 5, f° 45 ; cp. *Yuan che*, k. 209, f° 5*b*). Mais c'était aussi le lieu charmant de retraite de Trần Quốc-Tuấn (cp. *An-nam chí lược*, q. 1, f° 4 ; Sainson, p. 64) ; de là vient le titre du recueil.

149. — *Hình thế địa mạch ca* 形勢地脉歌 [*Chants sur les positions et les veines terrestres*]. 1 q. Par Trần Quốc-Kiệt 陳國傑, commissaire gouverneur 安撫使 du temps des Trần. Revu par Hồ Tôn-Thốc.

---

(1) 八圭, 九宮. Les positions correspondantes aux huit trigrammes et leur orientation, plus le centre.

(2) V. une somme moderne des idées *annamites* sur le sujet dans le *Kì sự tân biên* 紀事新編, en 5 q., par Lương Huy-Bích 梁輝璧, *tự* Huyền-chương 玄章, *hiệu* Thận-trai, 愼齋 (fin des Lê — *minh-mạng* ? biogr. in *Liệt truyện*, 2e tập, q. 42 f° 3). Son livre, recueilli par ses deux fils et son gendre Đỗ Xuân-Cát 杜春吉 (o. c., f° 7), et revu par son élève Đặng Huy-Trứ 鄧輝煮 (o. c., q. 40, f° 5), avait été présenté au début de *tự-đức* : 嗣德初購求遺書其家上之並藏書院. Préf. de 1846 et 1869.

Juge de Đông-đô 東都 (Hanoi) et commissaire gouverneur du *lộ* de Tân-Hưng 新興路 (Thái-bình) au début du XVe s., sous les Hồ, Trần Quốc-Kiệt s'était distingué en dressant des digues contre l'eau marine (*Toàn thư*, q. 8, f° 45 ; *Sử kí*, q. 9, f° 37*b* : 2e an. de Hồ Hán-Thương 胡漢倉, 1404). Il fut des nombreux mandarins qui se rallièrent aux Ming et devint préfet adjoint du *phủ* de Kiến-xương 建昌 (Thái-bình) : vers 1409, lors d'une avance annamite, il se réfugia dans les bois où il mourut de faim. Houang Fou 黃福 lui fit élever un temple (*Toàn thư*, q. 9, f° 12 : 12e mois de la 3e an. de Trần Giản-định 陳簡定). Ngô Sĩ-Liên honnit Trần Quốc-Kiệt, et Ngô Thì-Sĩ enchérit, occasion pour le lettré de frapper le confrère hétérodoxe : « Quốc-Kiệt connaissait la géomancie, ses papiers posthumes ont été publiés. Ce qu'il avance sur le malheur se vérifie souvent, et il n'a pas su se bien conduire lui-même. Il eut un ardent désir de richesse et de considération, et mourut de faim en faux mandarin. Il connaissait la raison de la terre, mais non celle du ciel et des hommes. Voilà pourquoi les gens des techniques ne méritent pas estime... », 國傑知地學, 其遺藁行世, 所言禍福往往有驗而不能善其身, 慕腸富貴, 卒以僞官死於饑, 知有地理而不知天理與人理, 術家之不足貴如此 (*Sử kí*, q. 10, f° 13). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*. Sur Hồ Tôn-Thốc, v. n° 62.

150. — *Cao vương di cảo* 高王遺藁 [*Ecrit laissé par le prince Kao*]. 1 q. Par Kao P'ien 高駢, gouverneur des T'ang. Il mentionne toutes les bonnes situations géomantiques 吉局 du pays du Sud.

Ce livre est très certainement un apocryphe. Il n'est mentionné ni dans la biographie de Kao P'ien dans les *T'ang chou* (*Kieou T'ang chou*, k. 182 ; *Sin T'ang chou*, k. 224), ni dans la section géomantique de leurs bibliographies (*Kieou T'ang chou*, k. 47, f° 6*b*-7 ; *Sin T'ang chou*, k. 59, f° 11-12 ; 五行類). Mais ses préoccupations de taoïsme et de magie (p. ex. *Kieou T'ang chou*, k. 182, f° 4), d'ailleurs liées à l'art militaire (cp. n° 148), jointes à ses succès de général et à son talent d'organisateur valurent à Kao P'ien en Annam une longue renommée qu'il dut encore à la réputation de ses compatriotes comme médecins et géomanciens (cf. p. ex. H. Maspero, *Protectorat*, *BEFEO.*, X, p. 560, n. 8 ; 567, 576, n. 6, et les recueils comme le *Công dư tiệp kí*, n° 129). Le *Cao vương di cảo* a été soupçonné avec le *Hoàng Phúc cảo* par le *Bị khảo* de provenir de Lê Văn-Hưu (n° 27) ; il est fort douteux que le texte connu actuellement remonte même là. On le trouve dans un recueil imprimé, d'après ses indications, vers 1721 (1), qui contient les deux traités géomantiques suivants (n°s 151, 152). Celui qui nous occupe ici a pour titres : *Địa-lí Cao Biền cảo* 地理高駢藁 et *Cao Biền tâu thư* 高駢奏書. Une note de l'éditeur, sinon du faussaire, sert de préface : « T'ang Yi tsong eut de son temps toute la terre d'Annam et y établit des *kiun* et des *hien*. Pensant que Tchao T'o s'y était fait souverain, il nomma le *t'ai che* Kao P'ien protecteur général d'Annam. Quand P'ien partit pour l'Annam, l'empereur l'appela dans sa chambre et lui dit : Vous avez une connaissance merveilleuse de la géomancie. J'ai ouï dire que l'Annam a beaucoup de terres précieuses [capables de susciter] un souverain (2). Opposez-vous y avec force et faites-moi connaître ces positions pour

(1) Les exemplaires de ma connaissance n'ont pas de feuille de titre ni de nom d'éditeur. Il n'est point sûr qu'ils soient de 1721.

(2) I. e. de bonnes positions géomantiques pour un soldat heureux.

que j'en puisse juger facilement. P'ien arrivé en Annam s'opposa [magiquement à la naissance d'un souverain] à tous les monts et fleuves où il passait. Il fit un rapport disant que seul le mont Tản-viên était tout puissant et qu'il ne pouvait rien contre lui ; c'est pourquoi il ne l'osa point. Voici ce rapport », 唐懿宗之時并有安南之地置爲郡縣帝思及趙陀稱帝乃命太史禹駢爲安南都護. 駢往安南帝召入便殿謂曰, 公學地理最得精妙 O 朕聞安南多有天子貴地, 公當用力厭之三具言形勢朕席得便觀覽. 駢至安南所過多山大川盡皆厭之, 駢作奏書傳奏. 惟傘圓山最靈駢厭不得, 故不得動, 所有奏書開列于左. L'ouvrage ainsi présenté comme un rapport est une revue géomantique par provinces et par *huyện* munis de leurs noms lê, du delta tonkinois. Il a 32 fos, sans figures, et porte au dernier la date du 8e mois de la 1e an. *bảo-thái* (1720). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*.

151. — *Hoàng Phúc Cảo* 黃福臯 [*Ecrit de Houang Fou*]. 1 q. Par Houang Fou, président de ministère des Ming. Il complète les lacunes du livre de Kao P'ien.

Cet ouvrage est le second du recueil cité no 150. Le titre y est : 地理黃福臯. Il n'a que 18 fos, mais sans indication de fin ni de date comme le premier ; peut-être manque-t-il un ou deux fos, bien que les cinq exemplaires que j'en ai vus soient de même. Il est divisé en provinces, *phủ* et *huyện* : 京北道, etc., et ne dépasse pas le delta. Il n'a ni préface ni figures. L'administrateur chinois n'en est apparemment pas plus l'auteur que Kao P'ien ne l'est du premier. Cf. la biographie de Houang Fou in *Ming che* 明史, k. 154. Les Annamites connurent ses vers (cp. l'append. du *Việt âm thi tập*, no 69), mais semblent avoir ignoré son itinéraire (ap. *Ki-lou houei pien* 紀錄彙編, k. 64). Cp. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*.

152. — *Tả-ao địa-lí luận* 左澳地理論 [*Traité de géomancie*]. 1 q. Hoàng-Chiêm 黃貼, *hiệu* Tả-ao tiên-sinh 左澳先生. Avec 28 figures.

Cet ouvrage fait partie du recueil géomantique des nos 150 et 151. Il en est le troisième et y porte un titre épigraphe : 左洲吳傳地理, 二十八圖, sans autre indication que cette assurance de transmission *authentique* (épithète quasi obligatoire des faux) et la date d'édition, 1721. Les 28 tableaux commencent avec le T'ai-ki 太極 et ont chacun leur légende. Il y a 25 fos. Deux autres opuscules (24 fos) terminent l'édition : *Địa-lí phú cập Tam tài kinh* 地理賦及三才經 [Fou *sur la Géomancie et Livre des Trois puissances*] et *Thiên-văn thi tinh quốc-ngữ tập* 天文詩并國語集 [*Vers sur l'Astrologie et Recueil en* chữ-nôm], sans indication autre. Il existe de cet ensemble une réimpression en *khải-định* 啟定己未 (1919), par le Duyên-tự sơn-nhàn 延嗣山人, Hà-đông, Kim-lũ 金縷 (43 fos), faite en compagnie d'un ouvrage analogue, le *Địa-lí bình dương tinh-yếu* 地理平陽精要 (40 fos avec fig.). De nombreux mss. géomantiques de titres, textes et figures variés circulent encore sous le nom de Tả-ao 左澳 ou 左洲, et parfois celui de Hoàng 黃 (1). D'après

(1) Cp. A. 457, 黎朝黃瞻地理論 ; A. 2809. 黃氏窓前玄機密教 (préf.), etc. Le ms. A. 1359, 左洲玄機密教, lui octroie même une préface par lui-même 自序 datée de la 15e an. *hồng-đức*, 1484.

les indications de ces mss., Tả-ao était le *hiệu* de l'auteur, et son nom, Nguyễn Đức-Huyên 阮德玄 ; mais il l'aurait changé pour celui du Chinois Houang 黃, son père adoptif. Les histoires sur Tả-ao sont d'ailleurs légendaires et procèdent du dessein d'en recommander le livre en faisant du personnage, conformément aux idées courantes en Annam, un initié de la géomancie chinoise. Elles le présentent comme du village de Tả-ao 左泖 (auj. au *h.* de Nghi-xuân 宜春, Hà-tĩnh) et contemporain d'un prince Trịnh 鄭王 qui battit le général Mạc Kính-Độ 莫將敬度. Tả-ao serait mort à 65 ans (cf. sa notice dans le *Tang thương ngẫu lục* (no 130), 下, fos 23-25 ; *Nam thiên chân gị tập* (no 129), q. 2 *sub fine*, et *Nguyễn-Tả-ao kí* 阮左泖記 dans les mss. de mélanges A. 1204, fos 3-5, et A. 2907 *sub fine*). Le *Tạp biên*, q. 5, classe sa notice sous le règne de Lê Thần tôn (1649-1662). Toutes ces notices se ressemblent, et l'histoire officielle, qui n'accueille pas les géomanciens pour eux-mêmes, ne dit rien de celui-là. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*.

153. — *Nam dược thần hiệu* 南藥神效 [*Médecines du sud à l'efficacité divine*]. Par le maître Tuệ-tĩnh 慧靖 (1) 先生.

Tuệ-tĩnh, *tự* Vô-giật, 無逸 était un bonze savant originaire de Nghĩa-phú 義富, *h.* de Cẩm-giàng 錦江 (Hải-dương), compatriote d'un autre médecin fameux, confucéen (2). Instruit dans la médecine chinoise et les traditions ésotériques sur le Yin-Yang 陰陽, il composa en chinois et en *chữ-nôm* une Pharmacopée 本草 de 630 médicaments et un recueil de 13 formules de guérisons, 37 traitements de la fièvre, etc., gravé au temple de Hộ-xá 護舍, du *h.* de Giao-thủy 膠水 (auj. *phủ* de Xuân-

(1) Orthographe de l'édition de 1717. Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*, et le *Hải-dương phong vật chí* 海陽風物志, 名醫, écrivent : Huệ-tĩnh 惠靜. 慧 et 惠, 靖 靜 sont d'ailleurs constamment confondus dans les mss.

(2) Lê Hữu-Trác 黎有卓, ou Lê Hữu-Huân 薰, *hiệu* Lãn ông 懶翁 et Hải Thượng Lãn ông 海上懶翁, nom vulgaire Chiêu Bảy 朝對, « le 7e [fils] du mandarin » (son père étant le ministre Lê Hữu-Kiều (no 112), était de Liêu-xá 遼舍, *h.* de Đường-hào 唐豪 (auj. *h.* de Yên-mỹ 安美, Hưng-Yên), et il habitait à Tĩnh-diệm 情簟, *h.* de Hương-sơn 香山 (auj. au Hà-tĩnh), quand, la 43e an. *cảnh-hưng* (1782), il fut convoqué par Trịnh Sâm pour servir à la capitale (Hanoi). Cf. sa *Relation d'une présentation à la capitale, Thượng kinh kí-sự* 上京紀事. Sa réputation est restée très grande. Ses œuvres : *Lãn ông y tập* 懶翁醫集, furent publiées et s'épuisèrent assez vite, si l'on en juge d'après ce que son rééditeur, Vũ Xuân-Hiên 武春軒 (de My-thụ 郿墅, *h.* de Đường-an 唐安, auj. de Năng-an 能安, Hải-dương) dit de la peine qu'il eut à en rassembler les volumes, dans sa préf., 原引, de l'an. *bính-dần* 丙寅 (19e) de *tự-đức* (1866). reproduite dans la regravure 新鐫 faite de la 32e an. *tự-đức* (1879) à la 1e *hàm-nghi* (1885) par le bonze Thanh-cao 清高, du temple de Đồng-nhân 同人寺, du village de Đại-tráng 大壯, *h.* de Vũ-giàng 武江, au Bắc-ninh (préf. de 1885). Cette édition, intitulée : *Hải Thượng y-tông tâm lĩnh toàn trật* 海上醫宗心領全帙, comprend 63 q. de textes médicaux, plus un livre de préliminaires 首卷 et un livre final 尾卷 contenant la *Relation* (Hoàng Cao-Khải, dans son *Việt-sử yếu*, q. 3, fo 38, parle de 26 q.). Le premier donne une préf. signée Lãn ông tàm-lĩnh 懶翁心領, datée de l'an. *canh-dần* 庚寅 (31e) de *cảnh-hưng* (1770). Cette édition de 1885 présente ainsi l'auteur et l'éditeur Nguyễn : 海上懶翁黎氏纂輯, — 後學唐[安]鄗[墅]武春軒奉較. Cp. *Hải-dương phong vật chí*, l. c. ; *Tạp biên*, q. 5, 32e an. *cảnh-hưng* ; Géogr. de Tự-đức, *Hải-dương*, 人物).

trường 春長, au Nam-định). Ce recueil fut présenté, au printemps de la 13e an. *vĩnh-thịnh* (1717), par les graveurs de Liễu-tràng au seigneur Trịnh qui, jugeant l'édition pleine de faux caractères, le fit revoir, augmenter et regraver par le Collège médical : 侍內府各官詳加考訂, 醫院各官再考加增. Cette nouvelle édition a une préf. du dernier mois d'été de la même année, mais porte à l'intérieur du 1er vol., fo 106*b*, les signes cycliques *ất-tị* 乙巳 de l'an. 1725 (AB. 306, AB. 570, 118-131 fos). Le texte a été copié par Lê Đức-Toàn 黎德全, nom bouddhique : Pháp-thạnh 法晟, lettré retiré de Hoè-Nha 槐衙, *h.* de Đông-quan 東關 (incorporé à l'actuel Hanoi). Deux *phú* 賦 précèdent le traité, 醫論, qui comprend plusieurs divisions et des additions indiquées (fos 44*b*-45 du 1er vol., 2 fig. du corps humain avec les termes médicaux). Le 2e vol. contient les 13 formules, *Thập-tam phương gia giảm* 十三方加減, en *lục-bát* et en *chữ-nôm*, suivi des 37 moyens, sous le titre de *Thương hàn cách pháp trị lệ*, dernier q., 傷寒格法治例, 卷之下 (52 fos après une préf. sans indications), et d'autres formules : *Trừng-trị phương-pháp* 症治方法 (en marges : 提綱). La page de titre porte celui de *Nam dược chính bản* 南藥正本 ; le titre réel, en tête de la préface et de chaque q., est : *Hồng Nghĩa giác tư ì thư* 洪義覺斯醫書 (1), les deux premiers caractères empruntés aux noms du pays de l'auteur (Nghĩa-phú au *phủ* de Thượng-hồng 上洪, Préf.) et les deux suivants à Mencius, V, 1, 8 (覺斯民). Cette édition est en 2 q., et non en 6 selon Phan Huy-Chú. Mais les divisions intérieures se prêtaient à leur accroissement, et ils ont pu aussi être augmenté d'additions nouvelles. Il semble même que le livre déjà retouché de Tuệ-tĩnh ait été confondu ou contrefait de bonne heure dans un ouvrage en 11 q. intitulé précisément *Nam dược thần hiệu*, édité par un nommé 王千智 au village de Liễu-tràng, « l'ouvrage original ayant été perdu par les guerres, etc. », avec une préf. du bonze Bản-lai 本來 du temple de Hồng-phúc 洪福, au même village de Hoè-nha (A. 2850, incomplet, ainsi que sa copie ms. A. 1270), l'an. *tân-tị* 辛巳 (22e) de *cảnh-hưng* (1761) (2). Enfin tel ms. (A. 163) sous le titre de *Nam dược thần hiệu* renferme le *Thập-tam phương gia giảm* de Tuệ-tĩnh mêlé à de la divination, etc.

154. — *Đại thành toán pháp* 大成算法 [*Méthode très complète de calcul*]. 2 q. Par Vũ Quỳnh.

Les biographies de Vũ Quỳnh que j'ai consultées (cf. no 31) ne font aucune allusion à cet ouvrage. Un ms. (A. 2931), mutilé du début, porte sur les premiers fos qui le remplacent le titre de *Toán pháp đại thành* 算法大成 et l'indication : 進士梁世榮著. Un autre ms. (A. 1584) d'un ouvrage analogue et d'un copiste plus prudent, se borne à invoquer la tradition : 俗傳南國狀元梁世榮創始, et pour une part seulement de son contenu. La biographie de Lương Thế-Vinh (cf. no 142) ne parle pas d'un tel ouvrage. Le *Đại thành toán học chỉ-minh* 大成算學指明, ouvrage récent par Phạm Gia-Kì 范嘉紀, qui vécut dans la première moitié du XIXe s., ne fournit guère qu'une confirmation du titre (ms. A. 1555). Phan Huy-Chú, q. 45 *in fine*, reproduit Lê Quí-Đôn.

---

(1) Le *Hải-dương phong vật chí*, l. c., cite les œuvres de Tuệ-tĩnh sous les titres de *Dược tính chỉ-nam* 藥性指南 et *Thập-tam phương gia giảm*.

(2) Ce *Nam dược thần hiệu* en 11 q. a été réédité la 7e an. *khải-định* (1922) à Hanoi (A. 2727, A. 2728, exemplaires très incomplets).

INDEX [1].

I. INDEX EUROPÉEN.

Aalst (J. A. van), 88 n.

Annales impériales de l'Annam (*Les*), 30, p. 51, n. 2.

Annamite (Textes en), v. *Chữ-nôm*.

Apocryphes, p. 17, 26 ; 3, 35, 62, 150-152.

Archives, p. 14, n. 1.

Asbéstos and Salamander, 10, p. 38, n. 1.

Aurousseau (L.), p. 1, 5, n. 9, p. 26 ; 13, 22, 23, 30, p. 69, n. 1, p. 71, n. 3, etc.

Bibliographie d'Aurousseau, p. 1 ; — de Cadière et Pelliot, p. 1 et *passim* ; — de Kondō Morishige, p. 2, n. 4 ; — de Lê Quí-Đôn, p. 1, 7, 11, 16, 35 et *passim* ; — de Naka Michiyo, p. 2, n. 4 ; — de Phan Huy-Chú, p. 1, 10, 11, 16, 35 et *passim*.

Bibliography of Annam (*A*), p. 2, n. 5.

Bibliotheca annamitica, p. 1, n. 1.

Biographie (Sources de la), p. 11 s., 25. — (bouddhique), p. 15 ; 50, 142, 145, 146.

Bonifacy (A.), p. 23, n. 9.

Bouddhisme en Annam des origines au XIIIe siècle (*Le*), 144, 145.

Bouddhisme, p. 4, 15, 29 ; 47, 50, 51, 75, 127, 145.

Bramsen (W.), p. 18, n. 2.

Bulletin of the National Library of Peiping, p. 2, n. 5.

Cadière (Le P. L.), p. 1 ; 22, 30, III, IV, n., V n., 90. — *Tableau*, *passim*.

Calcul, p. 16, 154.

Calendrier annamite, p. 18.

Canton de Tu-long et la frontière sino-annamite (*Le*), p. 23, n. 9.

Carter (Th. Fr.), p. 4, n. 8.

Cartes, 10 IV, 21-23, 80, 130 n.

Catalogues du Nội-các, p. 2, n. 2 ; 30 VI, p. 66, n. 3.

Chams, p. 8 ; 10, 22, 59, 64, 80, 128.

Chastellain (G.), 31.

Chrestomathie annamite, 128, 130.

Chinese Materia Medica, p. 27, n. 1.

Chinois, p. 2, n. 4 ; 113.

Chroniques, p. 14, 29, n. 9 ; 30 I, p. 55, IV, VII *in fine*, 35, 39, 50, 51, 96, 122.

Chronologies familiales, 30 VI, p. 66, n. 3 ; 63, 65, 73, 105 n., 113, etc., — royales, 1 s.

Chữ-nôm, 10 III, 30 VII *in fine*, 36, 49, 56, 74, 96, 99, 101, 114, 119, 130, 132, 143, 151-153.

Civilisation annamite, p. 4, n. 9 ; p. 8 ; 30 I, p. 57, n. 1.

Classiques chinois, p. 6, n. 1 ; p. 7, 16, 27, etc. ; 132-34.

Codes, p. 16 ; 19, 20, 29 n.

Collection de textes et documents sur l'Indochine, 22, n. 2.

Concordance des chronologies néoméniques chinoise et européenne, p. 18, n. 2.

Cordier (G.), 114 n. ; 130, p. 133, n. 1.

Coréens, p. 26, 28 ; 104.

Courant (M.), 88 n.

Cours d'histoire annamite, p. 6, n. 1 ; 30 I, p. 56, n. 1.

Couvreur (S.), p. 7, n. 4 ; 44 n., 88 n.

Cyprien (St) p. 5, n. 5.

Deloustal (R.), p. 23, n. 9 et 10 ; p. 29 n. 2 ; p. 32, n. 3 ; 4, 8, 10, 16-20, 30, p. 55, n. 1.

Demiéville (P.), p. 4, n. 2 ; 6, 7, 47, 51, 135, 136, 138.

(1) Pour les trois index, les chiffres gras indiquent les notices ou notes explicatives ; les chiffres ordinaires, les simples citations. Les chiffres précédés d'aucun signe renvoient au n° de la bibliographie ; précédés du signe : p., ils renvoient à la page ; et, du signe : n., à la note.

Des Michels, 30, p. 51, n. 2.
Docteurs (Listes des), p. 13 s. ; 37.
Documents sur Pigneau de Béhaine, 113.
Dumoutier (G.), 30 I, p. 56, n. 1.
Editions (Premières) annamites, p. 4-5 ; 35.
Epigraphie, p. 11, 15 ; 30 VII, p. 75, n. 1 ; 32, 51 n., 65 n., 99, 137.
Etudes asiatiques, 114, p. 121, n. 4 ; 128, p. 129.
Etudes indochinoises, 128, p. 129.
Etudes d'histoire d'Annam, 22 127, p. 127-28 ; 128, p. 129-30.
Examens, p. 12s. ; 37, 120, 124.
Géographie, p. 5 ; 21, 22, 30 I, 80.
Géomancie, p. 16 ; 129.
Hà-tiên (*Cảnh-vật*), 113 ; — (*Monographie d'*), id.
Histoire, p. 16, 25, 31 ; 27-33. (Histoires non officielles, 30, p. 55).
Histoire de l'homme au quarante écus, 130.
Hoang (Le P. P.), p. 18, n. 2.
Hồng-đức (Période de), 10, 80-85.
Huber (Ed.), 128.
Hymnaire, 137.
Imprimerie, p. 4 s., 6, n. 1 ; 30 V, VI, 35.
Interdits, 30, p. 64-65 ; p. 143.
Invention of printing in China and its spread westward (*The*), p. 4, n. 8.
Itinéraires, p. 26, 31 ; 101, 103, 112, 116, 130, p. 135, n. 1 (cp. Cartes).
Japanese chronological tables, p. 18, n. 2.
Japonais, p. 2, n. 3 et 4 ; 30 VI, p. 65 ; 129, p. 131, n. 1.
Kim-Vân Kiều, p. 15, n. 2 ; p. 76, n. 1.
Justice dans l'ancien Annam (*La*), p. 30, n. 1. V. Deloustal.
Laufer (B.), 10, p. 38, n. 1.
Légendaires, p. 16 ; 127-129. Cp. 130.
Le Grand de la Liraye, 30 I, p. 56, n. 1.
Légendes historiques de l'Annam et du Tonkin, 30 I, p. 56, n. 1.
Licenciés (Listes des), p. 12 ; 30 VII *in fine*, 37.
Littérature officielle, 10 et *passim*.
Livre (Le) en Annam, p. 3, 5, 7s., et *passim*.
Matthias Lunensis, p. 5, n. 5.
Mạc : administration, 12 ; — auteurs, p. 61 ; 92s ; — chronologie, p. 18 ; — histoire, 30, III.
Maitre (Cl. Eug.), p. 18 ; 30, n. 1 s., 113.
Manuscrits, v. Livre.
Maspero (H.), p. 1, 14, n. 4 ; 22, 27, 30 I *pass.*, II, VI ; 55, 127, 128, 150.
Materia medica, p. 27 ; 153.
Matsumoto (N.), 129, n. 1.
Maybon (Ch.-B.), p. 1 ; 30 VII.
Mémoire sur l'Annam, 139, 148.
Méthode des éditeurs annamites, p. 3 ; 30, 35, 59, 128, 145, etc ; — des historiens, ibid.
Mines de Tu-long (*Les*), p. 23, n. 9.
Miroirs historiques, 30 II, III ; 3.
Moule (A. C.), 88 n.
Nam phong tạp-chí, p. 18 s. ; n 113.
Nampyōki, p. 18, n. 2.
Ngan-nan tche yuan et son auteur (*Le*), p. 32, n. 2 70 n. ; 22 n.
Nordemann (Edm.), 128, 130.
Notes historiques sur la nation annamite, 30 I, p. 56, n. 1.
Papier (Village du), p. 5 et *passim*.
Plessis-Mornay, 24.
Pelliot (P.), p. 1, 18, n. 3 ; p. 30, n. 17 ; 14 ; 27, 30 VII et n. ; *passim*.
Poésies historiques, 90.
Ports (Poésies sur les), 10, 80.
Première étude sur les sources de l'histoire d'Annam, p. 1, 11 et *passim*.
Princesse à l'odeur de poisson et la Nāgī (*La*), 128.
Protectorat général d'Annam sous les T'ang (*Le*), 30, 127, 128, 150.
Przyluski (J.), 128, 147.
Quatrains bouddhiques *ad mortem*, 51.
Quốc-ngữ, 113, 114, 130, n. Cp. *Chữ-nôm*.

Restaurations (Chroniques des), 35, 36.
Ramayana, 128.
Récits véridiques, v. Chroniques.
Rerum inventoribus (*De*), p. 5, n. 5.
Ressources financières et économiques de l'Etat dans l'ancien Annam, p. 32, n. 3.
Revue d'histoire des religions, 30 I, p. 56, n. 1.
Revue indochinoise p. 23, n. 9; p. 32, n. 3.; 113, 130, p. 133, n. 1.
Rituels, p. 27; 5; cp. 4, 6-8, 10 etc.
Rois lettrés, p. 5; 10, 42-45. 47. 52, 54, 59, 80-85, 96 etc.
Romans, 130, 131.
Sainson (C.), 139, 148.
Sōgātu, 147 n.
Stratégie, p. 16; 147, 148.
Stuart (A.), p. 27, n. 1.
Suites — des histoires, p. 20, 25; 30 (surtout VII), 36; — des légendaires, 127-130; — du recueil administratif des Lê, 13; etc.
Synchronismes chinois, p. 18.
Tableau chronologique des dynasties annamites, *passim*.
Taoïsme, p. 28; 135.
Tây-sơn: correspondance diplomatique, p. 72, n. 2; histoire, 30, VI et VII.
Tchang (Le P. M.), p. 18.
T'oung Pao, 10, p. 38, n. 1.
Trần Văn-Giáp, v. *Bouddhisme en Annam*.
Trinh gia chính phả, p. 19, n. 9.
Tripiṭaka, p. 4; 127, 135, 136
Trương Vĩnh-Ký, p. 6, n. 1; 30 I, p. 56, n. 1.
Versions chinoises du Milindapañha (*Les*), p. 4, n. 2; v. Demiéville.
Vien-čăn (Royaume de), 30 VII, p. 75, n.
Voltaire, 130.
Wieger (L.), p. 28, n. 3.
Wilhelm (R.), 94 n.

II. — Index des Auteurs et Personnages (1).

三安亭主人, v. 馮翼 130.
三清觀道人, 127.
中明, 51.
中書省, 16.
二青居士, v. 吳時仕, 30, p. 66, n. 3.
仁惠王, v. 陳慶餘, 148.
介軒, v. 阮忠彥, 55.
令望, 30, p. 60.
何任大, 90, 100.
何士望, 100.
何宗權, p. 32.
何宗穆, 30, p. 63, n. 2.
伸敷, v. 吳世榮, 65.
僊山, v. 阮天錫, 71.
元, 147, 148.
允厚, v. 黎貴惇, p. 18.
克齋, v. 裴汝錫, p. 15, n. 3.
兩國狀元, v. 阮直, 73.
劉懌, 10, p. 39, n. 1.
劉曄, v. 劉懌.
劉公道, 135.
劉彥舒, v. 劉舒彥.
劉興孝, 82, 10, p. 39, n. 1.
劉舒彥, 10, p. 39, n. 1
千水口, v. 武活, 114.
午峯, v. 吳時仕, 30, p. 66, n. 3.
司馬光, 31.
司馬貞, 28.
司馬相如, p. 9, n. 4.
同, v. 法螺, 51.
呂文, p. 7.
呂塘, v. 蔡順, 87.
吳仕, v. 吳時仕.
吳倎, 110.
吳忱, 10, p. 39, n. 1.
吳悠, 131.
吳權, 10, p. 39, n. 1.
吳煥, 10, p. 39, n. 1.
吳珪, 30, p. 59, n. 2.
吳綸, 10, p. 39, n. 1 et 2.
吳萊, 128.
吳驩, 10, p. 39, n. 1.
吳世榮, 65.
吳世璘, 125.
吳俊儆, 90 n.
吳公櫂, 30, p. 63, n. 2.
吳士連, 10, p. 39, n. 1; 27-29, 30, p. 51 et *passim*; 90, 149.
吳文景, 10, p. 39, n. 1.
吳時仕, p. 3, n. 14; p. 23; 28, 30, p. 66, n. 3 et *pass.*; 57, 110, 128, 143, 149.
吳時任, p. 24, 26; 30, p. 72, n. 2, et *pass.*; 110.
吳時位, 30, p. 66, n. 3.
吳時㤅, 131.
吳時倩, 131.
吳時億, 110.
吳時㑹, p. 26.
吳甲豆, 30, p. 66, n. 3; 131, n.
吳高朗, 30, p. 75, n.
吳汝山甫, 134.
周晥, 10, p. 39, n. 1.
喬富, 128 n.
喬瑩懋, 130.
唐, 49 n., 71, 75, 78, 82, 87.
嗣德, p. 5, n. 8; p. 19, n. 8 s.; 90, 105 n.
嚴郾, 114 n.
圓照, 138, 139.
圓齋, v. 高朗, 30, p. 75.
基甫, p. 15, n. 3.
士王, v. 士燮.
士燮, 30, p. 57; 127.
士麟, v. 鄭天賜, 113.
壺公洞, 83.
夏炘, p. 28, n. 3.
大方, v. 阮愼軒, 143.
天南洞主, 10, p. 39, n. 1.
夾澂, 26.
威文王, v 陳遂, 60.

(1) Ordre : Par clés, puis par traits. Sous le même caractère initial, d'abord les noms d'un ou deux caractères.

孔子, p. 9, n. 2.
存城, v. 裴楊歷, 34.
存齋, v. id.
孟子, p. 21 et n. 5, 23, n. 8; 30, p. 56, n.; 153.
孟郊, 114 n.
孫世昌, p. 32.
安禪, 143.
安樂庵, v. 陳侃, 79.
安子山第一祖, v. 陳仁宋, 47.
宋令望, 30, p. 61.
宋哲宗, 138.
宋思仁, p. 28.
宋眞宗, 135.
定甫, v. 阮保, p. 15, n. 2.
家川, v. 杜文心, 130.
寧遜, 30, p. 68, n. 3,
寶覺, 41, 140.
尹衡, 72.
峽石, v. 范師孟, 57.
崇賢侯, 30, p. 55, n. 2.
左澳先生, v. 黃貼, 152.
巽甫, v. 何宗權, p. 32.
希尹公, v. 吳時任, 30, p. 72, n. 2.
希汾, v. 阮通, p. 3, n. 14.
常照, 141, 142.
慶喜, 40.
延嗣山人, 152.
建王, v. 黎鎭, 95, 97.
引田利章, 30, p. 65.
弢甫, v. 夏炘, p. 28, n. 3.
張騫, 103 n.
張九齡, p. 19, n. 9.
張君房, 128.
張國用, p. 31, n. 5; 129 n.
張永記, p. 6, n. 1; 30, p. 56 n.
張浩齋, 110.
張漢超, 7, 17, 147.
張顯卿, 42.
復菴, v. 阮廷簇, 120 n.
復軒, v. 陳侃, 79.
思王, v. 鄭樘, 119.
惠生, 137.
惠靜, 153 n.
愛竹齋, 125.
愚湖, v. 阮業, 130.
愼軒, v. 阮愼軒, 143.
愼齋, v. 梁輝璧, 148 n.
慧靖, 153.
慧靜, 143, 153 n.
懶翁, v. 黎有卓, 153.
懶齋, v. 黃仕愷, 101.
抑齋, v. 阮廌, 65.
拙庵, v. 李子晉, 66.
敬齋, v. 范謙益, 111.
文貞, v 朱安, 56.
文博, v. 吳悠, 131.
文惠王, v. 陳光朝, 53.
新橋先生, v. 阮孚先, 69.
方亭, v. 阮定, 65.
方庭主人, 90.
方政, 24.
明, p. 8; 149.
明王, 15.
明命, p. 5, n. 8 et 9; p. 6, n. 4.
昭國王, v. 陳益穆, 48.
昭明大王, v 陳國峻, 46.
晉江, v. 吳世璘, 125.
普山, v. 杜覲, 89.
曾玲, 124.
曾袞, 127.
朝弢, v. 黎有卓, 153 n.
本來, 153.
朱子, v. 朱喜.
朱安, p. 26, n. 4; 56, 57.
朱喜, 30, p. 68, n. 3; 134.
朱墳, 10 n.
朱車, 69.
朱佩蓮, p. 28.
朱彝尊, 82.
朱春漢, p. 23, n. 10.
李白, v. 李太白.
李石, 30, p. 55, n. 1; 128, p. 129, n. 2.
李仁宗, 140.
李仙根, 30, p. 70 n.
李公蘊, 135.
李友之, 130.
李商隱, 130 n.
李太宗, 16, 137.
李太白, 10, 114.
李太祖, p. 35; 135.
李子晉, p. 8; 64, 66, 69.
李徵中, p. 28.

李思衍, 69.
李攀龍, 102.
李文馥, p. 31, n. 1.
李文鳳, p. 4, n. 9.
李晬光, 104.
李濟川, 90, 127.
李聖宗, 137.
李英宗, 21.
李載道, v. 玄光, 50.
李道載, v. 李載道.
李陳楨, 120.
李陳瓘, p. 27; 76, 120, 124.
李陳瓚, v. 李陳瓘.
杜善, p. 12, n. 4; 30, p. 55; 127.
杜岳, 30, p. 60; 90 (v. 杜網, 96).
杜氏, 30, p. 55, n. 2.
杜汪, 103, 104.
杜潤, 10, 80, 81.
杜甫, 10
杜純, 10.
杜網, 10, 90.
杜覲, 89.
杜令儀, 112.
杜令善, p. 12, n. 4.
杜元善, 30, p. 55, n. 2.
杜公弼, 30, p. 63, n. 2.
杜子漢, v. 杜正謨
杜文心, 130.
杜春吉, 148 n.
杜正謨, 87.
杜純聰, v. 杜純.
杜阮洵, p. 29.
村樞, v. 惠生, 137
松軒, v. 武幹, 92.
松本信廣, 129.
東野樵, v. 范廷琥, 22, 130.
樵堂, v. 黎貫惇, p. 18.
梁世榮, 10 n.; 142.
梁如鵠, p. 5; 70, 74, 77.
梁輝璧, 148 n.
梁逢時, 103.
梅峯, v. 潘輝注, p. 30 n.
梅直, v. 圓照, 138.
楊伯恭, 65.
楊德顏, 77.
楊文安, 38.
楊直原, 10 n.
樗寮, v. 阮直, 73.
樵隱., v. 朱安, 56.
止庵, v. 潘輝溫, 37.
止齋, v. 黎元惠, 37.
武幹, 92, 93.
武滅, 30, p. 63, n. 2.
武暘, 10 n.
武楊, 30, p. 68, n. 1; 37,
武活, 114.
武瑾, 103.
武瓊, 30, p. 58 et *pass.*; 31, 88, 90, 92, 96, 128, 154.
武鴨, v. 武暘.
武穆, 10 III.
武靖, 103.
武覽, 10.
武謹, 103.
武世營, 113.
武公宰, 130.
武惟斷, 30, p. 59, n. 2; 129 n.
武春軒, 153 n.
武欽愼, v. 武欽鄰, 128, 132.
武芳瑅, 129.
武范誠, 37.
武夢原, v. 阮夢荀, 64.
武輝倬, 123 n.
段, 128.
段輪, 130.
段夫人, v. 段氏點.
段惠柔, v. 范柔惠, 10 n.
段惟綃, v. 段阮俶.
段氏點, 114, 130.
段汝諸, 30, p. 55, n. 3
段阮俶, 118.
段阮俊(浚), 118.
毅齋, v. 馮克寬, 104.
淑, p. 24, n. 1.
氷壺, v. 陳元旦, 61.
汝琮, 103.
汝伯仕, 90.
汝公瓘, 15.
汝廷瓘, 15.
汪士朗, 37.
法晟, v. 黎德全, 153.
法螺, p. 4, n. 3; 51.
泰朝釘, p. 28.
洪啟禧, p. 28.

浩軒, v. 阮翹, 132.
浩齋, 110.
海上懶翁, v. 黎有卓, 153.
淮南子, p. 7, n. 3.
清高, 153 n.
湯中, 135.
潘子, 90.
潘義, 59.
潘仲藩, 37, v. 潘黎藩.
潘孚先, p. 7, n. 5, p. 8; 27, 29, 30 *pass.*, 31, 69, 90.
潘平章, 121.
潘李先, v. 潘孚先.
潘輝注, v. 輝輝溫.
潘輝注, p. 1, 16, 17, 29 s.
潘輝浹, 37.
潘輝洞, p. 29, n. 2.
潘輝湖, v. 潘輝注.
潘輝溫, p. 12; 37.
潘輝益, p. 30, 31.
潘陳傳, 114 n.
潘黎藩, 37, 39, 119, 121.
澹庵, v. 阮居貞, 113.
澹軒, v. 鄭春湖, 115.
澹齋, v. 汝伯仕, 90.
洞密, v. 吳時侃, 131.
無山翁, v. 陳光朝, 53.
無悶叟, v. 陳侃, 79.
無言通, 145.
然齋, v. 尹衡, 72.
煽柯, v. 阮夢菊, 64.
狀程, v. 阮秉謙, 99.
玄光, 50, 51.
王通, 24.
王千智, 153.
王安石, p. 25.
王師霸, 75.
王昌齡, 61 n.
球溪, v. 阮保, 86.
申仁忠, 10, 80-82, 84.
甲海, v. 甲澂.
甲甲澂, 26.
甲狀, v. 甲澂.
畏齋, v. 范師孟, 57.
登桐, 30, p. 61.
白居易, 30, p. 66, n. 3.
白雲居士, v. 阮秉謙, 99.
督率端郡公, v. 端郡公, 22.
瞿宗吉, 130 n.
石父, v. 裴楊歷, 134.
石洞, v. 石田幹之助.
石田幹之助, p. 2, n. 3.
祝翁, v. 鄧廷相, 105.
祝齋仙翁, v. 登廷相.
神農, 30, p. 56 n.
福田, 145.
福齋, v. 馮碩, 97.
禧齋, v. 潘輝浹, 37.
程清, 70.
程文徽, 76.
穀梁, p. 3, n. 10; 30, p. 56 n.
賓 (les frères 常, 牟, 弟 庠 et 聲 p. 26, n. 2.
端郡公, 22.
竹溪, v. 枉清, 70.
竹休三祖, 50, 145.
竹林大士, v. 陳仁宗, 47.
竹林第一祖, v. 陳仁宗.
竹林第二祖, 51.
笠峯居士, v. 阮浹, 126.
節齋, v. 甲澂, 26.
節齋, v. 黎少韻, 67.
篤齋, v. 武瓊, 31.
約齋, v. 裴春沂, p. 12, n. 2.
純甫武芳瑄, 129.
紹治, p. 5, n. 8.
羅山先生, v. 阮浹, 126.
義山, v. 杜綱, 90.
義川, v. 陶優, 98.
翔甫, v. 梁如鶚, 74.
胡會, 82.
胡士仝, v. 胡士棟.
胡士棟, 123.
胡士楊, 30, p. 59, n. 2, p. 64, n. 5; 35 n., 36.
胡季釐, 130.
胡宗鷟, 28, 30, p. 52; 35 n., 62, 130, 149.
胡得俊, p. 12, n. 4.
脫軒, v. 鄧鳴謙, 90, 100.
興道王, v. 陳國峻, 147.
舒軒, v. 阮宗奎, 90.
舒軒, v. 阮輝瑩, 116.
艮亭, v. 楊伯巹, 65.

范, 141.
范紹, 102.
范討, 136.
范鶴, 135.
范公著, 29, 30, p. 59 et *pass.*; 31.
范吳俅, p. 22, n. 10.
范嘉紀, 154.
范子虛, 37.
范安甫, 39 n.
范師孟, 56, 57.
范撝謙, v. 范阮攸.
范廷琥, 22, 65, 130.
范柔惠, 10 n.
范惠柔, id.
范智謙, id.
范福昭, id.
范謙直, id.
范謙益, p. 6, n. 1; 111.
范貴適, 130 n., 132.
范輝琁, p. 21.
范道富, 10 n.
范阮攸, 30, p. 68, n. 3; 90.
若溪, v. 王師霸, 75.
莫, p. 25; 25, 26, 30, p. 60-61.
莫登庸, p. 4, n. 9.
菊坡, v. 阮夢荀, 64.
菊堂, v. 陳光朝, 53.
菊庄, ou 菊粧, ou 菊莊, v. 阮旭, 68.
蒲崇, 30, p. 55, n. 2.
蓮溪居士, p. 15, n. 3.
蔡恪, 87.
蔡順, 87, 114 n.
蕭泰登, 136.
藍山洞主, v. 黎利, 35.
蘇東坡, 10.
裴璧, v. 裴輝璧, p. 14, n. 6; 14.
裴氏, p. 15, n. 3; 133.
裴溥, 10 n.
裴世達, p. 22.
裴廷員, 30, p. 59, n. 2.
裴春沂, p. 12, n. 2.
裴春濟, p. 12, n. 2.
裴锡瀝, v. 裴锡瓑.
裴锡瓑, p. 14; 134.
裴輝璧, p. 14, n. 6; p. 27; 14, 128.
西山, p. 2, n. 6; 30, p. 65, 67; 126.
西施, 62 n.
覃文禮, 10.
譚愼徽, 10 n., 91.
訒齋, v. 阮廷瑤, p. 12, n. 2.
諸葛氏, 127.
谷應泰, 30, p. 70 n.
趙公, 127.
近藤守重, p. 2, n. 4.
述軒, v. 阮侃, 30, p. 68, n. 1.
遂, p. 24, n. 1.
遜齋, v. 黎有喬, 112.
那珂通世, p. 2, n. 4.
郭廷寶, 10.
鄭天錫, 113.
鄭, p. 6, n. 1; 10 n., 22, 30, p. 59, n. 2, p. 61, n. 1, etc.; 35, 153, et ci-après:
鄭杠, p. 21, n. 5; 13, 111.
鄭柞, p. 59, n. 2.
鄭柳, v. 鄧柳, 105 n.
鄭根, 30, p. 63, n. 2.
鄭森, p. 20-23; 30, p. 66, n. 2, p. 68, n. 1, p. 74, n. 2, p. 75, n. 1, etc.; 39, 118, 119, 121, 122, 153 n.
鄭棕, p. 24; 30, p. 66, n. 3, 68, n. 2, 72, n. 2, 71, n. 1.
鄭桐, 69.
鄭楹, p. 21, n. 5; 15, 30, p. 68, n. 3, 119.
鄭楷, v. 鄭棕, 39.
鄭楫, 69 n.
鄭樾, 39.
鄭樸, 105 n.
鄭榦, p. 24; 39.
鄭炎, 3.
鄭煉, p. 13, n. 5.
鄭如輳, p. 19, n. 9.
鄭天賜, v. 鄭天賜, 113.
鄭峻菴, 128.
鄭春樹, v. 鄭春澍.
鄭春澍, 115.
鄭宗室某撰, 33.
鄧柳, 105 n.
鄧瑞, 105.
鄧訓, 105 n.
鄧公璘, 30, p. 59, n. 2; 35.
鄧鳴謙, 30, p. 63, n. 1; 90.

鄧寧軒, 105 n.
鄧廷相, 69 n., 105.
鄧文瑞, 37.
鄧泰芳, 132.
鄧輝熺, 148 n.
鄧進暕, 105 n.
鄧陳琰, 120.
鄧陳琨, 114.
鄧陳瓚, v. 李陳瓚, 120.
金冕冕, 127.
鈍甫, 127.
銳軒, 127.
鍾敬文, 129 n.
鎬郡公, 76.
錢子正, 82.
錢子義, 82.
闡齋, 30, p. 77.
阮, v. 慶喜, 40.
阮 (朝), p. 5, 14; 10 n., 22, 30, p. 55, n. 4, p. 67, 72; 127.
阮 (某撰), 117.
阮氏 (中河), 129.
阮定, 65.
阮措, p. 12, n. 2.
阮侏, 129 n.
阮侃, p. 12, n. 2; 30, p. 68, n. 1, v. 阮侃.
阮保, des Lê, 86.
阮保, des Nguyễn, p. 15, n. 2, 30, p. 76, n. 1; 56.
阮侃, p. 12, 19, n. 9; 30, p. 76, n. 1; 37.
阮俶, p. 20.
阮儀, 113 n.
阮億, 53.
阮儔, 76, 108.
阮儼, p. 21; 30, p. 66, n. 2.
阮儷, v. 阮侃, p. 22; 30, p. 68, n. 1.
阮措, p. 12, n. 4.
阮攸 (倣), p. 15, n. 2; 30, p. 76, n. 1.
阮攸, p. 16, n. 2; 30, p. 76, n. 1.
阮收, v. 阮保, des Nguyễn.
阮敦, 33.
阮旭, 68.
阮晥, v. 周晥, 10 n.
阮案, 65, 130.
阮樾, p. 6, n. 1.
阮榴, p. 14, n. 6.
阮浹, 126.
阮潮, 30, p. 63, n. 2.
阮澂, 26.
阮淵, 103.
阮炎, 3.
阮炳, 127 n.
阮煜, 36.
阮瑾, p. 14; n. 6.
阮璥, 103.
阮璵, 62, 130.
阮瓊, 130.
阮直, 10, 50, 73.
阮碧, 130.
阮縉, v. 李子晉, 66; 69.
阮翹, 132.
阮翻, 130.
阮廌, p. 6, n. 3, 8, 16; 18, 24, 46 61, 63, 64, 65, 66.
阮衍, 30, p. 63, n. 2.
阮詮, v. 韓詮, 49.
阮諧, 3.
阮賢, des Trần, 130.
阮賢, des Lê, 127 n.
阮通, p. 3, n. 14.
阮邁, 30, p. 63, n. 2.
阮香, v. 阮廷儔, 120 n.
阮世直, 147.
阮仁安, 103.
阮仁被, 10 n.
阮仕信, 15.
阮仲琳, 39 n.
阮伯卓, p. 13, n. 5
阮伯璘, p. 20, cp. 阮伯隣.
阮伯隣 (鱗), 90.
阮佑㥄, 39.
阮元億, v. 寶覺, 41.
阮光弼, 10 n.
阮光纘, 30, p. 65, n. 5.
阮克勤, 129 n.
阮克寬, 76.
阮克綏 103.
阮公侃, p. 12, n. 4.
阮公沆, 109.
阮公浹, 126.
阮公董, 30, p. 63, n. 2.
阮公寀, p. 27, n. 2.
阮公瑩, 30, p. 59, n. 2.

阮公弼, 30, p. 59, n. 2.
阮冲懋, 10 n., 82.
阮力行, 73.
阮卓倫, 130.
阮南金, 128.
阮咸渠, 128.
阮名譽, 107.
阮圖魁, 30, p. 59, n. 2.
阮圖楨, 30, p. 59, n. 2.
阮士固, 45.
阮夢荀, 64.
阮天錫, 71.
阮天縱, 76.
阮如堵, 10, p. 40.
阮子晉, 24, v. 李子縉, 66.
阮孚先, 69.
阮孟憲, 136.
阮孫茂, 10 n.
阮宗奎, 90.
阮宗措, v. 阮措.
阮寶珪, 10 n.
阮居貞, 113.
阮左泓, 152.
阮廸心, 30, p. 58, n. 1.
阮廷正, 30, p. 59, n. 2.
阮廷傑, 120.
阮廷懽, v. 阮德懽.
阮廷瑤, p. 12, n. 2.
阮廷石, p. 22.
阮廷訓, p. 22.
阮德懽, p. 12, n. 4.
阮德玄, 152.
阮德訓, 10 n.
阮忠彥, 7, 30, p. 76, n. 1; 55.
阮忠貫, 37.
阮慎軒, 143.
阮文璧, v. 阮公璧. 30, p. 59, n. 2.
阮文泰, 92, 93.
阮文質, 127.
阮文賢, v. 阮文質.
阮曰庶, 30, p. 59, n. 2.
阮有常, 131.
阮杜睦, 114.
阮李先, v. 阮孚先.
阮樂善, v. 阮廷傑.
阮氏點, 130.
阮永錫, v. 阮天錫.
阮永錫(上福), 71 n.
阮演齋, 130.
阮嘗褒, 30, p. 63, n. 2.
阮登柄, 30, p. 61, n. 3.
阮登楷, 143.
阮登連, v. 阮登道.
阮登道, 105, 106.
阮益遜, 10 n.
阮秉謙, p. 26, n. 4; 99, 130.
阮簡清, 94, 103.
阮維則, 76.
阮維璞, 37.
阮美浩, 125.
阮翔標, 130.
阮聖訓, 45.
阮致中, 30, p. 63, n. 2.
阮芳挺, p. 21, n. 10.
阮茂先, 59.
阮謙益, v. 范謙益, 111.
阮貴德, 30, p. 63, n. 2; 69 n., 76.
阮輝倬, 123.
阮輝瑩, 116, 133.
阮道清, 135.
阮飛卿, 61 n., 63, 65.
陶儼, 98.
陶擧, 10, 81, 82.
陶公正, 30, p. 59, n. 2; 35.
陶師錫, 59.
陳(朝), p. 3, 8, 11; 2, 4 s., 17, 27, 42 s.
陳(玄光), 50.
陳侃, 79.
陳儉, 65.
陳峻, v. 陳國峻.
陳昷, 24.
陳璡, 37 n.
陳田, 82.
陳遂, 60.
陳世昌, 125.
陳世法, 90, 128.
陳仁宗, p. 3, n. 13; 34, 47, 49, 51, 145 n.
陳元旦, 61, 63.
陳元璿, 53 n.
陳克儉, 24.
陳克用, 136.
陳光啓, 27, 46, 61.
陳光朝, 53.
陳公憲, 99.

陳剛中, 30, p. 55, n. 1.
陳名夏, 30, p. 75 n.
陳名霖, p. 27.
陳國傑, 149.
陳國峻, p. 12, n. 4; 17, 53, 147, 148.
陳國遂, v. 陳遂.
陳夢荀, 64.
陳太宗, 4, 5, 18, 30, p. 52; 42, 143.
陳子淮, 113.
陳孚先, v. 潘孚先, 69 n.
陳慶帝, 130.
陳廷琛, 30, p. 76, n. 1.
陳慶銓, 148.
陳文玭, 145.
陳文謨, 25.
陳明宗, 47. 54.
陳益稷, 48. 69.
陳聖宗, 2, 27, 44, 45, 147.
陳英宗, 6, 17, 52, 136, 144.
陳藝宗, 58, 59.
陳裕宗, 7, 17.
陳貴栴, 129.
陳輝宓, p. 19, 21, n. 4, p. 26.
陳附翼, 30, p. 63, n. 2.
陳聲淵, 86.
陳道泳, 103.
陽亭, v. 吳世榮, 65.
陽淵, 30, p. 59, n. 2.
陽邦本, v. 黎嵩, 33.
雞軒, v. 潘輝溫, 37 n.
雪庵, 130.
雪獺, v. 吳時億, 110.
霖卿, v. 潘輝注, p. 29.
靖山, v. 阮保, 56.
靜庵, v. 阮公沆, 109.
韓詮, 49.
韓念, 49.
類甫, v. 阮儁, 76.
飛卿, v. 阮飛卿, 63.
馮碩, 97.
馮翼, 130.
馮克寬, 101.
馮承鈞, p. 2, n. 5.
騷壇二十八宿, 10, 81.
騷壇副元帥, 10, 81, 87.
騷壇都元帥, 10, 81, 87.
高叟, v. 高朗.
高朗, 30, p. 75, n. 1.
高駢, 150.
高仲武, 49 n.
高圓齋, v. 高朗
高春肖, 37.
高春育, 37.
高茂才, p. 28, n. 3.
高輝耀, 127.
高陽濯, 127.
魯玲, 124.
鵬雛, v. 馮翼, 130
黃(左漠), 152.
黃智, 135.
黃清, v. 程清, 70.
黃熙, 9.
黃貼, 152.
黃福, 27, 69, 149, 150, 151.
黃士愷, 101.
黃五福, p. 21.
黃德玄, v. 黃德玄, 152.
黃德貞, 78.
黃文桐, p. 23, n. 10.
黃文盥, p. 31.
黃正元, p. 28, n. 4.
黃萃夫, 76.
黃金煥, p. 30.
黃高啓, 12, 153 n.
黎(姓), p. 13, n. 5.
黎休, v. 黎文休.
黎利, 3, 24, 30, 35, 65, 66.
黎喜, 30, p. 63, n. 2 et *pass.*; 31.
黎劍, p. 2, n. 4; 69.
黎嵩, 30, p. 60, et *pass.*; 32, 96.
黎括, 57.
黎桓, p. 4, n. 9.
黎澄, p. 2., n. 4.
黎鎮, 95, 96, 97.
黎世瓊, p. 23.
黎仁宗, 29.
黎仲庶, v. 黎富庶, p. 18.
黎仲璠, p. 13, n. 5.
黎似之, 127.
黎伯遠, 56, v. 黎括.
黎俊彥, 10 n.
黎元忠, 37 n.
黎元惠, 37 n.
黎允伸, p. 21.

黎光貢, 26.
黎公朝, 90.
黎太祖, v. 黎利.
黎富庶, p. 18, 28.
黎少顓, 67, 69 n.
黎廣志, 84.
黎廷延, 37.
黎弘業, 10.
黎得俊, v. 胡得俊, p. 12, n. 2.
黎僑全, 153.
黎挺秀, 103.
黎憲宗, 30, p. 58.
黎文休, p. 12, n. 4; 3, 27, 29, 30, p. 51 s.; p. 67, n. 1; 127, 150.
黎有卓, 153.
黎有蕭, v. 黎有卓.
黎有喬, 112, 153 n.
黎有喜, 127.
黎登庸, v. 黎登貞.
黎登貞, p. 12, n. 4.
黎聖宗, p. 13, n. 5; 8, 9, 10, 22, 30, p. 52; 73, 74, 80-85, 87, 90, 95.
黎襄翼, 11, 30, p. 60; 36, 96.
黎貴傑, p. 23.
黎貴惇, (vie), p. 18 s.; (œuvres) p. 18 s.; 30, p. 67 s., p. 74 n.
黎貴醇, p. 28.
黎輔陳, 45.
黎高朗, v. 高朗, 30, p. 75 n.
默軒, v. 潘孚先, 29.
默齋, v. 尹衡, 72.
默齋, v. 譚愼徵, 91.
龍崗, v. 高春育, 37 n.

III. — Index des titres et matières (1).

丁 (biogr. des personnages au nom de famille Đinh), p. 13, n. 5.
丁譜傳聞, p. 26, n. 4.
上京紀事, 153 n.
上京風物志, p. 26, n. 2.
*三國志, 127.
三島神 (lég.), 127.
三平寇錄, 30, p. 76, n. 1.
三忠祠記, 39 n.
三祖寇錄, p. 4, n. 3; 47, 50, 51, 145.
三鑑經, 135, 136.
世 譜, v. 家譜.
中學起史, p. 13, n. 5.
中興實錄, de 陳仁宗, 34; de 黎襄翼, 36; de 胡士楊, 35, 36.
中興記, 36.
*中興間氣集.
乂安記, p. 12, n. 4; p. 14; 30, p. 64, n. 5; p. 68, n. 3; 35 n., 62, 116, 123, 133, 134.
乂安詩集, p. 12, n. 4; p. 14, n. 6.
乂安雜記, 37 n.
*乘 du 晋, 30, p. 52.
乾元御製詩集, 119.
乾元詩集, 119.
乾坤一覽, 22, 80.
事狀考, 63.
二十八宿, 10, 80, 81, 87.
二徵 (lég.), 128.
二徵夫人 (lég.), 127.
二青崗集, 30, p. 66, n. 3.
五經, p. 6, n. 1; 10, 73, 116, 133.
五經大全, p. 6, n. 1.
交州記, de 曾袞, 127.
交州記, de 趙公 (ou 王), 127.
*交州志, 22 n.
交趾志, 90.
交趾記, 127.
人文化成論, p. 7, n. 2.
人物姓氏考, p. 13, n. 5; 10 n., 67.
介軒詩集, 55.
仕宦箴規, 9, 10, p. 41, n. 1.
令望本, ou 令望本畧, 30, p. 60.
仙海明珠, 85.
佛教法事道場新文, 6, 144.
使北國語詩集, 101.
使星有名, p. 26, n. 4.
使程曲, 101.
使程裸記, p. 15, n 2.
使程詩畫, 30, p. 72, n. 2.
使程遣興, 123.
使華學步詩集, 115.
使華筆手澤詩, 104.
使華詩集, 130.
保障宏謨, 30, p. 66, n. 3.
條律, 10, p. 41.
傘圓山, ou 傘圓神 (lég.), 30, p. 56, n. 1; 127, 128, 150.
傘圓祠判事錄 (rom.), 130.
傷寒格法例, 153.
僊山集, 71.
傳奇新譜, 130.
傳奇漫錄, 62, 108, 130.
傳聞新錄, 130.
僧家雜錄, 140.
儷語類, p. 14, n. 6.
*元史, 46, 147, 148.
光天清暇集, 96.
光順中興記, 36.
內閣 (Catal. du), p. 2, n. 2; 30, p. 75 n.
*全唐詩, 61 n., 103 n., 114 n., 130 n.
*全唐文, p. 7, n. 2.
全越詩錄, p. 15 s., p. 27 et *pass.*
全越詩集, v. 全越詩錄, 141, n. 1.
六八, 90, p. 110; 99 n., 122, 153.
六壬會通, p. 29.
六壬選粹, p. 29.
六州記, 30, p. 55, n. 1.
公文格式, 6.
公餘捷記, p. 16, n. 2; 31, 37, 65, 90, 92, 99, 128, 129, 130, 150 (Suites du, 129).

(1) Ordre : par clés, puis par traits. — Conventions : * = ouvrage chinois ; — jap. = ouvrage japonais ; — lég. = légende ; — rom. = roman.

兵家要略, 147.
兵家妙理要略書, 147.
兵書要略, 147.
冲天王 (lég.), 30, p. 56, n. 1.
出白藤海門巡妥邦 (vers), 10.
刑書, de 李太宗, 16.
刑律書, de 陳裕宗, 17.
列傳, v. 大南列傳.
列傳雜識, 10, p. 41.
•列女傳, 10, p. 41.
列縣登科備考, v. 登科備考, 37.
別錄 du 登科錄, 50, 63 n.
•前漢書, p. 7, n. 3.
前朝通史, v. 大越通史, p. 25, n. 2.
前編 du 史記 tây-son, 30, p. 65-67.
•剪燈, ou 剪燈新語, 130.
勅論校定官制, 10, p. 41.
勘訟條例, 20.
北使效顰詩, 112.
北使通錄, p. 19, n. 6; p. 25.
北圻雜錄, 30, p. 75 n.
北寧瑣記, 50 n.
北寧慈山芙蓉社內村神跡, p. 29.
十三方加咸, 153.
十誡國語文, 10, p. 40.
•千頃堂書目, 82.
午峯文集, 30, p. 66, n. 3.
半加 (mine de), p. 23, n. 10.
南交異錄, 129.
南北疆界地圖, 21.
南史輯編, p. 18, n. 3; p. 19, n. 3; 30, p. 76, n. 1; 130, 152.
南國珍異集, v. 南天珍異.
南天珍異, 99, 129, 130, 152.
南宋公主 (lég.), 127.
南宋開法圖, 142.
南昌女子 (rom.), 130.
南河捷錄提綱, 30, p. 72, n. 1.
南溟禪錄, 146.
•南海古蹟記, 128.
南海龍王 (lég.), 127.
南漂紀, p. 18, n. 3.
南程聯詠集, 110.
南翁夢錄, p. 2, n. 2.
南詔 (lég.), 128.
南粟正本, 153.
南藥神效, 153.
南越版圖, 22.
南巡記程, 122.
南風雜誌, p. 18, n. 3 et 4; p. 26, 27, 29.
占城, p. 8; 10, 22, 59, 64, 80, 128.
占城傳 (lég.), 128.
段黃甲奉使集, 118.
史學雜誌 (*Shigaku zasshi*), p. 2, n. 3.
史記, de 杜善, 30, p. 55; 127.
史記, ou 吏記, 40.
史記, v. 大越史記.
史記續編, de 潘孚先, 29, 30.
可牢故事抄, v. 故事抄.
古史, 90.
古心百詠, ou 古心百詠詩, p. 13, n. 5; 10, 82.
古今制詞集, 74.
古今宮詞詩, 10 n.
古今詩家精選, 77.
后土夫人 (lég.), 127.
后稷 (lég.), 127.
各海門詩, 80.
各鎮總社名備覽, 30, p. 75 n.
吏記, ou 史記, 40.
名臣錄, ou 名臣事畧, p. 29.
名詞實錄, 122.
同慶地輿志畧, p. 5, n. 9.
同氣貪財天雷降下記, 93.
•呂氏春秋, 94 n.
呂塘遺稾集 (ou 詩集), 87.
吳仕史, 30, p. 66, n. 3.
吳家世譜, 30, p. 66, n. 3; p. 72, n. 2; 110, 131.
吳家文派, ou 吳家文派選, 30, p. 66, n. 3; p. 72, n. 2; 110, 131.
吳紀, 90.
周易圖音解義, ou 周易圖音歌, ou 周易圖音訣, ou 周易圖音解義秘傳, 132.
•周禮, p. 32.
哀牢使程, 130 n.
品集古今詩家聲應集, 107.
•唐律疏議, 19.
•唐會要, p. 8; 10.

善政集, 13.
善政續集, 13.
嗣德(Géogr. de —, ou 大南一統志), p. 5, n. 9; p. 15, n. 3; 38 n., 113, 127, 153 n.
嘉定城通志, p. 15; 113.
嘉隆(Géogr. de —, ou 一統輿地志), 127.
嘯咏集詩, 100.
四位聖娘(lég.), 127.
四六, p. 28, n. 3; 93, 124.
四子登科傳, 37.
四書, p. 6, n. 1; 56, 133.
四書五經纂要, 133.
四書說約, 56.
國史編錄, 29.
國史續編, p. 25; 30, p. 69.
國史記編, p. 15, n. 2.
國朝條律, 19.
國朝名臣章疏, p. 29.
國朝善政集, 10, p. 41, n. 1, 13.
國朝律令, 29 n.
國朝政典錄, 14.
國朝文選, p. 6, n. 4.
國朝會典, 13.
國朝正副榜登科錄, 37.
國朝洪德年間例, 9.
國朝洪德年間例諸體式, 10, p. 41, n. 1.
國朝登科錄, p. 12; 37, 129 n.
國朝科榜錄, 37.
國朝章表, p. 16; 25.
國朝處置萬象事宜錄, 30, p. 75 n.
國朝詔令善政, 13.
國朝通制, 4.
國朝鄉科錄, p. 12; 37.
國立北平圖書館館刊, p. 2, n. 5.
國語, 36, 49, 56, 74,
國語詩, de 朱安, 56.
國語舊錄, 36.
圖通集, 41.
圖齋文集, 30, p. 75 n.
圖齋文集, 30, p. 75 n.
地學精言, p. 29.
地志紀, v. 舊本地志紀, 30, p. 55, n. 1.
地理平陽精要, 152.
地理精言書, p. 29.
地理賦及三才經, 152.
地理選要, p. 29.
地理高駢纂, 150.
地理黃福纂, 151.
城隍神(lég.), 127.
報德傳, 127.
報極傳, 127.
外傳, 30, p. 55, n. 1; 50.
外史, 30, p. 55, n. 1.
外史記, de 杜善, 127.
外紀, 28, 30, p. 61 s., 66 et *pass.*; 31, 90, 128.
夜叉(lég.), 128.
夜叉部帥錄(rom.) 130.
士燮(lég.), 127.
大南一統志(Géogr. de Tự-đức), p. 5, n. 9; p. 14, n. 4; 38 n., 113, 127, 153 n.
大南一統志 de 1910, 37.
大南寔錄, p. 14; 30, p. 76.
大南列傳, p. 5 n. 8; p. 14, p. 29, n. 2; 30, p. 66, n. 3, p. 76; 99, 113, 129 n., 130, 143.
大南禪苑傳燈輯錄, v. 禪苑集英, 145.
大學衍義, p. 31.
大成算學指明, 154.
大成算法, 154.
大清刑律, p. 32.
大澳地理論, 152.
大藏, 135, 136.
大蠻圖[圖], 22.
大蠻國地圖, 130 n.
大香海印集, p. 3, n. 13; 47.
大越史記, de 黎文休, 27, 28-30.
大越史記, 27-29, 30: I. 全書 de 吳仕連; II. de 武瓊, 黎嵩 et 范公著; III. 范公著, les q. 11-15, le 令望本署; IV. 范公著, le 本紀實錄 et le 本紀續編, les q. 16-18; V. Premières gravures, 黎僖, le q. 19, l'édition trinh-lê (et la (rééd. jap.); VI. L'édit. tây-son son 前編; VII. Les 續編 inédits, le 大越史記續編 et 吳時任, le 歷朝雜紀 et 高朗. (Citations *pass*).

大越外史記, 127.
大越歷代史記, 90.
大越歷代進士科實錄, 37.
大越通史, p. 1, 9, 25; 30, p. 64, 79.
大越通鑑總論, 32.
大越通鑑通考, 31.
大越黎朝帝王中興功業實錄.
太乙卦運, p. 30.
太乙易簡錄, p. 30.
• 太平寰宇記, 128.
• 太平御覽, 10, p. 41.
太極, 152.
天下版圖, 10, p. 40; 22, 80.
天下版圖紀數, 10, p. 41.
天南四至路圖書, 22.
天南歷朝列縣登科備考, 37.
天南歷科會賦選, 76, v. 天南歷科會選.
天南歷科會會選, 120.
天南明鑑, 33.
天南洞主道奄, p. 39, n. 1.
天南科總論, 37.
天南語錄外紀, 99 n.
天南餘暇集, p. 3, n. 13; p. 5, 8; 8, 10, 80-83, 85.
天文書, p. 29.
天文詩幷國語書, 152.
奉使燕京總歌記, 116.
姚技窠, p. 55, n. 1.
娛閒集, 73.
媚醝 (lég.), 127.
• 子夜吳歌, de 李白, 114 n.
• 子虛賦, p. 9, n. 4.
存心錄, p. 29.
存庵文藁, p. 14, n. 6.
孝治英集, 10.
孝治精花集, 10.
學飛書, 131.
• 守山閣叢書, p. 2, n. 4.
安南一統志, 131.
• 安南雜錄, p. 2, n. 5.
安南志, de 范廷琥, 130 n.
• 安南志原, p. 11; 30, p. 71 n.; 135, 138, 141, 144.
安南志略, p. 2, n. 4, p. 11; 27, 48, 127, 135, 136, 138, 147, 148.
安南紀略藁, p. 2, n. 4.
安寨 (village du Papier), p. 5.
安邑烈女 (rom.), 130.
安邦風土, 10.
• 宋史, 135, 138.
• 宋會要, p. 27; 135.
• 宋會要研究, 135.
官制總目, 10, p. 41.
家訓歌, 18, 65.
家譜, p. 12; 1-3, 30, p. 66, n. 3; 63, 65, 73, 105 n., 113.
宮怨吟, 114 n.
寄清風庵僧德山 (vers), 42.
寇錄, v. 實錄.
實錄, p. 5, n. 8, p. 14, 19, n. 9, p. 29, n. 2 s.; 30, p. 54, 61, n. 4, 66, n. 3, 76; 35, 59.
審治一覽, 111.
寶天清暇集, 96.
寶篆陳先生詩集, 30, p. 75 n.
山居雜述, 129 n.
山精 (lég.), 30, p. 57 n.
岑樓集, 60.
岩溪詩集, 75.
炭石集, 57.
崔偉 (lég.), 128.
嶺南傳聞神異撫怪列傳, 128 n.
嶺南撫怪, p. 16, n. 2, ; 30, p. 56, n. 1; 127, 128.
嶺南撫怪列傳 et 嶺南撫怪列傳錄, 128.
嶺南撫怪列傳考正, 128 p.
嶺南撫怪錄, 90, 128 n.
• 左傳, 10, p. 41.
左洲玄機密教, 152 n.
左洲異傳地理, 152.
師律纂要, p. 29.
平南圖, 22.
平吳大誥, 24.
平寧寇錄, 30, p. 76, n. 1.
平興寇錄, id.
平西寇錄, id.
幽靈傳, 30, p. 55, n. 1.
廣順輿地誌, 30, p. 70 n.
建中常禮, 5.
建河讌記, p. 18, n. 3.
張吽 et 張喝 (lég.), 127.

弘敎錄, p. 29.
弘祐廟詩, 83.
彙集介軒詩稿全帙, 55.
形勢地脉歌, 149.
參徒顯決 (ou 訣), 139.
征婦吟, de 鄧陳琨, 114.
征婦吟, de 蔡順, 114 n.
征婦吟備錄, 114.
征婦吟曲演解 (en *quốc-ngữ*), 114.
• 征婦怨, de 孟郊, 114 n.
征西全集, p. 29.
征西紀行, 10, 83.
律書, de 阮廌, 18, 65.
徐式僊婚錄 (rom.), 130.
徐道行 (lég.), 128.
御製各海門語, 80.
御製天南餘暇集, 10.
御製文集, de 明命, p. 6, n. 4.
復軒集, 79.
徽王功臣相公大王玉譜錄, 127 n.
心齋存肄集, 121.
志畧, v. 安南志畧.
忘鞋集, 97.
快州義婦傳 (rom.), 130.
思家將士詩, 80.
• 性理, v. 性理節要 et 性理纂要.
性理節要, d'un 裴氏, 133.
性理纂要, de 阮輝, 116, 133.
悟道歌詩集, ou 悟道詩集, 40.
感應篇, p. 28, n. 3.
慈廉縣登科錄, p. 12, n. 2; 121.
慕澤世譜, ou 慕澤武族八派譜, 31.
應答邦交, 26.
懶齋集, 153 n.
我越皇黎朝歷科進士題名碑文, p. 11; 30, p. 75 n.
才鬼記, 128.
戰國策, 10, p. 41.
扶南 (lég.), 128.
扶董土地神 (lég.), 127.
扶董天王 (lég.), 30, p. 57 n.; 127.
抑齋遺集, 18, 61, 65.
抑齋集, v. 抑齋遺集.
披砂集, 49.
招英閣 (Le — de Gia-định), 113
拙庵文集, 66.
拾英堂詩集, 134.
• 拾遺記, 10, p. 38, n. 1.
拱極樂吟集, 48.
搜講, v. 登科錄楔講, 37.
摘艷詩集, p. 8, 27; 50, 77 n., 78.
撫邊雜錄, p. 14, 25; 113.
政要大本集 (增補), p. 30.
故事抄 ou 可牢故事抄, ou 陳故事抄, 10, p. 41; 30, p. 55, n. 1.
故黎朝進士實社陳名案詩草, 30, p. 75 n.
• 敬信錄, p. 28, n. 3.
敬齋使集, 111.
文廟 de Hanoi: Stèles, p. 11; 30, p. 72, n. 2, 73, n. 1; 37; — 吳時任, 30, p. 72, n. 2 — 朱安, 56.
文昌帝君親解陰騭文 p. 28.
文明鼓吹 [詩集], p. 13, n. 5; 10, 80, 84.
• 獻通考, p. 31.
文策, 13, 103.
文籍志, p. 1.
文集詩, de 吳時侍, 131.
文集 de 阮廌, 65.
新傳奇錄, 130.
新定版圖, 23.
• 新唐書, p. 19, n. 9; p. 26, n. 2; 150
新鐫心鏡, 131.
新編傳奇漫錄 (增補解音集註), 130.
斷策錄 ou 斷索錄, 51.
旅中雜說, p. 14, n. 6.
日用常談, 130 n.
• 易經, p. 7, 27; 10, p. 41, 30; 130 n., 132.
易經膚說, p. 27.
昌江妖怪錄 (rom.), 130.
明詩, 101, 151.
明宴錦繡 [詩集], 10, 22 n., 80, 91.
• 明詩紀事, 82.
明詩綜, 82.
明都詩, v. 明都詩彙.
明都詩彙, p. 16, n. 3.
星槎詩集, 109.
星軺紀行, 103.
星軺隨筆, p. 16, n. 2.

*春秋, p. 28 ; 30, p. 52, 57, 72, n. 2.
春秋畧論, p. 28.
春秋管見, 30, p. 72, n. 2.
春秋義例總論, p. 28, n. 1.
春雲詩集, 10, 83.
晉書, 88 n.
景興辛己冊封使館書柬諸集, 130 n.
書札類, p. 14, n. 6.
*書經, p. 27 ; 30, p. 57 ; 96 n.
書經衍(ou 演)義, p. 27.
會典 des 黎, 23.
會庭文選, p. 13.
會海明珠, p. 29.
*會要, p. 9 ; 10.
會試文選, p. 12.
朔天王 (lég.), 127.
*望夫石 (vers), 114.
木精 (lég.), 128.
木綿樹傳 (rom.), 130.
本國異聞錄, 129.
本國記事, 130.
本十第二位大碑文, 10, p. 40.
本紀 30 *pass.*, 31, 128.
本紀實錄, 30, p. 54, 61.
本紀續編, 30, 63, n. 4.
本草, 153.
朱子訓彙纂, 39, p. 68, n. 3.
李佛子 (lég.), 127.
李常傑 (lég.), 127.
李晃 (lég.), 127.
李服蠻 (lég.), 127.
李將軍傳 (rom.), 130.
李紀, 90.
李翁仲 (lég.), 127, 128.
李都尉 (lég.), 127.
東安縣登科錄, p. 12 n. 2.
東洋史學要書目錄 (jap.), p. 2, n. 4.
東潮廟寺錄 (rom.), 130.
*東華錄, p. 19, n. 6 ; 30, p. 72, n. 2.
松栢說話 (rom.), 130.
松軒[文]集, 93.
松軒詩集, 92.
松軒四六備覽, 93.
柳轂 (village de graveurs), p. 5; *pass.*
桂堂文集, p. 26.
桂堂詩集, p. 26.
桂堂遺集, p. 26.
桑滄偶錄, 22 n., 65, 114, 130.
梅嶺使華詩, 104.
梅驛諏餘, 30, p. 66, n. 3.
楊孔路 (lég.), 128.
極報傳, 127.
*樂府, 114.
樂苑書閒, v. 樂苑餘閒(ou 閑), 94.
樂道集, 46.
樵隱詩集, 56.
橫山仙局 (rom.), 130.
樓寮集, 73.
檳榔 (lég.), 128.
*檮杌, p. 52.
欽定歷史賦集, 90.
欽定越史通鑑綱目, p. 18, n. 4, p. 19, n. 9 ; p. 38, n. 2 ; 30, p. 51, n. 2, p. 56, n. 1, p. 62, 69, et *pass* ; 59.
正和詔書, 13.
武備心略, p. 29.
武公宰 (rom.), 130.
歷朝雜記, 30, p. 71 s., 75, et *pass.*
歷朝憲章類誌, p. 1, 10, 11, 16, 30, 31, *pass.*
歷科四六, 124.
殷王 (lég.), 30, p. 56 n.
毅齋詩集, 104.
民俗學 (*Minzoku gaku*), 129.
民族學研究 (*Minzogaku kenkyu*), 129 n.
民正(ou 政)書, p. 29.
*氷青 (lég.), 30, p. 56 n.
*永經注, 128.
水雲隨筆, 52.
水樂 (Carte de), 22.
氷壺玉壑集, 61.
水壺遺事錄, 46, 61.
求遺書詔, p. 6, n. 4.
沂詠詩集, 110.
沱江夜餘記 (rom.), 130.
沱江小泊過嘉興, 10.
河僊十詠集, 113.
河僊十景, 113.
河僊鎮叶鎮鄭氏家譜, 113.

治平實範, 11.
法事新文, 144.
法事齋儀, 137.
洋程見記, p. 32.
洪州國語詩集, 74.
洪鴻天南餘暇集, v. 天南餘暇集, 10.
洪德婚嫁禮儀, 10, p. 41.
洪德善政, p. 41.
洪德版圖, 22.
洪義覺斯醫書, 153.
洪順治平實範, 36.
活人心書, p. 29.
海上醫宗心領全帙, 153 n.
海口靈祠 (rom.), 130.
海東志畧, v. 海陽誌畧.
海清郡 (lég.), 127.
海程記見, ou 海程志, ou 海程誌畧, p. 32.
海陽誌畧, 30, p. 66, n. 3.
海陽風物志, 153 n.
*淮南子, p. 7, n. 3.
清化永祿縣志, 134.
清化省志, 90.
清化輿圖事跡記, 30, p. 75 n.
清愼家禮大全, p. 29.
清虛洞記, 61 n., 63.
滄崑珠玉集, 94.
滄桑偶錄, 130, 152.
潘家世記錄, p. 29, n. 2 s.; 37 n.
潘氏家譜, 39.
潘陳傳, 114 n.
潛龍實錄, p. 19, n. 9.
鴻厖 (lég.), 30, p. 56 n.; 128.
灝氣英靈 (lég.), 127.
烏州人物記, 38.
烏州近錄, 38.
烏州錄, de 范廷琥, 130 n.
鳥雷 (lég.), 128.
熙白山 (vers), 80.
狀元梓寮先生家譜, v. 貝溪狀元家譜, 73.
版圖, 10, p. 40; 21, 22, 80.
牧馬鎮營 (plan), 22.
狐精 (lég.), 128.
猖狂 (lég.), 128.
玄齋公遺草, p. 26.
玉堂遺範, ou 玉堂遺藁, 65 n.
玉堂遺集, 65.
玉牒, ou 玉譜, 1-3.
玉鞭集, 50.
珠溪詩集, 86.
珠機勝賞詩集, 10, 80, 83.
理學流芳, p. 26, n. 4.
瑤亭使集, 123.
瓊苑九歌, 10, 80, 81.
甲午年平南圖, 22.
異聞記, de 武維斷, 129 n.
異聞錄, v. [本國]異聞錄 et 南交異錄, 129.
異聞雜錄, 129 n.
疏文集, 10.
登柄野史, 30, p. 63.
登浴翠山 (vers), 83.
登科備考, p. 12 s.; 37; *pass.*
登科錄, p. 11 s.; 37; *pass.* — 別錄 de 登科錄, 56, 63 n.
登科錄合編, 37.
登科錄搜講, p. 18, n. 3, 19, n. 2, 29; 26, 37, 87 n., 129, 130.
登科錄續編, 37.
白雲國語詩, 99.
白雲庵後集, 99.
白雲庵集, 92, 99.
白雉 (lég.), 127, 128.
白馬 (lég.), 127, 128.
白鶴社神 (lég.), 127.
百中經, p. 18, n. 2.
百司庶務, 15.
百司職掌, 15.
*百子叢書, 103 n.
百家公案集, 19.
皇宗玉牒, 2.
皇朝大典, 17.
皇朝官制, 8, 10, p. 41.
皇朝官制典例, 8.
皇朝治鑑綱目, p. 30.
皇朝玉牒, 1.
*皇朝通典, 113.
皇朝通史, v. 大越通史, p. 25, n. 2.
皇越地輿誌, p. 32.
皇越文海, p. 27.
皇越文選, p. 14, n. 6, p. 27, n. 5; 61, 63, 69, 73, 99.

皇越詩選, 22; *pass.*
皇越龍興誌 (rom.), 135 n.
皇黎玉譜, 3.
眞圓覺聲, 30, p. 72, n. 2.
石洞詩文抄, 30, p. 68, n. 3.
石盤圖, 65.
碧溝奇遇 (rom.), 114, 130.
*神仙傳, 130 n.
*神異經, 10, p. 38, n. 1.
祝翁奉使集, 105.
福溪原本, 65.
禪苑傳燈錄, v. 禪苑集英.
禪苑 (ou 菀) 集英, 40, 41, 50, 127, 137, 138, 140-142, 145.
禪苑集英語錄, v. 禪苑集英.
*禮記, p. 7, n. 4; 44 n., 89 n.
禮說, p. 28.
科榜標奇, 37.
程先生國語, 99 n.
程國公譜, 99 n.
程狀元譜記演歌, 99 n.
*稗海全書, p. 27, n. 1.
種菊庵詩, 82.
*穀梁傳, p. 3, n. 10; 30, p. 56 n.
穆愼 (lég.), 127.
空路 (lég.), 128.
竹林宗旨, 30, p. 72, n. 2.
竹溪集, 70.
策學大全, 108.
策學提綱, 108.
簑裘錄, 44.
算法大成, 154.
節齋集, 67.
篇章, p. 1.
精選詩集, ou 精選諸家律詩, ou 精選諸家詩集, p. 27; 77.
紀事新編, 148 n.
*紀錄彙編, p. 2, n. 4; 151.
約齋文集, p. 12, n. 2.
素琴集, 88.
經, v. 五經, etc.
經義諸文新集, 73.
經義揀論集, v. 經義諸文新集.
綏邦集, 26.
綱目, v. 欽定越史通鑑綱目, 30, p. 67; *pass.*
縉紳事錄, 15.
纂集天南四至路圖書, 22, 80.
續傳奇, 130.
續博物志, p. 27, n. 1; 30, p. 55, n. 1; 103 n., 128 n.
續應答邦交集, p. 29.
續會典, 13.
續編 du 公餘捷記, 129.
續編 du 史記, 30, p. 59 s.
續補 du 嶺南摭怪, 128.
續補 et 續集 du 越甸幽靈集, 127.
羅山先生詩集, 126.
美亭韻集, 117.
義川觀光集, 98.
義波易訓, 30, p. 75 n.
義犬屈猫 (rom.), 130.
群書考辨, p. 28; 43.
群賢精選詩, 77.
群賢賦集, 63, 76, 108.
義經測蠡諸書, 130 n.
羽虫角勝記, 130 n.
翠綃傳 (rom.), 130.
老子, p. 29, n. 1.
老顚稚傳話 (jap.), 129.
聖謨賢範錄, p. 26, 28.
聚奎書院總目冊, 30, p. 66, n. 3, p. 75 n.
聚隆 (Affaire de), p. 23.
聯珠詩集, p. 26; 115.
致仕帳文集, p. 27.
興化處守, 22.
舊史, 30, p. 55, n. 1.
舊實錄, 39.
*舊唐書, p. 19, n. 9; 150.
舊本地志紀, 30, p. 55, n. 1.
舊編, 30, p. 55, n. 1.
舊翰林段阮俊 (ou 浚) 詩集, 118.
舊錄 (國語), 36.
芸臺類語, p. 27.
范子虛遊天曹錄 (rom.), 130.
范巨倫 (lég.), 127.
范氏家譜, 65.
英亭詩集, 117.
英才子詩, 80.
英華孝治詩集, 10, p. 39, n. 2.
茶童降誕錄 (rom.), 130.
荊門府志, p. 16, n. 2.

*荊楚歲記, 103 n.
莫朝故事, 12.
*莊子, 62 n.
華程家印詩集, 30, p. 72, n. 2.
華程指南, 30, p. 72, n. 2.
華程續吟, p. 32.
華軺吟錄, p. 32.
菊坡集, 64.
菊堂遺草, 53.
萬劫宗秘傳書, 148.
葆和殿餘集, 59.
葉馬兒賦, 63.
蒸餅 (lég.), 128.
蓮山歸藏二易說, p. 29.
蓮王 (lég.), 128.
蓬溪阮氏家譜, 63, 65.
蓬溪集, 63.
藍山實錄, p. 2, n. 6, p. 3, n. 12, p. 13, n. 5; 10, 30, 35, 65.
藍山梁水賦, 10.
*藩屬輿地叢書, p. 2, n. 4.
藝文志, p. 1; 18.
藥師十二願文, 138.
藥性指南, 153 n.
藺伯 (lég.), 127.
蘇歷 (lég.), 128.
號旻科疏, 131.
蛟, 130.
蜀王 (lég.), 30, p. 56 n.
蜡娘 (lég.), 128.
裴氏家譜, p. 15, n. 3.
裴氏畧譜, p. 14, n. 6.
裴家訓孩, 134.
褚童子 (lég.), 127, 128.
西垣奇遇記 (rom.), 130.
西扈次禮度伯詩, 92.
西瓜 (lég.), 128.
西行見聞記畧, p 31, n. 1.
西行詩畧, p. 31, n. 1.
西巡記程, 122.
見聞小錄, p. 1, 13, 16, 24, n. 2, p. 26; 13, 50, 51, 76, 78, 87, 113, 127, 128.
親征記事, .
觀瀾十詠, 30, p. 66, n. 3.
言志詩集, 104.
記事集, 30, p. 66, n. 3.
討閒效顰集 62.
評, 10, p. 41; 35.
詠史, p. 13; 90.
詠史帝王唐律詩集, v. 詠史詩集, 90.
詠史歌, 90.
詠史詩集, 90, 100.
詠史賦集 (欽定), 90.
詠如京集 (vers), 69 n.
詠曼珠詩 (vers), 69 n.
詠歡喜詩 (vers), 69 n.
詩序聲應, 107.
詩字聲應, v. 詩序聲應.
*詩經, p. 28; 69 n., 107.
詩說, p. 28.
*說郛, p. 128.
課虛錄 (ou 集), 143.
論 historiques, 30, p. 60, 67 s.; 32.
*論語, p. 9, n. 3; 10, p. 41; 30, p. 70, n. 3; 48, 110.
論語愚按 (范阮悠), 30, p. 68, n.
諸佛跡錄, 140.
諸韻輯要, 102.
貝溪狀元家譜, 73.
貝溪集, 73.
貧家義犬傳, 130 n.
貽後錄, 45.
贊 des histoires, 30, p. 58, 60.
賦, 10, 76, 90, 153.
越井傳 (lég.), 128.
越甫世誌, 28.
越史 (中學), v. 中學越史, p. 13, n. 5.
越史三百詠, 90.
越史備覽, 30, p. 66, n. 2.
越史新編, 30, p. 70 n.
越史標案, p. 3, n. 14; 30, p. 66, n. 3, p. 67; 128, p. 130; 143.
越史畧, p. 2, n. 4, p. 12; 30, p. 55, n. 2.; 127.
越史綱目, 28, 30, p. 52.
越史綱鑑考畧, p. 3, n. 14.
越鑑總詠集, 90.
越史考鑑, 30, p. 58, n. 1.
越史要, 13, 153 n.
越嶠書, p. 4, n. 9, p. 11; 27, 48; 135.
越志, 27.

越甸幽靈集 (ou 集錄), p. 16, n. 2; 30, p. 55, n. 1, 56 n.; 90, 127, 128.
越詩續編, p. 16, 18, n. 3, 27; 30, p. 68, n. 3; 105, 109, 110-112, 116, 118, 123, 133.
越鑑通考, 30, p. 60, 65, 69; 31, 32, 90.
越鑑詠史詩集, p. 2, n. 6; 90.
越音詩集, p. 7, n. 5, p. 27; 29, 50, 65, 69, 151.
越光復 (lég.), 127.
跋天文家傳, 92 n.
軍中詞命集, 24, 65.
輔衛 (Stèle de), p. 4, n. 3; 51 n.
輿地志, 65, 65.
*辭源, p. 7, n. 6; p. 27, n. 1; 80 n.
近藤正齋全書, p. 2, n. 4.
送北使張顯卿 (vers), 42.
退食記聞, p. 31, n. 5; 129 n.
*通典 p. 8.
通論, de 吳時仕 30, p. 67.
逸史, 30, p. 55, n. 1.
過安老 (vers), 83.
過白藤江 (vers), 10.
遊東亭和薩徯韻 (vers), 62.
道德經演說, 144, n. 3.
*道藏 des 宋, p. 28, n. 3; 135.
那山樵對錄 (rom.), 130.
那珂通世遺書 (jap.), p. 2, n. 4.
邦交備覽, 26.
邦交典例, 130 n.
邦交好話, 30, p. 72, n. 2.
邦祀大禮, 65.
鄉會文選, p. 12, n. 3.
鄉試文選, p. 12.
鄭加 (lég.), 127.
鄭家世譜, 69 n., 105 n.
鄧家譜系纂正實錄, 105 n.
鄧家譜記續編, 105 n.
釋道科敎, 141.
重修東國記, 93.
野史, 30, p. 54-55, p. 61, 76 n. 1; 50.
金剛經註解, p. 29.
金華詩話記 (rom.), 130.
金鏡錄註, p. 29.
金鑑實錄, p. 19, n. 9.
金鑑錄 (ou 鏡), id.
金鑑錄, p. 19.
金鑑錄註解, p. 19.
金陵紀, p. 89.
金雲翹, p. 15, n. 2.
金龜 (lég.), 127, 128.
銅鼓 (lég.), 127.
開元神 (lég.), 127.
阮 (Grandes éditions des), p. 5. — (grandes compilations), 127.
阮左湖記, 152.
阮家譜記, p. 14, n. 6.
阮鴈 (Inscriptions de), 61, 65 n.
阮鴈詩文遺藁, 65.
阮採花詩集, 116.
阮狀元奉使集 106.
阮賢 (rom. sur), 130.
陰陽, 183.
*陰隲文, p. 28.
陰隲文註, de 黎貴惇, id.
陰隲文註, de 采惠化, id.
陰隲文制藝, id., n. 1.
陳 (civilisation des), p. 3.
陳仁宗詩集, 47.
陳元旦 (Stèle de), 61.
陳國峻 (Stèle de), 147.
陳太宗御集, 42.
陳明宗詩集, 54.
陳聖宗 (Inscr. de), 247.
陳聖宗詩集, 43.
陳藝宗詩集, 58.
陶氏業寃記 (rom.), 130.
陽岑路 (lég.), 128.
集du史記, 30, p. 62.
集賢院 (Le), 90.
雨詩, p. 21.
雲嬰詩, 72.
雲葛神女 (rom.), 130.
青河縣志, p. 15, n. 3.
鞋翹入寇 (lég.), 127.
韓律, 49.
項王祠記 (rom.), 130.
風竹集, 125.
騫軒詠史集, 90.
香海寺 (Stèle du), 51.
嶌克寬詩集, ou 嶌公詩集, ou 嶌太傅狀元詩, 104.

遇興 (lég.), 127.
駐河華 (vers), 83.
驍騶 (village des fabricants d'encre), p. 5.
高平城陷事記, 39 n.
高平實錄, 39.
高平記畧, 39 n.
高平錄, 39.
高平風土賦, 39 n.
高王遺藁, 150.
高駢奏畧, 150.
高曹 (lég.), 127.
*魏書, p. 7, n. 3.
魚精 (lég.), 128.
鳩苦 (詩) 集, 68.
鳳山祠志畧, p. 15, n. 2; 56.
鷃言詩集, 30, p. 66, n. 3.
麗娘傳 (rom.), 130.
*麻姑 (lég.), 130 n.
黃氏窓前玄機密敎, 152 n.
黃福藁, 150, 151.
(Biogr. des personnages aux noms de famille Lê), p. 13, n. 5.
黎利 (Stèle de), 65.
黎太宗贊, 30, p. 58.
黎奉曉 (lég.), 127.
黎季紀事, p. 15, n. 2; 30, p. 76, n. 1.
黎憲宗贊, 30, p. 58.
黎朝善政錄, 10, p. 41, n. 1.
黎朝嘯咏詩集, 100.
黎朝會典, 130 n.
黎朝歷科進士題名碑文, p. 11; 30, p. 75 n.
黎朝皇紀, 30, p. 70 n.
黎裏翼贊, 30, p. 60.
黎朝鄉選, p. 12.
黎朝黃瞻地理論, 152 n.
黎桂堂先生小史, p. 18, n. 3.
黎玉譜, v. 皇黎玉譜, 3.
黔州 (Inscr. du), 55.
默齋詩集, 91.
鼎鍥大越歷朝登科錄, 37.
龍庭對訟錄 (rom.), 130.
龍肚王氣神 (lég.), 127.
龍虎鬪奇記 (rom.), 130.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 1

Vie de Lê Quí-Đôn. 18
Ses œuvres 25
Phan Huy-Chú 29
Abréviations et conventions. 33

BIBLIOGRAPHIE.

I. Gouvernement 35
II. Histoire 49
III. Littérature. 86
IV. Légendes, confucéisme, bouddhisme, traités divers. . . . 126

INDEX.

I. Index européen 150
II. Index des auteurs et personnages. 153
III. Index des titres et matières 162

BARABUḌUR

LES ORIGINES DU STŪPA ET LA TRANSMIGRATION
ESSAI D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE COMPARÉE

Par PAUL MUS
Membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

SIXIÈME PARTIE [1].
GENÈSE DE LA BOUDDHOLOGIE MAHÂYÂNISTE.

CHAPITRE I.

L'ORIGINE DES CINQ JINA.

Facteurs cosmiques, physiologiques et psychologiques, schéma spatio-temporel, formules architecturales et types iconographiques, — ce sont à peu de chose près tous les élements de la conception définitive des cinq Buddha transcendants qui se retrouveraient déjà préparés, mais encore en pièces et en morceaux, dans les divers ordres de la réflexion et de l'activité bouddhiques, antérieurement à l'apparition du culte spécial de ce groupe quinaire des Jina. Au niveau d'un texte comme le *Lotus de la Bonne Loi*, tout est prêt dans la pensée religieuse, l'art et même la mythologie, pour que se matérialise une pentarchie transcendante. Il ne manque que la liste des cinq noms ou plutôt, il en manque encore quelques-uns : Amitābha et Akṣobhya ont déjà fait leur apparition, précédant Amoghasiddhi, Ratnasaṃbhava et Vairocana. Mais justement, peut-être allons-nous trouver dans cette indication chronologique la solution de la difficulté. Si l'analyse de M. BANERJI comme celles de M. BHATTACHARYYA et de KERN, n'ont pas conduit ces trois auteurs jusqu'à la compréhension complète du système, c'est, croyons-nous, parce qu'elles ont entrepris d'en rendre compte en bloc, tandis qu'il s'est dégagé, en plusieurs étapes, d'éléments primitivement hétérogènes.

Trois Jina seulement existent avec quelque consistance en dehors du groupe où ils entrent tous les cinq en combinaison : ce sont Vairocana, Amitābha et Akṣobhya. Amoghasiddhi et Ratnasambhava sont à peine plus que des comparses. Vairocana est le régent du point d'en haut. Il s'y tient un peu à l'écart : par exemple, il n'est pas habituellement représenté au pourtour

(1) V. *BEFEO.*, XXXII., 269-439, XXXIII, 577-980.

du caitya népalais. Il complète en effet le carré des orients, mais c'est en le dominant. De nombreux textes et un puissant courant religieux, notamment en Chine et au Japon, se placent sous son nom, tout en évoquant à titre accessoire ses quatre assesseurs ; il y fait figure de Buddha primordial : c'est apparemment une systématisation plus récente que le culte collectif ordinaire des cinq Jina, où Akṣobhya — pour ne rien dire d'Amitābha — ne le cède que de peu à Vairocana, ou parfois même l'éclipse. Nous ne nous étendrons donc pas ici sur les formes développées de sa religion : c'est sur l'origine et non sur les dérivations de la doctrine des Jina qu'il convient de concentrer nos efforts.

Le Buddha de la Lumière infinie, qu'il est difficile de séparer d'Amitāyus Buddha à l'Age infini, est constamment localisé à l'Ouest. C'est une divinité dont la fortune a été éclatante, bien qu'une grande incertitude entoure encore ses origines bouddhiques. On lui reconnaît communément des affinités [illegible] et il est de fait qu'en son nom d'Amitāyus ce Buddha à la double nature [illegible] une ressemblance remarquable avec le Temps infini, divinisé en Perse sous le nom de Zrvan Akarana (1), tandis qu'en son nom de Lumière infinie, il évoque les dieux de la Lumière iraniens. Au jugement de M. Keith, « c'est manifestement un dieu solaire incorporé dans la pratique bouddhiste, signe frappant de la compénétration du bouddhisme et de la religion populaire » (2). La monographie que le *Hōbōgirin* consacre à *Amida* (en sa concision, c'est de beaucoup ce que nous avons de meilleur sur ce Buddha) évoque plus nettement l'Iran : « les facteurs qui ont assuré le triomphe d'Amida sur ses concurrents demeurent encore indéterminés ; il n'est pas probable qu'il faille les chercher sur le sol indien ; on les trouvera plutôt en étudiant la propagation du bouddhisme hors de l'Inde, sur cette zone intermédiaire de la Sérinde où dominait l'influence iranienne» (3). Avec sa Terre pure au couchant, Amitābha se présente donc comme un intrus. Il a fallu d'abord qu'il s'imposât par quelque raison extérieure, avant que ne pût par exemple s'organiser autour de son nom comme autour de celui de Çākyamuni (mais avec moins d'exubérance) un cycle de Jātaka, ou naissances antérieures (4). Il ne sort pas du vieux fond bouddhique, et c'est naturellement de la période d'implantation, pour obscure et hypothétique qu'elle demeure, que l'on s'est surtout préoccupé jusqu'ici, tout jugement à porter sur le personnage y étant suspendu.

Akṣobhya, selon le *Hōbōgirin*, « est un de ces Buddha dont Amitābha est le type le plus connu, que le Grand Véhicule naissant paraît avoir introduit dans l'église comme des substituts dépersonnalisés du Buddha Śākyamuni.

---

(1) J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, 1926, p. 107 sq., et surtout p. 133, n. 2 ; Emile Benveniste, *The Persian Religion according to the chief greek texts*, Paris, 1929, p. 76 sq.

(2) *Buddhit philosophy*, p. 221.

(3) *Hōbōgirin*, s. v. AMIDA, p. 24 b.

(4) *Ibid.*, p. 24 b, 26 a-b.

Nous ignorons tout des raisons qui ont provoqué ce mouvement ; nous pouvons constater toutefois qu'il semble associé à la poussée d'expansion qui porta le bouddhisme loin au delà des frontières de l'Inde. Akṣobhya a eu sans doute, lui aussi, une légende développée ; mais il n'en a subsisté que de rares débris.» (1) En fait, ce Buddha ne nous pose guère moins de problèmes qu'Amitābha, et nous ne sommes pas éloigné de croire que la connaissance des origines mahâyânistes tient en entier dans une claire compréhension de ce qui sépare l'un de l'autre ces deux Tathāgata célestes. La notice qu'on vient de lire s'est presque uniquement attachée aux ressemblances, traitant d'Akṣobhya comme d'une réplique d'Amitābha. C'est sans doute pour cela qu'elle a tourné court ; nous allons voir en effet que la véritable position du problème est tout autre.

Un premier point qui frappe est l'ancienneté du culte d'Akṣobhya. Il s'était répandu en Chine dès les Han : ses sūtra fondamentaux y étaient parvenus au plus tard dans la seconde moitié du IIe siècle p. C. (2) : les plus vieilles traductions chinoises de textes amidistes se placent exactement à la même époque (3). D'autre part, le parallélisme que ce fait laisse entrevoir a sa source dans l'Inde même, puisque le bouddhisme du *Lotus de la Bonne Loi* met en regard Amitābha, à l'Ouest, et Akṣobhya, à l'Est. Ce dernier est mentionné aussi, à la même place, dans la rédaction courte du *Sukhāvatīvyūha* sanskrit. Sa terre Abhirati fait pendant à la Terre pure occidentale. Mais quelles qu'en soient les origines premières, les descriptions de *paradis*, dans les textes qui nous sont accessibles, ont passé à l'état de cliché : les mêmes mots et les mêmes traits reviennent pour toutes (4). Il faut donc délibérément écarter cette partie des sūtra, si l'on veut atteindre le propre de chacun des Jina. Dans le cas d'Amitābha, le résidu suffit à composer une personnalité distincte : rayonnement, assimilation au Temps infini, méditation sur le soleil couchant, rapports avec le Bodhisattva Avalokiteçvara (non dépourvu lui-même d'affinités occidentales), c'en est assez pour tirer de l'ombre la figure du Maître de la Sukhāvatī. On remarquera aussi que ces traits essentiels sont ceux qui témoignent le mieux d'une influence iranienne. Rien de pareil, au contraire, ne transparaît dans le cas d'Akṣobhya. Il n'offre, pour préciser sa personnalité, aucune affinité bien claire avec des traditions extérieures au bouddhisme. Ne serait-il qu'un succédané d'Amitābha, et est-ce l'adoption

---

(1) *Ibid.*, s. v. ASHUKU, p. 39 b.

(2) Un *Akṣobhyatathāgatasya vyūha* a été traduit en chinois sous le titre d'*A tch'ou fo kouo king* 阿閦佛國經 par le scythe TCHE LEOU KIA TCH'AN 支婁迦讖 ou TCHE TCH'AN 支讖, arrivé à Lo-yang vers 167 p. C. et qui y travailla jusque ca. 186, cf. *Hōbōgirin*, I, p. 39b et Tables du *Taishō Issaikyō*, no 313, p. 19 ; sur TCHE TCH'AN (SHISEN SHIRUKASEN), p. 148b.

(3) On doit au même TCHE LEOU KIA TCH'AN une traduction du *Sukhāvatī vyūha*, le *Wou leang ts'ing tsing p'ing teng kiao king* 無量清淨平等覺經, *Taishō Issai kyō*, no 361.

(4) Se reporter à notre note sur l'origine des Terre Pures, *BEFEO.*, XXXIII, p. 879-980

de celui-ci, avec sa Terre pure, où l'on décèle plus d'un trait évoquant les religions occidentales (1), qui a mis en vogue tant de paradis, où l'Inde a logé de multiples Buddha, peut-être originellement de simples noms, et qui, par tout ce qu'on leur prête, démarqueraient la tradition d'Amitābha ? A cette vue s'opposent cependant l'ancienneté d'attestation d'Akṣobhya, comme sa mise en parallèle avec son antagoniste dès le *Lotus* et jusque dans les *Sukhāvatī vyūha*. Admettrons-nous donc, avec le *Hōbōgirin*, qu'il a dû jadis avoir une personnalité plus nette, confirmée par une légende plus développée, qui se serait presque entièrement perdue ?

Nous inclinerions à prendre la chose différemment. Il est indéniable qu'en analysant les traditions relatives à Akṣobhya, on ne trouve rien qui autorise à le mettre sur le même plan qu'Amitābha, à égalité avec lui ; mais peut-être est-ce une erreur que de vouloir l'y placer.

***

Dégagé du « poncif » de Buddha de Terre pure, Akṣobhya n'est nullement ramené à néant : si on ne l'a pas assez remarqué, c'est justement que l'on cherchait en lui un autre Amitābha, alors qu'il n'est pas un autre Amitābha. Examinons en premier lieu son nom. Voici comment il est expliqué dans son sūtra fondamental : « Autrefois, dans le royaume d'Abhirati, situé à l'Est, au delà de 1000 royaumes de Buddha, régnait et enseignait le Tathāgata *Kouang mou* 廣目 . . . auquel un moine mendiant déclara vouloir former le vœu de Bodhisattva et étudier la Voie. Le Tathāgata répliqua qu'une telle étude est fort difficile, car les Bodhisattva ne doivent éprouver aucune colère à l'égard des Etres. Le moine forma le vœu de n'éprouver ni colère ni répulsion, et s'étant montré 'inébranlable' (*akṣobhya*) dans l'accomplissement de ce vœu pendant de nombreuses Périodes, il devint le Tathāgata Akṣobhya qui règne dans ce même royaume [Abhirati] (2). » Mais c'est là, croyons-nous, un nouvel exemple de l'evhémérisme superficiel auquel se complaisent trop de sūtra mahāyānistes. Tout le monde, en fait, s'accorde à reconnaître que l'origine des Jina transcendants n'est pas dans ces traditions forgées après coup, et souvent, comme ici, sur un simple jeu de mot : Amitābha, de même, passera pour avoir été le bhikṣu Dharmakāra, qui aurait fait le vœu de devenir Buddha de la plus merveilleuse Terre pure du ciel. Il est cependant assez évident qu'il n'y a jamais eu dans la tradition bouddhique de moine de ce nom, dont la légende magnifiée aurait dégénéré en une apothéose transcendante. Comme le dit très bien le *Hōbōgirin*, ce sont des accrétions tardives, ne visant qu'à ramener les Maîtres surnaturels au type du Buddha historique (3). Ainsi, une

(1) J. Przyluski, *La ville du Cakravartin* ; influences babyloniennes sur la civilisation de l'Inde, in *Rocznik Orjentalistyczny*, V, 1927, p. 165-185.

(2) *Hōbōgirin*, p. 40 a.

(3) *Ibid.*, p. 24 b.

conclusion s'impose : le sūtra ne nous a pas donné l'origine véritable du nom d' « Inébranlable » (*akṣobhya*) que porte le Jina ; bien au contraire, le texte est tout entier brodé sur cette appellation. *Amitābha*, c'était un mot plein de sens : *Akṣobhya* en serait-il dépourvu ?

Ce n'est, il est vrai, qu'une épithète. Mais justement, cette remarque fait apparaître sa valeur : épithète, il faut s'attendre à ce que le nom s'attache au caractère le plus profond du personnage ; ainsi en allait-il d'Amitābha, dont les textes ne cessent de dépeindre le rayonnement « sans obstacle » à travers l'univers, et d'Amitāyus, dont l'Age reste incalculable. Mais quel est le trait principal prêté à Akṣobhya par la tradition générale du Mahāyāna, aussi bien que par les écrits particuliers de son culte ? Revenons au *Hōbōgirin* : « Son rôle est de subjuguer les Passions démoniaques et de manifester le pur Esprit d'Eveil (*bodhicitta*) sans souillure. » (1) Ces quelques lignes peuvent-elles manquer d'évoquer l'inscription chinoise où est célébré le « trône de diamant » de Bodh-gayā ? « . . . Poussière et peine jamais ne l'atteignent ; — l'eau et le feu, comment pourraient-ils le modifier ? — Une fois, il terrassa la force de l'armée de Māra ; — pacificateur fut son rugissement de lion. » (2) C'est là que Çākyamuni a remporté sa mémorable victoire sur l'armée des Passions démoniaques, avant de parvenir à l'Illumination (*bodhi*). « Lorsque la vaste terre s'agite et tremble, dit HIUAN-TSANG, cet endroit seul reste immobile. » (3) Mais c'est déjà Akṣobhya tout entier, que le Çākyamuni du Māravijaya — son nom : l'Inébranlable ; son activité : la défaite des Passions démoniaques ; sa qualification spirituelle : l'un et l'autre Buddha manifestent également « le pur esprit d'Eveil », c'est-à-dire la Bodhi ; son aspect même, enfin : ils sont tous deux dans la pose de « l'attestation de la terre », ou de la victoire sur Māra. Akṣobhya est-il l'émanation du Māravijaya ?

Deux attributs précis distinguent ce Jina des quatre autres : son siège est l'éléphant et son attribut le vajra. Le vajra, foudre ou diamant, donne son nom au trône même de Bodh-gayā ; il est vrai que celui-ci, à l'origine, est représenté dans l'iconographie orné non d'un éléphant, mais de lions. Mais c'est précisément ce qui va nous faire toucher du doigt la métamorphose d'un Çākyamuni du Māravijaya en un Akṣobhya : les monuments attestent en effet l'introduction de l'éléphant entre les lions, en attendant qu'il les supplante, en même temps que le vajra lui-même apparaît en relief au bord du trône, matérialisant l'appellation traditionnelle de ce dernier. Citons M. Foucher : « Une

---

(1) *Ibid.*, p. 40 a.

(2) CHAVANNES, *Inscr. Chin. de Bodhgayā*, RHR., 1896, p. 13.

(3) Trad. JULIEN, I, p. 460. Çākyamuni, sur ce trône, est inébranlable : ce thème revient dans toutes les versions de la scène, depuis le *Buddhacarita* d'AÇVAGHOṢA, XIII, 57, où un dieu dit à Māra : *naiṣa tvayā kampitum hi çakyo mahāgirir Merur ivānilena* « Tu ne saurais l'ébranler plus que le grand mont Meru ne l'est par le vent ». SBE., XLIX, I, p. 145.

curieuse stèle provenant de Rājagṛha et publiée par M. G. A. Grierson intercale... entre [les deux lions aux angles du Vajrāsana], ces deux personnifications de la force, un éléphant, symbole de la sagesse. De plus, elle intercale sur un pan de draperie, entre le trône et le lotus, un foudre [*vajra*] muni de triples griffes. » (1) L'interprétation de M. Foucher demande à être précisée : pourquoi ce « symbole de la sagesse » est-il venu se placer entre les deux lions ? A quelle fin répond-il exactement ? Car ces emblèmes dont s'accompagnent les statues ont une valeur religieuse et iconographique trop importante pour avoir jamais été laissés à la fantaisie des artistes. M. Waley, dans son Catalogue de Touen-houang, relève sur la célèbre peinture où sont représentées des statues cultuelles de l'Inde, un Buddha au-dessus d'une triple tête d'éléphant. Il l'interprète comme une représentation du triomphe du Buddha sur l'éléphant furieux de Rājagṛha (2). Mais le trône à éléphant est bien connu des Birmans, qui l'ont probablement reçu des traditions Talaing : c'est un des sièges royaux, et il est installé dans la salle du Conseil Privé (3). Le prof. L. Scherman, dans sa remarquable étude sur le Buddha paré indochinois, signale divers Buddha assis sur un trône à éléphants, et, à la différence de M. Waley, il se réfère à ce sujet au rôle joué par l'éléphant dans l'iconographie de la Conception : c'est sous cet aspect que le Bodhisattva est miraculeusement entré dans le sein de sa mère (4). Il est de fait que l'éléphant figure au cours de divers épisodes de la vie de Çākyamuni. Mais son rapport avec le trône de diamant est, à ce que nous croyons, ailleurs que dans le rôle attribué à cet animal soit à la conception, soit lors de l'attentat manqué de Rājagṛha. L'éléphant a un rapport direct avec Bodh-gayā et la défaite de Māra. Le *Lalitavistara* le fait déjà pressentir quand il attribue au « trésor de l'Eléphant» (*hastiratna*, la Perle des Eléphants, l'un des sept « trésors » de Çākyamuni) le nom même de Bodhi (5), et l'association de l'éléphant avec le trône aux lions (*siṃhāsana*) se laisse clairement saisir dans un passage du *Sūtra des sages et des fous*, traduit par Schmidt. Çākyamuni s'assied sur un *siṃhāsana*, sur un « Trône aux Lions », pour affronter les six maîtres hérétiques que son Grand Miracle doit confondre : « Tandis que toute la grande assemblée restait silencieuse, le Bienheureux frappa de la main le trône aux Lions, et sur le champ il sortit de ce

---

(1) A. Foucher, *Icon. bouddhique*, II, p. 20, cf. la note 2, même page : « Pour d'autres images du Vajrāsana provenant du Magadha, et dont les deux premières joignent également aux lions des éléphants, voir Anderson, *Cat. Arch. Coll. Ind. Mus. Calc.*, II, p. 73, 80 ». Le Buddha de Rājagṛha a été publié par Sir G. A. Grierson, JASB., part 1, vol. LXIII (1894), pl. 11 ; on le trouvera reproduit dans V. Smith, *A History of fine Art in India and Ceylon* 2, Oxford, 1930, pl. 70, B.

(2) A. Waley, *Cat. of paintings... from Tuan-huang...*, p. 270.

(3) Taw Sein Ko, *The Mandalay Palace*, ASI. AR., 1902-03, p. 99-100.

(4) L. Scherman, *Buddha in Fürstenschmuck* in Abhandl. Bay. Ak. d. W., Phil.-hist. Abt., Neue Folge, 7, 1932, p. 25 et n. 1 (avec références) et fig. 4 du t. à p.

(5) Signalé par M. Senart, *Lég. du Buddha*, p. 17.

trône une puissante voix, pareille au cri de l'éléphant » : aussitôt les maîtres hérétiques tombent à la renverse (1). C'est là une répétition du Māravijaya, y compris le geste classique de l' « attestation » ; on voit mieux ainsi ce que veut dire l'éléphant intercalé entre les lions : ce n'est pas simplement « le symbole de la sagesse », c'est l'insigne de l'Illumination, de la Bodhi (dont le *Lalitavistara* lui donne le nom), ou plus exactement du grand cri qui s'élève du sol ou du trône frappé par la main du Buddha, et qui met en fuite l'armée de Māra. Une stèle de facture indienne retrouvée à Pāgan nous montre le Buddha du Māravijaya entouré des sept autres principaux épisodes de sa vie ; disons plutôt qu'elle représente, comme nous l'avons établi ailleurs, les huit scènes figurant les huit lieux saints de l'Inde centrale, caractérisés par les statues du Buddha qu'on y adorait (2). Or le Çākyamuni attestant la terre, placé au milieu de cette collection d'images, est assis sur un lotus jaillissant du trône de diamant, orné de lions, mais aussi d'une tête d'éléphant (la trompe est brisée), en sa partie médiane ; on pourrait multiplier les exemples (3). Une série iconographique continue part donc des illustrations de la vie « historique » de Çākyamuni, pour aboutir aux représentations spécifiques d'Akṣobhya, assis sur son trône à éléphant, avec le vajra pour emblème, et qui conserve comme « signalement » le geste de l'attestation de la terre, à l'heure de l'écrasement de Māra.

Et voilà pourquoi l'analyse du personnage d'Akṣobhya nous a paru si décevante et sa tradition si incomplète : on a voulu trouver en lui une contre-partie d'Amitābha, et l'on est, à cet égard, tombé dans le vide. Mais en y regardant mieux et sans prévention, nous croyons distinguer derrière le Jina transcendant une figure précise et qui n'est pas moins solide — loin de là — que ne l'était, en ses particularités, Amitābha/Amitāyus. Ce n'est pas un moindre personnage que le Çākyamuni de la Bodhi. Rien d'étranger au bouddhisme ne s'est amalgamé à ce personnage, rien qui ne soit en puissance dans les versions les plus anciennes de la légende, hormis l'invention d'une Terre pure orientale, où la scène de Bodh-gayā est idéalement transportée.

N'y a-t-il pas eu là-dessous un double processus d'assimilation ? En s'introduisant dans le bouddhisme, le personnage que nous connaissons maintenant sous le nom d'Amitābha a pris la stature, l'apparence et une mudrā de Çākyamuni : une statue de celui-ci, dans l'attitude de la méditation (*dhyāna* ou *samādhimudrā*) est déjà son exacte représentation. De son côté, le Buddha de la victoire sur Māra s'est, en même temps et à l'inverse, divinisé. On le met dans un paradis, le monde Abhirati, où se réfléchit la Sukhāvatī occidentale ; liés de

---

(1) I. J. Schmidt, *Dsanglun oder Der Weise und der Thor*, St-Petersburg, 1843, II, p. 82.

(2) BEFEO., XXVIII, p. 163 sq.

(3) ASI. AR., 1922-23, p. 123 et pl. XXXIII (d) ; comparer le Buddha paré sur un trône à tête d'éléphant, provenant de Rajshahi (Northern Bengal), ASI. AR., 1921-22, pl. XXXVII (i) et p. 106.

bonne heure dans la tradition commune du Grand Véhicule, ces deux premiers Jina se correspondront désormais trait pour trait.

On peut aller plus loin. Vairocana est iconographiquement identique au Çākyamuni de Bénarès, délivrant la première prédication, ou, comme disent les textes, faisant tourner la Roue de sa Loi (*dharmacakra pravartana*) : et Vairocana a précisément gardé le *cakra* comme emblème (1). Son nom signifie « celui qui répand la lumière en tout sens » [chin. 遍照 EITEL, ou 衆明王 *Mahāvyutpatti*]. Or il suffit d'ouvrir n'importe quel sūtra du Mahāyāna pour constater que le miracle de l'illumination cosmique sert obligatoirement de prélude à tout exposé de l'enseignement transcendant. Çākyamuni est d'habitude le centre et la source de ce mirade, notamment dans le *Lotus de la Bonne Loi* où de longues pages sont consacrées à la description du prodige (2). En le manifestant, il donne aux Buddha de l'espace infini le signal de la réunion surhumaine qui préparera et permettra l'ultime révélation. Or Vairocana, dans les formes les plus développées de son culte, paraît s'être purement et simplement substitué à Çākyamuni sur le siège de l'Enseignement de la Loi (3). Il en conserve la fonction ; son insigne, le cakra, évoque encore la scène de Bénarès (4) ; enfin son nom même, étymologiquement, transpose le miracle de la lumière, précédemment attribué à Çākyamuni prédicateur, et que Vairocana manifeste à son tour. Comme l'aspect, le nom, l'emblème et l'activité d'Akṣobhya, l'aspect, le nom, l'emblème et l'activité de Vairocana démarquent un épisode de la carrière de Çākyamuni.

Que dire d'Amoghasiddhi ? Voilà encore un nom qui est une épithète : « celui dont l'accomplissement n'est pas vain [i. e. n'est pas corruptible, cf. *Mahāvyutpatti* : 不空成就]. » Mais accomplissement ou félicité (*siddhi*), ces mots ne nous orientent-ils pas une fois de plus vers le site de la Bodhi, où Çākyamuni s'est accompli et a goûté la félicité de s'être accompli ? Toutes les versions de la scène, depuis le Vinaya pāli, le décrivent assis, les jambes croisées et se livrant en paix aux délices de l'émancipation qu'il vient de conquérir (*ekapallaṅkena nisīdi vimuttisukhapatisamvedi*, *Mahāvagga*, 1, 2, 1, etc.).

---

(1) B. BHATTACHARYYA, *Ind. Bud. Icon.*, p. 4 etc.

(2) Ch. I, BURNOUF, p. 4 et surtout ch. XI, BURNOUF, p. 147 sq. où ce rayonnement prodigieux est le signe par lequel Çākyamuni convoque les Buddha des dix régions de l'espace, dont la réunion est la condition préalable de la révélation transcendante (*BEFEO.*, XXXIII, p. 952 sq.; sur le fait que la nature de l'enseignement est conditionnée par la nature de l'Assemblée, thème favori des spéculations ultérieures, cf. nos indications concernant le *Lotus* dans *BEFEO.*, XXVIII, p. 180-186, 194 sq.).

(3) A. WALEY, *Catal. Tuan-huang*, p. XIV-XV.

(4) Une représentation de la Roue accompagne emblématiquement les images du Buddha de Bénarès ; elle leur est même antérieure, et a servi à désigner la première prédication avant qu'on n'eût encore portraituré Çākyamuni (AGB., I, p. 427-35, fig. 216-221, etc.).

Mais le nom du Jina évoque une félicité *incorruptible*, non-vaine, non-trompeuse : pour qu'on prenne la peine de le dire, il faut sans doute que quelque chose ait paru la compromettre. C'est bien ce qui est arrivé à Bodh-gayā. Suivons ici encore notre source la plus ancienne : « A ce moment un grand nuage inattendu (1) surgit [avec] de la pluie pendant sept jours, du froid, du vent et du temps couvert. Mais le roi des nāga Mucalinda sortit de sa demeure et vint entourer le corps du Bienheureux d'un septuple repli ; déployant un large capuchon au-dessus de la tête [du Buddha], il se dit : ' Que nul taon, que nul moustique ne touche le Bienheureux, non plus que le froid, la canicule ou les reptiles '. » (2) La semaine d'orage aussitôt terminée, le serpent se déroule et vient recevoir, ordinairement sous une forme humaine, la bénédiction de Çākyamuni, dont il a si opportunément abrité la méditation. Et notre Jina Amoghasiddhi ? Ecoutons M. Bhattacharrya : « Parfois un serpent à sept têtes lui fait un dossier, les capuchons déployés formant parasol au-dessus de lui ; et c'est pour cette raison qu'il y a devant ses sanctuaires une petite excavation carrée représentant le bassin où demeure le serpent. » (3) On montrait à Bodh-gayā « l'étang du roi des dragons Mucilinda » et l'on contait aux pèlerins comment jadis, le Tathāgata ayant obtenu l'Intelligence accomplie, « s'assit tranquillement en cet endroit, et resta sept jours dans la méditation. Pendant ce temps-là, ce roi des dragons veillait à la garde du Tathāgata. Il entoura sept fois de ses replis le corps du Buddha et se créa subitement une multitude de têtes, qui, en retombant, lui formèrent un parasol (4). » L'iconographie siamoise moderne représente quelquefois le serpent lové autour du Bienheureux, dont le buste apparaît seul hors des replis, et sous le capuchon (5). Mais ordinairement les artistes indiens rejettent le serpent derrière le Buddha, en manière de dossier, avec le capuchon en auvent au-dessus de lui (6). Il n'y a pas à mettre en doute, si nous comparons les représentations d'Amoghasiddhi à ces formules iconographiques, que ce ne soit Mucilinda, sorti de son étang, qui abrite toujours le Jina, hypostase de Çākyamuni, « dont la félicité n'est pas corruptible ».

---

(1) *Mahākālamegha* « un grand nuage hors de saison », si l'on coupe *mahā-akalam°*, ce qui est la lecture traditionnelle cf. H. Oldenberg, *The Vinaya Piṭakaṃ*, I, p. 3, et T. W. Rhys Davids — H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, SBE., XIII, p. 80, et PTSD., s. v. kāla, part II, p. 39 b.

(2) *Mahāvagga*, I, 3, 2.

(3) *Ind. Bud. Icon.*, p. 5, cf. pl. VIII, c.

(4) Hiuan-tsang, *Mémoires*, Trad. Julien, I, p. 478-70.

(5) O. Frankfurter, *The attitudes of the Buddha*, Journ. Siam Soc., vol. X, part 2, 1913, p. 12 et fig. 9 — où le serpent a cinq replis et cinq têtes, en dépit du texte.

(6) Références dans A. Foucher, *Une liste indienne des actes du Buddha*, Paris, 1908, p. 12 (Rapports annuels de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses, 1908), AGB., I, p. 414 sq. L'art khmèr a tiré un parti considérable de ce motif du Buddha sur le nāga.

Cet Amoghasiddhi n'a ni l'ancienneté ni le prestige d'Amitābha ou d'Akṣobhya ; les premiers textes où ceux-ci sont nommés ne le connaissent pas. C'est qu'il n'a pas derrière lui les traditions complexes condensées en Amitābha/Amitāyus, sans être non plus la transposition d'un épisode de la vie du Maître historique aussi capital et aussi bien fixé que la Victoire sur l'armée de Māra. Quelle mudrā pouvait-on lui attribuer ? La plus naturelle eut été celle de la méditation, puisque c'est une méditation du Buddha qu'avait abritée Mucilinda. Elle a été employée pour figurer Çākyamuni, à cet instant de sa vie légendaire (1). Mais dès Amāravatī la main droite se lève, annonçant l'*abhaya-mudrā* qui restera caractéristique d'Amosghasiddhi (2). On ne disposait en fait que d'un nombre limité de mudrā ; celle de *samādhi* s'étant vue attribuer par excellence à Amitābha et la *bhumisparçam*° appartenant en propre à Akṣobhya, comme le geste de l'enseignement à Vairocana, il ne restait guère pour Amoghasiddhi et Ratnasambhava que la Protection (*abhaya*) et le Don (*varada*). Le geste protecteur était tout indiqué pour une représentation de Çākyamuni figurant l'épisode de Mucilinda : car c'est en *abhayamudrā* que le Maître doit accueillir le nāga, lorsque celui-ci vient lui rendre hommage. Amoghasiddhi a conservé la mudrā, avec le reste des caractéristiques de l'épisode.

Ratnasambhava est le moins consistant des cinq Jina. C'est aussi celui qui se rattache le moins nettement à Çākyamuni. Son nom de « Né du Joyau » [chin. 寶生 tib. Rin-chen-ḥbyun-ldan] évoque cependant le pavillon de pierreries de Bodh-gayā dans lequel nous avons reconnu une manière de matrice surnaturelle, enfermant symboliquement le Buddha (3). Celui-ci naît de la sorte « de la [matrice de] pierre précieuse », avec une nature de pierre précieuse (*ratnasambhava*), au lieu de sortir avec un corps corruptible (*pūtikāya*) d'une membrane embryonnaire (*jarāyu*). Terme à terme s'établit l'oppositon des mots *ratnasambhava* et *jarāyuja* (4), et cette opposition fonde à la fois une qualité de Çākyamuni et la nature intime des Jina.

La correspondance entre des épisodes très précis de la légende de Çākyamuni et la personnalité des Jina est donc parfaite dans le cas d'Akṣobhya, de Vairocana, et d'Amoghasiddhi ; elle est un peu moins nette pour Ratnasambhava, personnage plus flottant. Reste Amitābha. Nous savons qu'il a pris l'aspect de Çākyamuni ; s'est-il aussi intégré dans sa légende, ou mieux s'est-il placé, à l'exemple des autres Jina, au-dessus d'une phase de cette légende, la doublant dans l'abstrait ? Akṣobhya est le vainqueur inébranlable de Māra, Vairocana, le prédicateur rayonnant, Amoghasiddhi, le protégé de Mucilinda et Ratnasambhava, le Buddha aux pierreries : ce sont quatre Çākyamuni. La

(1) ASI. AR., 1904-05, pl. XXX[b].
(2) J. Fergusson, *Tree and Serpent worship*, London, 1868, pl. LXXVI.
(3) *BEFEO.*, XXXIII, p. 816 sq.
(4) Sur *jarāyuja*, cf. L. de La Vallée Poussin. *Vijñaptimātratāsiddhi*, fasc. VIII, p. 764.

tradition connaît-elle aussi un Çākyamuni à la lumière infinie, en dehors du miracle annonçant la prédication, passé à Vairocana ? Elle le connaît, et à Bodh-gayā justement. Comme le Buddha parfaitement accompli se recueillait et méditait, après son triomphe, la *Nidānakathā* nous dit qu'une clarté infinie se répandit dans l'espace : « les dix mille univers, en leurs révolutions, apparurent comme une masse de guirlandes détachées, ou comme un bouquet de fleurs artistement disposé, et entre eux les espaces intermédiaires ne furent plus qu'une seule clarté, eux dont les huit mille lieues n'avaient jamais été pénétrées, même par les rayons des sept soleils... les aveugles de naissance virent, les sourds entendirent, les infirmes purent marcher. » (1) Et les traditions cinghalaises relevées par HARDY renchérissent, en décrivant six rayonnements issus de la personne du Buddha. « Ces rayons, sans même s'arrêter un instant aussi court qu'un claquement de doigts, se propageaient de monde en monde, ressemblant à un nuage bleu, à un rocher rose, à une robe blanche, à une guirlande rouge et à une colonne de lumière : tels ils continuaient à se répandre, pour la joie de toutes les créatures qui en voyaient la beauté. » Car, en cette aube du jour de la Bodhi, « les créatures des mondes sans fin et sans nombre, pour la première fois, jouirent du privilège de voir un Buddha accompli » (2). Il y avait donc dans la tradition de Bodh-gayā un personnage tout prêt à assumer le nom d'Amitābha : c'était un Çākyamuni méditant, les jambes croisées, dans l'attitude que le Jina devait à son tour assumer dans le groupement systématique des cinq Maîtres surnaturels.

Si nous reprenons l'ensemble de ces corrélations, il est désormais clair que si Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddhi et Vairocana se définissent par cinq attitudes, cinq fonctions et cinq épithètes en guise de nom, ces attitudes, fonctions et épithètes leur viennent en droite ligne de Çākyamuni.

***

A ce point de l'analyse, quatre questions vont se poser à nous :

— La légende et l'iconographie de Çākyamuni ayant apparemment fourni leur matière conceptuelle et figurée à chacune des représentations de Jina, faut-il croire que le système dérive d'une élaboration spontanée de la figure historique ?

---

(1) *Jātaka*, ed. FAUSBÖLL, I, p. 76. Les sept soleils qui consument le monde sont un terme de comparaison classique dans l'Inde. Cf. HARDY, *Manual*, p. 30 sq., etc. Si, en l'espèce, tous ces miracles reproduisent ceux de la naissance, c'est que celle-ci est une annonciation symbolique de la Bodhi elle-même.

(2) HARDY, *Manual*, p. 179-180 ; aussi BIGANDET, *The Legend of Gaudama*, I, p. 97 et 101. Ces deux données : expansion de la lumière à travers les mondes, et possibilité de voir le Buddha accordé à toutes les créatures de ces mondes, définissent exactement le miracle même où se manifeste Amitābha, cf. SBE., XLIX, II, p. 14. 28, 30 (joie que la lumière miraculeuse apporte avec elle), 60, etc.

— Pourquoi cinq Jina, et cinq épisodes de la vie de Çākyamuni, et pourquoi ces cinq-là ?

— Comment Amitābha, d'origine en partie étrangère, s'est-il combiné avec les autres ?

— Enfin quelle a été la cause première des modifications introduites de la sorte dans le bouddhisme ancien ?

Abordons-les dans cet ordre.

***

Le système des cinq Jina sort-il directement d'une réflexion sur la personne de Çākyamuni ? Les sources pâlies, dit M. L. de La Vallée Poussin, « distinguent trois corps [du Buddha], le *caturmahābhūtikakāya*, le *manomayakāya*, le *dharmakāya* : 1° le premier, formé des quatre éléments, terre, eau, feu, vent, est corruptible, *pūtikāya*. C'est le corps que Śākyamuni a pris dans le corps de Māyā, un corps *jarāyuja*. 2° ...elles opposent au corps 'fait des quatre éléments' le corps *manomaya* [i. e. spirituel] avec lequel le Buddha visite le monde de Brahmā quand il ne préfère pas y aller avec son corps 'fait des quatre éléments'... 3° Le *dharmakāya* n'est un corps que par métaphore [c'est le 'corps de la doctrine', essentiellement 'la collection des enseignements']. » (1) En écartant ce corps abstrait, on observera que le processus opposant un corps spirituel au corps fait des quatre éléments est peut-être une première introduction détournée, dans la bouddhologie pâlie, de notre schéma cosmique, où une cinquième direction, céleste ou spirituelle, contraste avec un carré d'orients horizontaux, fondés dans la matière et fondant la matière, qu'ils se répartissent. Les quatre éléments matériels se rangent en effet, avec les couleurs, les métaux, etc., à la suite des « planètes » régentes des quatre directions, et nous savons déjà que, de ce point de vue, les Jina n'équivalent qu'à d'autres noms donnés par le mahàyânisme aux régents de l'espace et du temps. Le bouddhisme pâli sépare un corps spirituel d'un corps fait de quatre parties. Un pas de plus, facilité par la croyance à la transcendance du Buddha, et ce ne sera plus comme quatre portions de matière, mais comme quatre principes de la matière que les quatre éléments entreront dans le corps quadruple. Dès ce moment, Çākyamuni sera composé de cinq principes abstraits : l'un spirituel, les quatre autres non plus matériels, mais régulateurs de la matière (2). Le premier répondait déjà à un corps particulier. On peut prévoir que le corps quadruple aura tendu à se diviser en quatre : d'où les Jina, monnaie de Çākyamuni.

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, fasc. VII, p. 764-65.

(2) Ce processus de dématérialisation est apparent dans la dogmatique sarvāstivādin, où va se marquer aussi l'étape suivante (cinq skandha transcendants). Voir à ce propos la belle analyse de M. Stcherbatsky. « Les éléments fondamentaux [de la matière] sont au nombre de quatre ; ils se manifestent concrètement par la dureté ou

Une tradition, que les bouddhistes du temps de HIUAN-TSANG prétendaient faire remonter à Açoka, fixe un état du développement fort proche encore de ce point de départ. Non loin de Pāṭaliputra, rapporte le pèlerin, « il y a cinq stūpa... on lit dans les Mémoires sur l'Inde 'Jadis, lorsque le roi Açoka eut fini de construire [les] quatre-vingt-quatre mille stūpa, il lui restait encore cinq mesures de reliques du Buddha ; ce fut pour cette raison qu'il bâtit cinq stūpa, dont la construction admirable effaçait tous les autres et où éclataient des prodiges extraordinaires. Par là il voulut honorer la personne du Tathāgata, composée de cinq parties (五分法身 litt: le quintuple corps de la loi, ou *dharmakāya*). » (1) On comparera à ce passage une note de S. JULIEN, tirée du San tsang fa chou 三藏法數, à propos d'une offrande de parasols faite au Buddha par les gens de Vaiçālī. « Dans la ville de Vaiçālī il y avait un maître de maison dont le fils s'appelait Pao tsi 寶積 (Ratnākara). Celui-ci et cinq cents maîtres de maison, portant tous des parasols ornés de sept matières précieuses, vinrent les offrir au Buddha. Le Buddha, par l'effet de sa puissance divine, les transforma tous en un seul parasol qui couvrit le grand millier de mondes, et l'image entière de ce vaste monde apparut au centre de ce parasol ». On aura sans doute reconnu là le premier chapitre du *Vimalakīrtinirdeça sūtra* (2). Le compilateur cité par S. JULIEN poursuit de son cru : « ces cinq cents parasols figuraient les cinq *ombres* 五陰 (en sanskrit pañca skandha, les cinq agrégats) ; leur réunion en un seul figurait le cœur de l'homme, qui est un, pour montrer que la loi des cinq *ombres* représente dans son ensemble le cœur qui est un » (3). C'est l'interprétation adoptée par M. de la VALLÉE POUSSIN, à propos des cinq stūpa supplémentaires : « le Dharmakāya [des Sarvāstivādin] est 'le dharmakāya de cinq membres ou parties' *pañcabhāga* ou *pañcāṅga dharmakāya*, à savoir les cinq Skandha supramondains, *lokottara*, purs, *anāsrava* ou 'de Jina'. C'est en l'honneur de ce quintuple Dharmakāya (admis dans le Grand Véhicule), qu'Aśoka construisit cinq stūpa supplémentaires aux 84.000. » (4) Il est clair qu'on tient ici, pris sur le fait, un des facteurs qui ont conduit à la théorie philo-

---

répulsion, la cohésion ou attraction, la chaleur et le mouvement. C'est par convention qu'on les nomme Terre, Eau, Feu et Air ; il est bien spécifié que ce sont là des dénominations conventionnelles... Le fait même que le quatrième élément soit le Mouvement indique les tendances de ces catégories ; comme tous les éléments dans le Bouddhisme, les éléments de la matière sont plutôt des forces que des substances. » Th. STCHERBATSKY, *The Central conception of Buddhism*, p. 13. Quant aux skandha proprement dits, dont il va être question, ce sont des « forces » purement psychologiques : *rūpa*, *vedanā*, *samjñā*, *saṃskāra* et *vijñāna*, ce que M. STCHERBATSKY traduit « matter » (i. e. sense data) feelings, ideas, volitions and pure sensation. Au-dessus d'eux se placeront les skandha transcendants.

(1) *Mémoires*, tard. JULIEN, I, p. 427 ; BEAL, II, p. 94.

(2) Cf. Hokei IDUMI, *Vimalakīrti's discourse on emancipation*, Eastern Buddhist, III, 1924-25, p. 55 sq.

(3) *Mémoires...*, I, p. 385, n. 2.

(4) *Siddhi*, fasc. VII, p. 767.

sophique des cinq Jina, personnifiant les cinq skandha lokottara ou Eléments transcendants. Le mot même de Jina y est. Les cinq skandha du Jina préparent les cinq Jina des skandha. Jina, il est vrai, veut simplement dire « le Vainqueur » ; mais ce n'est pas un hasard si ce mot apparaît avec la mention d'éléments supramondains (lokottara): le mot et l'idée procèdent également de la théorie « royale », dont l'action sur la bouddhologie a été si profonde (1).

A suivre les progrès du dogme, on reconnaît d'ailleurs aisément que les fondements mentaux de la série mythologique quinaire ont souvent changé, de pair avec la spéculation sur les corps du Buddha. Nous trouvons « dans le commentaire, non-tantrique, de Nāmasaṃgīti, 59 et 156, cinq corps correspondant aux cinq Jina, aux prétendus 'Dhyāni-buddha' : *svābhavika*, *sāṃbhogika*, *vaipākita*, *nairmāṇika*, et cinquième, *dharmakāya*, car il y a un *dharmakāya* distinct du *svābhāvika* et du *sāṃbhogika*, qui est connu personnellement par le Yogin » (2).

Les archéologues n'ont donc peut-être pas tout à fait tort lorsqu'ils rapprochent des niches à Jina des stūpa népalais les groupes de cinq colonnes sacrées qui sont placées aux quatre orients des stūpa du Sud de l'Inde, et qu'on voit sur les représentations figurées de ces monuments à Amāravatī (3). Il n'est pas douteux que la réflexion sur la personnalité du Buddha historique n'ait marqué un certain parallélisme avec les progrès d'une répartition cosmique en cinq Eléments (4) ; ceux-ci devaient passer enfin sous le contrôle de cinq Jina, lesquels, pris ensemble, allaient reconstituer en quelque sorte Çākyamuni, puisque les cinq éléments auxquels ils correspondent ont été, et demeurent encore

---

(1) Voir les références réunies par M. L. de La Vallée Poussin dans une note de sa traduction du *Koça*, sous VI, 76ᵉ : « La *Vyākhyā* énumère les cinq skandha qui correspondent aux *dhammakkhanda* de *Dīgha*, III, 229, 279, *Itivuttaka*, 104 : *sīla*, *samādhi*, *paññā*, *vimutti*, *vimuttiñāṇadassana* [Moralité, Recueillement, Sapience, Délivrance, Vue de la connaissance de Délivrance]. Ce sont les *lokottaraskandha* de *Dharmasaṅgraha*, 23, les *asamāsamāḥ skandhāḥ* de *Mahāvyutpatti*, 4 (auxquels, d'après le *Buddha bhūmisūtra*, est ajoutée l'expression *dharmadhātuviśuddhi*), qui sont aussi nommés *anāsravaskandha* : les *jinaskandha* (rgyal-baḥi phuṅ-po) du Triglotte. » *Abhidharmakoça*, ch. VI, p. 297, n. 2.

(2) *Siddhi*, fasc. VIII, p. 802.

(3) Fergusson-Burgess, *Hist. of Ind. and East. Arch.* ², II, p. 82, n. 5 : « These projecting pedestals with their five *āryaka* (worshipful) columns may be analogous to the Caityas chapels for the Dhyāni Buddhas at the bases of the dāgabas of Ceylon and of the of Nepal ».

(4) Le pentagramme des orients semble s'introduire à plusieurs reprises dans la légende de Çākyamuni ; il se devine par exemple sous la tradition qui fait naître en même temps que lui quatre Cakravartin de moindre envolée (cf. J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab : les Salva*, JA., 1929, I, p. 340 ; sur les quatre génies entourant le Cakravartin, voir Senart, *Lég. du B.*, p. 84). Le personnage central et ses quatre répliques cardinales constituent un maṇḍala « historique », comme ailleurs le roi entouré de ses ministres dirige un maṇḍala « administratif » à quatre orients, — plus le point d'en haut, siège de la souveraineté.

les composantes théoriques de sa personne. Le stūpa serait ainsi toujours resté en étroit contact avec celle-ci. Il est frappant que les Jina soient constamment liés à ce reliquaire symbolique, aussi bien dans la tradition moderne (1) que sur les monuments et que dans les textes, puisque c'est sur le modèle d'un stūpa réduit que le *Guhyasamāja* décrit son maṇḍala des cinq Tathāgata transcendants (2). L'archéologie religieuse aboutit de son côté à des monuments où les cendres de Çākyamuni sont remplacées par des fragments de sa Loi écrite, reliques spirituelles (*dharmaçarīra*) qui, en manière de dépôt, équivalent au Corps de la Loi (*dharmakāya*) de ce Buddha (3). Or, synchroniquement, nous voyons apparaître autour du stūpa les images des Jina. Quel est le sens de cette innovation iconographique ? Est-elle liée à la modification du symbolisme des dépôts ? On le constatera sans peine, si l'on se réfère aux paragraphes précédents. Les premiers dépôts — magiques aussi bien que funéraires — introduits dans les stūpa, en tant que monuments cosmiques, avaient été des fragments des restes mortels du Buddha. Progressivement, l'idée que l'on se formait de celui-ci s'était enrichie et faite plus surnaturelle. On le voyait de plus en plus comme une personne dédoublée, un corps secret, le *dharmakāya*, constituant son essence véritable, alors que le commun des hommes n'a jadis connu que son corps factice (*nirmāṇakāya*). C'est ce dharmakāya, composé d'éléments supramondains (les *skandha lokottara*), que les reliquaires étaient désormais censés renfermer. Mais les Jina, nous venons de le voir, sont la personnification de ces éléments supramondains : là est le rapport profond qui unit la nature du dépôt à la nature de l'ornementation périphérique et le changement du premier explique la transformation de la seconde. C'est maintenant le Corps de la loi qu'enveloppe la coupole traditionnelle, et avec les Jina, nous constatons que ce sont bien les composantes transcendantes de ce corps que les niches creusées au pourtour du monument laissent transparaître. La dogmatique soutient et explique intégralement l'iconographie : elles ne sont que deux expressions distinctes, mais superposables, d'une même pensée religieuse. Une esquisse philosophique nous a fait entrevoir l'émission des Jina par le Dharmakāya. Le stūpa mahāyāniste la réalise sous nos yeux.

Mais, ce Dharmakāya dont ils procèdent, c'est éminemment le dharmakāya de Çākyamuni : la tradition du stūpa remonte trop directement à celui-ci pour qu'on en doute, surtout si l'on considère que les fragments de la Loi dont est fait le dépôt, sont tirés des sūtra qu'il a enseignés. Le Buddha historique, sous son aspect transcendant, forme donc toujours textuellement le fond commun d'où se différencient les cinq Tathāgata. L'analyse de leurs traditions

(1) B. Bhattacharyya, *Ind. Bud. Icon.*, p. 3, etc.
(2) B. Bhattacharyya, *Guhyasamāja*, Introduction, p. xxxv.
(3) AGB., I, p. 60.

particulières ne nous les a-t-elle pas montrées, en effet, comme la transposition abstraite d'épisodes de sa vie ? Textes et monuments se répondent.

Il est ainsi permis de suivre, à partir du Petit Véhicule, et jusqu'en pleine floraison de la dogmatique mahàyàniste, l'évolution qui a conduit au système religieux, métaphysique et artistique, des cinq Maîtres transcendants. Mais la cohérence spécieuse de ce développement ne doit pas nous faire illusion : nous avons retracé approximativement les étapes du mouvement ; nous n'en avons que bien imparfaitement élucidé les causes. Elles ne se réduisent sans doute pas à une tendance simple et spontanée, disons à un besoin d'organisation cosmophysiologique, qui a bien, à certains égards, dominé le processus, mais qui ne suffirait pas à expliquer d'importantes circonstances de détail. Le bouddhisme ne s'est pas donné librement ces conceptions nouvelles : des influences, que nous tenterons de préciser, ont agi sur lui, différemment selon les lieux et les écoles. Les schismes en témoignent ; mais la netteté des événements est masquée par un immense travail d'intégration et d'assimilation. On a tout fait pour rattacher au fond ancien de la croyance les acquisitions inattendues dont elle s'enrichissait. Les bouddhistes du Grand Véhicule sont arrivés à doubler tout le bouddhisme ancien d'une transposition qui ne s'en écarte presque en aucun point. Les remaniements de la *Vie* de Çākyamuni l'attestent. Le culte rendu à un même ensemble monumental et sculptural, observé déjà par M. Foucher (1), en est aussi l'indice, et mieux encore le dédoublement des cinq Çākyamuni de Bénarès et de Bodhgayā en autant de Jina célestes. Mais une trame disparate croise cette chaîne d'orthodoxie : Amitābha, entré dans le culte sous les traits de Çākyamuni, est problablement un dieu solaire, et peut-être vient-il de l'Iran. Il y a sans doute aussi des dieux brâhmaniques dans la contexture. Si le bouddhisme a réussi ce tour de force de rendre ses emprunts méconnaissables en les ramenant à lui, il ne faut pas s'y laisser tromper : ce travail d'assimilation lui appartient en propre ; mais non pas les éléments sur lesquels il a porté. Ce n'est pas seulement à force de rendre un culte aux statues du Buddha historique, et à force de réfléchir sur sa nature, que les fidèles ont graduellement constitué une religion des Jina. Ils ont aussi été poussés du dehors.

***

Achevons d'abord d'examiner ce qui vient de source bouddhique, ou du moins de source ancienne dans le bouddhisme. Et c'est là que se pose la seconde question : pourquoi cinq Jina et pourquoi ceux-là ? La série quinaire transcendante a été manifestement préparée par la série des cinq Buddha humains, à laquelle nous avons plus haut consacré quelques pages. On vient de voir en détail la façon dont elle se dégage aussi de la prédominance acquise

(1) AGB., II, 1, P. 385-388.

par le nombre cinq dans les listes psycho-physiologiques et psychologiques (souffles, sens, skandha, etc.). Comment les deux facteurs se sont-ils combinés ?

Théoriquement, ils avaient les plus grandes affinités, n'étant que la double application mythologique à l'histoire religieuse du monde et à l'analyse du microcosme personnel d'un même schéma classificatoire des orients, que nous savons être d'origine cosmologique. S'il se retrouvait quelque jour des traces d'une répartition mystique des sens entre les buddha humains, Krakucchanda, etc., le groupe des Jina apparaîtrait à peine comme une innovation. En fait, les sources pâlies ne semblent témoigner que d'un état de la doctrine où le schématisme traditionnel des cinq directions commençait à s'introduire dans la théorie du monde, sans pourtant que ses expressions mythologiques eussent encore un effet d'information directe sur la théorie psychologique. On admettait un groupe de cinq buddha, on en mettait même quatre dos à dos, ou à la circonférence du stūpa, le cinquième étant laissé à la « direction » de l'avenir : c'était vraisemblablement un schème spatio-temporel. Mais il ne semble pas qu'on ait décomposé Çākyamuni en cinq hypostases ; il restait au même niveau que les autres, au sein de leur groupe, et s'il s'égalait ainsi à eux, ce n'était que par substitution. Avec le temps, la cosmologie transcendante est, au contraire, peu à peu descendue dans la personne humaine et par voie de conséquence elle s'est introduite, sous un aspect plus sublime, dans la personne de Çākyamuni. C'est un fait que nous devons nous borner pour l'instant à constater ; nous nous efforcerons plus tard d'en trouver l'explication exacte : d'une manière générale, le contact avec la psychologie brâhmanique, avec laquelle celle du bouddhisme a presque tout en commun, sauf la doctrine capitale du salut (encore ferions-nous quelques réserves quant à la valeur primitive du nirvāṇa), imposait d'ailleurs cette crise, dont, avec M. de La Vallée Poussin, nous venons de voir les répercussions sur la bouddhologie. C'est sans doute là ce qui sépare l'ancien groupe des Buddha humains du nouvel ensemble des Jina : ceux-ci sont les régents d'un monde beaucoup plus systématique, où le microcosme se règle plus exactement sur le monde extérieur ; de ce fait, ils ont assumé un caractère idéal que n'avaient pas les Buddha du passé. Ils ne règnent pas seulement sur les temps et sur les mondes, mais sur la conscience dont ils sont les composantes surnaturelles, le dernier mot étant qu'ils sont un, parce que le « cœur » (*citta*, chin. 心) est un, et aussi que le « cœur » est un, en et par leur unité (1).

Beaucoup de raisons concouraient donc à recommander et presque à imposer une pentarchie de buddha transcendants, transposition mystique des orients de Sārnāth, en même temps que de la psychologie numérique, si en faveur dans l'Inde. Nous avons cependant observé quelques flottements dans

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXIII, p. 960.

la théorie brâhmanique comme dans les exposés bouddhiques. Le passage des éléments matériels (*mahābhūta*) aux composantes que nous avons étudiées sous le nom de *skandha*, n'est pas parfaitement nette. On devait donc s'attendre à quelque indécision dans l'énumération des Tāthagata abstraits, quoique le nombre cinq eût toutes chances de l'emporter à la longue : c'est bien ce qui est arrivé et M. L. de La Vallée Poussin, dans une monographie très documentée sur l'Ādibuddha, a pu énumérer des groupes divers de quatre, six ou sept « Dhyānibuddha » (1). Malgré tout, le chiffre normal est cinq, et avec une régularité qui pourra paraître singulière. Nous n'avons en effet examiné jusqu'ici que des antécédents abstraits, qui eussent permis un autre décompte et des antécédents techniques dont on pourrait dire la même chose : car les artistes comme les narrateurs disposaient, entre autres ressources, d'une classe de sept Tathāgata du passé, plus Maitreya, qui a joui d'une grande popularité dans les productions gandhâriennes comme dans celles de Mathurā. On sent qu'un facteur décisif a dû jouer, en faveur du groupe quinaire, en dehors et en plus des causes connexes précédemment exposées.

Idées abstraites et modèles sculpturaux ne font pas une religion : nous étions sans doute plus près des sources véritables lorsque nous analysions la légende des semaines qui suivirent la Bodhi. L'élément cultuel, capital pour l'étude du bouddhisme indien en sa riche substance, est trop souvent sacrifié à l'étude des dissentiments d'école, plus commodes d'accès que les faits rituels. Partons-en au contraire : les cinq Jina ont été d'abord cinq attitudes de Çākyamuni, cinq statues qui recevaient les hommages des fidèles. Quatre d'entre elles se groupent autour de l'arbre de la Bodhi, la cinquième est à Bénarès. Elles correspondent donc à l'Illumination, aux moments qui suivirent et à la Première Prédication du Buddha. Or, c'est un chapitre de sa légende qui nous est assez abondamment décrit dans des textes de toutes catégories, depuis la *Discipline* des moines theravādin jusqu'aux *Vies* chinoises entrecoupées d'innombrables prodiges. On sait d'autre part que le reste de l'existence de Çākyamuni ne nous est nulle part dépeint avec autant de précision. Au lieu d'un récit suivi, la *Nidānakathā*, les traditions siamoises, birmanes, etc. entassent des épisodes sans lien réel ; tout au plus peut-on y discerner certains cycles dont les points centraux se situent auprès des principales villes de l'Inde bouddhique, Rājagṛha et Vaiçālī notamment. M. Cœdès a mis en lumière l'*egocentrisme* des communautés indochinoises, héritières des habitudes cinghalaises : il a fait voir comment les récits historiques ou édifiants composés dans un couvent siamois ou laotien ont tendu finalement à tout y ramener (2). Il est bien permis de présumer qu'il en est allé de même dans l'Inde ancienne. Nous en voyons la preuve presque à chaque page dans les *Mémoires* de Hiuan-

(1) L. de La Vallée Poussin, art. *Ādibuddha* in HERE, I, 1908, p. 99a.

(2) G. Cœdès, *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental*, BEFEO., XXV, 1925, p. 11.

TSANG, qui ne manque jamais d'indiquer le lieu où sont censés avoir été prêchés les différents sūtra, et le *Vimalakīrtinirdeça sūtra* nous en a même donné, il n'y a qu'un instant, un exemple assez frappant. Le pèlerin avait spécifié qu'auprès de Vaiçālī un stūpa commémorait l'enseignement de cet ouvrage (1). S. JULIEN a extrait d'une compilation tardive quelques lignes relatives à l'endroit visité par HIUAN-TSANG — et sans le savoir, c'est l'introduction du sūtra lui-même qu'il a résumé ainsi de seconde main ! Car si les lieux gardent le souvenir des sūtra, ceux-ci insistent tout aussi régulièrement sur leur site d'origine. Comme on ne peut croire que ces ouvrages procèdent d'une authentique prédication du Buddha, il est assez vraisemblable que c'est surtout à quelque couvent particulier que s'attache ce grand souci de localisation. Il y a tout un groupe de textes, à commencer par le *Saddharmapuṇḍarīka*, qui gravitent autour du Mont Gṛdhrakūṭa, près de Rājagṛha, et qui paraissent constituer une tradition d'école. Cette impression se renforce singulièrement, quand on lit dans un çāstra mahāyāniste que « c'est dans le pays de Magadha que Śākyamuni a obtenu la Saṃbodhi, a pris possession du *dharmakāya*... ; c'est pourquoi il résida souvent à Rājagṛha. Par affection pour le lieu de sa naissance, il résida souvent à Śrāvastī, car tous les hommes, même entrés en religion, aiment la terre natale. Par affection pour le lieu où il avait acquis le *dharmakāya*, il résida souvent à Rājagṛha, car tout Buddha aime son *dharmakāya*. Il résida plus souvent à Rājagṛha, car le *dharmakāya* l'emporte sur le *janmakāya* ou corps de naissance. » (2) Ces deux « corps » du Buddha, ce sont deux interprétations de sa nature, deux écoles en un mot et les précisions de lieu qu'on vient de nous fournir ne se rapportent pas à sa vie, mais accessoirement à la localisation de ces exordes des sūtra, où les circonstances du prêche sont toujours indiquées, et fondamentalement aux écoles, voire aux couvents où ces sūtra avaient été composés, ou du moins étaient en faveur. Dire que le Buddha « résida souvent à Çrāvastī », c'est consigner qu'à Çrāvastī existait une communauté avec beaucoup de sūtra du Buddha, et de même à Rājagṛha. Aussitôt l'esprit évoque, en leur opposition, les débuts typiques de tant de livres du petit et du grand Véhicules. « Une fois, le Bienheureux demeurant à Sāvatthī, au Jetavana, dans le monastère d'Anāthapiṇḍika... » (3) : et, « Une fois, le Bienheureux demeurant à Rājagṛha, au mont Gṛdhrakūṭa... ». M. PRZYLUSKI a insisté sur l'importance de cette géographie religieuse, dont dépend si souvent une saine critique des sources (4).

---

(1) Un culte était rendu sur l'emplacement où Çākyamuni passait pour avoir révélé les livres sacrés : cf. *Lotus de la Bonne Loi*, BURNOUF, p. 140–141 ; KERN, p. 220.

(2) L. de La VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, fasc. XIII, p. 785.

(3) FEER a relevé que dans le *Commentaire* des Jātaka, sur 498 localisations, 416 se rapportent à Sāvatthī, 55 à Rājagṛha, etc. Cf. RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories*, page C.

(4) J. PRZYLUSKI, *Le Bouddhisme*, p. 26 sq. ; *La légende de l'empereur Açoka* et *Le Concile de Rājagṛha*, passim.

Fa-hien et Hiuan-tsang ont rencontré plusieurs mises en scène locales des légendes sacrées. Il y avait un cycle des Buddha du passé, groupant le site de leur naissance, de leur rencontre avec leur père et de leur nirvāṇa (1). Dans l'Inde du Nord-Ouest, on montrait aux voyageurs l'endroit où Viçvantara exilé s'était retiré, avec sa femme et ses enfants ; à quelques lieues de là, c'était le site de son aumône extraordinaire : son fils et sa fille remis à un brâhmane ; où encore le site des sévices de ce brâhmane, auquel tout le bouddhisme populaire moderne voue encore une haine vigoureuse : « à côté et à une petite distance... il y a un stūpa. Ce fut là que le prince royal donna son fils et sa fille à un brâhmane. Celui-ci les ayant battus de verges, la terre fut teinte de leur sang. Aujourd'hui les plantes et les arbres ont encore une couleur rouge... » (2) Qu'y a-t-il derrière ces traditions ? Manifestement une rédaction du *Viçvantara jātaka*, lue dans une communauté qui s'était fait une spécialité de cette légende célèbre, et qui avait organisé sur ce thème un pèlerinage dans les lieux environnants. On ne tiendra jamais trop grand compte de l'élément topographique dans l'histoire religieuse, surtout dans l'Inde. On sait avec quel bonheur ce principe a été formulé par M. J. Bédier et quelle application il en a faite aux cycles littéraires de notre Moyen-Age (3). Le bouddhisme n'en est pas moins nettement justiciable. Par un échange de bons procédés, les légendes ont organisé les lieux de culte, et ceux-ci ont mis en forme les légendes, en leur imposant d'abord une adaptation locale, puis, une fois en vogue, en créant une zone géographique d'activité religieuse intense, propice à l'assimilation comme à l'invention.

Voilà, croyons-nous, à l'origine, l'élément cultuel vivace et plein de sève d'où devait sortir le système des cinq Jina. Si la légende confuse des années de prédication s'ordonne en cycles topographiques, combien mieux en effet le chapitre de la *Vie* dont les Jina démarquent l'iconographie comme l'affabulation : quatre épisodes du séjour à Bodh-gayā, et la scène de Bénarès ! Il suffit de jeter les yeux sur une carte de l'Inde ancienne pour voir que les deux se tiennent. La puissance d'attraction religieuse de Bénarès est universelle, et quel que fût l'épisode de la vie du Buddha qu'on y eût localisé, elle aurait été lieu de pèlerinage : à plus forte raison avec la Première Prédication. Un pèlerin ne saurait passer à proximité de cette ville sans faire un crochet : peu importe ensuite la secte ou le temple vers lequel sa croyance personnelle le dirigera. D'autre part, le site de la Bodhi était le cœur du bouddhisme, et, avec le couvent voisin de Nālanda, il l'est resté jusqu'à la conquête musulmane. Il était donc inévitable, de par la disposition même des choses, que la proximité des deux

---

(1) H. A. Giles, *The Travels of Fa-hsien* (399-414 A. D.) or Record of the Buddhistic Kingdoms. Cambridge, 1923, p. 36.

(2) Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Julien, I, p. 123.

(3) J. Bédier, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste* 3, Paris, 1926-28.

lieux saints les mît en rapport. Sur la carte religieuse, il y a d'avance un cycle de Bodh-gayā et de Bénarès. D'ailleurs l'existence de ce cycle éclate dans les témoignages littéraires. Toutes les sources lient la première prédication au séjour à Bodh-gayā : c'est là qu'elle est décidée, c'est de là que le Buddha part pour aller la délivrer, et l'on suit la trace de ses pas. Dira-t-on qu'il y a un fait historique à la base de ces traditions ? Admettons-le. Ce qui est sûr, c'est qu'un cycle existe, fermé, se suffisant à lui-même, et qui reposait surtout, on n'en peut douter en relisant HIUAN-TSANG, sur des légendes fixées au sol par des monuments, des couvents, une bibliothèque dans ces couvents, et, en tout cas, par le répertoire des récits de portiers (1). Derrière les versions écrites, il y a un pèlerinage. Nous disposons de deux sources principales, concernant les événements de Bodh-gayā et ceux de Bénarès : le début du *Mahāvagga* pāli et le *Lalitavistara*. Or, le premier fait commencer son récit avec l'acquisition de la Bodhi et le termine pratiquement avec l'enseignement à Bénarès. Le second débute par l'histoire de l'enfance et de la jeunesse du Maître ; puis il s'étend sur les scènes de Bodh-gayā, passe à Bénarès, et s'arrête court. La *Nidānakathā* cinghalaise, produit du bouddhisme monastique, prolonge le récit de la Vie jusqu'à la fondation du premier monastère. Au delà, nous n'avons plus nulle part d'exposé cohérent. On sent qu'après la prédication de Bénarès, l'élan des narrateurs est coupé. C'est qu'ils avaient été portés de la Bodhi jusque là par un corps solidement constitué de traditions locales. Comment en douterait-on, quand on voit HIUAN-TSANG récrire exactement un *Lalitavistara*, avec ce qu'on lui contait au pied des temples et des stūpa ou au bord des étangs sacrés, depuis le site de l'Illumination jusqu'au Parc des Cerfs de Bénarès, dans l'ordre traditionnel ? Rien ne fait mieux ressortir que son témoignage involontaire cette vérité capitale, que le principe de composition général de nos sources livresques est en l'espèce un itinéraire de pèlerins.

Pourvu qu'on nous concède qu'à un moment de son histoire le bouddhisme s'est trouvé enclin à diviser son Maître en un groupe de personnages transcendants qui en fussent les succédanés, tout est maintenant clair pour nous dans le processus suivi. C'est un groupe de ses manifestations solidement établi dans le culte par la circulation pieuse de visiteurs et fixé d'avance iconographiquement dans ses traits principaux qui a été le point de départ du nouveau système : d'où l'aspect même et le nombre des Jina. Les plus anciennes traditions, telles que les atteste le *Mahāvagga*, comptent quatre scènes et quatre semaines à Bodh-gayā, entre la Bodhi et le départ pour Bénarès. Il est vrai que l'on a par la suite augmenté jusqu'à sept ces semaines symboliques. Mais plusieurs considérations expliquent assez que le nombre de quatre,

(1) Sur le rôle des moines et « brâhmanes » gardiens et montreurs des reliques, cf. par exemple HIUAN-TSANG, *Mémoires*, trad. JULIEN, I, p. 103-104 ; *BEFEO.*, XXIX, p. 433-34.

plus Bénarès, soit cinq, ait prévalu dans la théorie des Jina : en premier lieu, ce chiffre reconstituait le schéma traditionnel des orients ; d'autre part, pour différencier entre eux les Buddha trancendants, il fallait des *mudrā* bien caractéristiques, et celles-ci, à date ancienne, étaient peu nombreuses ; enfin c'est ici qu'a dû jouer l'analogie du groupe antérieur des quatre Buddha, plus Maitreya. N'oublions pas que le geste de l'enseignement est commun à Maitreya et à Vairocana, et que le *Mahāvastu* place déjà à Bénarès, l'apparition miraculeuse de cinq trônes, au moment de la Première prédication : à cette date ce sont ceux de Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Çākyamuni, et de Maitreya, le sauveur futur ; bientôt ce seront ceux des Jina, quatre Jina *horizontaux*, qui transposent les quatre Çākyamuni de Bodh-gayā, se plaçant autour et au-dessous d'un Prédicateur, qu'on appellera Vairocana. De Bénarès, Çākyamuni-Vairocana domine le carré symbolique groupé autour de l'arbre de la Bodhi, un peu comme naguère Maitreya, placé sur le caṅkrama, s'ajoutait aux quatre Tathāgata, assis aux quatre orients de leur arbre (1).

⁂

Voilà donc en somme ce que le bouddhisme a tiré de son fonds propre : extérieurement, c'est à peu près toutes les nouvelles formes cultuelles. Faisons donc une large part à cette structure quinaire, que l'iconographie et la légende font si bien ressortir : d'anciennes idées, d'anciens récits, d'anciennes images sous-tendent tout le nouveau bouddhisme.

Cependant un tel agencement, justifié en son détail, ne manque à expliquer qu'une chose : la raison initiale de son adoption. C'est évidemment à un afflux d'idées nouvelles qu'est due en son principe, sinon dans le détail de sa réalisation, la vaste et minutieuse combinaison dont nous avons essayé de réduire la formule iconographique à ses éléments orthodoxes. Cela, c'est l'aménagement. Mais l'élan, qui explique tout, est venu du dehors. L'intégration d'Amitābha dans la religion de Çākyamuni suffirait à nous en assurer. Car si dans les images comme dans le système, Amitābha prend les traits et la place d'un Çākyamuni rayonnant, peut-être n'est-il pas moins vrai de dire que les Çākyamuni idéaux, placés, comme Akṣobhya, dans une Terre pure, ont emprunté cette apparence au Maître de la Sukhāvatī. On serait devant un phénomène d'assimilation réciproque. Amitābha est passé derrière le personnage historique de Çākyamuni ; il en est devenu un contre-type céleste. Mais d'autre part il l'a attiré à lui. Il existait au Nord-Ouest du monde proprement indien une région où l'iranisme et l'indianisme interféraient. L'Asie centrale a puisé là le plus clair de son bouddhisme, et dès lors sa tradition

(1) *BEFEO.*, XXXIII, p. 833 sq.

religieuse a fait masse avec les traditions bâtardes qui l'avaient alimentée. C'est à ce niveau qu'ont pu se rapprocher la croyance à quelque dieu de la lumière et du temps infini et la geste ancienne de Çākyamuni. Comment ont-ils conflué, comment des traits fabuleux sont-ils passés de celui-là à celui-ci, qui, par un effet inverse, imposait en même temps son aspect, ses attitudes, bref son signalement à l'intrus ? Nous chercherons tout à l'heure à nous faire une opinion à cet égard.

En gros, il semble bien que le système des Jina soit le point d'aboutissement de ce double travail de fusion. Trois d'entre eux, nous l'avons vu, ont une personnalité accusée : Amitābha lui-même, Akṣobhya et Vairocana. Ce dernier se place à part. Il est dans le groupe transcendant, le régent du point d'en haut, ce que Beigaigne nommait « le monde du mystère », et il domine ses collègues. Il double d'ailleurs le Maître humain de la prédication, dont le rapport avec les scènes de Bodh-gayā s'établit déjà, en bonne doctrine mahâyâniste, sur le même modèle.

Il est en effet une donnée capitale à laquelle on n'a peut-être pas prêté l'attention qu'elle méritait : c'est que personne n'a assisté aux événements de la Bodhi et à ceux qui ont suivi. On nous parle des dieux accourus, on nous dit que toutes les créatures de l'univers ont pu voir alors le Buddha dans sa gloire ; mais ce sont des enjolivements : quand Çākyamuni se présente devant les cinq ascètes qui vont devenir ses premiers disciples, il est manifeste qu'ils n'ont rien perçu du miracle. Ainsi, la connaissance du cycle de Bodh-gayā est indirecte ; elle sort tout entière de l'enseignement ultérieur du Buddha : c'est de la parole du Prédicateur que nous la tenons. Sous ce rapport — et il est essentiel, toute la bouddhologie des Trois Corps s'orientant vers une glorification de la Voix lumineuse et créatrice (1) — le Prédicateur de Bénarès transcende les quatre Buddha de Bodh-gayā. Telle est, à notre avis, la substance primitive de Vairocana, dont nous n'aurons pas ici à parler davantage.

Le véritable antagoniste d'Amitābha est en effet Akṣobhya. Leur apparition simultanée dans les textes anciens se situe déjà à l'Orient et à l'Occident du monde. Nous avons dit par où ils se touchent, en quoi ils s'opposent. Amitābha/Amitāyus contient peu de chose de Çākyamuni et beaucoup de traits personnels, d'affinités non bouddhiques, et sans doute non-indiennes : ses noms évoquent l'Iran. Akṣobhya contient au contraire peu d'éléments transcendants,

---

(1) C'est le sens profond du mot même de Dharmakāya, Corps de la Loi, i. e. de la Doctrine, cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 232-238. Tout l'art bouddhique ancien de Yun-kang et Long-men, en attendant les productions de Touen-houang, s'est évertué à représenter des maṇḍala de sūtra, c'est-à-dire des scènes de prédication, où la Voix du Buddha est matérialisée par l'image. C'est la Loi, le Dharma, qui est le sujet véritable de ces compositions, et la Loi est avant tout un Enseignement : celui qui figure automatiquement au centre du tableau, *BEFEO.*, XXXIII, p. 908 sq.

lesquels démarquent d'ailleurs Amitābha, et il est presque intégralement le Çākyamuni du Māravijaya, dont il conserve le geste, l'emblème, le siège, la fonction, et dont il tire son nom. Ils constituent deux centres d'attraction. Autour du premier les nouveautés doctrinales sont denses, et de là rayonnent vers le second, qui concentre au contraire les traditions vraiment bouddhiques, dont il envoie une part au Buddha qui lui fait face. Amoghasiddhi et Ratnasaṃbhava, plus flottants, sont des comparses ; ils ménagent une transition et permettent à la doctrine de fermer le cercle qui enveloppe les deux Jina affrontés. La Victoire sur Māra, c'est tout le bouddhisme ancien. Le Buddha sous le nāga, et surtout le Buddha aux pierreries, ont un sens moins accentué : c'étaient des images de Çākyamuni que les textes et les cultes commentaient moins impérieusement. Çākyamuni en méditation et éclairant l'univers, après la Bodhi, était immanquablement destiné à fixer dans le bouddhisme le personnage idéal d'un Amitābha. Peut-être est-ce là le point d'origine de tout le développement. Au contact des dieux de la lumière, cette apparence particulière du Maître historique aura pris un développement inattendu, et hors de proportion avec la part que lui avait faite la légende primitive. Elle était assez imprécise pour s'ouvrir largement à des influences qu'appelait beaucoup moins le triomphateur de Māra, sur son trône royal, et maniant symboliquement le foudre d'Indra — encore que la démonologie iranienne ait pu raviver les couleurs sous lesquelles nous est dépeinte l'année de Māra.

L'assimilation s'est trouvée surtout facilitée par l'apothéose de Çākyamuni, dont l'Assemblée prend graduellement l'aspect d'un authentique paradis, peut-être sous un premier afflux d'idées extérieures au bouddhisme et de même nature que celles qui devaient ensuite amener Amitābha au sein de cette religion. En fait, le dogme et l'archéologie matérielle nous ont déjà montré les étapes d'une véritable symbiose, le Tathāgata céleste se liant de plus en plus étroitement au Maître humain. Il n'a pu d'abord être admis que comme un double idéal ; mais avec l'élargissement des horizons bouddhiques, une rupture d'équilibre était fatale : il a tendu à devenir le protagoniste et Çākyamuni à passer à la suite (1).

Chapitre II.

Le grand miracle et la dispersion de Prajāpati.

Ces interprétations ne se heurtent qu'à une difficulté. Il est vrai qu'elle est centrale : nous avons constamment postulé une singulière propension du bouddhisme à admettre le morcellement de son Maître en contre-parties abstraites. Nous avons tout expliqué en tenant ce point pour acquis. Mais n'est-ce

(1) Sur cette substitution, cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 261, et XXXIII, p. 948 sq.

pas le fond du problème, et n'avons-nous pas transporté par avance dans les croyances prémahàyànistes le dogme fondamental du Mahāyāna, celui qu'il s'agissait surtout d'expliquer ? Par la suite, des textes comme le *Karaṇḍa vyūha* nous parleront bien du Grand Buddha primordial, ayant pour nature et aspect propre le domaine de la Loi, Seigneur de ce Monde et qui naît de portions (*aṃça*) des Cinq Buddha :

Tadyathādisamudbhūto dharmadhātusvarūpakaḥ
pañcabuddhāṃçasaṃjāto jagadīças Tathāgataḥ (1).

Mais comment des spéculations de cet ordre ont-elles pu s'appliquer à Çākyamuni, et à quelle date ?

Commençons par observer qu'il n'existe pas de système limitatif des cinq Jina ; le passage essentiel du *Guhyasamāja* que nous avons cité plus haut est très net : Vairocana, Akṣobhya et les autres ne sont pas *les* cinq Buddha du monde, mais cinq Buddha se partageant le monde, chacun à la tête d'un nombre infini d'autres Tathāgata régnant sur les Terres pures de l'espace sans bornes. De cette poussière de Buddha, ils sont les représentants, les chefs de file : le monde est empli « de Tathāgata entassés dans toute l'étendue de l'espace, avec Vairocana, Akṣobhya, Ratnasaṃbhava, Amitābha et Amoghasiddhi à leur tête (*evaṃ pramukhaiḥ sarvākāçadhātusamādhmātaiç ca Tathāgataiḥ*). » (2) Les sūtra d'Amitābha, celui d'Akṣobhya, rangent de même leurs Paradis parmi d'innombrables Terres, où se manifestent d'innombrables Maîtres. C'est ainsi qu'ils s'étaient montrés déjà, bien avant l'élaboration du système quinaire, dans l'énumération des Buddha de tous les orients que fournit le *Lotus* : Akṣobhya est à l'Est, dont il est le régent suprême, mais il y a auprès de lui le Tathāgata Merukūṭa ; Amitābha (il est nommé Amitāyus) est à l'Ouest, mais il a près de lui le Tathāgata Sarvalokadhātūpadravodvegapratyuttīrṇa ; et de même pour les principaux Buddha des divers orients. Ils sont en nombreuse compagnie, car on compte, rien qu'à l'Est de l'univers, quelque cinq cent mille myriades de millions de Buddha, répandant la bonne parole dans autant de mondes (3). La pentarchie des Jina est donc un résumé de l'univers : sous de nouveaux noms, il ne nous est pas difficile de reconnaître en elle le cosmogramme religieux qui faisait tenir tout l'espace dans la combinaison symbolique et orientée de cinq *positions*.

Ce schéma n'est pas le seul que l'Inde ait connu ; deux surtout lui ont fait une concurrence souvent heureuse : le système à huit, seize ou trente-deux « pointes », c'est-à-dire le lotus mystique, dont le centre répond à l'orient secret, et le système des dix orients, qui est tout simplement le pentagramme dédoublé, quatre directions collatérales s'adjoignant aux orients horizontaux

---

(1) Burnouf, *Introduction*, p. 221, n. 3.
(2) *Guhyasamāja*, p. 2.
(3) Trad. Burnouf, p. 113, 147 sq. ; Kern, p. 177 sq., 231 sq.

et le Nadir au Zénith. On connaît aussi un groupe de six directions, où le Nadir complète le pentagramme, à l'exclusion des points horizontaux intermédiaires. Toutes ces représentations diffèrent par leur combinaison formelle, mais se superposent et s'identifient, du fait qu'elles ont un même objet, l'espace qualitatif. Le binôme Est-Ouest, caractérisé par l'opposition d'Akṣobhya et d'Amitābha, peut trouver place dans toutes, et il en est bien ainsi : le *Lotus* les insère tous deux dans un diagramme à seize éléments, et replace celui-ci dans un espace total à dix directions, le petit *Sukhāvatīvyūha* les situe à l'Est et à l'Ouest d'un hexagramme où le Nadir et le Zénith complètent les quatre orients, etc. (1) Ce n'est donc pas seulement le culte des cinq Jina qui pose le problème de la mise en balance d'Amitābha, dieu d'origine sans doute en partie étrangère, et d'Akṣobhya, hypostase de Çākyamuni, dans une répartition orientée de l'espace, ce sont certains des textes mahàyànistes les plus anciens et dont l'autorité est la plus générale.

Or, c'est dans le sein de la personnalité transcendante à laquelle s'égale Çākyamuni que cette assimilation a lieu ; la bouddhologie du *Lotus* est formelle sur ce point. Tous ces Buddha de l'espace infini sont les *disjecta membra* du Grand Buddha à qui l'on doit, sur le Gṛdhrakūṭa céleste, la révélation de l'ouvrage. Ils sont « créés de son propre Corps » (*ātmabhāvanirmita*). Voici en effet les propres paroles que Çākyamuni, en sa gloire, adresse au bodhisattva Mahāpratibhāna : « C'est pour cela, ô Mahāpratibhāna, qu'il va falloir que je réunisse ici toutes les formes de Tathāgata (*tathāgatavigraha*) que j'ai moi-même miraculeusement créées de mon corps et qui, dans les dix points de l'espace, enseignent la loi aux créatures, chacune dans des terres de Buddha distinctes, dans des milliers d'univers. » (2) Le chinois est plus net encore, s'il se peut : « Tous les Buddha [que j'ai] produits en divisant mon corps (分身) et qui enseignent la loi dans les mondes des dix points de l'espace, le moment est venu de les ressembler ici. » (3)

Burnouf n'a pas réussi à pénétrer à fond les arcanes de cette bouddhologie. « Nous avons encore ici, dit-il, une nouvelle espèce de Buddhas, distincts, si je ne me trompe, de ces Buddha que notre *Lotus* suppose rangés dans les huit points de l'espace, et qu'il fait contemporains, dans d'autres univers, de Çākyamuni, le Buddha du *Sahālokadhātu*. » (4) Il y reconnaissait des apparitions accidentelles, rentrant dans la catégorie « des miracles qu'on suppose toujours Buddha capable de faire ». L'erreur vient de ce que l'illustre traduc-

---

(1) SBE., XLIX, p. 99 sq.

(2) « Tan mayāpi Mahāpratibhāna bahavas Tathāgatavigrahā nirmitā, ye daçasu dikṣv anyonyeṣu buddhakṣetreṣu lokadhātusahasreṣu sattvānāṃ dharmaṃ deçayanti » *Saddharmapuṇḍarīka*, éd. Kern-Nanjio, p. 242 ; trad. Burnouf, I, p. 147 ; Kern, p. 231.

(3) 我分身諸佛在於十方世界說法者今應當集, 妙法蓮華經, *Taishō Issaikyō*, n° 262, vol. IX, p. 32ᵉ, col. 4-3 de la fin.

(4) *Lotus*, Burnouf, I, p. 400.

teur du *Saddharmapuṇḍarīka* n'a pas remarqué qu'au chapitre XI de l'ouvrage Çākyamuni est sur le point de s'élever dans l'espace, d'y emporter avec lui ses auditeurs, hors des lois du temps et de l'espace, dans un maṇḍala magique où les attend la révélation du monde transcendant de la Loi. Les Buddha « créés de son corps » par lui peuvent fort bien être des égaux et contemporains de Çākyamuni : ce n'est plus celui-ci qui parle, mais le corps transcendant auquel il s'est temporairement identifié. BURNOUF, faute d'avoir saisi ce déplacement de point de vue, ne s'est pas résigné à reconnaître d'authentiques Buddha dans ces formes de Tathāgata. Le texte lui-même nous les dépeint cependant enseignant la loi chacun dans sa terre de Buddha bien distincte. Çākyamuni, leur égal tout à l'heure, est devenu leur créateur et leur centre : est-ce plus étonnant que de l'entendre donner tous les Buddha du passé, à commencer par Dīpaṃkara, comme ayant été créés par lui ? « Depuis le moment où j'ai commencé, ô fils de famille, à enseigner la loi aux créatures dans cet univers Saha et dans d'autres centaines de mille de myriades de Koṭi d'univers, les Tathāgata vénérables etc., tels que le Tathāgata Dīpaṃkara et d'autres . . . ont été miraculeusement produits par moi. »

Ces productions miraculeuses ne sont donc pas des formes vides, comme l'a cru BURNOUF, ce sont les prédécesseurs de Çākyamuni, et ils ont nom Dīpaṃkara, Vipaçyin, etc. ; d'autres seront aussi les Tathāgata actuels de l'espace infini, et on peut s'attendre à ce qu'ils s'appellent Amitābha, Akṣobhya, etc. De cela, la preuve existe, encore que BURNOUF n'ait pu la connaître. Nous avons en effet montré dans un précédent travail que l'assemblée surnaturelle des Tathāgata, telle que la dépeint le *Saddharmapuṇḍarīka*, est figurée sur une stèle chinoise de 535 où CHAVANNES avait déjà reconnu un épisode emprunté au *Lotus* : le « tête à tête » de Çākyamuni et de Prabhūtaratna. En fait, ce ne sont point quelques détails du sūtra, mais la scène complète de sa révélation que porte le monument (1). Les Tathāgata assemblés autour du Maître sont nommés par de petites inscriptions, que CHAVANNES a lues. Ce sont bien Akṣobhya, Amitābha, Tamālapatracandanagandhābhijña, etc., autrement dit les Buddha actuels des dix points de l'espace en personne, précédemment énumérés, et auxquels BURNOUF croyait devoir les opposer.

Ainsi le Buddha central du *Lotus* divise son corps en d'innombrables Tathāgata parsemant l'espace. C'est déjà, mais en sens inverse, la relation que nous avons vu introduire dans le *Karaṇḍa vyūha*, entre les cinq Jina et le Grand Buddha fait de portions (*aṃça*) de ceux-ci. Nous tenons donc là le problème même du Mahāyāna, auquel nous ramène l'analyse de toutes ses expressions doctrinales, des plus complètes aux moins exubérantes. Est-il insoluble ?

Nous avons fait dans ce travail une part assez grande aux influences occidentales, et notamment iraniennes, pour ne point paraître de parti-pris si nous

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 210 sq. et 241.

avouons qu'en l'espèce il nous semble qu'on a trop misé sur elles. La présence d'Amitābha/ Amitāyus dans le système, avec ses connotations zervanistes ou mazdéennes, l'obscurité qui règne sur les circonstances de son adoption, le grand échange d'idées qu'on devine, mais qu'on devine seulement, à la commissure des deux civilisations, c'était sans doute assez d'indices, et en même temps assez d'incertitudes, pour que l'on pût rejeter sur l'ignorance où nous restons du détail de ces contacts historiques la responsabilité de notre manque à connaître les origines du Mahāyāna. On s'est dispensé, par ce détour commode, d'examiner sérieusement les antécédents indiens du bouddhisme ; ou bien ç'a été pour y trouver des arguments en faveur d'une hypothèse « solaire » qui n'était pas adéquate ; ou encore, en ne s'occupant que des origines de la spéculation abstraite et purement philosophique, ce qui a donné des résultats appréciables, mais laisse entier le problème religieux. Nous croyons au contraire que les rituels prébouddhiques et les formes anciennes du bouddhisme qui leur font suite, contiennent les antécédents du Mahāyāna. Ce mouvement, essentiellement religieux avant d'avoir prêté à la philosophie, a ses racines les plus solides dans le sol de l'Inde, et si des éléments culturels de source occidentale l'ont aidé à se constituer, c'est surtout sous la forme dans laquelle ils s'étaient déjà acclimatés au sein du védisme finissant.

L'idée fondamentale de la bouddhologie nouvelle, attestée avec clarté dans le *Lotus de la Bonne Loi*, est la division de la personne du Buddha, s'échappant aux cinq ou aux dix points cardinaux, ou dans les millions de mondes des dix points cardinaux. Chacun de ces Buddha des orients devient un reflet du Buddha central, étant « né de son corps » (*ātmabhāvanirmita*). Inversement, tous les Buddha partiels sont susceptibles de se réunir, et leur réunion est périodiquement marquée sur cette terre par l'apparition d'un Buddha historique, qui s'égale, le temps de la prédication, au Grand Buddha cosmique : « ces Tathāgata nés de mon corps devront être amenés ici », dit le Buddha du *Lotus*, à l'instant d'enseigner le véritable sūtra. Ces parties de lui-même, en se rassemblant, le reconstituent en son essence secrète. C'est dans le même esprit qu'une inscription chinoise, commentant la substitution d'une seule statue de Buddha aux statues des mille Buddha, promises par la fondatrice, proclame l'équivalence des deux œuvres : « les livres saints disent en effet : une seule personne de Buddha devient plusieurs, plusieurs deviennent une seule. » (1) On reconnaît là le double procès dont parle le *Lotus*. Le Buddha transcendant a créé de son corps, par une segmentation mythique, les Tathāgata innombrables, et ceux-ci se rassemblent en un seul, quand un Buddha paraît sur la Terre et prêche le Mahāyāna. La présence momentanée de Çākyamuni s'interprétera donc comme une concentration des Buddha dans le Corps édifiant qu'il manifeste aux yeux de l'Assemblée : « Quand la doctri-

(1) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, II, p. 398.

ne de la loi fut pour la première fois mise en honneur, c'est alors que les dix régions se rassemblèrent en une seule ; quand Çākyamuni eut révélé sa réalité, c'est alors que tous les êtres doués de vie lui firent retour et se soumirent à lui. » (1) On profite de son passage en ce monde pour atteindre à travers lui les composantes idéales du Buddha suprême, fait de tous les Buddha, et auquel Çākyamuni s'identifie pour un temps. Et même après sa disparition, ses statues garderont une trace de ce pouvoir de « polarisation » mystique attribué à sa personne (2). Dispersion magique et retour à l'unité, tels sont les jeux du « Grand Miracle » mahāyāniste, déployés autour de la personne transcendante de Çākyamuni, ou de son image.

C'est dire que la bouddhologie du Grand Véhicule est l'exacte réplique de la dispersion de Prajāpati, ou du Puruṣa, en la personne des dieux du monde, et de sa reconstitution en celle d'Agni, identifié au cercle complet des régents des orients.

Nous avons en son temps analysé la reconstruction du Dieu-tout : c'est une répartition d'éléments orientés fixant, avec les directions de l'espace, toutes les parties de l'univers en lesquelle Prajāpati est morcelé, chacune sous la régence d'un dieu issu de lui. Le Dieu-tout, disions-nous, naît de l'ordre de l'ensemble, au centre de cet ensemble, qui trouve son unité en lui. Figurativement, les régents de tous les orients étant répartis à leurs places obligées, Agni, identifié à chacun d'eux, s'égale au tout, et de ce fait même devient Prajāpati, dès lors reconstitué.

Ces propres termes s'appliqueraient phrase par phrase à la théorie qui fait le fond des ouvrages mahāyānistes, et qu'on saisit si clairement dans l'épigraphie chinoise qui les commente.

---

(1) *Ibid.*, p. 595.

(2) Cf. la documentation relative à l'ordination, ou prise de vœux [litt. réception des Défenses], des Bodhisattva du Mahāyāna, rassemblée dans le *Hōbōgirin*, s. v. BOTSUKAI, 菩薩戒, bodhisattvaśīla « ... le candidat s'adresse à un Bodhisattva 'correligionnaire' (同法) ... prosterné devant une statue de Buddha, il renouvelle sa demande d'ordination... le Donateur des défenses s'adresse ainsi devant une statue de Buddha, à tous les Buddha et Bodhisattva : 'Maintenant, le Bodhisattva un tel, devant moi, le Bodhisattva... Je désire que tous les Buddha et Bodhisattva de tous les temps et en tous lieux, tous les Saints suprêmes, tous les Etres Eveillés, soient aussi témoins'... En l'absence de personne qualifiée, par ses mérites, pour donner les Défenses, on est autorisé à les recevoir de soi-même en s'agenouillant devant une statue de Buddha et en répétant trois fois la formule suivante : 'Moi, un tel, je déclare à tous les Buddha des dix directions et à l'Assemblée des Bodhisattva des grandes Terres que je reçois maintenant les trois Masses de Défenses devant tous les Buddha et Bodhisattva' » (p. 143-144a). Sur l'équivalence des images du Buddha et de sa personne, cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 202-206, 248-255. Nous avons étudié plus haut ces oppositions et ces équivalences entre le multiple, atteint à travers l'un, qui se change en lui, alors que lui-même reconstituera l'un, pour venir accueillir, sous cette forme, l'hommage du fidèle et l'orienter vers son salut (*BEFEO.*, XXXIII, p. 952 sq.).

L'analogie du Buddha suprême et de Prajāpati est d'ailleurs très sensible dans les formules mêmes qu'affectionnent la littérature et l'iconographie du Grand Véhicule. Voici par exemple le *Lotus de la Bonne Loi* : « le Tathāgata, qui est doué des connaissances, des [dix] Forces, des [quatre] Intrépidités [et des autres] qualités propres au Buddha, qui est armé d'une extrême vigueur par la force de sa puissance surnaturelle, est le père du monde (*lokapitā*)» (1). Le Père du Monde, c'est un doublet de ce Prajāpati, père des Etres, qui a passé du Veda tardif et du Brāhmaṇa à l'épopée et aux Purāṇa et qui y a passé sous les traits de Brahmā et avec l'appellation de Lokapitāmaha, l'Aïeul du Monde, laquelle trouve un écho dans le texte bouddhique. KERN a sur ce point une note fort suggestive : « Le Buddha est ici un père sage et bienveillant : il est le Père céleste, Brahmā, et comme tel on le représentait assis sur un lotus en guise de trône. A quel point cette représentation était courante dans l'Inde, tout au moins au VIe siècle de notre ère, c'est ce que montre un passage de la *Bṛhat-saṃhitā* (ch. 58, 44) de VARĀHA-MIHIRA, où la règle suivante est donnée pour l'exécution des idoles bouddhiques : le Buddha sera représenté assis sur un lotus, comme le Père du Monde [i. e. Brahmā]. » (2)

La date relativement tardive de ce témoignage lui laisse cependant l'intérêt de prouver que l'analogie était sentie aussi bien du côté brâhmanique que chez les bouddhistes. Sur le lotus qui l'élève dans les cieux au-dessus de ce monde dont il était le père, le Buddha évoquait Brahmā, identique en cette fonction, au Prajāpati du Brāhmaṇa. L'indication nous paraît capitale. Le lotus *supramondain* est en effet l'attribut principal du Buddha au Grand Miracle, comme il ressort d'une belle et classique étude de M. FOUCHER (3). Il est donc commun à ce Buddha du Grand Miracle, multipliant sa personne en avant, en arrière, à droite et à gauche, c'est-à-dire, selon les idées indiennes, plus exactement « à l'Est, à l'Ouest, au Sud et au Nord », en un mot la répandant par

---

(1) *Saddharmapuṇḍarīka*, ed., p. 77 ; BURNOUF, I, p. 40 ; KERN, p. 76.

(2) KERN, *ibid.*, n. 2. cf. AGB., II, I, p. 326, n. 1. Le nom même d'Aïeul du Monde (*lokapitāmaha*) est appliqué au Buddha dans une courte inscription gravée sur le socle d'une statue retrouvée à Bhīta, cf. CUNNINGHAM, *Arch. Survey*, III, p. 48, cité par KERN, p. XXVI, n. 1.

(3) A. FOUCHER, *Le Grand Miracle du Buddha à Çrāvastī*, JA., 1909, I, p. 27. Ce type de Buddha a pour signes (*lakṣaṇa*) particuliers la *mudrā* de l'enseignement et, surtout, ce *lakṣaṇa* spécial du lotus à tige, qu'il gardera comme signes caractéristiques de bout en bout de son évolution » (*ibid.*, p. 37) .. « il est écrit dans le *Divyāvadāna* qu'... alors que la première série de miracles [production alternée de flammes et de pluie, etc.] est déjà accomplie, 'le Buddha conçoit une pensée mondaine'. Aussitôt les dieux se précipitent pour l'exécuter. Brahmā prend place à sa droite et Çakra à sa gauche, tandis que les deux rois des *nāga*, Nanda et Upananda, créent de toutes pièces un lotus merveilleux, sur la corolle duquel le Bienheureux s'assied. Puis par la force de son pouvoir magique 'au-dessus de ce lotus il en créa un autre ; et sur celui-là aussi un Buddha étant assis, les jambes croisées ; et ainsi par devant, par derrière, sur les côtés'... » (*ibid.*, p. 17).

tout le monde, et à Brahmā-Prajāpati, en tant qu'il jouit d'un même pouvoir de diffusion : au moment de la création, c'est lui-même que le dieu brâhmanique, du haut de son lotus, répand dans le monde, fait de sa propre substance. Quand les textes bouddhiques nous font voir « des rayons qui s'épanouissent en lotus porteurs de Buddha illusoires, jaillir des pores de la peau ou du nombril du personnage principal » (1), assistons-nous à la classique dispersion du Puruṣa, ou bien à un miracle du Buddha ? Le lotus de Brahmā jaillit en effet du nombril « cosmique » de Viṣṇu étendu sur les Grandes Eaux. Le Grand Miracle évolue donc dans un cadre brâhmanique, et son vocabulaire iconographique et légendaire en porte des marques. Certaines de ses représentations les plus connues figurent un Buddha assis de face, et deux autres sur les côtés qui s'adossent à lui : ce groupe indien des « Trois Buddha », après diverses vicissitudes, a passé en Chine ; il est encore pris par CHAVANNES pour un *lakṣaṇa*, ou signe distinctif, des représentations du Grand Miracle de Çrāvastī. Quoi qu'on pense de cette interprétation trop étroite, car à cette date la scène caractérise plutôt la prédication miraculeuse de quelque sūtra, il n'est pas douteux que ces trois Buddha ne résument le déploiement, à travers tout l'espace, des innombrables répliques du Maître, décrites par les textes. « La sculpture, dit CHAVANNES, s'est bornée à figurer simultanément trois apparitions du Buddha pour symboliser leur multitude » (2). M. FOUCHER note à la fin de son *Iconographie bouddhique* que « ce miracle est régulièrement représenté... par trois Buddha assis côte à côte et enseignant vers des directions opposées ; il est plus que vraisemblable qu'une quatrième figure toute pareille, mais qu'il était matériellement impossible de dessiner, est censée se tenir derrière les trois autres et s'acquitter du même office vers le quatrième point cardinal : il s'agit bien entendu d'une quadruple manifestation du même Çākyamumi » (3). C'est la transposition sur un tableau à deux dimensions du prodige que le *Divyāvadāna* décrit en ces termes : « Aux quatre orients, un quadruple miracle magique une fois montré, etc. » (4) L'abandon d'une des dimensions de l'espace oblige nécessairement peintures et bas-reliefs à adopter des conventions de ce genre, mais nous devons toujours reconstituer par la pensée le maṇḍala circulaire de l'espace dans des compositions où il faut reconnaître la projection sur un plan vertical de scènes que le maṇḍala proprement dit fixerait en projection horizontale (5).

---

(1) *Ibid.*, p. 19, n. 1, cf. I. J. SCHMIDT, *Der Weise u. d. Thor*, p. 82 et 84.

(2) *Miss. Arch.*, I, 2, p. 319, cf. p. 328, 368 : « ... toutes les fois que nous sommes en présence de trois Buddhas formant un groupe, nous concluons à une représentation symbolique du grand miracle de Çrāvastī. Les trois Buddha symbolisent donc la personne de Çākyamuni multipliée à l'infini ».

(3) A. FOUCHER, *Etude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, II, Paris, 1905 (E. H. E., sc. rel., XIII, 11), p 114.

(4) *Caturdiçam caturvidham ṛddhiprātiharyaṃ vidarçya...* » éd. COWELL-NEIL, p. 161.

(5) Cf. *BEFEO.*, XXXI, p. 540-541.

Or, il est frappant qu'un semblable problème se soit posé aux sculpteurs et aux peintres brâhmanistes, qui l'ont résolu par le même artifice : Brahmā devrait être pourvu de quatre têtes, et par le fait, tout le monde les lui voit en pensée, mais il n'en a que trois sur les bas-reliefs, comme aussi en peinture (1). L'imagination du spectateur doit faire les frais d'une quatrième tête. Invisible pour nous, elle ferme le maṇḍala, derrière le plan du tableau, de la même façon qu'un quatrième Çākyamuni dans les images synthétiques du Grand Miracle. Coïncidence qui n'est pas de forme seulement : dans la tradition littéraire, antérieure de beaucoup à l'iconographie, les quatre faces de Brahmā symbolisent en effet sa domination sur toutes les régions de l'espace (2). C'est là un symbolisme condensé. Ses quatre visages, face aux principaux orients, sont une représentation toute conventionnelle et l'idée fondamentale reste celle de l'omni-présence et de l'omni-activité, qui ont été héritées par lui de Prajāpati-Viçvakarman. Le dieu ancien dont Brahmā dérive, est décrit dans deux hymnes tardifs du Ṛgveda : « Il voit tout, car il a des yeux, une figure, des mains et des pieds dans toutes les directions » — et Macdonell, à qui nous empruntons la référence, conclut judicieusement qu'« en cela, Brahmā, dans la mythologie plus récente, lui ressemblera, avec ses quatre faces et ses quatre bras » (3).

Un même problème s'est donc posé aux artistes des deux religions. Ils avaient à représenter la multiplication d'un dieu central vers toutes les directions de l'espace : l'exécution littérale était pratiquement impossible. C'était donc le cas où jamais de recourir à l'un de ces schémas spatiaux où la fixation des quatre orients cardinaux résume la structure de l'étendue tout entière. Quatre têtes, dont trois sont visibles, quatre Buddha dont trois apparaissent, et voilà le miracle clairement signifié. Les analyses archéologiques des chapitres précédents nous mettent d'ailleurs en état d'approfondir le symbolisme de ces dispositions. Il ne s'agit pas de figurer le devant, la droite, la gauche et l'arrière : ces mots n'ont de sens, pour l'iconographie indienne, que rapportés à l'espace orienté. Ce n'est point sur des directions quelconques que l'on fait régner Brahmā, ou se manifester Çākyamuni ; Est, Sud, Ouest, Nord, et le centre comme origine, telle est la valeur du dispositif : c'est la structure de l'ākāça. Mais cette structure, nous en connaissons bien, par les textes comme par les monuments, la forme imagée. L'Inde s'est représenté l'espace

---

(1) G. Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II, II, Madras, 1916, pl. CXLIII sq.

(2) Comme aussi sur les périodes cosmiques (*ibid.*, p. 503), ce qui nous ramène à nos schémas spatio-temporels. La multiplication des têtes et des membres des statues indiennes pose plusieurs problèmes qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici. Son sens symbolique est en tout cas très clair. On verra par exemple dans le *Mahābhārata* que « c'est en tant qu'il personnifie l'espace à 4, [8], ou 10 dimensions, que Viṣṇu est un dieu à 4, 8 ou même 10 bras », E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strasbourg, 1915 (Grundr. d. Indo. Ar. Phil. und Altertumsk., III, 1, B), p. 205.

(3) A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 118.

comme un lotus aux pétales orientés : c'était sa « rose des vents », dont nous avons exposé en détail la composition (1). Donner au dieu un pouvoir suprême, étendu sur toutes les régions de l'espace, c'était figurativement le faire régner sur le Grand Lotus. Au centre de celui-ci se trouve la région secrète où, d'aplomb sous le sommet du monde, se manifeste le début de la création, par l'émission des orients. Ceux-ci forment autant de pétales qui se déploient. Le dernier verticille, avec ses quatre pétales, compose le saint des saints : Brahmā avec ses quatre faces ou les quatre formes du Buddha se placeront à cet endroit. Et voilà pourquoi Brahmā doit être représenté sur un lotus (2), et le Buddha aussi, l'un et l'autre « en tant que Pères du monde ». Cet *āsana* transcendant signifie que l'un et l'autre sont passés au-dessus du cercle des orients horizontaux : vieilles idées, qui s'introduisent déjà dans les traditions védiques tardives, et dont nous avons décelé les correspondances, sinon même les sources occidentales. Une autre image du point d'en haut, dans l'Inde, est l'oie sauvage, le *haṃsa*, dont le vol puissant symbolise l'ascension de l'âme vers la libération. C'est l'attribut constant de Brahmā : symbole du ciel suprême où il règne et où le porte le vigoureux oiseau. Ce serait donc avec plus de logique qu'on n'aurait pu le croire que la tradition iconographique admet l'équivalence du haṃsa et du lotus transcendant comme sièges de Brahmā. Et l'on ne manquera pas de penser à la frise d'oies sauvages qui décore le haut du trône de la Bodhi : comme le Père du Monde dans les croyances brâhmaniques, Çākyamuni a eu son siège sur le haṃsa (3).

Ces coïncidences matérielles sont assez frappantes, car elles portent sur des éléments capitaux, dont l'adoption n'a pu être fortuite et dont la valeur précise est transparente. Il est décisif, à notre avis, que le Buddha transcendant et Brahmā-Prajāpati aient comme attributs les mêmes symboles cosmiques, au moment où celui-ci, en tant qu'Aïeul du Monde, crée toutes choses de sa personne, et au moment où celui-là emplit l'espace des répliques de son propre corps, issues de lui.

C'est une très heureuse intuition archéologique qui a fait écrire à M. Foucher dès 1918 : « On sent... à quel point les nombreux Buddhas qui se présentent ensemble [sur les stèles du " miracle de Çrāvastī "] parfois environnés d'une auréole faite d'autres eux-mêmes, prêtaient à des spéculations sur la pluralité actuelle des Bienheureux — dût-on, pour accorder cette idée avec le dogme, répartir ces derniers entre autant de paradis et de mondes distincts. En ce sens il serait permis de dire qu'à l'occasion du 'Grand miracle de

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 303-304, 408, etc.

(2) G. Rao, *op. cit.*, p. 505.

(3) A. Cunningham, *Mahābodhi*, pl. xiii ; voir aussi les haṃsa décorant le haut de la cassette de Kaniṣka. Coomaraswamy, HIIA, pl. xxiv, fig. 89.

La valeur d'axe du monde attribuée au trône de Mahābodhi (cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 203 sq.) donne bien à penser que la frise de haṃsa n'a pas une simple valeur décorative.

Çrāvastī', dont ces sculptures ne nous donnent qu'une pâle réduction, notre Çākyamumi gandhârien, en s'installant pour une fois sur le lotus magique et en projetant dans l'espace tant de sosies émanés de lui-même, a donné le mauvais exemple à l'iconographie postérieure — sinon le branle aux spéculations théosophiques de ses sectateurs » (1). Toutefois, en ce qui touche aux origines, c'est là peut-être trop attribuer à l'initiative iconographique. Des images ont pu et ont dû plus d'une fois donner le branle à certaines spéculations théoriques ; mais avant cela, encore a-t-il fallu qu'elles se forment. Or rien ne nous explique mieux la formation des stèles aux Buddha multiples, que la documentation textuelle. Dans celle-ci, on constate une tendance à peupler l'espace de figures de Buddha autour du Maître du Grand Miracle, debout ou assis sur son lotus, qui l'élève au-dessus de ce monde. Il est vrai qu'aucune justification satisfaisante de cette tendance n'a pu encore être fournie. M. Foucher a donc reculé le problème de la multiplication des Buddha en le reportant d'un état évolué, où ce sont des dieux régnant sur des paradis, à un état ancien, où ce sont seulement des répliques du buddha central, émanées de lui. Mais c'est bien à ce niveau que nous allons tenter de saisir la question dans le texte et de l'y résoudre. A cette date, comme l'a bien vu l'auteur de l'*Art Gréco-bouddhique*, on ne saurait faire état ni des « Dhyāni-buddha », ni de leurs Terres pures. Aussi est-il tout indiqué de chercher l'origine des idées comme des images nouvelles dans la spéculation brâhmanique qui vers cette époque reposait tout entière sur l'émission par un Dieu central de formes qui lui restaient secrètement identiques et qui s'en allaient peupler l'univers, en déployant pétale par pétale et jusqu'à ses extrêmes limites le Lotus de l'ākāça, destiné, dans l'iconographie, à demeurer le siège de Brahmā, quand on fit des images de ce Père du Monde, assis au cœur et au point initial du cosmos.

Dans la tradition des Purāṇa et dans l'art sectaire, le lotus de Brahmā jaillira du corps de Viṣṇu étendu sur le serpent qui flotte à la surface des Eaux cosmiques (2). Or cette image trouve de singulières correspondances dans la tradition bouddhique.

Ce n'est pas une fleur ordinaire que le lotus sur lequel Çākyamuni s'assied à l'heure du Grand Miracle. Les stèles étudiées par M. Foucher le font bien voir : « Si vous feuilletez à nouveau les planches, vous aurez vite fait de constater que ce qui les caractérise, c'est avant tout la forme spéciale de ce lotus à mille pétales, large comme une roue de char, tout en or, avec une tige de diamant, qui jaillit entièrement hors du socle » (3). « C'est un lotus à tige jaillissant du sol ou des eaux, qui sert de marque distinctive à toute une série de monuments et nous a permis d'en suivre l'enchaînement pendant plus de

(1) AGB., II, 1, p. 335.
(2) G. Rao, *op. cit.*, I, 1, Madras, 1914, p. 90 sq.
(3) *Le Grand Miracle*, loc. cit., p. 27

mille ans, et aux quatre coins de la péninsule. Il est tout à fait exceptionnel que, comme sur la planche 10, le pédoncule de la fleur soit dissimulé et son péricarpe recouvert d'un coussin : et si les artistes de l'Inde occidentale préfèrent que le Buddha fasse entendre son enseignement du haut d'un trône (*siṃhāsana*), le *padma* typique se conserve au moins comme tabouret sous ses pieds. Nous pouvons donc ranger désormais ce 'lotus issant et ordinairement accosté de deux Nāgarāja', pour parler le langage héraldique, à côté, par exemple, de la 'roue flanquée de deux gazelles adossées ou affrontées' parmi les symboles spécifiques des grands miracles du Buddha » (1).

On remarquera que les récits du prodige de Çrāvastī ne nous parlent pas d'un étang d'où jaillirait le lotus sur lequel le Buddha va se placer. En fait, c'est du sol même qu'il s'élève, sur la plupart des stèles étudiées par M. Foucher. Et voilà bien l'un de ces points où nous risquons de passer sans en être frappés devant ce qui constituerait, pour un Indien, un intolérable paradoxe. Un lotus sortant de la terre, c'est un miracle qu'il faut à tout prix expliquer ; sur les images publiées à la suite de l'article sur *Le Grand Miracle*, c'est ce qui doit attirer immédiatement le regard, c'est l'énigme qui s'impose à l'attention. Le lotus ne naît que de l'eau, et c'est même de là qu'il tire un de ses noms les plus communs en sanskrit (*abja*). De quelle eau part donc la fleur magique qui troue la terre devant nos yeux ?

Notre monde n'est pas un étang paradisiaque. Quelques lotus poussent bien dans ses eaux, mais la grande étendue des terres fermes avec leurs creux et leurs bosses, leurs montagnes, leurs vallées, leur poussière et leurs cailloux, met sous les pas des créatures un ordre grossier de réalité, où elles se meurtrissent, et qui n'a aucune ressemblance avec la naissance au sein d'une fleur à la surface des eaux célestes : et ceci nous ramène à une donnée fondamentale de la symbolique indienne et notamment bouddhique, que nous rencontrerons encore plus d'une fois, et que nous avons déjà esquissée plus haut. On peut la résumer en cette formule, que les êtres sont de même essence que les mondes au niveau desquels ils vivent, et réciproquement. Pour la faire mieux entendre, nous renverrons à l'une de ses transcriptions philosophiques les plus simples et les plus parlantes : le parallélisme de l'étagement cosmique et de l'ascension spirituelle qui se marque de l'homme aux dieux les plus abstraits, dans le Petit comme dans le Grand Véhicule. D'un point de vue tout différent de celui auquel nous nous tenons ici, M. Stcherbatsky en a donné une analyse très claire dans le mémoire où il a approfondi le sens du mot *dharma*. Les éléments de l'existence (mot à prendre, en ces matières, *cum grano salis*) sont techniquement divisés en dix-huit *dhātu* : vision (c'est-à-dire substance visible) etc. jusqu'à un élément suprême de conscience libérée des sens (non-sensuous consciousness, *mano-vijñāna*

(1) *Ibid.*, p. 33.

dhātu). Une série de mondes de plus en plus immatériels se succèdent du bas au haut de l'univers, donnant la réplique à l'esprit des êtres qui les peuplent, et le nombre des catégories psycho-physiologiques puis abstraites qui définissent les classes de créatures particulières à ces mondes diminue en même temps. Les dix-huit éléments ne jouent au complet que pour les habitants de notre plan d'existence (y compris les dieux les moins élevés, jusqu'à Indra), qui est le plan du Désir. Ils s'éliminent, en commençant par les plus grossiers, à mesure que l'on monte (1). Pourquoi cette corrélation, et qu'est-ce qui la règle : l'opération du karman ou l'activité d'un créateur ; est-elle faite de réalités, le théâtre des existences existant réellement, ou au contraire n'avons-nous en tout cela qu'illusions sur illusions ? On sait que l'Inde en a discuté à perte de vue, et que les écoles se classent avant tout selon la réponse qu'elles ont faite à ces questions fondamentales. Mais le schéma lui-même n'a guère été remis en question à partir du moment où il s'est introduit, sous des formes diverses, dans le brâhmanisme aussi bien qne dans le bouddhisme.

Ce principe très général, et fort simple, à travers la complexité de ses applications, laisse aisément saisir le mécanisme exact du progès spirituel. A mesure que l'on supprime en soi les éléments inférieurs correspondant à un plan cosmique, leur suppression vous fait automatiquement passer sur un plan supérieur, défini par les composantes qui restent. Le plan précédent est alors comme nivelé sous vos pieds. Une telle ascension s'obtient de deux manières : ou bien à la mort, par une balance des mérites et démérites, et alors on surgit, pour une existence nouvelle, au niveau conquis : c'est une naissance (*utpatti*) ; ou bien passagèrement, par un effort de méditation qui vous « égale » au plan visé (*samādhi*, *samāpatti*). Le blocage du Barabuḍur est l'expression concrète de l'un de ces surclassements mystiques : il permet de circuler au-dessus du monde des sens grossiers et du Désir, noyé dans sa masse.

A la naissance du Buddha, la terre s'est miraculeusement aplanie sous ses pas, pour signifier qu'il entrait de plain-pied dans un ordre de réalité dépassant ce monde, et sous lequel celui-ci était magiquement nivelé. De cette surface unie ont en outre jailli des lotus, à chaque pas qu'il faisait : ce symbole double l'autre, ou plutôt il en procède. Par soi-même, le thème du nivellement magique emplissant vallées et dépressions et dépassant monts et reliefs, évoque une nappe liquide. L'apparition des lotus confirme cette interprétation. Il est classique, dans les textes bouddhiques, de comparer le monde à un vase empli de bourbe. Mais le lotus en sort sans pollution. C'est ainsi que le Buddha passe au-dessus de la matérialité, étant délivré du lien des sens : « L'esprit du meilleur des hommes n'est pas plus agité que le ciel ne l'est par l'obscurité, la poussière et les météores ; il n'est pas pris par les objets des sens, lui qui est sans tache, comme le lotus nouveau dans l'eau qui n'adhère pas à lui. » (2)

(1) *The Central conception of Buddhism...*, p. 9-10.
(2) *Lalitavistara*. Foucaux, p. 191.

Les poètes comparent le Buddha à une fleur glorieuse ; les artistes ont tout simplement placé celle-ci au-dessous de lui, pour l'élever plus haut que la réalité ou que l'illusion des sens, « apaisées » au-dessous de lui. Il suffit de relire l'éloge du Trône de Bodhgayā, gravé par le chinois YUN-CHOU : ce trône, « poussière et peine jamais ne l'atteignent » ; il s'élève « au delà des trois mondes » ; son éclat « culmine jusqu'à la demeure des deva d'en haut » ; aussi le compare-t-on à « la reine des fleurs » 花王 (1), autrement dit au lotus.

Cette fleur qui monte au sommet du monde, nous la retrouvons dans le *Lalitavistara* parmi les prodiges dont s'entoure la descente de Çākyamuni dans le sein de sa mère : « Et cette même nuit où le Bodhisattva entra dans le sein de sa mère, cette même nuit, s'élevant de la masse des eaux inférieures, en ouvrant la grande terre dans une étendue de soixante-huit millions de yojana, un lotus s'éleva jusqu'au monde de Brahmā. Et personne ne vit ce lotus, excepté le meilleur des hommes, leur guide, ainsi que le grand Brahmā qui commande à un million d'êtres. Et tout ce qu'il y a ici-bas, dans la substance élémentaire des trois mille grands milliers de mondes, de force, d'essence ou de quintessence, tout cela fut rassemblé dans le grand lotus en goutte de miel. Le grand Brahmā, l'ayant mise dans un beau vase de lapis-lazuli, la présenta au Bodhisattva. Le Bodhisattva l'ayant prise, la but par bonté pour le grand Brahmā. Il n'y a pas un être dans la multitude des êtres par lequel cette goutte d'élixir étant bue, elle puisse être aisément digérée, à l'exception d'un Bodhisattva qui en est à sa dernière existence et qui a rempli toutes les conditions des terres d'un Bodhisattva. » (2)

Il est impossible de ne pas reconnaître le lotus de Brahmā-Prajāpati, créateur de toutes choses à partir de lui-même, dans ce calice monté « jusqu'au monde de Brahmā » et qui contient l'essence de tous les mondes, en une goutte d'élixir. Seuls ce dieu et le Buddha aperçoivent la fleur miraculeuse ; le délit d'éviction est ici flagrant : le Buddha dépossède le dieu suprême brâhmanique de son attribut cosmique. Les sculpteurs n'avaient pas grand parti à tirer du paragraphe qu'on vient de lire, et leurs faveurs sont naturellement allées de préférence à une autre image, celle du Buddha assis comme Brahmā sur ce même lotus cosmique, mais les deux formules ont le même sens. Au milieu de toutes ces concordances, peut-on douter qu'il y ait un rapport entre l'émission de soi-même dans le monde et l'émission de formes de soi-même à tous les orients, c'est-à-dire entre les miracles respectivement accomplis par l'un et l'autre des deux « Pères du Monde » (*lokapitā*, *lokapitāmaha*) du haut du siège qui leur est commun, et où ils assument, l'un et l'autre, « quatre visages » ?

---

(1) CHAVANNES, *Inscr. chin. de Bodh-gayā*, loc. cit., p. 13 ; cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 204 sq.

(2) *Lalitavistara*, FOUCAUX, p. 63.

Les textes amidistes reprendront le motif du lotus né des eaux célestes, ou — ce qui symboliquement est la même chose — de la surface d'une terre magiquement nivelée : l'*Amitāyur dhyāna sūtra* fait formellement comprendre que les deux reviennent au même. Voici en effet comment il décrit la réalisation intérieure de la Terre Pure, par les fidèles qui méditeront selon la règle : « Formez ensuite la perception de l'eau (c'est la seconde méditation, juste après celle sur le soleil couchant) ; fixez vos regards sur de l'eau claire et pure... Après cette vision de l'eau, il faut acquérir la perception de la glace. Telle la glace brillante et transparente, telle doit être conçue l'apparence du vaiḍūrya (lapis-lazuli). Cette méditation acquise, vous distinguerez un sol fait de lapis-lazuli, transparent et brillant au-dedans et au dehors. » (1) On décrit ensuite ce sol, uni, couvert de cordes d'or qui en marquent les divisions, sans montagnes ni vallées : c'est une des caractéristiques des Terres pures, et il est facile d'y reconnaître le nivellement magique dont nous indiquions tout à l'heure la portée. Ce sol de vaiḍūrya est né d'une congélation de l'eau calme primitivement perçue : c'est dire qu'il enferme en lui, au-dessous de sa surface, toutes les inégalités, toutes les impuretés des étages inférieurs du monde, supprimés magiquement par ceux qui accèdent à la Terre pure et passent au-dessus des conditions vulgaires de l'existence. Nous avons observé précédemment que le Meru et ses étages, avec les monts et les continents qui l'entourent sont imaginés ensevelis à l'intérieur de ce « blocage » magique. (2)

Le fondement psychique du processus ne fait pas difficulté : en supprimant en soi les conditions liées à un niveau cosmique, on établit à son propre bénéfice un plan supérieur où l'on accède soit par l'extase (*samādhi*) soit, après la mort, par une naissance véritable (*utpatti*). L'expression la plus complète de cette doctrine se trouve dans le *Vimalakīrti nirdeça sūtra*. Le Buddha enseigne à Ratnakūṭa que « lorsqu'un Bodhisattva désire obtenir une Terre pure, il doit purifier son esprit ; sitôt son esprit purifié, purifiée est aussi sa [future] Terre de Buddha ». Mais Çāriputra se fait intérieurement cette objection. « S'il est vrai que quand le Bodhisattva est pur en esprit, son monde est pur, comment se fait-il que notre Terre de Buddha soit aussi impure que cela, elle que le Buddha a établie à l'aide de son pur esprit, quand il était Bodhisattva ? » Le Buddha devine sa pensée (qu'il lui avait d'ailleurs lui-même suggérée) et l'interpelle : « Çāriputra, est-ce la faute du soleil ou de la lune si les aveugles ne voient pas leur éclat ? » — « Non, maître, ce n'est pas la faute du soleil ou de la lune, c'est celle des aveugles. » — « Çāriputra, ce n'est donc pas la faute du Tathāgata si les créatures, empêchées par leurs actes mauvais, ne parviennent pas à voir la pureté de notre Terre de Buddha. En vérité, Çāriputra, cette Terre est toujours pure ; mais c'est toi qui ne vois pas sa pureté. »

---

(1) SBE., XLIX, II, p. 170.
(2) *BEFEO.*, XXXIII, p. 979.

Alors Çaṅkhacūḍa dit à Çāriputra : « N'aie point l'idée que cette Terre de Buddha n'est pas pure. Pourquoi ? C'est que tel que je le vois, ce monde établi par le Bienheureux Çākyamuni est pur et sans tache, pur comme les palais des dieux Vāçavartin. » Et Çāriputra répondit : « Tel que je le vois, ce monde est empli de collines, de montagnes, de creux et de trous, de gravier, de poussière, de rocs et de bien d'autres choses déplaisantes. » Çaṅkhacūḍa dit : « Les inégalités sont dans ton propre esprit... »

« A ce moment, le Buddha toucha la terre du bout du pied, et à l'instant même tous les trois mille grands chiliocosmes apparurent ornés de centaines de milliers de joyaux sans prix, pareils aux Terres de pierreries des Buddha aux vertus sans limites. Et tous les Auditeurs dans l'Assemblée se trouvèrent eux-mêmes assis sur un lotus de pierreries... » (1)

Notre monde lui-même, aux yeux des élus, est donc un paradis conforme à l'idéal des Terres pures, c'est-à-dire que c'est un grand étang plein de lotus, la terre et ses impuretés, jeux de l'illusion, s'étant comme dissoutes dans la masse des eaux célestes, purifiées, et solidifiées en vaiḍūrya. Doctrine ésotérique et dont l'exposé n'est pas toujours aussi commode à saisir que dans le *Vimalakīrti nirdeça sūtra* ; la double analyse textuelle et archéologique à laquelle nous avons procédé nous permettra cependant de la déceler dans le *Lalitavistara* comme dans le *Lotus de la Bonne Loi*. Voici en effet comment ce dernier ouvrage décrit tout bodhisattva qui aura pénétré son sens :

« Son corps devient parfaitement pur, pur comme s'il était de lapis-lazuli...

« Il voit le monde sur son propre corps, comme on voit l'image réfléchie sur la surface d'un miroir ; existant par lui-même (*svayaṃbhū*), il ne voit pas d'autres êtres hors de lui, car telle est la parfaite pureté de son corps. » (2)

Le Bodhisattva réalise de la sorte la Terre pure en lui-même, et il ne reconnaît aucun être en dehors de son corps, tout au monde n'étant plus qu'un reflet sur celui-ci. C'est ici un des points critiques du Mahāyāna. D'une part, cette thèse mène à l'idéalisme radical des sectes de dhyāna : « Amida, c'est moi-même ; son paradis, c'est mon esprit » ; (3) mais d'un autre côté, on y reconnaît encore très distinctement la doctrine brâhmanique de l'émission illusoire du monde par Brahmā-Prajāpati, développant autour de son corps les êtres sortis de lui. Svayambhū, « né de lui-même », telle est ici la définition du Bodhisattva, à l'instant où il réalise en lui sa Terre de Buddha ; mais c'est aussi l'épithète classique de Brahmā et après lui des dieux créateurs reconnus par les sectes hindouistes et qui lui ont emprunté en tant que créateurs le plus clair de ce que l'on dit d'eux, qu'on les nomme par ailleurs Çiva ou Viṣṇu (4) ; le bouddhisme du Grand Véhicule ne fait pas exception.

(1) Hokei Idumi, *loc. cit.*, p. 64-65.

(2) *Saddharmapuṇḍarīka*, ed., p. 370 ; Burnouf, I, p. 224 ; Kern, p. 350.

(3) *Hōbōgirin*, I, s. v. AMIDA, p. 27b.

(4) Sur les transpositions et transferts d'attributs, de légendes et vocables de Prajāpati à Viṣṇu, bon résumé dans Keith, RPhVU., I, p. 111-112.

Chapitre III.

Affinités vishnouites : elles sont récentes. Buddha et Brahmā.

Un plan d'eau, et un lotus qui s'en élève, portant le dieu suprême : c'est le schéma des Terres pures, par une solidification en pierre précieuse de ce qui se trouvait au-dessous de ce plan. Ce schéma, étroitement apparenté au thème de Viṣṇu étendu sur les Eaux et émettant le lotus de Brahmā, se retrouve aussi nettement dans le *Lalitavistara* que dans le *Saddharmapuṇḍarīka* ou dans les sūtra d'Amitābha où nous venons de l'étudier. Au moment où le Bodhisattva décide de descendre sur cette terre et de venir prendre à Kapilavastu sa dernière naissance, des prodiges éclatent dans la demeure du roi Çuddhodana, choisie par le Mahāpuruṣa pour cette ultime manifestation de sa personne. « Cette demeure fut sans herbe, sans troncs d'arbres morts, sans épines, sans gravier, sans sable, sans ordures, bien arrosée çà et là, bien purifiée de toute malpropreté, sans tourbillons poudreux, sans obscurité, sans poussière, sans mouches, sans guêpes, sans moustiques, sans papillons, sans serpents venimeux, remplie de fleurs, devenue unie comme la paume de la main. » En même temps, les étangs « sont remplis de lotus à mille feuilles, de la grandeur de la roue d'un char ». Enfin, pour compléter la Terre pure magique, qui s'apprête à recevoir le Buddha, des instruments de musique se mettent à jouer tout seuls, des pierres précieuses apparaissent, il se répand une lumière surnaturelle « effaçant les clartés du soleil et de la lune », etc (1). Un miracle analogue tranformera les alentours de l'Arbre, au moment de la Bodhi : le Bodhi-maṇḍala, dont l'essence est de diamant, sera une Terre nivelée et unifiée, rassemblant sous le Maître victorieux tout ce qu'il a supprimé et surmonté. On assimile donc le fait de se réaliser sur le Bodhimaṇḍala à la conquête d'une Terre pure, et l'*Amitāyur dhyāna sūtra* pourra concentrer toute la doctrine en ce peu de mots : « Celui qui conçoit que le Buddha se tient parmi les hommes pareil au Lotus blanc (*puṇḍarīka*)... assis au Bodhi-maṇḍala il naîtra dans la demeure des Buddha... Se rappeler ces paroles, c'est se rappeler le nom du Buddha Amitāyus. » (2) La surface unie de la Terrasse de la Bodhi est l'annulation du monde inférieur et c'est cette annulation qui met le Buddha au ciel, sur son « lotus blanc », jailli

(1) *Lalitavistara*, Foucaux, p. 41-43.

(2) SBE., XLIX, II, p. 200-201. Sur la description du Bodhi-maṇḍala, « le cercle magique de la Bodhi » dans le *Lalitavistara*, cf. *BEFEO.*, XXXIII, p. 969 sq. Le *Saddharmapuṇḍarīka* parle du *Bodhimaṇḍavara*, ou de « l'enclos magique de la Terrasse de la Bodhi ». Kern note que le mot *vara*, qu'il traduit « circuit », ajoute peu de chose à l'idée ; ce n'est pas exact, le terme ayant au contraire l'intérêt d'insister sur le rôle de protection magique du cercle, rôle qui restera toujours celui des *maṇḍala* magiques (Kern, *loc. cit.*, p. 155, n. 1).

de cette surface comme d'eaux apaisées. Annulation du monde et sommeil de Viṣṇu, à travers toutes les différences qui les séparent restent marqués par un même symbole et aboutissent à un même miracle, l'émission du lotus céleste.

La critique interne des deux légendes fonderait à elle seule le rapprochement ; mais celui-ci trouve toutes les confirmations désirables dans le plus simple examen des *Vies*, tant celles conservées par la tradition du Sud que celles qui sont passées dans la collection chinoise. De part et d'autre, on trouve les traces les plus évidentes des idées vishnouites. Dans la nuit du Grand Départ, le Bodhisattva fait une suite de songes, présageant qu'il va quitter le siècle et toucher au but suprême. Voici par exemple la version du *Fo pen hing tsi king* : « Or le Bodhisattva, cette nuit-là, eut lui-même (1) cinq grands rêves. Le premier rêve, ce fut qu'il était étendu sur cette vaste terre, qui lui faisait comme un lit ; il appuyait sa tête sur le mont Sumeru en guise d'oreiller ; sa main gauche et son bras reposaient sur l'océan oriental ; sa main et son bras droits sur l'océan occidental ; sur le grand océan méridional, ses deux pieds. Le second rêve, ce fut qu'une tige de *kien-li* 建立 jaillissant de son nombril, s'élevait en haut jusqu'au ciel des Akaniṣṭha. Le troisième rêve fut que quatre oiseaux de couleurs variées venus des quatre orients, se posaient à ses pieds, et que par un miracle spontané ils devenaient tous d'un blanc pur. Le quatrième rêve fut que quatre animaux blancs à tête noire lui léchaient les jambes du pied au genou. Le cinquième rêve lui fit voir une montagne d'ordure, haute, escarpée et vaste, lui-même en personne se tenait au sommet et il en faisait le tour, sans que ces ordures pussent le moins du monde le souiller. » (2) Ces rêves sont mentionnés dans le *Lalitavistara* sanskrit au même endroit du récit (3). La vie birmane les reporte à la veille de l'Illumination (4), de même que les traditions cinghalaises notées par S. Hardy (5). Dans les

(1) Ce récit fait suite à celui des rêves de Yaçodharā (ou Gopā), l'épouse du Bodhisattva.

(2) 佛本行集經 *Taishō Issaikyō*, vol. III, n° 190 ; traduit par Jñānagupta, natif du Gandhāra, de caste kṣatriya, né en 523, arrivé à Tch'ang-ngan en 560, † 600 (*Tables* du T. I, p. 140 a; cf. Doré, *Vie*, p. 75 ; Beal, *Rom. leg.*, p. 128-29 et n. 1, p. 129).

(3) Trad. Foucaux, I, p. 173, ed. Lefmann (texte meilleur que celui qu'a suivi Foucaux), I, p. 196 ; *Fang kouang ta tchouang yen king* 方廣大莊嚴經 [trad. due à Divākara, originaire de l'Inde centrale, né en 613, arrivé à Tch'ang-ngan en 676 ou 680, † 687 ; cf. *Tables...*, p. 140a] *Taishō Issaikyō*, vol. III, n° 187, p. 572 a, col. 14 sq.

(4) Bigandet, I, p. 80-81... « 1st, it appeared to him that the earth was his sleeping place with the Himawonta for his pillow. His right hand rested on the western ocean, his left on the eastern ocean and his feet on the southern ocean ; 2nd, a kind of grass named Tyria, appeared to grow out of his navel and reach to the skies ; 3rd, ants of a white apparance ascended from his feet to the knee and covered his legs ; 4th, birds of varied colour and size appeared to come from all directions and falled at his feet when, on a sudden, they all appeared white ; 5th, it seemed to him that he was walking on a mountain of filth, and that he passed over it without being in the least contaminated. »

(5) S. Hardy, *Manual...*, p. 166-67 avec des interprétations secondaires et des

deux cas, c'est un présage de la dignité de Buddha, à laquelle Çākyamuni est destiné.

Les emprunts au vishnouisme sont ici des plus manifestes : le sommeil du Bodhisattva dont les membres reposent sur les océans imite le repos de Viṣṇu sur Ananta, à la surface des Grandes Eaux ; il a la tête au Nord, contre le mont Meru ou l'Himavat : c'est au Nord qu'est le paradis de Viṣṇu, l'« Ile blanche » (*çvetadvīpa*) ; la tige herbacée qui jaillit de son nombril démarque le lotus né du corps du dieu ; enfin les oiseaux qui deviennent blancs évoquent eux aussi la blancheur idéale du monde septentrional où règne Viṣṇu, adoré par des êtres blancs dans son Ile blanche (1).

⁂

Il semble pourtant que cette correspondance soit un peu artificielle, les éléments que nous venons de passer en revue étant comme rapportés sur le fond de la légende du Buddha : il ne manque même pas de contradictions entre les données anciennes et ce nouvel apport. Le texte sanskrit du *Lalitavistara* n'est pas daté et la traduction chinoise de Dharmarakṣa, plus ancienne que celle de Divākara de quatre siècles, est sensiblement plus sobre que les deux autres recensions. « Il vit en rêve la glorification de la puissance de ses mérites. Un parasol surgit spontanément des dix directions de l'espace et recouvrit tous les trois mondes, réduisant toutes les obscurités : par une transmutation, les mauvaises destinées furent comme anéanties. Des oiseaux de quatre couleurs [venus] des quatre points cardinaux se métamorphosèrent en oiseaux d'une seule couleur. Il vit aussi toutes sortes d'immondices, où il marchait sans que son pied en fût souillé. » La suite rejoint le texte sanskrit : le Buddha sera un navire pour faire passer les êtres à l'autre bord, un médecin qui leur donnera le remède à tous leurs maux ; assis sur un trône au sommet du Meru, il sera salué et honoré par toutes les créatures, à commencer par les dieux (2). On notera que ce texte n'atteste pas encore aussi nettement

---

variantes : une flèche remplace la tige jaillie du nombril du Bodhisattva ; des vers, les fourmis de la *Vie* birmane ; les oiseaux deviennent dorés et non blancs. « By this he perceived that although men were at that time of different sentiments and religions, they would all embrace one doctrine and put on the yellow robe. » La *Vie* siamoise est presque identique à la birmane ; la plante herbacée s'y nomme *kha*, les oiseaux deviennent blancs, etc. Alabaster, *Wheel of the Law*, p. 144.

(1) Sur les rapports de la tradition bouddhique et du roman vishnouite de l'Ile blanche, se reporter à l'intéressant article de M. Kasten Rønnow, *Some remarks on Śvetadvīpa*, BSOS., V, 1928-30, p. 253-284, notamment sur la blancheur du monde de Viṣṇu, p. 277 ; noter le rôle considérable des oiseaux, p. 266 sq.

(2) *P'ou yao king* 普曜經, *Taishō Issaikyō*, vol. III, n° 186, traduit par Dharmarakṣa, né d'une famille scythe établie à Touen-houang. Travaille à Tch'ang-ngan de 265 à 313 (*Tables...*, p. 140b).

que les versions tardives l'influence vishnouite sectaire. Il est possible que pour son rédacteur les oiseaux des quatre orients soient devenus de couleur blanche : mais encore n'est-ce pas expressément dit ; le tableau à peine retouché du sommeil de Viṣṇu, si remarquable dans les sources postérieures, manque également. Dharmarakṣa a certainement travaillé sur un *textus simplicior*. Toutefois constituait-il un *textus prior*, ce qui n'est pas toujours la même chose ? Seul un examen plus serré des versions chinoises permettra de s'en assurer ; les coups de sonde que nous avons pu donner nous ont paru l'indiquer.

Ce qui en tout cas est ancien, c'est le symbolisme du nivellement du monde et l'apparition simultanée du lotus au-dessus de ce niveau magique : or on remarquera combien ces données s'accordent mal avec le démarcage du vishnouisme. La fleur où naîtra Brahmā n'a pas spécialement à traverser un amas d'impuretés. De plus, l'émission de Brahmā par Viṣṇu a un sens précis dans le système brâhmanique ; dans la légende bouddhique, on conçoit mal ce qui peut jaillir du corps du bodhisattva. Sera-ce le Buddha? La doctrine ancienne ne nous semble pas admettre aisément cette procession de leurs essences. La tige qui s'élance vers le ciel des Akaniṣṭha est le présage de l'illumination, du passage au suprême sommet du monde : soit, mais il serait sûrement anachronique de supposer que, pour le vieux bouddhisme, ce n'est pas le bodhisattva, mais un être émis de son corps qui atteindra ce but. Viṣṇu contient Brahmā ; le Buddha des textes anciens n'est aucunement contenu dans le bodhisattva comme dans une nature supérieure à la sienne, et où il doive rentrer à la consommation des siècles. Sans nier une influence des Purāṇa vishnouites et surtout des traditions dont ils procèdent sur les *Vies* du Buddha, nous la croyons donc assez tardive, et remarquable par son extension — puisqu'elle a gagné jusqu'aux *Vies* méridionales — plus peut-être que par sa profondeur. Ce n'est pas à elle que l'on peut attribuer les débuts de l'évolution mythologique que nous avons observée dans le bouddhisme. En comparant les dates probables d'apparition des Purāṇa et des chapitres de l'épopée qui constituent de vrais purāṇa sectaires, avec celles de la formation des traditions du dogme *lokottara* et en n'oubliant

---

(0) Cf. Winternitz, *Geschichte d. Ind. Lit.*, II, p. 198 «... Nach all dem ist es durchaus wahrscheinlich dass unser Lalitavistara eine im Sinne des Mahāyāna erweiterte und ausgeschmückte Redaktion eines älteren Hīnayānatextes, der Buddha-biographie der Sarvāstivāda-Schule, ist ». La version de Dharmarakṣa, qui ne fait, en traduction chinoise, que les deux tiers du volume de la traduction de Divākara, n'est déjà plus, elle-même, cet ancien texte admis par l'hypothèse de M. Winternitz. Il y a eu évidemment plusieurs remaniements. Toutefois, il n'est pas absolument exclus que la différence des recensions tienne à celle des écoles où l'ouvrage avait cours, deux versions d'inégal développement ayant pu être reçues simultanément, mais en des cercles distincts. Le texte de la seconde traduction chinoise ne nous paraît pas en effet purement et simplement obtenu par le bourrage d'épisodes ou de rédactions versifiées dans le texte antérieur. Dharmarakṣa a parfois des éléments qui semblent manquer à Divākara et à la recension sanskrite.

pas que l'iconographie bouddhique, dans l'ensemble, a le pas sur celles des diverses sectes hindouistes, on se sent porté à supposer que les religions de la dévotion personnelle (qu'elles se soient adressées au Buddha du Mahāyāna, à Viṣṇu ou à Çiva) sont allées plus souvent de pair que de cause à effet. Toutes partent d'un point commun et leurs liaisons transversales ne sont pas l'essentiel.

Cependant le miracle des oiseaux venus des quatre orients, symbolisant ces orients par leurs couleurs respectives (四色鳥, DHARMARAKṢA), et qui deviennent d'une seule couleur (變爲一色, *ibid.*) qu'elle soit blanche (DIVĀKARA, LEFMANN-FOUCAUX, *Vies* diverses) ou non (jaune, HARDY), compose une allégorie dont le sens ne peut nous échapper : il ne serait même pas nécessaire que les textes précisassent, comme ils le font, que la tête de Çākyamuni touche au Nord cosmique, et qu'il se voit à la cime de la montagne cosmique, pour reconnaître dans cette unification des couleurs la production du « point d'en haut », à partir du carré des orients horizontaux. C'est le vieux schéma pyramidal dont l'archéologie nous a fait pénétrer les secrets. Une dissertation, illustrée de légendes, sur la structure de l'espace sacré : on ne saurait mieux définir, croyons-nous, la partie didactique de la commune religion de l'Inde, par dessous tous les oppositions sectaires. Unification et nivellement signifient la résorption des différences introduites dans le bas du cosmos, où l'espace a été magiquement ouvert par une répartition qualitative de ses parties, l'Est par exemple, et l'Ouest se définissant l'un par rapport à l'autre, s'écartant de par cet antagonisme et laissant l'étendue habitable exister entre eux. Les spéculations de la philosophie sur le multiple et sur l'un et sur le retour du multiple à l'unité ne sont pas les oiseuses inventions des siècles postérieurs. Impliquées dans les formes religieuses élémentaires, présentes dans les rituels (notamment dans le rituel royal), matérialisées par l'architecture, elles ont des racines profondes dans l'ethnographie : l'exposé qu'on en a fait dans les écoles les a notées pour nous bien plutôt que créées. Le cas de la légende du Buddha est typique. Deux symboles, à date ancienne, marquent une étape de son évolution : l'introduction du nivellement supramondain, et l'apparition du lotus sous le maître. Or le premier, nous l'avons indiqué, se rattache à l'idée archaïque de la divinité des rois, qui se déplacent non sur la terre, mais dans un espace magique au-dessus d'elle (1). Quant au lotus, une fois posé ce qui précède, sa valeur ne fait plus l'ombre d'un doute : nous savons qu'il représente, par ses verticilles, la complexion de l'espace, avec ses directions rayonnant du centre. Le lotus de l'ākāça est une image fréquente dans les Upaniṣad. Le lotus du Buddha, sur lequel les descriptions du grand miracle nous disent qu'il prend place lorsqu'il « s'élève dans l'espace », que représenterait-il de son côté, sinon justement l'espace

(1) *BEFEO.*, XXXIII, p. 826 sq.

magique que foulait le pied des rois, et où le Buddha divinisé accède à leur suite ? Peu importe que le vishnouisme ait parallèlement développé une interprétation de ce lotus céleste et que son interprétation ait eu par la suite une répercussion sur le bouddhisme. La conception du Buddha supra-mondain vient de plus loin : elle est tirée, au même titre que celle du Sommeil de Viṣṇu et antérieurement peut-être, en tout cas indépendamment, d'un fonds indivis de croyances et de traditions manifestées dès la fin du Veda et les Brāhmaṇa.

Un rapide examen du *Lotus de la Bonne Loi* achèvera de nous le prouver. La signification exacte de ce titre même n'a jamais été dégagée très clairement. L'iconographie fournissait cependant une sérieuse indication ; quand M. Foucher se demande si le Çākyamuni des sculpteurs gandhàriens n'a pas donné le branle à la bouddhologie des corps multiples en s'asseyant sur le lotus miracle, il ne peut être indifférent que le sūtra où cette multiplication est le mieux exposée porte le nom de *Saddharmapuṇḍarīka, le Lotus de la Bonne Loi*, comme traduit Burnouf, oude la *Loi mystérieuse* (妙法蓮華), comme dans la version du Koutchéen Kumārajīva (activité de traducteur : 385-401, var. 402, 395). Nous avons appelé l'attention, dans notre *Buddha paré*, sur la présence du motif caractéristique de l'aplanissement dans ce célèbre sūtra (1). L'assemblée qui reçoit la prédication transcendante du chapitre sur la *Durée de la vie du Tathāgata* (nous avons montré que c'était là l'énoncé proprement dit du sūtra) a quitté le sol, elle se tient dans l'espace, soutenue par la puissance magique de Çākyamuni ; au-dessous d'elle, le monde s'étend, nivelé comme un miroir d'eau, avec une surface magique composée de vaiḍūrya : et nous savons par les textes amidistes et le *Lotus* lui-même que cette pierre transparente comme de l'eau durcie symbolise la purification de la personne humaine et en même temps de l'étage cosmique où elle évoluait, les « inégalités » du second s'étant effacées en même temps que les « souillures » de la première. Ce miracle appellerait l'apparition d'un lotus, ou de plusieurs lotus — autant que d'assistants — comme dans le *Vimalakīrtinirdeça sūtra*. Au lieu de cela, c'est une assemblée immense de Tathāgata et de bodhisattva (2) qui va s'étaler dans l'espace autour de Çākyamuni et au-dessus du plan magique. On attendait un lotus, celui-là même que promet le nom du livre. Où est-il ? Il nous semble qu'il est réalisé en un sens ésotérique par l'Assemblée elle-même. Celle-ci est distribuée et composée selon les points cardinaux, d'où les Buddha sont venus vers ce monde. Or le lotus mystique, on ne saurait trop y insister, est un lotus aux pétales orientés, c'est le lotus de l'ākāça, dont les orients sont les pétales. Dans la description de l'Assemblée fournie par le *Lotus de la Bonne Loi*, il n'est pas tracé au trait, mais il est en quelque sorte réalisé par la mise en place des Tathāgata. Ce qui nous est décrit, c'est un au-

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 194 ; avec plus de détail, XXXIII, p. 911, 938 sq.

(2) Rappelons que tous les auditeurs ont à ce moment reçu la prédiction de la Bodhi ; ce sont des bodhisattva confirmés (*BEFEO.*, XXVIII, p. 193).

thentique maṇḍala : et l'on sait que le lotus de l'espace restera le principe de la composition des maṇḍala, qu'il y apparaisse par son dessin en plan, ou seulement par la symétrie des figures rayonnant, verticilles par verticilles, de son « cœur ». Voilà le véritable *Saddharmapuṇḍarīka*.

Les sectes de dhyāna relatent en ces termes la première transmission de leur doctrine propre. « Quand le véritable saint (*Bhagavat*) Çākyamuni fut dans l'assemblée sur le mont Gṛdhrakūṭa [le site de la prédication du *Lotus*], le roi divin Mahābrahman offrit une fleur couleur d'or au Buddha et lui demanda de prêcher la loi. Bhagavat prit la fleur de sa main et il la roula une seule fois entre ses doigts, mais il ne prononça pas une parole ; personne dans l'assemblée entière ne pouvait comprendre ce que cela voulait dire. Le vénérable Mahākāçyapa seul sourit. Alors Bhagavat lui dit : ' J'ai la merveilleuse pensée du Nirvāṇa, la clef de la loi juste que je désire te transmettre '. On l'appelle la doctrine de la ' pensée transmise par la pensée '. Kāçyapa la transmit à Ānanda qui la transmit à son tour à Çaṇavāsa et ainsi de suite jusqu'à Bodhidharma, vingt-huitième patriarche. » (1) Cette anecdote condense une doctrine qui, lors de la rédaction du *Lotus*, n'était peut-être pas encore aussi rigoureusement constituée que du temps de Bodhidharma ; tous ses élements se trouvent cependant dans le *Lotus* et le cycle apparenté des sūtra d'Amitābha. L'*Amitāyur dhyāna sūtra* promet le salut à quiconque sait que le Buddha est comme un lotus blanc au milieu du monde ; il ajoute que c'est en son cœur qu'on doit réaliser le Buddha en se purifiant comme est pur le vaiḍūrya: ce que demande de son côté le *Lotus de la Bonne Loi*. Telle est la « clef de la loi » et le titre énimatique du *Saddharmapuṇḍarīka* contient un enseignement tout pareil à celui que Çākyamuni passe pour avoir donné en faisant rouler entre ses doigts la fleur symbolique. Le lotus est le Buddha, qui s'élève pur au-dessus d'un monde dont toutes les spérités sont effacées. Or ce Buddha contient en lui, disent les textes, tous les Buddha ; quand ceux-ci se rangent autour de lui, à tous les points de la rose des vents, le tout fait un autre lotus symbolique, celui de l'ākāça. Mais est-il bien sûr que c'en soit un autre ? Puisque le Buddha est tous les Buddha, le lotus blanc qu'il est les contient tous. La fleur largement épanouie de l'assemblée céleste n'est que la première qui s'est ouverte. Il y a un Buddha sur chaque pétale, mais ce ne sont qu'autant de reflets du Buddha central. Ils le montrent se répandant vers toutes les directions, comme le Prajāpati-Viçvakarman du Brāhmaṇa. Mais ce n'est encore qu'une partie de la révélation. C'est la nature intime de chaque fidèle qui doit être amenée à la pureté d'une lame de vaiḍūrya : à ce moment tous les Buddha s'y réflé-

(1) Ryauon Fujishima, *Le Bouddhisme japonais*, doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon, Paris, 1889, p. 101-102 ; sur le symbolisme de lotus et la vivacité des sentiments qui s'y rattachent aujourd'hui encore, quelques anecdotes dans E. Steinilber-Oberlin,—Kuni Matsuo. *Les sectes bouddhiques japonaises*, Paris, 1930, p. 98 « ... un lotus blanc est monté au-dessus du miroir d'illusion », p. 135.

chiront, et ce sera dans le cœur de l'élu que que se reconstituera avec eux le *Lotus de la Bonne Loi*, image de l'assemblée transcendante (1). A ce point extrême de sa philosophie, le mahâyânisme n'est donc toujours pas sorti du cadre brâhmanique. Sous une forme nouvelle, il ne fait que commenter l'ancien dogme de l'identité du cœur et de l'ākāça extérieur. Il a mis un Buddha comme emblème, sur chaque direction de l'espace. Mais ce n'est pas autre chose que le traditionnel lotus de l'ākāça qu'il a reconstitué de la sorte, sous la loi d'une identification du microcosme au macroscosme.

Le Buddha central du Mahāyāna tend ainsi clairement à se régler sur le modèle du Dieu créateur des *Brāhmaṇa*, source de toutes les spéculations postérieures de l'Inde, et type auquel les Grands dieux de l'hindouisme ont fait, on ne l'ignore pas, les plus larges emprunts. La contamination reste cependant plus surprenante dans le cas du bouddhisme, et ses voies ne sont pas aussi immédiatement saisissables. Faire du Buddha le créateur du monde était peut-être, au regard de la doctrine primitive, l'hérésie la plus noire que l'on pût concevoir, car c'est Māra, c'est le Malin, la Mort, qui est le créateur de la Maison du monde, où sont emprisonnés les êtres. Tout l'effort de Çākyamuni ne fut-il pas de mettre en pièces le bâtiment, bien loin qu'il soit responsable de sa production ? Qu'on se rappelle son chant de victoire sous l'arbre de la Bodhi : il a « vu » le constructeur de la maison, et celle-ci ne l'enferme plus, sa charpente est brisée, sa poutre maîtresse est rompue. Nous arriverons à des textes comme le *Vimalakīrtinirdeça sūtra* qui attribueront au Buddha, quand il était bodhisattva, la création de ce monde où nous vivons. Encore sera-ce en se défendant de mettre à sa charge la production des conditions mauvaises. La position du *Lotus de la Bonne Loi* est à cet égard fort remarquable : le Buddha y est bien le père du monde, mais c'est à ses relations avec les créatures, non avec les choses, qu'il doit ce nom ; alors que le *lokapitāmaha* brâhmanique crée formellement le théâtre en même temps que les acteurs, le « Père » de notre sūtra n'a qu'une idée, qui est de faire sortir ses enfants de la Maison du monde, dépeinte avec des couleurs infernales, et qu'un incendie embrase. Il est de la sorte à mi-chemin entre le Prajāpati du Brāhmaṇa, constructeur du monde, et le Buddha du pāli, détruisant la construction de Māra, plus proche, éthiquement, du second que du premier, si au con-

(1) *Amitāyur dhyāna sūtra*, SBE., XLIX, II, p. 200-201, 178 ; *Saddharmapuṇḍarīka*, Burnouf, p. 224-25, Kern, p. 350-51 ; pour apprécier l'identité dogmatique, il convient de noter que le second de ces textes promet aux fidèles : 1° qu'ils deviendront des Buddha au Bodhi-maṇḍa en triomphant de Māra (Burnouf, p. 281 ; Kern, p. 438-39) ; 2° qu'ils renaîtront au Paradis d'Amitābha (Burnouf, p. 267 ; Kern, p. 417), tandis que le premier réunit les deux données en disant qu'on naît parmi les Buddha, après s'être symboliquement assis au Bodhimaṇḍa pour vaincre Māra, quand on a compris que le Buddha est un lotus (*puṇḍarīka*) : savoir cela, c'est se rappeler le nom d'Amitāyus (*loc. cit.*, p. 200).

traire il a plutôt extérieurement et bientôt iconographiquement l'aspect mythique du premier que la nature plus humaine du second (1).

Aussi voyons-nous dans les textes que le Buddha, en son rôle de Père du monde, ne s'est pas véritablement substitué à Brahmā-Prajāpati : il est sur un autre plan et il le double en quelque sorte, sans pénétration réelle. On le constate bien dans le *Lalitavistara*, quand il est dit que le lotus cosmique enferme l'essence de toutes choses, et que deux êtres seuls peuvent l'apercevoir, le Grand Brahmā et le bodhisattva qui va devenir Buddha. C'est Brahmā qui apporte ce nectar à Çākyamuni ; c'est lui qui lui remet le lotus mystique, dans la légende de la transmission secrète de la doctrine de dhyāna. Il n'est donc pas éliminé, il garde même dans une large mesure sa suprématie. Mais au-dessus de lui, et recouvrant le champ de son activité, une révélation vient se superposer à sa puissance, et cette révélation est le fait de Çākyamuni, non le sien. Un détail montre cependant que l'expansion de cette doctrine sur son domaine reste compatible avec l'idée qu'il est le maître de celui-ci : les ouvrages de toutes les écoles s'accordent à dire que le Buddha ne s'est décidé à enseigner le monde que sur la prière instante de Brahmā. — Le dieu appelle donc le Buddha, et lui ouvre l'univers qu'il régit ; il lui cèdera le pas, et il lui remettra symboliquement ce domaine, lorsqu'il lui apportera la goutte de nectar ou la fleur magique. Çākyamuni les lui prendra ; il lui prendra aussi son siège céleste en forme de lotus, et, sur ce lotus de l'ākāça, c'est bien à son exemple qu'il produira une manifestation de lui-même face à toutes les directions, résumées en quatre aspects répondant aux quatre faces du dieu, comme les quatre faces de Brahmā sont la réduction des faces innombrables de Prajāpati-Viçvakarman. Seulement, ce n'est pas pour créer, mais pour instruire que le Buddha se multiplie de la sorte. Il est le père du monde pour le sauver, non pour l'avoir créé. Le Buddha mahâyâniste, à ce point de la doctrine, est un personnage en qui deux éléments confluent. Il reste la source de l'Enseignement bouddhique. Mais aussi il répand cet enseignement dans le monde entier, par l'exercice d'un pouvoir souverain, dont la nature tend à devenir franchement magique, à mesure que se complique le dogme. C'est par le premier point qu'il diffère de Brahmā. Sur le second, qui touche à son aspect extérieur, il imite au contraire, double et domine le « créateur » brâhmanique. Qu'est-ce à dire, sinon que le Buddha ancien, déjà surhumain, mais non un Dieu régissant le monde, tout en gardant ses connotations morales et religieuses, a vu son pouvoir s'aménager en régence universelle sur le modèle de la royauté de Brahmā ? Le plus clair de ce qu'il y a d'universel dans sa nouvelle conception lui vient de ce dernier, et le vocabulaire technique en témoigne, autant que le fond du dogme.

Il existe en effet toute une liste de formules, et qui sont capitales, où le nom de Brahmā et celui du dharma, expression spécifiquement relative au Buddha,

(1) Parabole de la Maison, Burnouf, p. 46 sq. ; Kern, p. 72 sq.

sont interchangeables. Le *Hōbōgirin*, dans sa monographie du dieu brâhmanique, a réuni à ce sujet des informations précieuses. *Brahmakāya* « corps de Brahmā » s'emploie pour désigner le corps suprême du Buddha : le Corps de la Loi, ou dharmakāya (1), et il est frappant que l'équivalence *brahmakāya/dharmakāya* soit également attestée en pāli (2). La Voix de Brahmā est, elle aussi, un attribut du Buddha : c'est un des Trente-deux Signes du Mahāpuruṣa ; cette voix « aux sons subtils et merveilleux s'entend dans les dix directions » (3). Enfin la Roue de la Loi elle-même prend volontiers l'appellation de « Roue de Brahmā ». Voici d'ailleurs le début de la notice du *Hōbōgirin* : « *Bonrin* 梵輪 sk. brahmacakra: Roue brahmique, synonyme de *hōrin* 法輪, sk. dharmacakra, le Roué de la Loi, que fait tourner le Buddha . . . La Roue brahmique porte ce nom parce qu'elle est pure . . . Ou encore parce que Brahmā signifie vaste (sk. *bṛhant*) : or la Roue de la loi que fait tourner le Buddha s'étend au monde entier ; ou encore parce que le Buddha enseigne les quatre Stations brāhmiques (*brahmavihāra*) (4) ; ou encore parce qu'à l'origine c'est Brahmā, Roi des Dieux, qui invita le Buddha à faire tourner la Roue de la Loi ; ou encore pour plaire à ceux qui vénèrent le dieu Brahmā. — Le Buddha dit tantôt Roue de la Loi, tantôt Roue brahmique. Quelle différence y a-t-il entre ces termes ? Ils sont synonymes. » (5)

Un trait caractéristique se reconnaît à travers toutes ces références que l'on pourrait multiplier : c'est qu'on a eu recours au nom de Brahmā chaque fois qu'on a voulu faire sentir l'universalité de la domination spirituelle exercée par le Buddha. Le corps de Brahmā et sa voix sont le Corps et la Voix cosmiques, et la Roue de la Loi est dite Roue de Brahmā pour montrer qu'elle emplit l'univers. Certains auteurs ont insisté sur les caractères communs au Mahāpuruṣa vishnouite et au Buddha, avec l'arrière-pensée d'y découvrir un mythe solaire. Mais ils n'ont pas assez vu que le Mahāpuruṣa, avant d'être un dieu solaire, est un dieu cosmique ; or Prajāpati, dans le Brāhmaṇa, est le Puruṣa, attesté dès le Veda tardif. Ce fait explique que ce soit à Brahmā-Prajāpati, bien avant de pouvoir faire intervenir Viṣṇu, que le Buddha doive ses premiers attributs de Seigneur de l'univers. Les textes nous montrent

---

(1) *Hōbōgirin*, I, s. v BON, *bonshin* 梵身, p. 121a.

(2) P. Demiéville, *Versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO., XXIV, p. 69, n. 1. Voir la description du « Corps de Brahmā », auréolé d'une clarté large d'un pied, qui est attribué au Buddha dès les premières lignes du Jātaka :... *vyāmappabhāparikkittaṃ brahmakāyaṃ... olokayamānā... (Jātaka*, éd. Fausböll, I, p. 95 trad. Cowell-Chalmers, I, p. 2). Les rituels brâhmaniques disent 'Par la dīkṣā, le corps tout entier a une auréole de flammes', S. Lévi, *Doctr. du sacrifice*, p. 106.

(3) *Hōbōgirin*, I, s. v. BONNON 梵音 (var. bonshō 梵聲, bonkō, *brahmasvara*), p. 133b-135a.

(4) Sur les brahmavihāra, cf. L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakoça*, ch. VI, p. 259, n. 3, etc.

(5) *Hōbōgirin*, s. v. BON, p. 120b.

naïvement Brahmā lui remettant le lotus du monde de la main à la main : cette vignette illustre une vérité historique.

M. Senart avait en grande partie fondé ses rapprochements vishnouites sur des vocables tels que : « force de Nārāyaṇa, doué de la force de Nārāyaṇa (Viṣṇu), doué de la nature de Nārāyaṇa » (*Nārāyaṇabala, Nārāyaṇasthāmavat, Nārāyaṇātmabhāva*)(1). Nous avons nous-même parallèlement insisté sur les versions bouddhiques du sommeil de Viṣṇu et l'évocation de son Ile blanche. Mais ce ne sont là que des données épisodiques et tardives — telles surtout qu'on nous les a présentées jusqu'ici. Leur position secondaire s'aperçoit très bien quand on les compare à la fréquence et à l'extension d'emploi de la série archaïque : *brahmasvara, brahmacakra, brahmakāya*, etc., tout entière fondée sur la spéculation des Brāhmaṇa et des Upaniṣad, longtemps avant la moindre trace des influences sectaires envisagées par M. Senart, lorsqu'il tâchait de rattacher la légende du Buddha à l'imitation d'une Journée solaire. Notre Lokapitā est d'une autre nature, et le Soleil ne serait, tout au mieux, qu'un de ses membres ou l'un de ses attributs, comme c'en était un déjà du Puruṣa védique (2).

Comment devrons-nous donc nous représenter ce nouveau Buddha, régnant sur le monde depuis des âges sans nombre, et dont les Maîtres terrestres ne sont que des portions ou des reflets temporaires ? Dans les textes tardifs, ce personnage a un nom : il est le Buddha primordial, Ādibuddha. Est-ce lui qui se dissimule derrière la bouddhologie fantastique du *Lotus* ? Csoma de Kōrōs ramenait jusqu'au Xe siècle la date d'apparition du système de l'Ādibuddha (3) et il a été suivi récemment encore par d'aussi bons juges que MM. Bhattacharyya (4) et Winternitz (5) ; mais d'autre part M. L. de La Vallée Poussin écrit que « d'assez bonne heure, sans doute avant le Ve ou le VIe siècle, certains bouddhistes reconnaissaient un 'Buddha primordial' ou 'du commencement' (*ādibuddha*) qui est un Buddha 'sans commencement' : Asaṅga (*Sūtrālaṃkāra*, IX, 77) condamne en effet la doctrine d'un Buddha primordial » (6). Kern de son côté pensait retrouver un Ādi-buddha dans le Çākyamuni du *Lotus*, gratifié d'un âge fabuleux (7) : il aurait vécu déjà des âges sans nom-

(1) *Lég. du B.*, p. 123.

(2) RV., X, 90, 13.

(3) *Note on the origin of the Kālacakra and Ādibuddha systems*, JASB., vol. II, 1883, p. 57, réimpr. *ibid.* NS., vol. VII (1911), numéro supplémentaire, p. 21.

(4) *Ind. Bud. Icon.*, p. XXVIII, cf. JBORS, vol. IX, p. 114 sq.

(5) *Gesch. d. Ind. Lit.*, II, 238 sq.

(6) L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la Dogmatique*, p. 263-64 et 264, n. 1.

(7) Kern, *Saddharmapuṇḍarīka*, SBE., XXI, p. XXV : « It is further undeniable that the title of Ādibuddha does not occur in the Lotus, but it is intimated that Śākya is identical with Ādibuddha in the words 'From the very beginning (ādita eva) have I roused, brought to maturity... (the innumerable Bodhisattva)'... he reached Bodhi an immense time ago, not as people fancy, first at Gayā... Śākya has not only lived an infinite number of Æons in the past, he is to live for ever... »

bre et il vivrait éternellement. M. de La Vallée Poussin, en 1925, suivait en gros cette opinion, non sans quelques retouches. « Le Çākyamuni du Lotus de la Bonne Loi — et en général des sūtra du Grand Véhicule — remplit... toute cette période cosmique. De la genèse de sa qualité de Buddha, nous ne savons rien, sinon qu'il est devenu Buddha 'au commencement', c'est-à-dire, pour rester orthodoxe, au commencement de cet âge du monde ; — mais cependant il se vante d'enseigner la loi pendant un nombre incompréhensible de dizaines de millions de périodes cosmiques. » (1) Mais un examen plus serré de la bouddhologie du *Lotus* nous a indiqué que le Çākyamuni de l'Assemblée transcendante reste, bien qu'à une énorme échelle, un Buddha du type ordinaire, c'est-à-dire qui commence et finit ; il mentionne non seulement la Bodhi où sa fabuleuse carrière a débuté, mais encore le terme des temps qui lui restent à courir : deux fois ce qu'il a vécu (2). M. de La Vallée Poussin, dans ses derniers travaux, s'est rangé, semble-t-il, à cette interprétation (3). Si nous avons vu juste, on note ainsi, à date fort ancienne — dès les débuts de notre documentation écrite —, une tendance, chez les Mahāyānistes, à développer démesurément dans le temps comme dans l'étendue de l'espace la carrière du Buddha, mais sans rompre avec les principes de l'orthodoxie au point de parler d'un véritable infini de temps dans le passé ou dans l'avenir, au sens où la philosophie européenne entendrait ces expressions.

Il y a donc lieu d'examiner de près le passage d'Asaṅga auquel M. de La Vallée Poussin nous a renvoyés ; voici la traduction qu'en donne M. Sylvain Lévi : « Si on dit : Il n'y a qu'un seul Bouddha, c'est inexact, car les êtres de la Famille des Bouddha sont infinis. Alors, parmi eux, un seul arriverait à la Toute-parfaite illumination et les autres n'y arriveraient pas ? Pourquoi cela ? Et puis les provisions de Mérite et de connaissance seraient alors sans utilité, puisque les autres Bodhisattva n'arriveraient pas à la Toute-parfaite illumination. Cette inutilité est déraisonnable. Donc, pas d'inutilité ; par suite, pas de Bouddha unique. Et puis, il n'y aurait pas d'intégralité d'accomplissement du Sens (*artha*) des créatures, s'il y avait un être que le Bouddha n'installe pas dans la Bouddhaté (i. e. nature ou qualité de Buddha), et cela est déraisonnable. Et il n'y a pas de Bouddha originel (*na ca kaç cid ādibuddho 'sti*), puisqu'il est impossible de devenir un Bouddha sans Provision [i. e. de Mérite, pour échapper à la transmigration, et de Connaissance, qui élimine la souillure de l'erreur] et puisque la Provision est impossible sans un autre Bouddha [dont on reçoit l'impulsion initiale]. Donc, pas de commencement ; par suite, pas de Bouddha unique (*anāditād apy eko buddho na yuktaḥ*) » (4).

(1) *Bouddhisme — Opinions...*, p. 261.

(2) BEFEO., XXVIII, p. 188 sq.

(3) *Siddhi*, fasc. 8, p. 805.

(4) S. Lévi-Asaṅga, *Mahāyāna Sūtrālaṃkara*, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système yogācāra, BEHE., sc. hist. et philolol., éd., Paris, 1907 (n° 159), p. 48, 11, trad., Paris, 1911 (n° 190), pp. 90-91.

On ne peut mieux exposer le conflit entre les dogmes anciens, — essentiellement, qu'il y a un enchaînement d'effets et de causes, une issue, et un Maître qui enseigne l'issue — et la tendance à l'admission d'un principe infini régulateur du fini. La charge de buddha se transmet : on n'est pas buddha sans une impulsion reçue d'un buddha. S'il y en avait un qui le fût par lui-même, ASAṄGA semble concevoir comme allant de soi qu'il serait sans cessation comme sans commencement. Aussi, pour lui, dire ou nier qu'il existe un Ādibuddha, c'est avant tout dire ou nier qu'il existe un buddha unique : si on l'admet, les autres ne pourront naturellement plus être que ses reflets. Il y aurait ainsi deux espèces de buddha, ce qu'aucun texte ancien n'admettait, et rien n'explique la supériorité attribuée à l'un d'entre eux sur le reste. Cette tournure que prend le raisonnement est assez remarquable et bien éloignée de ce qu'évoquerait pour nous une controverse sur un « Buddha originel ». L'auteur du *Sutrālaṃkāra* se préoccupe bien moins de la possibilité d'une existence sans commencement que de l'unicité ou de la pluralité dans le sein de la nature de Buddha.

La suite le confirme ; voici l'antithèse : « la pluralité aussi est inadmissible puisque le Corps d'Idéal (*dharmakāya*) est indivis entre les Buddha dans le Plan Sans-Ecoulement (*anāsrava dhātau*) ». (1) Mais n'est-ce pas là reprendre tout ce qu'on vient de concéder, et admettre une nature de Buddha hors du temps, toute orientée vers la conception de l'Ādibuddha ? Peut-être, mais avec une nuance qu'il importe de saisir, et que nous verrons mieux tout à l'heure en nous reportant au *Lotus de la Bonne Loi*. ASAṄGA lui-même développe son idée en ces termes :

« Les rivières, tant qu'elles ont des lits séparés, des eaux à part, et qu'elles accomplissent leur office à part, ont peu d'eau, et elles ne profitent qu'aux créatures qui viennent en petit nombre y puiser, tant qu'elles ne sont pas entrées dans le sein de la terre.

« Mais une fois entrées dans l'Océan, elles n'ont plus qu'un seul lit, qu'une seule masse d'eau ; confondant leur unique office, elles profitent en foule à la multitude des créatures qui cherchent de l'eau, perpétuellement.

« Les Sages, tant qu'ils ont leur Fond à part, leurs idées à part, et qu'ils accomplissent à part leur office personnel, ont peu d'intelligence ; et ils ne profitent jamais qu'à un petit nombre de créatures ; ils n'ont pas pénétré dans la Bouddhaté.

« Mais une fois pénétrés dans la Bouddhaté, tous n'ont plus qu'un seul Fond, qu'une seule Intelligence grande ; ils confondent leur unique office, ils rendent service en foule à la multitude des créatures, toujours. » (2)

Ce Corps de la Loi en lequel tous les Tathāgata sont un, existerait donc *perpétuellement* (*nityam*) : est-ce le véritable Buddha originel ?

---

(1) *Ibid.*, I, p. 48 ; II, p. 91.
(2) *Ibid.*, I, p. 49 ; II, p. 92.

La prédication du Grand Véhicule repose, dit ASAÑGA, sur un grand nombre de formules utiles, mais qui n'ont d'autre vérité que celle de leur utilité : elles sont dressées contre les faiblesses humaines, qu'elles contrecarrent. Par leur moyen, le Buddha amène les êtres au but ; mais ces moyens, un à un, sont faux, encore qu'ils soient une progression vers le vrai. Par exemple, contre l'aveuglement de ceux qui seraient portés à mépriser un personnage né d'un roitelet de Kapilavastu, destiné à vivre quatre-vingts ans et à s'anéantir, le Buddha enseignera ceci : « C'est moi qui dans ce temps-là étais Vipaçvin, le Parfait Illuminé. » (1) Autrement dit : « Je ne suis pas simplement ce Çākyamuni que vous voyez. Ma Bodhi, je l'ai acquise il y a des temps immémoriaux, car aux premiers âges, c'est moi déjà qui fus le Buddha Vipaçvin, et aussi Dīpaṃkara et tous les autres. » Voilà dans cette phrase d'ASAÑGA, tout l'essentiel du *Saddharmapuṇḍarīka*. Là aussi, Çākyamuni, pour l'instruction de ses auditeurs, déclare « ... le monde a la conviction suivante : c'est aujourd'hui que le Bienheureux Çākyamuni, après avoir abandonné la maison des Çākya, après être parvenu à l'intime et suprême essence de l'état de Bodhi, dans la ville nommée Gayā, est arrivé à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Et cependant il ne faut pas considérer le fait ainsi ; bien au contraire, ô fils de famille, il y a déjà plusieurs centaines de mille de myriades de Koṭi de Kalpa que je suis arrivé à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli... les Tathāgata vénérables, etc., tels que le Tathāgata Dīpaṃkara et d'autres, dont j'ai parlé depuis cette époque — ont été miraculeusement produits par moi... Mais si le Tathāgata, ô fils de famille, depuis si longtemps parvenu à l'état de Buddha parfait, s'exprime ainsi 'Il n'y a pas longtemps que je suis parvenu à l'état suprême de Buddha parfait', c'est uniquement dans le dessein de conduire les créatures à la maturité et de les convertir. » (2) Les deux positions sont ainsi identiques. Mais la question se pose nécessairement de savoir ce qu'est le Buddha qui prêche ainsi, et qui renferme dans le sein de son immensité des buddha aussi lointains de nous que les Tathāgata des âges fabuleux, Vipaçvin ou Dīpaṃkara. KERN est bien excusable de l'avoir pris pour un Ādibuddha. Telle n'est point cependant sa nature ; et ce n'est pas non plus contre un Buddha originel, tel que nous le concevrions, qu'est dirigée l'argumentation d'ASAÑGA.

Ce que le Maître du Yogācāra entend clairement signifier, c'est l'impossibilité de distinguer dans la suite indéfinie des buddha un personnage particulier — Çākyamuni ou tout autre — qui, en tant que tel, ait le droit de prétendre qu'il est Buddha « depuis le commencement », c'est-à-dire avant sa Bodhi sur terre. En tant que tel, notons-le bien : car dans ce cas cette personnalité bien définie se verrait dotée, à l'exclusion de toutes les autres, d'une suprématie que rien dans les textes ne justifie. « Un seul arriverait à la Toute parfaite illumination, et les

(1) *Ibid.*, I, p. 83 ; II, p. 149.
(2) *Saddharmapuṇḍarika*, BURNOUF, I, p. 191-193 ; KERN, p. 298 sq.

autres n'y arriveraient pas? Pourquoi? » A ce qu'il nous semble, il y a entre le philosophe indien et l'interprétation européenne de sa pensée une différence de point d'accommodation. Notre regard se porte aussitôt sur les limites. Dans l'Ādibuddha, nous nous efforçons de saisir un commencement absolu du temps; le monde présent nous paraît comme suspendu à cette lointaine origine, sur laquelle nous-mêmes ne cessons de nous interroger. En filiation linéaire, le présent viendrait de ce point primitif, que nous ne savons cependant où placer. Mais dans les systèmes indiens, ce problème a moins d'acuité, et pour le bouddhisme, c'est à-peine s'il se pose. « Buddha depuis le commencement, où que soit imaginé ce commencement », dit en somme le *Lotus*. C'est une clause de style. L'essentiel reste la structure actuelle du monde, dont les considérations d'origine ne servent tout au plus qu'à donner une idée générique, qui surtout compte, sans que l'intérêt majeur porte sur les conditions originelles elles-mêmes (1). Où en sommes-nous? est la question, bien plutôt que: d'où venons-nous? Aussi bien un commencement est-il toujours relatif, car tout est cycle. Notre série linéaire ne tourmente pas le bouddhisme: c'est le retour cyclique qui fait au contraire sa préoccupation. De la sorte, le problème de l'Ādibuddha, que nous prendrions comme un problème d'origine, devient chez ASAṄGA un problème de numération: un ou plusieurs buddha? Sommes-nous un ou plusieurs en cette nature de buddha? Le déploiement de la bouddhologie dans le passé n'est qu'une projection de la structure mystique du monde présent, visant à faciliter l'intelligibilité de cette structure actuelle, une fois conventionnellement étalée en longueur dans le plan du passé. Le Buddha du *Lotus* nous le dit bien : c'est par l'habileté dans

(1) Le centre positif d'intérêt est l'immédiat; à mesure qu'on s'en éloigne on atteint des régions où l'objet de la pensée s'idéalise: on gagne les conditions abstraites qui soutiennent le présent et le proche. Nous avons déjà analysé un système de pensée qui procédait exactement du même mouvement logique: le système des quatre orients du monde, auxquels la terre que nous foulons est attachée. La périphérie s'idéalise, essentielle sans doute et objet de la réflexion, mais toujours en tant que condition du présent (*BEFEO.*, XXXII, p. 403 sq.). Les philosophies indiennes ont imaginé plus tard des structures par couches concentriques, au centre desquelles se trouve la matière concrète, chargée de toutes les qualités spécifiques. Puis celles-ci s'éliminant une à une, on arrive à des enveloppes extérieures qui s'appelleront par exemple la « position du moi » (*ahaṃkāra*) ou telle autre notion abstraite. Il faudrait considérer la bouddhologie didactique du *Lotus* comme une structure analogue *dans le temps*, un Buddha abstrait conditionnant le reste, du fait qu'il enveloppe les autres, et non en ce qu'il les précéderait seulement. Les précéder, ce serait les transcender en un point, alors que c'est de partout qu'il les contient. Le cartographe babylonien a éprouvé le besoin de tracer un océan circulaire englobant des pays bien connus de lui, alors qu'il savait pertinemment que rien dans la réalité ne répondait à cet océan circulaire — véritable cercle magique. Il entendait sans doute tracer autour d'une « plage » de réalité géographique réellement accessible, une région, un lieu mystique, où elle aboutissait aux abstractions qui la conditionnaient : les points cardinaux, et le cycle annuel en premier lieu. Il y a de cela dans la notion du Corps suprême du Buddha. Comme l'antique symbole de l'océan babylonien, il embrasse les objets plus tangibles et leur fait une espèce d'horizon mystique.

l'emploi des moyens (*upāyakauçalya*) qui lui est propre, qu'il parle de Dīpaṃkara et des autres Maîtres légendaires. Ils sont lui, projetés dans le passé pour l'édification des créatures.

Asaṅga ne nie pas qu'il n'existe un Corps transcendant, un dharmakāya du Buddha, — ou plutôt des buddha, car il leur est commun: il le compare même avec éloquence à l'océan où toutes les eaux se rejoignent. Il appartient à tous, comme les fleuves sont indivis dans le sein de la Grande mer. Immanence universelle: si on part de lui pour aller aux formes particulières, on ne trouve jamais que lui. Et en même temps transcendance absolue, par rapport à ces particularisations en tant que telles: il n'appartient à aucune, parce qu'elles ne sont plus posées quand on le pose. En un mot, une ontologie de la quiescence. Rien ne se développerait que par passé, présent et avenir, et nous ne devons pas oublier que les trois justement se confondent dans le dharmakāya qui est leur tout en un, au point d'évanescence de tout prédicat.

Mais d'autre part le développement chronologique est la seule voie d'accès *a posteriori* vers l'unité: quand on parcourt les éléments de celle-ci dans l'ordre régulier, on la reconstitue par composition. Le processus n'a plus à être expliqué: dispersion et réunion sous la loi du temps, en des cycles fermés, c'est un mode de pensée qui nous est à présent familier. Le Buddha transcendant du *Lotus* émet des buddha de son Corps, puis les rassemble, et c'est à ce moment qu'entouré d'eux il révèle sa personne glorieuse. Il ne fait qu'un avec eux: issus de lui, faits de lui-même (*ātmabhāvanirmita*), par surcroît ils imitent tous ses gestes, se taisant, enseignant, montrant leur langue miraculeuse en même temps que lui: iconographiquement, la fantasmagorie du *Lotus* se réduit à un jeu de glaces. Littéralement même, si c'est bien un attribut de ceux qui réalisent la Bodhi, que de voir tous les Tathāgata se réfléchir sur leur corps (1). Mais si ces jeux n'étaient pas produits devant elles, les créatures n'arriveraient jamais à concevoir l'unité suprême, qui se cache derrière cette multiplicité, et transparaît dans la loi spatio-temporelle de son arrangement (*vyūha*). Les créatures, pour un esprit définitivement éclairé, participent bien de l'unité, mais sans qu'elles le sachent encore. L'ordre visible dans l'Assemblée, le principe de composition extérieure de celle-ci, attire les créatures vers l'Un, avant que par un dernier progrès elles n'aient appris à le retrouver en elles-mêmes. La loi formative du spectacle que les Tathāgata donnent dans l'espace «daté» que décrit spécifiquement la pradakṣiṇā spatio-temporelle, en manifeste devant les yeux de ceux qui sont admis à le contempler la cohérence et l'unité, qui eussent été perdues pour eux, sans cet artifice choisi par les buddha pour les éclairer.

Il y a plusieurs états de l'unité essentielle: par et pour elle-même, elle est tout au monde, et se retrouve jusque dans les créatures, mais non pour elles. Plongées dans le spectacle d'une diversité inépuisable par la force ou l'« im-

(1) Burnouf, p. 225; Kern, p. 351.

prégnation » de l'erreur génératrice de l'univers extérieur (dogme qui, en gros, vaut pour tout le mahâyânisme : nous ne pouvons nous engager ici dans les développements que demanderait l'application détaillée : nous nous en tenons d'ailleurs pour l'instant à l'ontologie du *Lotus* et du *Sūtrālaṃkāra*), celles-ci ne voient pas le dharma, la Loi, en son unicité. Il est inutile d'essayer de la leur faire connaître en la leur exprimant purement et simplement de vive voix : *l'étant*, elles ne la reconnaissent pas; comment espérer qu'elles la comprennent, *l'entendant*? Il n'y a pas de passage direct du macrocosme au microcosme — à l'illusoire microcosme. Chacun, prisonnier de soi-même, ne voit rien du dehors. Un buddha ou un bodhisattva passeront vainement à portée : ils ne seront pas reconnus. C'est la doctrine de la vision personnelle (*pratyātmadṛṣṭi*), une manière d'égocentrisme, très clairement exposée dans le *Laṅkāvatāra*, et qui éclate dans la composition du *Lotus*, où nous avons été amenés à nous apercevoir que l'Assemblée transcendante du Mahāyāna, avec les millions de siècles qu'elle dure, s'insère dans un instantané non perçu par les simples disciples: le départ et le retour des moines hînayânistes, le transfert en plein ciel et les siècles multipliés n'ont pas d'autre signification (1). Comment donc faire pénétrer dans cette obscurité des individus la lumière du dharma ? Le profane n'aura aucune communication ni de la Loi absolue, ni des Corps glorieux de Buddha où elle se réfléchit universellement. On pourrait nommer cet état l'état de l'unité naturelle, présente en tous, mais non comprise par tous.

Comment les créatures seront-elles conduites à la réaliser ? Comment dessiller leurs yeux, pour qu'elles voient l'ordre du monde, ordre transcendant qui, insoupçonné, les entoure? On ne saurait être trop attentif à cette manière dont la question s'est posée à la spéculation mahâyâniste: la bouddhologie est un problème, — ou mieux même *le* problème — de la perception. Nettoyer les vues fausses, installer la vue juste: les étapes de cette thérapeutique de l'esprit seront en effet marquées par des différences dans la perception des Corps de Buddha. Soit dit en passant, ces fondements psychologiques suffiraient à expliquer l'intime union des Jina et des sens dans la théorie évoluée : leur concordance exprime la régulation du « dedans » par le « dehors », c'est-à-dire, inversement, la prise de connaissance du dehors réalisée au dedans, ou enfin, d'un mot, la perception. Celle-ci est obscure et gâtée tant que chaque sens saisit une fausse multiplicité d'objets; pure quand ils réfléchiront seulement le Jina lui-même. Mais le *Lotus* et Asaṅga n'en sont pas encore aux cinq Jina.

Pour eux cependant, il n'y a déjà plus d'enseignement direct, mais un processus d'aimantation, la Loi séduisant les créatures et les rappelant vers elle par une gradation de spectacles édifiants: les paroles prononcées, ou qu'on croit prononcées par les Maîtres ainsi apparus ne sont qu'une partie du décor. C'est ce qu'Asaṅga exprime avec une force singulière, et en des images où brille

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 182 sq.

un reflet des vieux folk-lores : « L'Idéal [le dharma] n'a pas été, à vrai dire, prêché par Bhagavat, puisqu'on doit le savoir quant à Soi [*pratyātma vedya*] ; et la multitude, attirée qu'elle est à son Idéalité propre par des Idéaux disposés à propos [par l'adresse des buddha] est amenée par les Compatissants, à l'instar des serpents, comme par fascination, dans ce creux de la gueule qu'est leur Etat de Paix, si vaste en pureté, commun à tous et inépuisable. » (1)

Chapitre V.

Rapport des bouddhistes et du Buddha. Statues votives.

Le but que s'est fixé le Mahāyāna, est de faire passer l'ordre mystique extérieur — reflet de l'unité fondamentale — dans la personne de chacun. L'unification du « dédans » et du « dehors », qu'il se propose ainsi, se réalisera graduellement par l'instrument des corps successifs révélés par le Buddha. Ceux-ci en effet réuniront les deux éléments, mais en proportions variables. D'une part, ils retiennent quelque chose de la Loi suprême dont tous procèdent ; d'autre part, ils assument l'apparence même de ceux à qui ils s'adressent — principe attesté, comme on sait, jusque dans le canon pāli où le Buddha enseigne qu'il se fait homme parmi les hommes, deva parmi les deva, etc. Dans un sūtra traduit du tibétain par Rockhill, Bhagavat dit au bodhisattva Kṣitigarbha : « Ô fils de bonne famille, les trois corps du Tathāgata seront distingués ainsi : le dharmakāya se distingue dans tout l'aspect du Tathāgata ; le saṃbhogakāya se distingue dans tout l'aspect d'un bodhisattva ; le nirmāṇakāya se distingue dans l'aspect de divers hommes pieux. » (2) Ce qui veut dire que la perception spécifique du Buddha par les hommes, les bodhisattva et les buddha est celle d'un être pareil à eux, exactement comme dans le pāli. La troisième connaissance sera comme de juste exactement tautologique : le dharmakāya est l'essence d'un buddha, et celui-ci ne le saisit qu'en s'y perdant. Les deux autres stades mettent au contraire devant les spectateurs une apparition, magique dans le premier cas, mystique dans le second, qui leur ressemble, mais avec quelque chose de plus. C'est surtout évident pour le nirmāṇakāya. Le Buddha humain se montre comme homme, naissant, mangeant, souffrant, mourant. Mais il aplanit miraculeusement le sol quand il marche, mais le sommet de sa tête ressemble à un parasol, etc. Une nature supérieure transparaît dans ses traits comme dans ses gestes. La plupart de ces données surnaturelles, en les examinant bien, offriraient un sens cosmologique. Dans l'ensemble d'ailleurs, elles constituent ce que l'on nomme les signes du Grand Mâle (*ma-*

(1) *Sūtrālaṃkāra*, XII, 2 ; I, p. 77 ; II, p. 138.

(2) Rockhill, *Life of the Buddha*, 1884, p. 200-202, traduit de *Bkaḥ hgyur*, Mdo XXII.

hāpuruṣa) et nous savons que celui-ci descend de l'Homme cosmique, sujet du *Puruṣasūkta* védique. Il est l'Homme portant en soi le cosmos, et les miracles qui l'entourent ne sont que ce contenu merveilleux perçant par points l'enveloppe humaine. La lumière cosmique jaillie du front des buddha est un exemple de ces transparences symboliques. En cet état, on peut dire que l'unité suprême est représentée par la personne du Buddha, placée devant les hommes comme un signe édifiant dont ils n'épuiseront pas le sens, mais qui leur fournira une image simple et volontairement abrégée de la Vérité. L'ayant vue, ils pourront se mettre en marche, sans savoir encore où cela va les mener: le premier mérite de cette thèse est donc qu'elle permet à l'enseignement mahâyâniste de récupérer et de s'intégrer le Hīnayāna, dont il fait sa préface. Le nirmāṇakāya du Buddha aurait, en enseignant le Petit Véhicule, amorcé la révélation que le Grand Véhicule se réserve de poursuivre.

Le Buddha « humain » a condensé symboliquement dans sa personne tout ce qui peut se réfléchir du dharma suprême devant ses auditeurs du siècle. Or, selon la constante doctrine de la perception, percevoir, c'est s'identifier au perçu, dans la mesure de la perception. Il leur montre un corps pareil au leur : de tout eux-mêmes ils perçoivent donc aisément ce corps. Mais en outre quelques signes d'une nature transcendante sont apparents sur lui : ceux qui les voient s'en pénètrent, et, au moins pour le Mahāyāna, c'est de la nature secrète du Buddha qu'ils reçoivent alors une première communication. Ou plutôt, comme rien ne passe du dehors au dedans, c'est par une sorte de mimique intérieure qu'ils se conforment à ces apparences afin de les percevoir, commençant à retrouver en eux-mêmes la nature de buddha latente en eux. Cette première mise en forme interne se traduit par une joie profonde, d'ordre esthétique autant que moral. On est sensible à la beauté du Buddha, parce que le reflet de cette admirable personne commence à briller en nous. C'est ici le fondement des emplois rituels de l'art, et nous avons naguère analysé ce pouvoir miraculeux des images. Ressemblant au Buddha, qui lui-même n'est qu'un signe, elles peuvent faire naître, elles aussi, un buddha dans le cœur du spectateur. Le divin modèle est imprimé en elles, et elles le communiqueront. Elles sont, comme le Buddha vivant et à peine moins éminemment que lui, un relais entre nous et l'ultime vérité qu'il s'agit de faire passer ou de faire lever dans chaque créature. D'où la nécessité, d'ailleurs, de leur attribuer une origine miraculeuse. Elles ont en elles quelque chose du Maître, et cela, elles le transmettront aux siècles à venir. Mais d'où le tiennent-elles ? Ce ne peut être le sculpteur ou le peintre qui le leur a donné, car l'artiste, réduit à ses propres forces, ne mettra dans l'œuvre que ce qui est déjà explicite en lui. Or, c'est tout le contraire qu'il s'agit de réaliser : on veut, hors de l'homme, quelque chose d'explicite qui manque en lui sous cette forme, et dont le contact avec lui fasse précisément passer à l'existence, dans son cœur, l'être latent qui y repose. C'est pourquoi les légendes ne cessent de nous rappeler que les artistes ont toujours été incapables, même ayant le Buddha sous les yeux, de fixer ses

traits. Il a fallu qu'une transmission magique (contact de son ombre, intervention de Maitreya, etc.) ait assuré ce premier passage. Par la suite, entre les statues copiées les unes sur les autres, la ressemblance une fois acquise se transmettra de proche en proche. La cohérence de l'iconographie bouddhique s'explique en grande partie par là. Loin d'inventer, il fallait s'attacher à bien reproduire les détails dont dépendait toute la valeur de la future statue. Et en fait, c'est seulement quand le progrès des doctrines a paru permettre un contact direct de l'artiste avec des êtres transcendants qu'on s'est mis à modifier les *mudrā* et les figures classiques. Il semble bien qu'on ait considéré l'émotion esthétique, éveillée par une image où dure quelque chose du modèle, comme un reflet de l'émotion soulevée par la présence du Buddha lui-même, bref comme la marque d'une révélation. Une étude attentive des inscriptions chinoises (dont la traduction par CHAVANNES restera l'un des chefs-d'œuvre de la bouddhologie européenne, et où le bouddhisme, pris sur le vif, est plus immédiatement accessible que nulle part ailleurs) permet d'établir point par point cette tournure de doctrine, où l'art est l'instrument de la religion. Peintres, sculpteurs, frappeurs d'empreintes ne se sont jamais lassés, de Touen-houang aux dépôts de tablettes votives des grottes malaises, de multiplier les instruments magiques (1). Il faut se représenter la situation morale faite aux fidèles d'une religion qui n'a sans doute pas toujours cru que son Buddha était « un dieu mort », mais qui a perpétuellement été en danger de le croire, et qui a dû s'efforcer par tous les moyens de rétablir avec lui le contact passagèrement établi par son apparition sur la terre. La tradition iconographique, remontant à lui de proche en proche, tente d'y parvenir, et le sentiment éveillé par la vue des images est pris pour la preuve tangible du succès de l'opération : c'est comme la présence immédiatement sentie, le goût intime de la divinité. Laisser des images du Buddha aux siècles futurs, c'était leur laisser le bouddhisme.

Une figure d'homme, contenant une part de l'essence de la Loi, voilà comment se présente la statue du Buddha : la pratique de graver le résumé de la doctrine « *ye dharmā...* » sur le socle assure clairement cette conjonction de l'image et du sens. Et n'est-ce pas assez bien définir le Buddha lui-même (surtout tel que l'a imaginé le Mahāyāna, dont précisément nous cherchons ici les origines) que de le dire la Loi faite homme devant nous ? Homme, parce que l'homme, selon le dogme de l'homogénéité du percevant et du perçu, ne perçoit que ce qui lui est semblable. Et la Loi, cependant, car c'est elle qui transparaît derrière Çākyamuni, juste dans la mesure où le commun des hommes est apte à en saisir un reflet atténué. Dans la statue, les deux se rejoignent, comme jadis dans la personne « historique ».

Cette valeur, proprement celle d'un moyen magique, ce n'est cependant pas une invention du Mahāyāna, qui le caractériserait. Une fois de plus, nous

(1) Cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 249 sq.

en aurons tous les antécédents sous la main en ouvrant les Brāhmaṇa. Nous avons déjà fait observer, en effet, que la construction symbolique de l'autel du feu avait pour objet de constituer un moyen terme matériel, où le sacrifiant fût présent, et où l'Homme cosmique se réalisât lui aussi. L'opération a deux profits : d'une part, on renforce par cette mimique le grand œuvre cosmique de la reconstruction de Puruṣa ; d'autre part, un passage concret est ainsi assuré entre l'homme et Puruṣa : celui-ci, retrouvant celui-là dans la construction, s'imprime en lui. Pour assurer cette communication magique, le *Çatapatha brāhmaṇa* prescrit que l'unité de mesure, quand on établit le plan de l'autel du feu, soit la taille exacte du sacrifiant (1). Ainsi bâtit-on un Puruṣa qui sera en même temps le sacrifiant et le Dieu. Plus tard, quand l'Inde taillera des statues, l'identification du fidèle et du Dieu dans l'image continuera à être assurée par des moyens de même nature : on fera par exemple une statue de la taille du donateur, ou avec un poids d'or égal au sien. Par ce détour secret, les deux personnalités s'associeront dans un même objet. Les cultes bouddhiques n'ont pas fait exception à la règle, et HIUAN-TSANG notamment nous a décrit les cérémonies somptueuses consacrées par le roi Harṣa à la glorification du Buddha, et où figurait une statue en or du Maître, de la taille du roi (2).

Une observation superficielle reconnaîtrait là une apothéose de Harṣa sous les traits du Buddha, et l'on pourrait croire à une simple imitation des pratiques vishnouites ou çivaïtes. Il était admis d'identifier le roi au dieu : tout le rituel brâhmanique de l'abhiṣeka en témoigne, où le roi, fait de portions divines, qui sont des dieux, est de sa personne Prajāpati, total des dieux. Rāma, exemple illustre, est une portion de Viṣṇu incarnée. Les rois çivaïtes s'assimilaient pareillement à Çiva, et en Indochine encore l'essence de la royauté, dont ils étaient les manifestations successives, résidait dans le Liṅga royal, attribut de Çiva. Un roi est son dieu manifesté sur la terre. Est-ce dans cet esprit que Harṣa, ayant pour dieu le Buddha, faisait ses statues du Buddha de sa taille, pour communier magiquement en elles avec le divin Maître ? Harṣa s'est-il cru un Buddha, comme plus tard les rois bouddhistes d'Aṅkor ? Le rituel cinghalais ne fait-il pas, lui aussi, du roi un véritable Buddha vivant ?

En fait, il y a bien des chances pour que cette interprétation soit en partie exacte. Les analogies vishnouites ou çivaïtes, d'obscures réminiscences ethnographiques aussi, devaient concourir à favoriser cette vue simple et très propre à rehausser le prestige royal. Ce n'est cependant, à ce qu'il nous semble, qu'un de ces développements *associés* qu'il faut admettre dans la masse de faits complexes, groupés plutôt que fondus, dont témoigne le moindre examen des rituels royaux. Ceux-ci ne sont jamais, surtout en Asie, justiciables d'une explication unilatérale. Mais la raison spécifiquement bouddhique de ces formes cultuelles ne nous paraît pas, du moins dans le cas de Harṣa, orientée

(1) *Çat. br.*, SBE., vol. LXI, p. 144, n. 3, etc.
(2) *Mémoires*, trad. JULIEN, I, p. 257 ; BEAL, I, p. 218.

vers une apothéose véritable. Nous allons essayer de dégager cette raison, assez cachée, car elle tient, croyons-nous, à l'un des facteurs fondamentaux du bouddhisme qui ont été le moins clairement aperçus jusqu'ici.

⁂

M. Grousset nous a donné d'après la *Vie* et les *Mémoires* du pèlerin chinois une description très animée de la grande fête des aumônes tenue dans la plaine de Prayāga, au bord du Gange et au cours de laquelle Harṣa, tous les cinq ans, donnait cours à sa fastueuse prodigalité. « Les corps d'armée de Harṣa et du roi d'Assam montés sur des vaisseaux et celui du prince du Sud monté sur des éléphants, se déployèrent dans un ordre imposant et se réunirent près de la Place-des-Aumônes. Les rāja des dix-huit Etats vassaux se joignirent à eux et se rangèrent chacun à l'endroit qui leur avait été assigné. Le premier jour, dans un des temples couverts de chaume, on installa la statue du Buddha et on distribua des choses précieuses et des vêtements de la plus grande valeur... Le second jour, on y plaça la statue du dieu-soleil... Le troisième jour on y plaça la statue du dieu Īçvara (Çiva), etc... Enfin on fit des aumônes aux pauvres, aux orphelins, aux hommes sans famille. Elles durèrent un mois. Quand ce terme fut arrivé, toutes les richesses accumulées pendant cinq ans dans le trésor royal se trouvèrent complètement épuisées. Il ne resta plus au roi que les chevaux, les éléphants et les armes de guerre qui lui étaient nécessaires pour faire régner l'ordre dans l'Etat. »

Et M. Grousset poursuit : « Dans ce décor de féerie indienne la fête des aumônes — la fête du Salut, comme l'appellent les bouddhistes — se termina par une scène étrange. Une sorte de délire de charité saisit Harṣa, le roi poète. Comme le Viçvantara de la légende bouddhique, préfiguration du Buddha Çākyamuni, qui avait donné en aumônes ses biens et sa famille, l'empereur de Kanauj voulut se dépouiller entièrement : 'les vêtements qu'il portait, ses colliers, ses pendants d'oreilles, ses bracelets, la guirlande de son diadème, les perles qui ornaient son cou et l'escarboucle qui brillait sur la crête de ses cheveux, Harṣa donna tout cela en aumônes, sans en rien conserver... Après avoir épuisé toutes ses richesses, il demanda à sa sœur un vêtement commun et usé et après s'en être couvert, adora les Buddha des dix contrées'. Alors joignant les mains, il se livra aux transports de la joie : 'Jadis, s'écriait-il, en amassant toutes ces richesses, je craignais constamment de ne pouvoir les cacher dans un magasin assez solide. Mais maintenant que j'ai pu, par l'aumône, les déposer dans le champ du bonheur, je les regarde comme conservées à jamais !'

« L'exaltation mystique une fois tombée, il fallut bien redescendre sur terre. Le biographe de Hiuan-tsang nous dit lui-même que les dix-huit rois vassaux 'recueillirent de nouveau des choses précieuses et de grandes sommes d'argent parmi les peuples de leurs états, rachetèrent le riche collier, l'escarboucle de la coiffure, les vêtements royaux donnés en aumônes par le roi Harṣa, les

rapportèrent et les lui offrirent'. Le même cycle se reproduisit plusieurs fois. » (1)

Les vives couleurs dont M. Grousset peint la scène ne doivent cependant pas nous faire oublier que ce « délire de charité » était traditionnel et bien réglementé. Harşa procédait à cette cérémonie tous les cinq ans, « à l'exemple de ses ancêtres » (2), elle était célébrée par d'autres rois bouddhistes, dans les mêmes formes (3), et s'il est incontestable que le trésor royal devait être mis abondamment à contribution, l'artifice du rachat par les rois vassaux (à des prix qui ont chance d'avoir été tout conventionnels) ramenait en partie l'opération à un prélèvement d'impôt au bénifice du clergé (4). La tradition fait remonter à Açoka ces distributions quinquennales (5) qu'on appelait *pañcavarşa*. Il est visible qu'elles sont en partie inspirées de la légende de Viçvantara : parvenu à son avant-dernière naissance et la Bodhi lui étant promise pour la dernière, sous le nom de Siddhārtha, le Bodhisattva fut le prince royal Viçvantara (en pāli Vessantara) ; ses trésors, son éléphant, son char, ses enfants, sa femme, rien ne lui fut trop coûteux à donner. Ses prodigieuses aumônes couronnaient en effet la carrière immémoriale de Çākyamuni, toute faite de vertus qui allaient en croissant d'existence en existence, et c'est cette ultime existence qu'il devait invoquer, à l'heure du conflit avec Māra, sous l'arbre de l'Illumination. Attribuées légendairement à un prince royal, ces aumônes convenaient à merveille, comme thème des charités royales : historiquement, c'est à Açoka, bien plutôt qu'à Viçvantara, que M. Grousset aurait eu profit à comparer Harşa.

« Dans l'Açokāvadāna, écrit M. Przyluski, le grand roi, avant de faire des offrandes à l'arbre de la Bodhi, convoque les religieux de toute la terre à une assemblée du pañcavarşa. Il monte sur la terrasse de son palais et se tournant vers les quatre points de l'horizon, il s'écrie : 'Que les Çrāvaka du bienheureux Buddha veuillent bien venir par bienveillance pour moi !' Trois cent mille religieux répondent à cet appel. Piṇḍola paraît le dernier. Alors le roi donne à l'assemblée ses femmes, ses ministres, son fils Kunāla et sa personne même, se réservant toutefois son trésor. Et il racheta tous ces biens pour 400.000 (pièces d'or). » (6) Dans les chroniques cinghalaises, le récit est plus compliqué ; un trait intéressant en est l'insistance sur le don qu'Açoka fait à l'As-

---

(1) R. Grousset, *Sur les traces du Buddha*, Paris, 1929, p. 205-07. Harşa n'était nullement un bouddhiste sectaire et l'on voit, lors de ses grandes libéralités, le dieu-soleil et Çiva aux côtés du Buddha : bon exemple de ces juxtapositions de rituels qui amorçaient un syncrétisme. Cf. R. Mookerji, *Harsha*, London, 1925, p. 144 sq.

(2) Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Julien, I, p. 280 ; Beal, I, p. 233.

(3) Julien, I, p. 39 ; Beal, I, p. 52, etc.

(4) Cf. *BEFEO.*, XXIX, p. 433.

(5) Julien, I, p. 6, n. 3.

(6) J. Przyluski, *Lég. de l'emp. Açoka*, p. 116 (cf. p. 269 et l'index, s. v. pañcavarşa) ; *Divyāvadāna*, p. 429 ; Burnouf, *Introduction*, p. 426.

semblée de son fils Mahinda et de sa fille Saṃghamittā (1), qui entrent en religion. Transposition de l'épisode fameux du don de ses deux enfants, fille et garçon, par l'héroïque Viçvantara.

Le cérémonial (qu'il remonte ou non à Açoka lui-même) était bien fixé du temps de Harṣa. Voici par exemple ce qu'on apprit à HIUAN-TSANG lors de son passage à Bāmiyan : « Chaque fois que le roi [de Bāmiyan] convoque la grande assemblée de la Délivrance (*mokṣa mahāpariṣad*), il sacrifie tout, depuis sa femme et ses enfants jusqu'aux richesses du royaume. Quand le trésor public est épuisé, il se donne lui-même en aumône. Alors les magistrats vont trouver les religieux et le rachètent. Ces soins pieux sont la principale occupation du roi. » (2) HIUAN-TSANG omet d'indiquer que Harṣa ait aussi donné sa personne au Buddha à travers l'Eglise. Il semblerait que ce couronnement des charités royales eût dû aller de soi, étant constamment attesté dans tous les autres exemples connus de la pratique. Il faut donc se demander si ce don et ce rachat ne se seraient pas effectués sous quelque espèce secrète : car il serait aussi surprenant que Harṣa n'eût pas accompli un rite essentiel, que de voir HIUAN-TSANG négliger de le rapporter. Tout le chapitre qu'il consacre au pañcavarṣa ne tend qu'à glorifier le roi de Kanauj. Aurait-il oublié son plus haut fait ?

Mais justement, c'est une règle générale de la magie que la taille, comme le nom, ou bien le poids, ou bien les cheveux d'un homme équivalent à sa personne. En donnant dans une circonstance mémorable sa taille à une statue du Buddha, Harṣa s'est peut-être donné au Buddha. Le « don d'un poids égal » à celui de la personne du donateur (*tulādāna*), ce qui est donné (grain, monnaie, matière précieuse pour une statue) étant un véritable substitut de cette personne, est bien connu dans l'Inde, à toutes les époques (3). Il est intéressant d'observer que le don personnel, sous forme de statue substituée, se retrouve dans la Grèce ancienne, et, semble-t-il, sur un substrat égéen. Or, là aussi, il est venu à la suite de substitutions plus rudimentaires. « Une des offrandes les plus anciennes, notent MM. GERNET et BOULANGER, est l'offrande des cheveux : la personnalité même du consacrant adhère ici à l'objet de la consécration — et c'est pourquoi cette offrande peut être considérée, à l'occasion, comme un substitut ou comme un rachat. De même l'individu se consacre ou est consacré par la statue qui le représente et qui peut être de son poids à lui — notamment si la consécration sert de peine religieuse. » (4) C'est bien de ce don symbolique

---

(1) *Lég. de l'emp. Açoka*, p. 117, *Dīpavaṃsa*, VII, 19.

(2) *Mémoires*, trad. JULIEN, I, p. 38.

(3) *Tulā-dāna* don « à la balance » = *puruṣa-dāna* don de la personne, note MONIER-WILLIAMS, s. v. — Cf. *Cūḷavaṃsa*, I, p. 160, 181, etc. FRYER, *A New Account of East India and Persia*, ed. CROOKE, Hakluyt Soc., 1909, I, p. 206 ; III, p. 194 ; HARVEY, *Hist. of Burma*, p. 328 ; A. H. LONGHURST, *The Tulāpuruṣadāna monument at Hampi*, ASI. AR., 1912-13, p. 142-144 et pl. LXXXIV, etc.

(4) L. GERNET — A. BOULANGER, *Le Génie Grec dans la Religion* (Evol. de l'Humanité, 1ère sect., XI), Paris, 1932, p. 223.

du sacrifiant, d'abord réalisé dans des rites aniconiques, que MM. GERNET et BOULANGER tendraient à faire dériver les représentations elles-mêmes. «L'image et particulièrement la statue cultuelle, c'est un *agalma*. Elle n'existe pas depuis une date très ancienne, puisque Homère, qui ne connaît pas le mot dans ce sens, prétend ignorer, le plus souvent, la chose. Au sens premier, et qui n'est pas tout à fait oublié, *agalma* désigne un objet précieux, à la fois parure et objet de don. Objet votif par là-même — et qui garde dans cet emploi les qualités essentielles du don: l'image du dieu, depuis que les Hellènes en ont fait une forme de l'offrande, a pour but d'honorer la divinité et pour effet d'exalter la personne du dédicant: pareille consécration ne diffère pas radicalement, quant à l'esprit, de celle du dédicant lui-même par sa propre statue — il arrive que nous nous y trompions; et c'est une espèce de piété qui a singulièrement contribué à humaniser la représentation du divin» (1). Il est frappant de comparer ces anciennes conceptions méditerranéennes à celles dont témoigne la dédicace au Buddha, par Harṣa, d'une statue de sa propre taille.

Nous sommes d'autant mieux en droit d'appliquer cette interprétation dans le cas du roi bouddhiste, que les rituels brâhmaniques, dont l'influence sur le bouddhisme est un point qui ne cessera de s'affermir, la contenaient en puissance: le constructeur de l'autel du feu, en même temps qu'il incorpore sa taille dans l'édifice, procède en effet, on le sait, à un véritable sacrifice de sa personne. Prajāpati, dont le sacrifice cosmique est pris pour modèle par le sacrifiant humain, est le sacrifice. « Mais le sacrifice, dit M. KEITH, n'est pas seulement Prajāpati: comme il est le premier sacrificateur, il est aussi la première victime qui doit être offerte. Il s'est donné en personne aux dieux, et il a créé une réplique de lui-même, qui est le sacrifice, pour racheter [par cette substitution] sa vie aux dieux. » (2) C'est ce qu'enseigne expressément le *Çatapatha brāhmaṇa*: «Prajāpati donna sa personne aux dieux; en vérité, le sacrifice leur appartenait, car le sacrifice est la nourriture des dieux. Quand il eut donné aux dieux sa personne, il émit alors de lui une image de sa personne, et ce fut le sacrifice... Par le sacrifice, il racheta des dieux sa personne. Et quand on entreprend une cérémonie, tout comme Prajāpati a donné sa personne aux dieux, de même, exactement, on donne sa personne aux dieux. Et quand on étend le sacrifice, par le sacrifice on rachète des dieux sa personne, tout comme Prajāpati a racheté la sienne.» (3) Voilà bien dans cet autre domaine le sacrifice aniconique placé par MM. GERNET et BOULANGER au delà de l'iconographie sacrificielle. Mais le fait est bien plus net et plus étoffé dans la documentation indienne: c'est du sacrifice ancien, qu'il est dit dans les premiers chapitres du *Çatapatha brāhmaṇa*: « Le sacrifice, c'est l'homme. Le sacrifice est l'homme, car c'est l'homme qui

(1) *Ibid.*, p. 238.
(2) RPhVU., II, p. 455, cf. p. 459 pour l'application humaine.
(3) *Çat. br.*, XI, 1, 8, 2-5, trad. S. LÉVI dans *Rit. du sacr.*, p. 130.

l'offre ; et chaque fois qu'il est offert, le sacrifice a la taille de l'homme. Ainsi le sacrifice est l'homme.» (1) La construction de l'autel du feu, qui ne remonte sans doute pas au brâhmanisme le plus archaïque, marque une étape vers la matérialisation de ce don symbolique. L'autel, avec ses mesures prises sur le sacrifiant, avec les identifications (souffles = orients = dieux, etc.) qu'on introduit entre lui et le corps du sacrifiant, l'autel, qui est le sacrifiant, et qui est Prajāpati, représente-t-il autre chose qu'une statue informe, une personne rituelle, ce que nous avons nommé un corps substitué ? Le sacrifiant du *Çatapatha* devenait Prajāpati dans un autel fait avec sa taille comme unité de mesure, et cette incarnation structurale antérieure à l'iconographie marquait déjà le don et le rachat de sa personne.

En allait-il autrement de Harṣa, avec sa statue du Buddha faite à sa taille? Le rituel qu'il appliquait exigeait justement le don et le rachat de sa personne: Açoka, le roi de Bāmiyan, d'autres encore avaient ainsi couronné les dons les plus généreux. Trésors, vêtements, parures, Harṣa avait à son tour tout donné ; pourquoi se serait-il réservé lui-même ? Peut-être, en y regardant bien, était-ce pour une aumône plus efficace. Ses vassaux devant racheter tous ses autres dons, — ceux du pañcavarṣa décrit par HIUAN-TSANG, — le mérite en était partagé. Au contraire, fondre une statue d'or du Buddha à sa propre mesure, c'était réellement faire don de soi. La statue d'or du Buddha qu'il allait remettre par la suite aux religieux du couvent de Nālanda, ne devait-elle pas lui servir de substitut, à ses propres frais, et sans que des étrangers intervinssent pour le frustrer d'une partie du mérite (2)? Nous sommes là assez

---

(1) *Çat. br.*, I, 3, 2, 1 ; *ibid.*, p. 77.

(2) « Après que l'assemblée se fut séparée, le roi fit déposer, dans le couvent de Nālanda la statue d'or du Buddha qu'il avait fait fondre, et une grande quantité de vêtements et de monnaies précieuses... » S. JULIEN, *Histoire de la Vie de Hiouen-thsang..*, par HOEÏ-LI et YEN-THSONG, Paris, 1853, p. 251.

Y a-t-il eu une statue ou deux statues ? La traduction que JULIEN a donnée du passage correspondant des *Mémoires* porterait à croire, à première vue, qu'il y en avait deux. « Le roi (Çīlāditya) avait construit d'avance, au Sud [BEAL : Ouest] du Gange, un immense *Kia-lan* (*Saṅghārāma*, monastère). A l'Est du Saṅgharāma, il avait élevé une tour, richement décorée, haute d'environ cent pieds. Au milieu il y avait une statue d'or du Buddha de la même taille que le roi. Au midi de la tour il avait dressé un autel construit avec des matières précieuses, pour y baigner la statue du Buddha... » *Mémoires*, JULIEN, I, p. 257 ; cf. BEAL, I, p. 218. Le roi avait aussi fait construire un palais pour lui-même. Chaque jour en grande pompe il conduisait de là au monastère « une statue d'or, creuse au milieu et relevée en bosse qui était haute d'environ trois pieds ». Il la baignait sur l'autel et la portait lui-même « au haut de la tour occidentale ». Si l'on admet que la statue à la taille du roi et la statue de trois pieds sont distinctes, la seconde sera un *utsavavigraha*, ou une statue processionnelle, doublant l'image immobile (*acala*) : c'est un dispositif commun dans les cultes brâhmaniques, et il ne serait pas impossible de l'admettre à la cour de Harṣa, où visiblement les rituels sont mélangés. Mais cette interprétation rencontre quelques difficultés. Tout d'abord, on a le sentiment que l'autel pour le bain de la statue,

loin d'une apothéose pure et simple. Mais peut-être dans bien des cas l'apothéose bouddhique, à la lumière des indications qui précèdent, apparaîtra-t-elle comme un don de la personne des princes divinisés au Buddha ou à la divinité dont ils prennent les traits, plutôt que comme une déification proprement dite.

Du plus ancien Brāhmaṇa aux innovations de l'agnicayana le mouvement de la pensée indienne atteste certainement la gestation d'une représentation cultuelle de la personne humaine, déjà symboliquement figurée dans le cas de

---

mentionné immédiatement après la première statue, celle qui est de la taille du roi et qui est dans la tour, lui est destiné (中有金佛像量等王身臺南起寶塔爲浴佛像之處). Cependant, c'est la statue de trois pieds qui y sera honorée et l'on ne parlera plus de la statue de la taille du roi. Mais si nous nous reportons à la *Vie*, nous y trouvons tout autre chose. « Le roi avait ordonné d'avance de construire, sur la place de l'assemblée, deux vastes bâtiments couverts de chaume pour y placer la statue du Buddha et y recevoir la multitude des religieux. Lorsqu'on fut arrivé, ces deux palais se trouvèrent achevés en même temps... » (*Vie*, p. 243.) Le roi fait fondre une statue du Buddha, en or, et la transporte solennellement au lieu de l'assemblée. « Lorsqu'on fut arrivé à la porte de l'enceinte, il ordonna à tout le monde de mettre pied à terre, de porter la statue du Buddha dans le palais qui lui était destiné, et de la placer sur un trône précieux. » (*Ibid.*, p. 244.) Cette description s'accorde parfaitement avec la disposition des lieux : un palais a été préparé pour la statue et on l'y amène. Il n'y a pas d'autre image. On la baignera sur l'autel qui l'attend et on la transportera au haut de la tour 臺 faite à son intention. Tout ceci cadrerait avec la relation des *Mémoires*, n'était que ceux-ci commencent par parler d'une autre statue (qui ne jouera plus aucun rôle) installée d'avance dans la tour. Cette autre statue, si étroitement liée à Harṣa, quand aurait-elle été consacrée ? En son absence ? Ou, si c'est en sa présence, sans aucun faste ? On serait porté à croire que c'est déjà à la statue mobile que Hiuan-tsang pense quand il décrit l'organisation des lieux. Le roi devant apporter et remporter cette statue mobile plusieurs jours de suite, et cette image devant toute la journée être placée dans la tour qui lui était affectée (une seule tour est mentionnée dans les *Mémoires*, il est vrai qu'elle est à l'Est du monastère et que la tour de la statue mobile est dite « de l'Ouest ». Mais cette désignation n'est visiblement pas relative au monastère : c'est par rapport au palais du roi, sis au N.-E. et dont part la procession, que la tour est dite *occidentale*, il était naturel de s'exprimer ainsi. Le seul obstacle demeure que la première allusion est à une statue de la taille de Harṣa, la seconde à une image haute de trois pieds. Mais peut-être la difficulté est-elle plus apparente que réelle. Hiuan-tsang ne dit pas que la statue était « haute comme le roi », mais « de dimensions égales au corps du roi » (量等王身); il est admissible qu'il ait en vue le même objet, quand il relate que la statue mobile avait « trois pieds de haut, ou à peu près » (高餘三尺) : il suffit que ce Buddha ait été assis. La *Vie* ne parle-t-elle pas d'un trône précieux sur lequel on l'avait placé ? La statue étant creuse, il n'est d'autre part nullement invraisemblable que le roi ait pu la déplacer.

Quoi qu'il en soit, que la statue honorée sur l'autel et dans la tour ait été celle-même que Harṣa avait faite à sa taille, ou que ç'ait été une sorte d'émanation processionnelle de celle-ci, le don final de l'objet de ce culte aux moines de Nālanda ferme par un don ou un rachat un cycle rituel ouvert, avec la fonte de la statue, par l'offrande magique au Buddha de la personne du roi, représentée par ses mensurations.

l'autel du feu. Cette pensée tenait comme en suspens une réalisation artistique. Si l'intervention du génie grec a été suivie de conséquences si immédiates et si profondes, c'est que l'Inde, depuis un temps appréciable, se préparait à faire dans cette voie le pas décisif. Sans même parler du culte ancien des dieux locaux, dont les images ont été si brillamment restituées par M. Coomaraswamy comme les prototypes des buddha de facture indienne, la spéculation rituelle, comme dans la Grèce ancienne, se portait toute vers une iconographie sacrificielle. Des nombres, des symétries de « souffles » et d'orients, des équivalences de poids et de taille — autant de substituts magiques de la personne humaine — annonçaient le substitut esthétiquement plus parfait qu'est une statue consacrée. Et si nous voyons, jusque dans le bouddhisme du VIIe siècle, l'image participer encore à la fois de la personne du dédicant et du dieu, est-ce un paradoxe de prétendre que c'est bien sans doute parce que l'Inde s'était habituée, dès le Brāhmaṇa, à voir le sacrifiant fusionner avec Prajāpati dans l'œuvre rituelle ? La voie était tracée d'avance.

Chapitre VI.

Nirmāṇakāya = corps d'artifice.

Ces observations nous semblent jeter une lumière inattendue sur la formation de la théorie mahâyâniste des Trois Corps du Buddha.

Prajāpati est, en soi, un dieu sans nom et sans forme. Mais il renonce cependant à cette définition, c'est-à-dire à lui-même, en se dispersant dans la création. Dispersé, il n'est, pour l'homme, guère plus accessible que sous l'aspect de l'incréé. Amorçant les spéculations de l'Upaniṣad sur le *brahman* universel atteint par l'*ātman* interne, le Brāhmaṇa élabore donc un programme par lequel le sacrifiant se composera une personne rituelle dont les éléments bien définis et disposés selon une loi générique reconstitueront Prajāpati. Celui-ci, sous cet aspect symbolique et religieux, sera comme une projection synthétique des parties dont le fidèle se compose, et qui sont la réplique des parties de l'univers. Somme toute, le rite aura rendu Prajāpati présent dans l'homme (aussi bien qu'on peut dire, à l'inverse, qu'il a envoyé l'homme dans Prajāpati). Le Buddha, en soi, c'est-à-dire dans son dharmakāya, est, lui aussi, sans forme et sans désignation. D'autre part, lui aussi sous-tend toutes choses. Et comme Prajāpati en son mode absolu, il est cependant sans accès immédiat pour nous. Dans cette théorie, la perception humaine du Buddha ne pourra donc être que celle d'un corps d'artifice, ou *nirmāṇakāya*.

Mais qu'est-ce que ce corps « fabriqué », et qui est-ce qui l'a fabriqué ? M. Sylvain Lévi traduit « corps de métamorphose », ce qui correspond surtout à la traduction chinoise 化身, laquelle a exactement ce sens. Les buddha et les

bodhisattva touchant au terme de leur carrière (1) ont le pouvoir de prendre toutes les formes susceptibles de mener au salut les créatures à qui ils se présenteront sous ces aspects variés. Ce sont donc les buddha et les bodhisattva, en quelque manière, qui « fabriquent » ces corps. En un sens limité, un tel pouvoir se particularise dans chacun d'eux et le *Lotus* nous parlera des corps de yakṣa ou de buddha revêtus par Avalokiteçvara. Mais une analyse plus poussée dissout cette première position de la question. Comme le dit bien M. Sylvain Lévi, « au fond, toutes ces distinctions ne sont que le jeu de l'illusion par quoi l'imagination différenciée trouble la paix originelle de la pensée. Il n'y a ni unité, ni pluralité des Bouddhas ; il n'y a que l'illumination elle-même occupée à une fonction unique, uniforme et constante » (2) — qui est d'amener progressivement toutes les créatures à elle.

Comment se fait-il donc que l'on conçoive plusieurs buddha, d'innombrables buddha ? Radicalement, cette multiplicité ne peut venir d'eux, puisqu'en leur nature fondamentale ils sont l'Unique. C'est donc l'imagination différenciée, autrement dit celle des créatures différenciées, qui les différencie. Par rapport à eux-mêmes, ils ne sont pas plusieurs ; c'est par rapport aux créatures qu'ils se séparent et font nombre. Leur division tiendra par conséquent à la nature des créatures, non à leur nature propre. Dans le nirmāṇakāya d'un Buddha, il y a ainsi, groupés devant nous, des éléments qui ne sont pas homogènes. Ce sont au premier abord des apparences ou des qualités perceptibles par nos sens, soit qu'en elles-mêmes elles appartiennent réellement au Corps du Buddha (comme le croyait la bouddhologie ancienne et réaliste) soit qu'elles soient simplement localisées à l'endroit où il se montre à nos yeux, sans posséder réellement ces qualités (c'est l'idéalisme mahāyāniste). Mais ce même corps présente aussi un pouvoir transcendant et dont divers miracles peuvent témoigner (éclairement cosmique, etc.) et ceci prouve que le Buddha n'est pas seulement l'agrégat des perceptions que les créatures ont de sa personne. Par le bas, les buddha sont en relation directe avec leurs auditeurs : à ce niveau est la différenciation ; par exemple la communauté où vivait Çākyamuni n'avait pas devant elle Dīpaṃkara ou Vipaçvin. Mais par le haut, là où nous ne les suivons plus, ils tendent au contraire à se rejoindre tous et à se fondre dans la transcendance qui leur est commune. C'est là leur part propre, et c'est la présence plus ou moins voilée de cet élément dans tout nirmāṇakāya qui permet de dire que celui-ci est l'hypostase d'un Buddha transcendant, ou mieux, ainsi que M. Sylvain Lévi nous l'indiquait, de l'Illumination elle-même, partout à l'œuvre à travers les buddha.

---

(1) S. Lévi, *Sūtrālaṃkāra*, II, p. 23; dans le *Lotus*, on sait que la puissance d'assumer, « métamorphiquement » même un corps de Buddha est assignée aux bodhisattva transcendants, e. g. Gadgadasvara ou Avalokiteçvara.

(2) *Sūtrālaṃkāra*, II, p 24-25.

En ce sens les corps factices sont le produit de la Bodhi. Mais si c'est des créatures que part la différenciation, cause productrice de la séparation des nirmāṇakāya, ne sont-ils pas aussi, dans un autre sens, produits par ces créatures ? C'est ici qu'il convient de ne pas perdre de vue la donnée qui a trouvé place jusque dans le pāli, à savoir que le Buddha se montre à chacune des classes d'êtres sous leur propre figure, brâhmane chez les brâhmanes, dieu chez les dieux, etc. Nous savons que ces êtres se définissent, à leurs différents niveaux, par une certaine combinaison d'éléments physiques et mentaux, le nombre de leurs sens et de leurs composantes grossières diminuant à mesure qu'on s'élève de cette terre aux cieux les plus abstraits. Conformément à la règle selon laquelle l'intérieur copie l'extérieur, et réciproquement (les Grecs diront de même : si l'œil n'avait pris la forme du soleil, il n'aurait pas vu le soleil), ces êtres ne peuvent former que des perceptions à la mesure de leur nature, qui elle-même, pour le bouddhisme, est définie par ces perceptions. Quand un homme voit un buddha sous l'apparence humaine en même temps qu'un dieu le voit dieu, si l'on se rappelle que cette différenciation, comme telle, ne tient pas à l'essence du Buddha, comment échapper à la conclusion que le dieu et l'homme projettent respectivement leur propre nature dans la personne qu'ils contemplent? Le corps factice naîtrait donc d'une espèce de collaboration. Le support, c'est-à-dire l'agrégat d'éléments ou d'apparences d'ordre vulgaire qui localise le Buddha ainsi apparu, est fourni par nous, ou du moins ne se pose que relativement à nous, comme un reflet de nous-mêmes. Par contre, nous n'avons aucune initiative dans ce que l'apparition contient de transcendant: la portion de vérité supérieure qu'elle convoie vers nous (ou qu'elle réveille en nous par un effet d'induction mystique) sort de la nature secrète et uniforme commune à tous les buddha. Tout au plus dort-elle en nous. Ce contact tendra à la faire s'y réaliser. En dernier ressort, l'initiative appartient donc à la Loi ultime, qui aimante vers elle les créatures en prenant comme relais de son action tous les corps de Buddha, restés un en elle, mais que définissent discriminativement les apparentes positions des êtres particuliers par rapport à elle (1). Aussi une excellente traduction chinoise de cette idée donne-t-elle : 應身 « corps de correspondance ». Ce n'est pas un autre corps que le nirmāṇakāya, ce n'est pas même une autre qualification de celui-ci : pour un tel corps, il y a identité entre « être factice » et « être posé par correspondance avec les créatures », car c'est cette correspondance qui le « fait ». La formule complète se trouve dans la version chinoise du *Mahāparinirvāṇa sūtra* : « Corps factice [établi] relativement [aux créatures] par [l'habileté du Buddha dans] l'emploi des Moyens » 方便應化 (2). Nous retrouvons là cette habileté

(1) Il est clair que ces conceptions côtoient un pluralisme : mais celui-ci n'est que d'apparence : l'unité par sa réalisation finale supprimera ces positions, lesquelles ne sont qu'une nécessité logique temporaire dans son processus dialectique.

(2) *Hōbōgirin*, I, s. v. BUSSHIN 佛身, buddhakāya, p. 178a.

dans l'emploi des moyens (*upāyakauçalya*) que le *Lotus de la Bonne Loi* attribue au Buddha unique, et qui le fait se multiplier en toutes sortes de corps, doués des apparences et des qualités propres à réaliser le salut des créatures auxquelles chacun s'adresse.

Deux éléments se combinent ainsi dans les buddha humains que nous différencions les uns des autres : leur nature supérieure, unique, sans nom et sans forme spécifiques, et les éléments de notre propre nature, que nous projetons en eux, avec ce résultat de les douer d'un corps ressemblant au nôtre, bien qu'un pouvoir transcendant perce de toutes parts cette humaine enveloppe. Le Buddha de Harṣa illustre admirablement cette théorie: on ne saurait mieux montrer la projection dans l'apparence du Maître de la personne du fidèle, qu'en donnant au premier la taille du second, ce qui, magiquement, équivaut à fondre l'homme tout entier dans l'objet de sa vénération. Cette conception n'est pas un fait erratique ; elle se fonde, remarquons-le, non seulement sur la théorie générale de la perception, mais aussi, dans une certaine mesure, sur une loi de la bouddhologie qu'admettent toutes les écoles : les buddha ont une taille proportionnée à celle des hommes de leur époque ; Gautama était grand, par rapport à nous, petit à côté de Maitreya, qui viendra au temps du nouvel Age d'or, quand la terre sera peuplée de géants : il sera à leur mesure (1). Ce mythe et la pratique iconographique observée chez Harṣa, comme aussi tout le dogme mahâyâniste du nirmāṇa-

(1) La tradition voulant que le Buddha prenne l'apparence exacte de ses auditeurs (qui est au fond de ces données diverses), impliquerait qu'il eût aussi leur taille. Cependant, à date assez ancienne, il est déjà devenu canonique de faire Çākyamuni exactement deux fois plus haut que ne sont censés l'avoir été les hommes de son temps. « Quand il parut en ce monde, la hauteur des hommes, laquelle va toujours en diminuant, était de huit pieds. » Il en aurait donc eu seize (AGB., II, 1, p. 341 sq.). Il est évident que ce n'est là qu'un développement secondaire: il a fallu un certain recul pour s'imaginer que du temps de Çākyamuni les hommes avaient près de trois mètres de haut. Même s'il est vrai qu'on s'est contenté d'abord de donner au Maître le double d'une taille admissible (soit 3m10 ou 3m78, *ibid.*, p. 342, n. 1), cette conception est une trace de remaniement. Il n'est pas impossible d'en apercevoir l'origine. Hiuan-tsang parle d'un brâhmane qui, voulant mesurer la hauteur du Buddha avec un bambou de seize pieds, n'y put réussir, le Buddha ayant grandi indéfiniment à mesure que s'élevait la toise (AGB., I, p. 523). Le *Divyāvadāna* relate de son côté l'histoire du brâhmane Indra, lequel, fier de sa personne et de sa stature, n'imaginait pas que Çākyamuni pût le dépasser. « Il voulut dévisager le Buddha, et cependant, il ne vit plus sa tête. Il monta sur un endroit plus élevé. Alors Bhagavat dit au brâhmane Indra : 'C'est assez te donner de peine, brâhmane ; quand bien même tu serais monté au sommet du Sumeru pour dévisager le Tathâgata, en dépit de tant de peine, tu ne verrais pas sa tête ; n'est-il pas venu à tes oreilles que des Buddha bienheureux le monde entier, jusqu'aux dieux et aux asura, ne saurait apercevoir la tête (i.e. les dévisager face à face, à hauteur d'eux) ?' » (ed. Cowell-Neil, p. 75 ; jeu de mot sur le sommet litt. « la tête » du Sumeru : *sumerumūrdhānam apy abhiruhya* et « la tête » du Buddha : *tathāgatasya mūrdhānaṃ... na ca drakṣyasi*). Māra

kâya, partent apparemment d'une même conception, celle de la correspondance du « dedans » et du « dehors » : réplique bouddhique des théories brâhmaniques relatives au puruṣa interne et externe, parallèlement développées dans l'Upaniṣad en spéculations sur le *brahman* et l'*ātman*.

---

de même ne voit pas la tête de Çâkyamuni, quand celui-ci est assis en méditation, et une gâthâ du *Lalitavistara* déclare, en célébrant le Bodhisattva :

« Puisqu'il est impossible aux dieux de voir sa tête, même à ceux qui se tiennent au sommet du monde (*bhavâgra*).

« Assurément il atteindra l'omniscience, et sans que personne la lui ait indiquée » (Lefmann, I, p. 316 ; cf. Foucaux, I, p. 270). Ces références permettent de concevoir sommairement la genèse de la doctrine : le Buddha est d'abord, en apparence, de même taille que ses auditeurs, et c'est seulement quand ils tentent de prendre sa mesure qu'ils s'aperçoivent de la différence. En effet, avoir la mesure d'un être, c'est, en valeurs magiques, en posséder l'essence en son pouvoir. Or on ne domine pas le Buddha. C'est par un simple jeu de notre perception que nous lui attribuons en gros une taille comparable à la nôtre. Sa vraie nature est pour nous, et même pour les dieux, hors de portée. C'est la forme ancienne de l'idée, telle que la donne encore le *Divyavadâna*. Au VIIe siècle, Hiuan-tsang note un état des croyances beaucoup plus complexe. Plusieurs éléments y sont rassemblés : 1° la croyance à des variations cycliques de la taille humaine, qui n'était pas nécessairement liée à l'idée que le Buddha fût plus grand qu'il ne paraissait ; celle-ci, ses antécédents sont clairs : si la tête du Buddha s'élève plus haut que tous les dieux, plus haut que le sommet du monde (*bhavâgra*), c'est bien sans doute à l'imitation du Puruṣa védique dont le corps ayant recouvert le monde de toutes parts, le dépasse encore de dix doigts : *âty atiṣṭhad daçâṅgulâm* (*RV.*, x, 90, 1) ; 2° la tradition que la taille du Buddha était le double de la taille humaine ; 3° la vieille notion, rajeunie en cette formule, qu'une pareille mesure n'est pas encore la mesure véritable de sa personne, mesure que nul au monde ne saurait prendre. Il est assez apparent que ces variations s'établissent entre deux points fixes, à savoir, en premier lieu, que le Buddha est plus qu'il ne paraît, et en second lieu qu'il règle son apparence (dès lors toute conventionnelle) sur celle des hommes : soit qu'il adopte leur taille, soit une taille double (ce qui aura été une première traduction de sa supériorité, qui n'aura pas paru suffisante — ainsi que l'établit l'histoire relatée par Hiuan-tsang où cette taille elle-même n'est pas le dernier mot du Buddha). Dans les deux cas, l'apparence (et l'apparence seule) du Buddha est conditionnée directement par celle de ceux qui l'ont devant eux. Si l'on admet l'historicité de Çâkyamuni (et c'est la solution la plus raisonnable), le point de départ de la réflexion sur la taille du Buddha aura été la première conception de son caractère surhumain. Tant qu'on ne l'a pas cru autre que ce que ses contemporains ont vu de lui, on n'avait aucun motif de bâtir une mystique sur les dimensions de sa personne. Au contraire, sitôt le Buddha, « refait » sur le modèle du Puruṣa védique, son apparence n'était plus qu'idéalité posée par rapport à la personne de ses auditeurs : d'où l'égalité d'aspect, assumée par lui chaque fois qu'il pénétrait dans une assemblée soit de brâhmanes, soit de dieux, etc. C'est à ce niveau, où le Petit Véhicule ne se sépare pas encore nettement du Grand, que la notion du Buddha a dû commencer à se plier aux conditions d'une perception idéale ; avant qu'on n'eût établi un véritable docétisme, préludant à la bouddhologie compliquée du Mahâyâna, et que toutes les écoles n'ont pas reconnu, le bouddhisme a généralement admis un Buddha *lokottara* (mais non pas encore au sens spécial et métaphysique pris plus tard par ce mot en tant qu'il a caractérisé une doctrine schismatique). Corrélativement, pour

Chapitre VII.

Saṃbhogakāya = corps communiel.

Au-dessus de ce corps factice, le *Lotus de la Bonne Loi* place-t-il, comme Asaṅga, un Corps glorieux, qui jouerait le rôle d'un intermédiaire entre le Corps suprême de la Loi et les buddha différenciés en « vies » distinctes ? L'interprétation de Kern ne permettrait pas de le croire : si le Buddha prédicateur est un Ādibuddha avant la lettre, il est lui-même le corps absolu dont tout procède, et il n'y a que deux étages de la réalité. On sait que telle est apparemment la position de l'école de Nāgārjuna, sans référence cependant à l'Ādibuddha, lorsqu'elle place la multiplicité des buddha factices au-dessous d'un unique dharmakāya : « Deux sortes de Buddha, l'un au corps né de l'Essencité [ou du Plan d'Essence], l'autre qui se manifeste par Métamorphose selon la capacité des Êtres; c'est du premier qu'il est dit 'ne fût-ce qu'en entendant son nom, on atteint le salut' et du second 'quoiqu'il réside avec les Buddha, il arrive qu'il tombe en Enfer à cause des Facteurs de ses Actes'. Le Buddha au corps d'Essencité [ou de Plan d'Essence] assure le salut en toute chose, la réalisation de tous les vœux; car pendant d'infinies Périodes il a accumulé les Mérites de toutes les bonnes Racines, son Omniscience est parfaite... De chacun des pores de ses poils sortent sans cesse d'innombrables et infinis Buddha qui sont tous égaux entre eux, et de ces Buddha Métamorphiques en émanent d'autres encore, qui sauvent les êtres selon les correspondances » (1). L'irradiation des corps factices autour du Corps de la Loi évoque nécessairement la doctrine émanationiste du *Lotus de la Bonne Loi*, où tous les Tathāgata révélés dans l'espace sont des images nées du Corps du Buddha central (*ātmabhāvanirmitās Tathāgatavigrahāḥ*). Dharmakāya et nirmāṇakāya, ces deux termes épuisent-ils cependant la bouddhologie du *Lotus* et celle de Nāgārjuna ? Il nous semble au contraire voir se dessiner l'amorce du saṃbhogakāya dans l'une et l'autre de ces deux expressions anciennes de la doctrine mahâyâniste.

Le *Lotus de la Bonne Loi*, qui est un traité apologétique, s'emploie tout entier à démontrer que le Grand Véhicule n'exclut pas le Petit, mais le contient; d'une part il surajoute à l'enseignement enregistré par les hînayânistes

---

se rendre compte à elle-même du contact qui avait pu exister entre le Maître et ceux qui de son vivant l'avaient approché, la religion n'a pu faire mieux et plus simple que de considérer l'idéalité de cette relation sur le modèle de la théorie générale de l'idéalité de la perception, cette subjectivité objectivante inventée par la spéculation brâhmanique en ses réflexions sur le *brahman* et l'*ātman*. La position éthique et religieuse des bouddhistes différera par sa tendance. Mais vocabulaire et structure analytique des concepts lui viennent de là.

(1) *Hōbōgirin*, p. 182ª.

une révélation supramondaine, d'autre part, et corrélativement, il s'efforce de laisser à l'enseignement inférieur sa raison d'être, au niveau où il a été délivré. Cet enseignement n'a pas consisté en « mensonges », par lesquels le Buddha aurait abusé ses auditeurs, mais dans un emploi habile des moyens propres à leur faire accomplir les premiers pas sur la voie du salut (*upāya-kauçalya*). Il en résulte que chaque fois que le Buddha du *Lotus* caractérise une doctrine en insistant sur le fait qu'elle « n'est pas mensongère », cette formule est l'indice d'une instruction adaptée à la capacité des auditeurs, affectant par conséquent une valeur relative et n'exprimant pas *de plano* la vérité absolue. Or, voici en quels termes il délivre et commente la révélation de sa personnalité transcendante :

« ... depuis un nombre inconcevable de milliers de Koṭi de Kalpa, ... je ne sors pas d'ici, du sommet du Gṛdhrakūṭa.

« Lors même que les êtres voient et se figurent que cet univers est embrasé, alors même la terre de Buddha qui m'appartient est remplie d'hommes et de Maruts...

« C'est ainsi que ma terre subsiste continuellement, et les autres êtres se figurent qu'elle en est proie à l'incendie ; ils voient cet univers redoutable livré au malheur et rempli de cent espèces de misères.

« Et ils restent pendant de nombreuses Koṭi de Kalpa sans entendre jamais le nom même de Tathāgata ou de loi, sans connaître une assemblée telle que la mienne ; et c'est là la récompense de leurs actions coupables.

« Mais lorsqu'ici, dans le monde des hommes, il vient à naître des êtres doux et bienveillants, à peine sont-ils au monde que grâce à leur vertueuse conduite, ils me voient occupé à expliquer la loi.

« Et je ne leur parle jamais [à ce niveau de l'enseignement exotérique] de cette œuvre sans fin que je continue sans relâche ; c'est pourquoi il y a longtemps que je ne me suis fait voir, et de là vient que je leur dis : les Jina sont difficiles à rencontrer.

« Voilà quelle est la force de ma science, cette force éclatante à laquelle il n'y a pas de terme ; et j'ai atteint à cette longue existence qui est égale à un nombre infini de Kalpa, pour avoir autrefois accompli les devoirs de la vie religieuse.

« O sages ! ne concevez à ce sujet aucun doute ; renoncez absolument à toute espèce d'incertitude : la parole que je prononce est véritable ; non, jamais ma parole n'est mensongère » (1).

Voilà bien le Buddha au dharmakāya de NĀGĀRJUNA, devenu tel pour avoir, pendant d'infinies Périodes, « accumulé les Mérites de toutes les Bonnes Racines » et dont « l'Omniscience est parfaite ». Mais est-ce bien réellement le

(1) « ... *mṛṣā mama naiva kadācid vāg bhavet* », ed., p. 326; BURNOUF, I, p. 197-98; KERN, p. 308-09.

dharmakāya ? C'est sans doute la révélation la plus élevée que nous puissions nous en promettre ; mais encore, est-ce lui, radicalement ? Les nirmāṇakāya sont eux-mêmes une révélation du dharmakāya ; c'est lui qui les soutient et les anime ; mais en eux il se met à la mesure de ses auditeurs, il prend leur aspect, « pareil à eux », comme le veut déjà le *sutta* pāli. Le Buddha transcendant du *Lotus*, et peut-être le dharmakāya au sens que NĀGĀRJUNA donne à ce terme, ne sont-ils pas logés à la même enseigne ? On nous parle d'une accumulation de Mérites, d'une carrière religieuse suivie au préalable dans un passé immémorial. Ces caractères n'ont aucun sens du point de vue de l'Unité suprême. Ils ne peuvent être posés que par rapport à nous. En fait, nous verrons que pour le *Lotus* le dharmakāya authentique ne se définit pas simplement par la personne du Buddha prédicateur, régnant sur le Gṛdhrakūṭa magique. Les stances qu'on vient de lire l'indiquent assez en annonçant que la révélation de cette carrière surnaturelle n'est pas un mensonge, mais une instruction profitable. C'est un *upāya* de qualité supérieure, réservé aux seuls bodhisattva de l'assemblée transcendante. Ce corps merveilleux est donc à leur mesure : c'est le Buddha aux bodhisattva Or, c'est bien là ce qu'on devait nommer le saṃbhogakāya, lequel est commun aux bodhisattva et aux buddha, les seconds l'assumant dans l'assemblée des premiers pour les instruire. On sait qu'il se caractérise iconographiquement par l'imposition de parures, analogues à celles des bodhisattva eux-mêmes, comme le veut le principe fondamental de la correspondance. C'est même ce qui a pu naguère encore amener certains auteurs à confondre des buddha parés avec des bodhisattva, et à parler par exemple d'un Vairocana bodhisattva, quand ils avaient affaire à des statues de Vairocana en son saṃbhogakāya (1). Ce rappel des principes iconographiques n'est pas inopportun, car le *Lotus* lui-même nous montre les bodhisattva offrant des parures au Buddha de l'assemblée céleste : bien mieux, ce sont leurs propres ornements royaux qu'ils ôtent pour lui en faire hommage (2). Comme enfin nous aurons à reconnaître que dans le *Lotus* le vrai Corps de la Loi est ailleurs, il n'est pas douteux que le Buddha transcendant qui prêche ce sūtra ne se présente extérieurement à nous, du point de vue de la dogmatique aussi bien que de l'iconographie, sous l'aspect d'un Corps glorieux (*saṃbhogakāya*). On verra par la suite que cette constatation n'empêche pas, bien au contraire, de le mettre en rapport avec le Corps de la Loi. Mais c'est là un point assez difficile, et qui ne se dégagera que peu à peu.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 348 sq.

(2) Don de leurs colliers par Gadgadasvara, et Akṣayamati (par l'intermédiaire d'Avalokiteçvara), BURNOUF, I, p. 256; KERN, p. 398, 412. Ces parures sont appelées « le vêtement de la loi » (*dharmācchāda*), et un autre chapitre nous montre qu'elles sont considérées comme l'attribut du Jina, lorsqu'il s'assied sur son siège pour enseigner la Loi, cf. BURNOUF, p. 139 et 143-44; KERN, p. 217-218 et 224; *BEFEO.*, XXVIII, p. 186 sq.

Le saṃbhogakāya, d'après ASAṄGA, s'oppose par sa multiplicité de détermination, au dharmakāya, lequel est unique. Il se différencie en effet dans toutes les Terres de Buddha, selon les corps, les noms, les assemblées, etc. (1), alors que le dharmakāya est nécessairement « uniforme pour tous les Buddha » (2). Nous aurons donc dans les diverses Terres autant de saṃbhogakāya de Buddha, chacun avec son nom et son assemblée propres, et tous cependant fondés sur l'uniforme dharmakāya, qui est leur Fond (*āçraya*) (3) : il leur est inhérent, et c'est à cause de lui qu'ils peuvent se manifester (4). Mais justement, parmi les buddha que le Prédicateur du *Lotus* émet de sa substance (*ātmabhāvanirmita*), ceux qui nous sont donnés comme régnant sur les Terres des dix points de l'espace ressembleraient fort à ces multiples saṃbhogakāya : il est dit d'eux expressément que ces « formes » de Tathāgata « enseignent la loi aux créatures des diverses terres de Buddha, chacune avec son nom distinct » (5). Ce sont d'autre part des buddha glorieux et non de simples nirmāṇakāya. En effet, on nous les montre au milieu de leurs troupes de bodhisattva (6), et nous savons avec quel soin le sūtra oppose le Buddha humain, marchant sur la terre parmi les disciples, et le Buddha surhumain qui se transporte au contraire dans l'espace, au-dessus d'un monde magiquement aplani, emmenant avec lui l'assemblée des bodhisattva. De plus, lors du grand déploiement de Buddha qui précède la révélation suprême (ce déploiement que figurent les grottes et les stèles chinoises), c'est bien sur des terres magiques, d'où les conditions humaines de l'existence sont effacées, que régneront les buddha apparus (7). S'il y a quelque homogénéité entre le bouddhisme du *Saddharmapuṇḍarīka* et celui d'ASAṄGA, n'en faudra-t-il pas conclure, contrairement à notre première hypothèse, que le Buddha central est dans le grand sūtra un véritable dharmakāya, dont les saṃbhogakāya procèdent ? On ne le peut cependant, car le texte ne se contente pas de nous

---

(1) *Sūtrālaṃkāra*, IX, 61, S. LÉVI, I, p. 45 ; II, p. 86.

(2) *Ibid.*, IX, 62, *comm.* S. LÉVI, I, p. 45 ; II, p. 87. Ce « Corps Essentiel » qui est défini comme le *dharmakāya* est nommé par ASAṄGA *svābhāvika* (*svābhāviko dharmakāyaḥ*, IX, 60, *comm.*), c'est-à-dire « corps spontané » autant que « corps essentiel », mot à mot corps relatif à sa propre nature, ou produit par sa propre nature (de *svabhāva*, nature propre) ; les dérivés de la racine *BHŪ* participent ordinairement de son sens de *devenir* plutôt que d'*état statique* ; c'est sans doute le cas ici, où le corps *svābhāvika* fait série avec le corps *nairmāṇika* « de métamorphose » et oppose une production spontanée, relative à sa propre essence, à une production (*nirmāṇa*) tout artificielle ; enfin, dit du Buddha suprême, *svābhāvika* semble ne pouvoir se séparer de l'épithète *svayaṃbhū* « né de lui-même » qui est déjà précisément appliquée dans le *Lotus* au Buddha transcendant, à l'imitation de Brahmā.

(3) IX, 60.

(4) IX, 62.

(5) BURNOUF, I, p. 147 ; KERN, p. 231.

(6) BURNOUF, I, p. 148 ; KERN, p. 232.

(7) BURNOUF, I, p. 149 ; KERN, p. 234.

dire que ce Çākyamuni transcendant a commencé, et qu'il finira (ce qui ne peut s'appliquer au dharmakāya), il nous donne l'histoire de ses commencements : le Çākyamuni du Gṛdhrakūṭa céleste n'est point le Buddha qui s'est illuminé à Bodh-gayā, après quelques centaines de vies antérieures, comme homme, dieu ou animal ; il était né, dans l'infini des âges passés, le seizième fils du Tathāgata Mahābhijñājñānābhibhū, alors que celui-ci n'avait pas encore quitté le siècle. Instruits par leur père, ces seize fils sont devenus les buddha des points cardinaux ; la révélation qu'ils ont reçue de Mahābhijñājñānābhibhū n'est autre chose que le *Lotus de la Bonne Loi*, et c'est lui qui constitue leur propre enseignement. « Ces seize fils de roi, qui s'étaient faits çrāmaṇera (novices, disciples) sous l'enseignement de ce bienheureux, sont devenus interprètes de la loi ; ces personnages sont tous parvenus à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli ; tous ils se trouvent, ils vivent, ils existent dans ce monde, occupés, dans les dix points de l'espace, dans de nombreuses terres de Buddha, à enseigner la loi à plusieurs centaines de mille de myriades de Koṭi de Çrāvaka et de Bodhisattva. Par exemple, ô Religieux, à l'orient, dans l'univers Abhirati, est le Tathāgata nommé Akṣobhya... à l'occident se trouve le Tathāgata nommé Amitāyus... et moi, ô Religieux, qui suis le seizième et qui, sous le nom de Çākyamuni et en qualité de Tathāgata, vénérable, etc., suis parvenu, dans la région centrale de l'univers Saha, à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. » (1)

Le Çākyamuni de l'enseignement transcendant reste donc à égalité avec les quinze autres principaux Tathāgata des points de l'espace. Il se manifeste dans un saṃbhogakāya pareil au leur, et à eux tous ils constituent cette dispersion à travers tout l'espace, dont Asaṅga, ou encore les inscriptions de Bodh-gayā, font la caractéristique de cette catégorie de corps.

Considérons de plus près la définition des saṃbhogakāya fournie par le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*. Alors que les nirmāṇakāya se définissent en fonction de l'impureté de ceux par rapport auxquels ils sont posés (puisqu'ils réfléchissent à la fois la nature différenciée de ces spectateurs et un peu de la loi suprême), c'est maintenant par rapport aux Champs d'enseignement, aux Assemblées de bodhisattva et aux Noms corrélativement pris par les buddha, que se distinguent les Corps glorieux de ceux-ci. En d'autres termes, ils se différencient encore par position : ils sont, on le maintient, un même corps essentiel, mais affectant des aspects divers selon les points d'où il est envisagé. Il n'y a qu'un dharmakāya, mais à l'Est on voit Akṣobhya, à l'Ouest Amitābha, etc., tous sont un en lui, mais ils varient « dans tous les Plans avec les Assemblées de multitudes, avec les Champs, etc. » (2) Ne disons pas simplement que les saṃbhogakāya sont répartis : c'est cette répartition qui les fait être. Nous savons déjà par quelle mystique la doctrine transcendante des Terres

(1) Burnouf, I, p. 113 ; Kern, p. 177-78.
(2) IX, 61.

pures a offert à ses adeptes l'expérience psychologique du retour à l'unité de ces buddha, qui rejoignent, dans le « cœur », le dharmakāya, lieu suprême de toutes choses. Un saṃbhogakāya ne peut donc se définir que par sa situation relative : il se pose par rapport aux autres et n'a de vérité que dans et par le système. Ce corps reste inséparable de celui des autres buddha, étant né, corrélativement à eux, de la localisation du Corps de la Loi dans les « cercles » constituant la structure secrète de l'espace. C'est ainsi par exemple que le Çākyamuni du Gṛdhrakūṭa céleste se définira lui-même, dans le *Lotus de la Bonne Loi*, en disant qu'il occupe, lui seizième, le centre d'un espace magique dont les orients fondamentaux sont emblématiquement marqués par ses pairs.

Cette phase est en somme celle de la dispersion du dharmakāya en saṃbhogakāya multiples, avant que les « impuretés » des créatures n'aient conduit ceux-ci à se spécifier à leur tour en divers nirmāṇakāya : on aura observé qu'elle démarque le cosmogramme orienté, bien connu de nous, où réside, pour l'Inde ancienne tout entière, la structure secrète de l'*ākāça*. Nous avons vu précédemment que l'unité fondamentale est perdue pour le vulgaire : elle est présentée pour la première fois à ses yeux sous une forme allégorique, et, disons le mot, essentiellement *artistique* (1), par le nirmāṇakāya des buddha « hu-

(1) Il est non seulement curieux, mais instructif de comparer le nom même de *nirmāṇakāya* et l'emploi de la racine MĀ dans le vocabulaire technique de l'art (*māna*, *talamāna*, *Mānasāra*, etc.) surtout si l'on est sensible au fait que l'idée magique de l'identité de la mesure et de l'objet (par exemple, quand on dit que Viṣṇu *mesure* l'espace, on entend qu'il le *crée* :... *yáḥ pārthivāni vimamé rájāṃsi*, ṚV.. I, 154. 1, etc.) se retrouve dans la symbolique architecturale comme dans l'iconographie (la taille du sacrifiant dans les mesures de l'autel, la statue de Harṣa) si bien que les *nirmāṇakāya* ne sont pas uniquement « fabriqués » pour le bien des hommes, mais réellement établis « à leur mesure », ainsi que le prouve la correspondance de taille des buddha humains et des hommes à qui ils s'adressent. Tout l'art religieux — brahmanique aussi bien que bouddhique — tend à matérialiser des « mesures » magiques, pour une opération essentiellement magique (longue vie, prospérité du royaume, salut du dédicant, etc.); le déploiement de la bouddhologie, du moins dans les textes du Grand Véhicule (et déjà jusqu'à un certain point dans le Petit Véhicule) n'a au fond pas d'autre sens ; c'est ce qui fait la profonde relation de l'art et du dogme dans le bouddhisme, et c'est pourquoi ce ne serait pas un tel paradoxe que de rendre *nirmāṇakāya* par « corps artistique ». Corps d'Artifice nous semble en tout cas serrer l'étymologie aussi bien que la valeur doctrinale de plus près que « corps de métamorphose », qui insiste sur le fait de l'apparition de ces buddha, et néglige ses conditions. Celles-ci sont pourtant le principal, puisque justement elles provoquent et déterminent concrètement la-dite apparition. Tout l'emploi rituel de la statue à la place du Buddha (*Hōbōg.*, p. 143^{b} sq.) repose là-dessus : quand toutes les marques caractéristiques du Buddha sont réalisées, le Buddha est là devant vous, puisque son Corps historique n'a été lui aussi qu'une actualisation de conditions (cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 250-257). Et voilà sans doute pourquoi on a souvent fait des statues de seize pieds : en matérialisant la mesure (*māna*) traditionnelle du Corps de Çākyamuni, on construisait (*nir-MĀ*) non seulement une image vide, mais un reflet de lui-même, une espèce particulièrement satisfaisante de *nirmāṇakāya*.

mains ». Au niveau des saṃbhogakāya (celui où s'est transportée l'assemblée du *Lotus*) cette unité assume un autre aspect. Elle ne repose pas encore, accomplie en elle-même, dans sa nature de dharmakāya ; elle est dispersée ; mais c'est maintenant la totalité du monde que couvre sa dispersion, ou mieux la totalité des mondes. Elle leur surimpose ainsi une espèce d'unité, celle de sa structure, celle que compose sa loi de formation. Chaque saṃbhogakāya a son lieu, et s'explique par le système : unification en quelque sorte cyclique et méthodique, où l'Identité primitive commence à émerger de la confusion et à se retrouver elle-même. L'unité déjà se mire dans l'ordre.

On voit par là clairement et de façon définitive comment et pourquoi chaque saṃbhogakāya est suspendu à tous les autres et comment les éléments de la localisation qui est sa définition ne résident pas plus en lui qu'en eux : tout est dans le rapport. Chacun porte en puissance le reste en soi, comme un arc de circonférence contient celle-ci en puissance. Il en résulte qu'aucun buddha ne peut délivrer l'authentique révélation de son corps de gloire à l'écart de ses pairs. C'est une loi absolue et Amitābha lui-même n'y a pas échappé, en dépit de la suprématie qu'il a prétendu s'arroger : nous avons montré que la vie offerte à ses élus, en son paradis, est une perpétuelle circulation de Terre pure en Terre pure, aux dix points de l'espace. Amitābha n'existe que dans le système et par lui, exactement comme le Çākyamuni de *Lotus*. Ainsi s'explique la raison secrète pour laquelle le prologue d'un si grand nombre de sutrā mahâyânistes dépeint une illumination cosmique analogue à celle que décrit complaisamment le *Saddharmapuṇḍarīka*. C'est sous l'égide des buddha des dix directions que ces textes sont révélés par le Buddha de l'assemblée transcendante. La lumière cosmique était émise déjà sur terre par le Maître humain des traditions hînayânistes : elle débordait pour ainsi dire son étroite personnalité. Maintenant elle s'épanouit, et l'on voit mieux son sens : répandue à travers tout l'espace, elle unit entre eux les Tathāgata rangés en ordre dans l'infini de celui-ci. Le saṃbhogakāya est leur révélation collective.

On s'expliquera plus aisément que tant de peintures de Touen-houang montrent de petits buddha flottant dans l'espace au-dessus du prédicateur dont la grande image emplit le centre du tableau ; ce sont les symboles et les représentants de la multitude des buddha dont les saṃbhogakāya emplissent de leur gloire les profondeurs de l'espace : ceux mêmes dont les livres saints suivis par les illustrateurs font si souvent un tel étalage. Ils complètent l'assemblée transcendante des bodhisattva, et achèvent de spécifier que le Prédicateur se montre à nous avec le corps céleste qui est le sien au milieu de leur Collège. Bref, nous avons reconnu que le Buddha, en s'élevant dans l'atmosphère, quitte ce monde concret pour entrer dans un maṇḍala ou diagramme abstrait de l'espace, conçu sur le modèle d'un lotus ; il en occupe le centre : mais ce centre n'est posé qu'en fonction des orients, et ce sont les Tathāgata régents de ces orients qui seuls assurent la construction mystique, en fixant le pourtour. Le chapitre VII du *Lotus*, consacré aux seize fils de Mahābhijñā-

jñānābhibhū, est l'exemple le plus net de cette géométrie transcendante : Çākyamuni, au milieu, est « construit » par les positions respectives d'Akṣobhya, à l'Est, d'Amitābha, à l'Ouest, etc.

Le nirmāṇakāya était pareil à ses auditeurs humains : on a vu qu'il constitue une réplique factice de leur personne (conformément à la théorie générale de la perception), mais qu'éclaire par le haut un reflet de la nature transcendante des buddha. C'est pourquoi « le nirmāṇakāya se distingue dans l'aspect des hommes pieux », Le saṃbhogakāya, lui, « se distingue dans tout l'aspect d'un bodhisattva » — et c'est sans doute la même théorie de l'objectivation des constituantes internes dans la perception qui soutient cette extension du dogme, déjà amorcée (jusqu'au statut divin) par le *sutta* pāli. En fait, la doctrine revient sous des formes équivalentes dans diverses écoles, que les bodhisattva jouissent comme les buddha d'un Corps glorieux, moins parfait seulement chez les premiers que chez les seconds. La *Siddhi*, qui attribue le saṃbhogakāya à la fois aux bodhisattva les plus parfaits et aux Buddha, les différencie cependant en les comparant à « la lune du quatorzième et à celle du quinzième jour » (1). C'est le sentiment de l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, où les bodhisattva Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta se voient attribuer l'exacte apparence d'un Buddha glorieux, avec toutes ses Marques et tous ses Signes secondaires, sous cette seule réserve qu'un turban cache le sommet de leur tête, et qu'on ne leur voit pas l'uṣṇīṣa caractéristique du Buddha (2). Quand des textes anciens énumèrent « dix Corps de Buddha mis en correspondance avec les dix Terres des bodhisattva » (3), il va de soi que rien dans la théorie de la nature du Buddha ne soutient ou du moins ne réclame cette division arbitraire, et que c'est par rapport à la nature des bodhisattva des dix terres que ces corps multiples sont posés. Ces données parallèles nous aideront à reconnaître quelque chose de cette théorie relativiste dans le *Saddharmapuṇḍarīka* : l'analyse que nous avons faite de ce sūtra nous a appris que le Buddha, pour prêcher le *Lotus* proprement dit — contenu dans le chapitre de la Durée du Tathāgata — revêt un Corps *supramondain*, caractérisé par l'aplanissement, au-dessous de lui, des conditions concrètes et du théâtre matériel de notre existence, mers, monts, vallées s'évanouissant ; et de plus, qu'il transporte ses auditeurs mahâyânistes, devenus tous des bodhisattva, sur ce plan transcendant (4). Or le niveau cosmique d'une existence définit cette existence, selon la loi de l'homogénéité

---

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 196. Nous avons émis l'hypothèse que les groupes où le Buddha est accosté de deux bodhisattva sont une représentation synthétique de l'assemblée tout entière, et que le cercle était complété dans le culte par les fidèles eux-mêmes rangés autour des images qu'ils adoraient.

(2) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 738, 777.

(3) SBE., XLIX, II, p. 183-184.

(4) *Hōbōgirin*, p. 178b.

des composantes internes et externes : c'est donc bien sans doute la nature même de son propre Corps glorieux qu'il leur a, ce faisant, impartie. La liaison du concept de saṃbhogakāya et du concept de bodhisattva, constamment assurée par le Buddha du saṃbhogakāya qui, spécifiquement, est « le Buddha aux bodhisattva » (1) aboutira par la suite à des systèmes où, entre un dharmakāya de Buddha et son nirmāṇakāya, le saṃbhogakāya sera incarné par un bodhisattva (2). Le *Lotus* nous dit que c'est par la puissance du Buddha que

(1) Cette idée est exprimée par une image assez frappante dans le *Lotus*, où il est dit que les bodhisattva acquièrent un corps de *Vaiḍūrya* (lapis-lazuli) pur de toute souillure, et où les buddha se réfléchissent comme dans un miroir. Or, c'est là exactement la définition de la Terre pure où les bodhisattva accèdent. Leur nature et celle de leur habitat sont donc identiques.

(2) Nous avons naguère essayé d'établir que l'origine de cette conception devait être cherchée dans la nécessité imposée aux mahâyânistes de justifier de l'authenticité de leurs écrits, sous le feu des objections hînayânistes. La tradition du Petit Véhicule n'admettant pas de trou dans sa relation de l'enseignement et de la vie du Buddha, il a fallu procéder par superposition. On a dédoublé Çâkyamuni, de son vivant même, et de même son assemblée : un Buddha supramondain a enseigné un auditoire supramondain (l'Eglise mahâyâniste, supposée déjà existante) hors du temps et au-dessus du monde où évoluaient les simples auditeurs. Nous avons reconnu là le principe fondamental et curieusement méconnu jusqu'ici de la composition du *Saddharmapuṇḍarīka*. Si le Grand Véhicule a conservé une authenticité au Petit, c'est moins peut-être par largeur de vues que par tactique : au lieu de le heurter de front en opposant son canon au sien, il prétend le compléter en surimposition. C'est pour expliquer l'existence d'une église de bodhisattva que le Buddha transcendant a été, du moins en partie, inventé. L'emploi des parures mobiles dont on décorait les statues a pu parfois aider les communautés rivales à rendre leur culte aux mêmes images : couronné, vêtu du manteau royal, surchargé de colliers et de bracelets, le moine des vieilles traditions devenait un Corps glorieux, pour le temps où une partie des fidèles prétendaient l'adorer comme tel. Il résulte de ces diverses causes combinées que le Buddha paré mahâyâniste constitue essentiellement le Buddha aux bodhisattva. Le goût oriental du faste et de la parure (et aussi certaines compromissions doctrinales auxquelles on a prêté trop peu d'attention) a assuré à ces formes cultuelles une certaine diffusion jusque dans la religion cinghalaise, siamoise, etc. On sait qu'à M. Coomaraswamy appartient le mérite d'avoir le premier proposé de reconnaître le saṃbhogakāya de Çâkyamuni dans les buddha parés des stèles pâla, rompant avec la singulière idée d'y voir « le Bodhisattva au moment de sa victoire sur Mâra », qui avait recueilli jusqu'à lui presque tous les suffrages, et à laquelle trop de travaux récents reviennent encore, par une vieille complaisance. Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Buddha's cūḍā, hair, uṣṇīsa and crown*, JRAS., 1928, IV, p. 815-841 : « il serait plus simple de supposer que nous avons affaire à une glorification du Buddha terrestre par l'addition d'attributs appartenant au Saṃbhogakāya et qui nous rappellent que le Buddha est plus qu'un simple être humain » — en dépit de cette suggestion et de l'article du *BEFEO.* auquel nous nous sommes référé, M. Duroiselle voit toujours des « Bodhisattva » dans les buddha parés retrouvés en Birmanie, alors que les statues du Buddha, à partir de la nuit du Grand départ ne peuvent être, canoniquement, que strictement monastiques, tandis que M. Vogel trouve encore « surprenant » (verrassend) l'aspect d'un Buddha paré (J. Ph. Vogel, *De Buddhistische Kunst van Voor Indië*, Amsterdam, 1932, p. 86).

son assemblée céleste se trouva suspendue dans les airs, participant du coup à son caractère *lokottara* : le saṃbhogakāya, présent éminemment dans la figure centrale du Buddha, prolongé et partiellement constitué par les buddha apparus dans l'espace, réfléchi en outre par les bodhisattva les plus éminents et les plus proches de lui (comme Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta aux côtés d'Amitābha) se prolonge donc encore et s'étend jusqu'aux derniers rangs de l'Assemblée, qu'il embrasse et soutient eux-mêmes dans son essence (1).

En 1911, M. Sylvain Lévi traduisait conventionnellement le mot saṃbhogakāya par « corps Passionnel », mais l'expression n'a tout son sens que dans le système spécial de correspondance sanskrit-français adopté par lui pour sa magistrale version du *Sūtrālaṃkāra* d'Asaṅga (2). Le *Hōbōgirin* pose : saṃbhogakāya (報身, 受用身)= Corps de Fruition. On a traduit diversement : Corps de gloire, de béatitude, etc. La forme chinoise la plus courante 報身 « corps de rétribution » (= Fruition) est appuyée solidement sur les textes originaux et les commentateurs anciens. Dans le *Lotus* même, le Buddha enseigne qu'il a atteint à la jouissance de son Corps glorieux « pour avoir autrefois rempli les devoirs de la vie religieuse ». Vasubandhu éclaire indirectement ce point en mentionnant une Illumination du « Buddha de Rétribution » (報佛菩提), « en tant que le Buddha a obtenu l'Attestation du Nirvāṇa comme rétribution de ses pratiques dans les dix Terres ». Cette rétribution se définit par son « fruit ». Selon Bandhuprabha, le Corps de Fruition (受用身), « c'est celui qui fait goûter à soi-même et aux autres toutes les joies de la Loi ». En effet, Bandhuprabha « divise expressément le Corps de Fruition en deux : la Fruition pour soi et la Fruition pour autrui » (3). Le premier corps, Corps de Fruition pour soi (*svasaṃbhogakāya*) est « le Buddha en tant qu'il connaît la Tathātā et les saṃskṛtadharma; tel qu'il se connaît lui-même et est connu par les autres Buddha. Le Buddha qui goûte la félicité du Dharma, d'où le nom de Svasaṃbhoga. — Tout Buddha a son Svasaṃbhogakāya ». Le Corps de Fruition pour autrui (*parasaṃbhogakāya*) est « le Buddha tel qu'il est vu et entendu par les Bodhisattva des dix Terres; un corps qui fait que les Bodhisattva goûtent la félicité du Dharma. — Un certain Parasaṃbhogakāya peut appartenir à un Buddha ou être commun à plusieurs Buddha ; un Buddha peut se manifester dans de nombreux Parasaṃbhogakāya. » (4) Nous essaierons tout à l'heure de nous expliquer ces distinctions subtiles.

Le mot *saṃbhoga* dérive de la racine BHUJ, à laquelle M. Sylvain Lévi consacre ces lignes pénétrantes : « L'idée exprimée par *bhuj* dans la langue

---

(1) Cf. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 802 ; « ailleurs le Saṃbhogakāya est le Bodhisattva. On a : Dharmakāya, Buddha = Amitābha ; Saṃbhogakāya, Bodhisattva = Avalokita ; Nirmāṇakāya, Buddha (fictif) = Çākyamuni ».

(2) *Loc. cit.*, II, p. 24-25, et p. 6, note 5 (sur le comm. aux vers 4-6).

(3) *Hōbōgirin*, p. 183a.

(4) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 790.

philosophique de l'Inde n'a pas, que je sache, d'équivalent exact en français ; *bhuj* y signifie 'participer à, utiliser un acte, éprouver un sentiment' et couvre toutes les manifestations de la personnalité dans sa vie passive, tant au dedans qu'au dehors, comme le verbe *kar* 'faire' couvre toutes les manifestations de sa vie active » (1). Cette interprétation convient ainsi fort bien à la notion du Corps de Fruition, qui résulte des Mérites passés, qui a pour caractéristique le sentiment de la Joie, et qui n'a cependant nulle activité réelle, puisqu'un objet qui se réfléchit dans un miroir n'agit pas, et que telle est la communication que les élus ont du Buddha en sa gloire. Il y a cependant une objection : c'est que précisément le commentaire de M. Sylvain Lévi s'applique à l'expression *anābhoga* souvent employées à propos des bodhisattva comme des buddha et qui les définirait « exempts de passivité » (*bhoga*), au sens précis indiqué ci-dessus. « La prédication *anābhoga* des Buddha... est comparée à une musique qui sortirait d'instruments sans qu'on les ait battus ; leur activité *anābhoga* est comparée à une pierrerie qui sans aucun travail manifeste son éclat. » En effet, « les Buddha ne se disent pas : en voici un qui est mûr pour moi ! en voici un que j'ai à pousser en maturité ! en voici un qui mûrit présentement » ; c'est la multitude qui sans effort de leur part mûrit en leur présence (2). Par conséquent, la prédication et l'activité des buddha « l'une et l'autre ne recueillent ni ne subissent rien du dehors ; elles sont sans passivité ; elles sont donc bien 'spontanées', 'sans facteurs d'appropriation comme portent le tibétain et le chinois ; leur fonctionnement est libre et autonome » (3). *An-ā-bhuj* contredit *ā-bhuj* qui, vu la valeur du pré-verbe *ā-* (4), signifierait « utiliser en ramenant à soi, adapter à sa propre jouissance » (5). Un même sujet admettra-t-il d'être défini à la fois par l'*anābhoga*

---

(1) *Sūtrālaṃkāra*, II, p. 8, n. 7 (sur le comm. au vers 7).

(2) *Ibid.*, p. 84.

(3) *Ibid.*, p. 8, n. 7.

(4) L. Renou, *Grammaire sanskrite*, I, (1930), p. 141 : « à, direction vers, ... avec fréquemment retour au sujet [*ā*]*da-* 'accepter pour soi, prendre' [*ā*]*nī-* 'aller chercher' [*ā*]*han-* 'se frapper' ... d'où 'entrée en possession' [*ā*]*viç*, [*ā*]*çru-*, etc. ... valeur éminemment moyenne ».

(5) Il n'est pas douteux que *saṃbhoga* ne dérive de *BHUJ* « jouir », au sens philosophique développé ci-dessus par M. Sylvain Lévi. Par contre, l'*ābhoga* « appropriation » pourrait être rapporté à l'autre *BHUJ* dont le sens est « courber, infléchir ». M. Sylvain Lévi écarte cette interprétation en ce qui concerne du moins le *Sūtrālaṃkāra*. L'opposition entre la portée dogmatique de *saṃ-bhoga* et d' *ā-bhoga*, fondée sur le sens de *BHUJ* dans *saṃ-bhoga* et sur la valeur respective des préfixes *saṃ* et *ā* ne serait pas compromise, même s'il fallait rapporter *ā-bhoga* et *an-ābhoga* au second *BHUJ*, car dans ce cas les connotations d'appropriation et de non-appropriation que M. Sylvain Lévi déduit savamment de l'autre thème, leur appartiendraient toujours de plein droit. Pratiquer l'*ābhoga* serait « infléchir vers soi, s'approprier quelque chose » ; jouir de l'*anābhoga* serait encore ici la « non-appropriation », l'« Impassibilité » de M. Sylvain Lévi. Il resterait toujours une opposition entre *saṃ-BHUJ*^{1} et *an-ā-BHUJ*^{2}.

et par le *saṃbhoga* ? Quand M. Sylvain Lévi traduit ces deux mots par « Impassibilité » et « [corps] Passionnel », les deux termes ne sont-ils pas en contradiction flagrante, s'il faut simultanément les rapporter au Buddha ? Il n'est pas possible d'écarter la difficulté en alléguant que ce n'est peut-être pas en son saṃbhogakāya que le Buddha déploie son action *anābhoga*, car précisément cette maturation des êtres accomplie « spontanément » et « sans facteurs d'appropriation » est comparée au rayonnement solaire : « sans efforts, le soleil, par les rayons qu'il émet étendus et clairs agit de partout en tous lieux pour mûrir les moissons » (1), alors que le rayonnement du soleil est justement le modèle de la révélation du lumineux saṃbhogakāya, non seulement dans le Mahāyāna en général (2), mais très explicitement dans Asaṅga : « ... c'est ainsi que l'esprit bon, sans lassitude, compatissant, glorieux au loin, arrivé à connaître les bons arrangements, le Bodhisattva devient bon parleur, et qu'il resplendit par ses propos dans le monde comme un soleil » (3).

Si l'opposition était fondée sur les termes *bhoga* et *abhoga*, elle semblerait donc sans remède. Mais en fait nous avons *anābhoga* et *saṃbhoga* ; c'est sur l'emploi des préfixes que roule le malentendu. On traduit *saṃbhoga* « fruition » ou « rétribution », sans plus, en laissant de côté le préverbe *sam°* de *sam-BHUJ*, ou en ne le prenant que comme un intensif, « complètement », soit : « jouissance *parfaite* », nuance qu'on laisse ensuite échapper, alors qu'au contraire tout l'accent, croyons-nous, devrait porter sur elle. Précisons-la : M. Renou observe finement, dans son analyse du préfixe *sam°*, que « parfois il marque, sans objet, l'acte envisagé en sa totalité » (4). *Saṃbhoga* serait ainsi la fruition prise avec une connotation d'universalité abstraite, étant marquée par la joie pure, sans acception d'activité (valeur de *BHUJ*, par élimination de la notion exprimée par *KAR*), ce qui en fait une pure « passivité » (au sens donné par M. Sylvain Lévi à ce mot), mais en même temps sans que ce sentiment spontané consiste dans l'« appropriation » d'une cause de joie déterminée. Il ne correspond pas à un acte ayant dans les choses base et répercussion. Il n'a pas une cause assignable que l'on « utiliserait en la ramenant à soi ». Donc, toujours pas d'*ābhoga*. *Ā*, en effet, dénote direction et concentration : un effort particulier, une raison de jouir particulière. *Sam°*, au contraire, pour autant qu'il introduit, sans objet, l'acte envisagé en sa totalité, transcende direction et concentration. La béatitude du saṃbhogakāya n'est pas liée à une raison présente, ni limitée à cette occasion : elle recouvre le monde, et ses causes, puisqu'elle est pure rétribution, sont derrière elles, dépassées. Elle est seule

(1) IX, 53 ; S. Lévi, II, p. 84.

(2) *BEFEO.*, XXVIII, p. 200 ; cf. tous les miracles d'illumination cosmique annonçant la révélation suprême (*Lotus*, *Suvarṇaprabhāsa*, etc.) ou donnant au fond du Ciel la révélation d'un Buddha glorieux (Amitābha, Akṣobhya, etc.).

(3) XII, 24 ; S. Lévi, II, p. 150-61.

(4) *Grammaire*, I, p. 145.

avec elle-même. En insistant comme il convient sur les premiers termes des deux composés, *anābhoga* et *saṃbhoga* s'accordent donc : l'un et l'autre nient la particularisation.

Mais il nous semble reconnaître quelque chose de plus concret historiquement dans ce que l'analyse approfondie du préfixe nous fait saisir de la notion de *saṃbhogakāya*. Nous venons de constater que *saṃbhoga* écarte toute spécification quant à l'objet de la Fruition : peut-être faut-il dire davantage. La valeur fondamentale de *sam°*, « ensemble », est : « contact, accord, réciprocité ». Pris en absolu, *saṃ-BHUJ* a donc pour premier sens « jouir en commun », et il s'emploie en fait avec celui de « manger ensemble, prendre un repas en commun ». Le causatif *saṃbhojayati* se traduira « nourrir quelqu'un ». En sanskrit classique *saṃbhoga* s'applique surtout à la jouissance sexuelle, mais les mots de la série *saṃbhoga*, *saṃbhojaka*, *saṃbhojana*, etc., désignent respectivement la nourriture, le cuisinier, un banquet. L'idée d'une festivité collective n'en est jamais absente. En pāli, *saṃbhoga* est un terme technique désignant le repas, et plus précisément la vie en commun, comme *saṃvāsa* l'habitation en commun. L'interdiction du *saṃbhoga* et du *saṃvāsa* avec les moines passibles d'excommunication est une formule courante dans le Vinaya (1). Le *Suttavibhaṅga*, *pācittiya*, LXIX, distingue même la « communion alimentaire » (*āmisasaṃbhoga*) et la « communion par l'enseignement » (*dhammasaṃbhoga*) (2). On lit d'autre part dans l'*Abhidharmakoça* : « Le Maître exclut l'homme coupable de *patanīya* [faute, péché entraînant dégradation ou exclusion] de tout commerce (*saṃbhoga*) avec les Bhikṣu... » (3) Commerce, communion, vie en commun : ces acceptions synonymes se réfèrent toutes à la Communauté. Il est impossible qu'il ne se retrouve rien de cette valeur dans le mot *saṃbhogakāya*, alors que ce Corps se définit précisément, avant toutes choses, par l'Assemblée des fidèles — non plus des simples auditeurs, mais essentiellement des bodhisattva : l'Eglise Triomphante — à laquelle il se manifeste, en tant que Buddha, avec un nom et un aspect « pour elle », nom et aspect n'existant que par rapport à elle, collectivement, comme nous l'avons expliqué ; quand par surcroît il nous a paru que l'accès à l'Assemblée impliquait pour les élus la jouissance d'un corps purifié (tel que le vaiḍūrya, dit le *Lotus*), qui est une part individuelle du collectif *saṃbhogakāya*. Il n'est jamais question d'atteindre pour soi, isolément, un corps magique de définition purement personnelle. Avoir un *saṃbhoga*, c'est avoir un corps qui ait accès à l'assemblée glorieuse du Buddha, laquelle dès le *Lotus* est déjà une authentique « Terre pure » ; c'est communier avec les autres bodhisattva à la fois par les jouissances de cette Terre, et dans l'enseignement qu'y répand le Buddha. C'est accéder par ce corps à un *saṃ-*

(1) H. OLDENBERG, *Vinaya*, I, p. 97 ; II, p. 21, etc. Cf. PTSD., s. v.
(2) *Vinaya*, IV, p. 137.
(3) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Abhidharmakoça*, IV, p. 97.

bhoga, à une communion. Communion au sens le plus plein, car ceux qui naissent par exemple à la Sukhāvatī d'Amitābha forment tous ensemble une masse indivise, où personne n'a rien qui lui appartienne en propre, pas même son propre corps (1). « Ô Ānanda, enseigne le Buddha du sūtra amidiste, pour ceux qui sont nés en ce monde bienheureux, il n'y a nulle idée d'autrui ou de soi, nulle idée de différence, donc ni querelle, ni dispute, ni opposition. L'esprit apaisé, amical, doux, affectueux, diligent, serein, ferme, libéré, sans trouble, sans agitation, l'esprit tout à la Science (*prajñāpāramitā*) et à la Discipline (*caryācaraṇa*)... ils acquièrent la vue divine » (2). Les textes nomment parfois la Terre pure une « Terre de Saṃbhoga » (3). De Fruition, traduirait le *Hōbōgirin* : mais le passage qu'on vient de lire fait bien apparaître l'insuffisance de cette interprétation. C'est Fruition, mais Fruition collective, ou mieux Communion qu'il faut dire. *Saṃbhoga*, en pāli, désignait déjà la communion dans le sein de l'Eglise humaine. La description de la vie en commun à la Sukhāvatī en est, on le voit, l'exacte réplique, peinte avec des couleurs plus éclatantes : tous les Elus font un seul concert ; en paix les uns avec les autres, unanimes, ils sont un pour appliquer leur esprit sans effort à la science et à la discipline. Ce dernier trait met hors de doute le point de départ de ces spéculations : dans la plus large mesure le saṃbhoga céleste du Mahāyāna reproduit le saṃbhoga, ou la communion des disciplines ecclésiastiques, telles que les codifie le Vinaya-pāli, et le saṃbhogakāya implique finalement jouissance collective ; corps de fruition communielle, ou *corps communiel* serait l'équivalent le plus exact. Cette communion étant la suprême récompense du bodhisattva (tout comme seul le moine méritant est, dans le Petit Véhicule, réputé digne du saṃbhoga), l'interprétation particulière des Chinois, 報身 « Corps de rétribution », cadre avec celle que nous proposons.

« Corps de gloire » n'est pas mauvais non plus, et mérite, à divers égards, d'être conservé à côté de « corps communiel », bien que ne serrant pas d'aussi près l'étymologie de *saṃbhoga*. C'est que le mot gloire a en français une acception technique : « Représentation du ciel ouvert avec les personnages divins, les anges... miracle qui présente dans le ciel le même aspect que la gloire dans la peinture » (LITTRÉ), remarquablement bien adaptée à la donnée bouddhique. Ce terme évoque une Eglise triomphante, au même titre que le mot indien (4) ; il dénote surtout la grande part qui revient à

(1) Vœu de Dharmākara : « O Bhagavat, if in that Buddha country of mine the beings who are born there should form any idea of property, even with regard to their own body, then may I not obtain the highest perfect knowledge » (*Mahāsukhavatīvyūha*, SBE, XLIX, II, p. 13).

(2) *Ibid.*, p. 54-55 ; ed., p. 50.

(3) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 696, citant le *Buddhabhūmiçastra*.

(4) Participant en commun à la jouissance sans objet présent qu'est le *saṃbhoga* des Terres pures, les élus n'ont de ce fait même aucune susception de facteurs personnels ; leur activité « sans effort » reste donc *anābhoga* : on peut dire en gros que c'est le Corps de la Loi, derrière l'écran de la « gloire », qui aimante vers lui les créatures.

l'exécution artistique dans la formation de la notion religieuse. Celle-ci a précédé l'art et lui a donné le branle, mais aussi s'est incontestablement précisée et réalisée en lui ; par lui elle a connu objectivement ce qu'elle contenait en puissance. C'est vrai de l'art bouddhique comme de l'art chrétien ; ils ont rendu à la conscience religieuse plus qu'elle n'avait mis en eux.

Chapitre VIII.

Art et bouddhologie.

L'āçrayaparāvṛtti à Touen-houang.

Il est assez frappant que pour le *saṃbhogakāya* comme pour le *nirmāṇakāya* la philologie, suffisamment poussée, nous ait ramenés à l'art. Nous en conclurons, d'accord avec M. Foucher, que le facteur iconographique, aux origines du Mahāyāna, n'est point négligeable. Mais en même temps il nous faudra sans doute interpréter la création artistique elle-même sur un autre plan que l'auteur de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhāra*. Pour lui, le libre génie des Grecs et leur amour désintéressé des belles formes a introduit dans la civilisation indienne non seulement du nouveau, mais de l'inattendu. La profusion des images sorties du ciseau gréco-bouddhique aurait marqué sur l'esprit indien de par cette nouveauté même et les bouddhologies foisonnantes du Mahāyāna seraient bientôt nées de cet effet de surprise. On conçoit aisément l'appui que ces vues pourraient trouver, ou sembler trouver, dans la traduction de *nirmāṇakāya* par *corps artistique*, qui est partielle, mais que sous cette réserve nous croyons justifiée, et de *saṃbhogakāya* par *corps de gloire*, au sens pictural, et avec tout l'art d'Asie centrale (prolongeant l'art gandhârien) comme arrière-plan. C'est en sculptant un buddha, qu'un Grec aurait permis à l'Inde de percevoir clairement le Buddha ; c'est en multipliant les buddha que Grecs, Eurasiens et Indiens à leur suite se seraient donnés l'idée d'une multiplicité des Buddha.

La monographie — si riche et si documentée — des Corps du Buddha que donne le *Hōbōgirin* s'est efforcée de retracer sur des données purement abstraites le mouvement d'esprit par lequel le Mahāyāna serait sorti du bouddhisme ancien : sainteté, vénération, adoration, déification du Maître historique, puis de sa parole, sous le nom de dharmakāya, puis sous les traits d'un dharmakāya réalisé, extension, enfin multiplication de ce Corps de la Loi, devenu Corps des Essences, et qui se scinde à l'infini dans le temps et dans l'espace, en autant de buddha qu'on imagine de mondes où ils régneront (1). Le raisonnement ne faiblit qu'en un point : c'est sur l'introduction de ces buddha multiples. Une allusion à l'Inde non-bouddhique, à son panthéisme et à son

(1) *Hōbōgirin*, s. v. BUSSHIN, p. 174[b]-175[a].

polythéisme ne saurait suffire. Il est certain qu'il y a, entre le bouddhisme et ces formes qui l'entouraient, à la fois des différences profondes, et bien des contacts. Les premières sont suffisamment accusées pour qu'il s'impose de justifier toutes les analogies constatables, autrement que par la seule constatation d'une ressemblance : il faudra toujours expliquer comment une transmission de valeurs a été possible, en dépit d'antagonismes bien nets. En dehors de cette règle de méthode, la construction risquera de porter à faux. Or justement ici, l'intervention de l'iconographie gandhârienne pourrait constituer la médiation nécessaire entre le panthéon brâhmanique, avec ses dieux multiples peuplant les cieux, et le bouddhisme, d'abord tout entier contenu dans l'intention morale et l'organisation de la communauté, puis tournant à l'idolâtrie (où il devait sombrer avec le tântrisme), au milieu des images de Buddha qu'une race étrangère aurait inventées pour lui.

Mais la thèse classique de M. Foucher attribue à cet art, à ce que nous croyons, une origine trop désintéressée. En Grèce même, il semble qu'il n'ait cessé d'entrer plus de magie aniconique dans l'iconographie, même aux belles époques, qu'on ne l'aurait pensé du temps que s'élaborait le traité fondamental de l'archéologie indienne : le miracle grec, sans s'affaiblir, se documente mieux, à mesure qu'apparaît en lui la part des civilisations pré-helléniques, qui touchent par plusieurs traits à ce qu'on entrevoit du pré-âryen dans l'Inde. On nous a montré comment le rituel sans images s'est orienté, chez les Grecs, vers la dévotion par l'idole, et la dévotion à l'idole. Du côté de l'Inde, nous avons exposé tout au long de plusieurs chapitres et nous avons rattaché aux données de l'ethnographie religieuse, la genèse des représentations magiques de la personne humaine, sans statues au premier stade, uniquement à l'aide de *puruṣa* rituels ou funéraires, qui étaient des autels et qui sont devenus les stūpa et peut-être les temples, corps cosmiques du dieu ou du souverain, ou des deux, précisément identifiés par l'intermédiaire du « corps » architectural, et en lui. C'est dans le cadre de ces traditions déjà fixées solidement que la statue du Buddha s'est introduite, par un heureux accident de l'histoire. Ce miracle-là était attendu, ou du moins il était préparé. La statue a offert à point nommé un appui plus commode et parlant mieux à l'esprit et aux sens, adopté d'enthousiasme pour cette raison. Mais tout ce qui s'est reporté sur elle, n'est qu'une dévotion déjà assurée d'elle-même, et qui avait établi avec son objet essentiel, la personne du Maître disparu, un certain contact, réalisé par des moyens dont la statue devait hériter. On n'avait pas de Buddha sculpté ; mais on avait des stūpa, ses corps mystiques. Quelle qu'ait été la raison de l'interdit dont la figuration du Maître a été frappée dans l'école indigène ancienne, le culte avait inventé des substituts : quand de nos jours le sculpteur ou le fondeur tibétain ou laotien glisse dans l'image qu'il a faite un petit rouleau manuscrit, reproduisant le « credo » bouddhique (*ye dharmā*, etc., pāli *ye dhammā*...) il anime la statue du Maître comme on anime un stūpa en y plaçant justement cette formule, décorée du nom de

dharmaçarīra, relique [du Corps] de la Loi, ou même quelques reliques personnelles — ou soi-disant telles — de Çākyamuni, quand par miracle on en dispose. La statue est dès lors un *caitya*, comme le *caitya* est déjà une image, ou comme l'autel védique était déjà Prajāpati. L'art religieux de l'Inde s'est toujours souvenu de ses origines : son œuvre reste œuvre rituelle, et l'essentiel y demeure (comme dans l'*agnicayana*) la conformité aux nombres et aux mesures qui sont de règle. Là où nous disons iconographie, l'Inde dit — et pense — iconométrie (1). Les mensurations mystiques étaient d'emploi rituel, avec, si l'on peut dire, une acception personnelle, antérieurement à l'exécution artistique d'un corps divin. Les textes où les proportions idéales du Corps du Buddha sont rigoureusement fixées restent sans doute bien postérieurs, dans leur rédaction actuelle, aux premières images (2). Pour apprécier la part de la magie dans l'art bouddhique, il n'en est pas moins nécessaire de remarquer que l'Inde a bâti des « puruṣa » à grand renfort de géométrie et d'arithmétique symboliques, avant d'incorporer celles-ci dans des images conformes à l'aspect extérieur de l'homme. L'analyse des architectures bouddhiques aussi bien que brâhmaniques nous a naguère conduits à admettre que le rite est l'essentiel, même en matière artistique, et que les objets matériels n'en sont que la trace concrète et durable, le théâtre ou le support (*vantra*) (3). Les bas-reliefs, dans leur succession chronologique, jalonnent le chemin de la procession qu'attend le temple ou le stūpa. La statue, avec ses proportions rituelles n'a-t-elle pas eu aussi pour première fin de diriger la méditation des fidèles ? C'était un yantra de choix. Mais ce qui se fixait en elle, ce n'a pas été une idée imprécise, flottante, attestant une incapacité de l'imagination indienne : c'est une image mentale catégorique et codifiée, déjà tout entière contenue dans la liste des Signes et des Marques secondaires du Grand Homme. M. Foucher lui-même a suivi jusqu'au détail la manière dont les artistes gandhâriens se sont pliés aux exigences de la représentation subjective élaborée par l'Inde longtemps avant le premier Buddha indo-grec, et peut-être avant le bouddhisme (4). Mais il n'a tiré aucune conclusion de ce fait pourtant significatif : il se contente de dire que « les Indiens avaient au moins des données générales sur la forme corporelle de leur idéal humain ». La liste des Signes du Grand Homme nous semble cependant fixer cet idéal non « en général », mais avec une extrême précision. C'est un point crucial,

---

(1) Cf. Acharya, *Dict. of Hindu Archit.*, s. v. *tāla-māna*, p. 221-244 ; se reporter e. g. à B. Laufer, *Das Citralakshaṇa* (Documente der Indischen Kunst, I, Malerei), Leipzig, 1913.

(2) AGB., II, 1, p. 284, n. 2.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 335-36. Comparer (à une date, il est vrai, assez tardive) la méditation de Yun Chou sur la statue de Bodh-gayā, *BEFEO.*, XXVIII, p. 203 sq.

(4) AGB., II, 1, p. 284-312.

et sur lequel on ne saurait trop insister : l'image du Buddha (au style près) est antérieure aux créations gréco-bouddhiques. Il est inutile de la chercher dans la pierre, mais elle existe dans la littérature. Tout l'art des siècles postérieurs reposera sur ce postulat que l'image illustrant un texte équivaut au texte ou même (idée difficilement accessible, mais que préparait la spéculation traditionnelle sur le Veda) que textes prononcés ou textes écrits étaient sur le même plan que la peinture ou le bas-relief matérialisant ces textes ; texte et image devraient ainsi être considérés comme l'empreinte dans des matières diverses d'un même archétype transcendant (1). A cet égard, on pourrait soutenir que la liste des 32 lakṣaṇa, dont l'art a dû s'accommoder comme il a pu, constitue la première figure de Çākyamuni, antérieurement à l'iconographie. Image verbale : c'est un article du constant programme de l'art indien qu'implique cette constatation.

Relativement aux formes anciennes du culte des images, nous retirerons donc une bonne part de l'initiative à l'art pur, et même à l'art simplement pieux. En effet, ce qui précède nous éclaire sur ce qu'a pu être la « demande » indienne : les premiers nirmāṇakāya façonnés pour y répondre par les sculpteurs hellénisants venaient après de véritables nirmāṇakāya aniconiques ; c'était magie, plutôt qu'art ; du côté indien, ils n'ont pu être reçus que comme un nouvel *artifice* magique qui, une fois connu, a plu (2) ; c'est d'ailleurs laisser une indéniable valeur à l'apport grec, qu'il serait injuste de mésestimer. Mais sans doute la même image n'avait-elle pas un sens égal pour « le brillant » Apollodore — qui a pu y voir surtout un Apollon — et pour « l'obscur » Devadatta : tout en appréciant la beauté de l'œuvre,

---

(1) Ce point sera traité plus en détail ci-dessous à propos du dharmakāya. On pourra se reporter à notre précédent travail, *BEFEO.*, XXVIII, p. 231-238.

(2) Il resterait à expliquer que l'interdit ancien ait cessé d'opérer au moment où l'art indo-grec a commencé à produire des images du Maître. M. Foucher observe que la mode nouvelle a débuté au Nord-Ouest de l'Inde, dans une région où l'orthodoxie devait être particulièrement mélangée, au milieu d'un brassage de peuples (AGB., II, 1, 338 sq., voir tout le ch. XV, II, 2, p. 401-468 ; aussi p. 469 sq.) : ceci contribuerait à nous rendre compte de l'acclimatement de cette mode. Quant à l'absence d'images de Buddha dans l'ancienne école, on sait que M. Foucher en a proposé une interprétation très remarquable : le premier culte bouddhique, concentré autour des grands sites de pèlerinage (Bodh-gayā, Bénarès, etc.) avait mis en vogue les « empreintes votives », tablettes ou médaillons « qui servaient à la fois de *memento* et d'*ex-voto* ». On y reconnaît, comme il fallait bien s'y attendre, les symboles des objets marquant le Saint-lieu : la Roue de la Loi à Bénarès, l'arbre à Bodh-gayā, etc... Ces images étant devenus l'emblème non seulement du site, mais de la scène de la Vie du Maître qui s'y était déroulée, les sculpteurs des premiers bas-reliefs connus les ont imités, y compris l'absence de toute silhouette du Maître. M. Foucher admet qu'ils auraient pu, s'ils y avaient songé, représenter celui-ci, tout au moins dans les scènes antérieures à la sambodhi, mais « s'ils ne l'ont pas fait, c'est que ce n'était pas la coutume de le faire » (A. Foucher, *Les débuts de l'Art Bouddhique*, JA., 1911, I, p. 61 ; cf. AGB., II, 1, p. 364 sq.). Il n'y aurait pas eu véritablement un interdit : « de prohibition

celui-ci aura su trouver un sens mystique à cette impression de beauté. Il avait derrière lui une trop longue tradition l'habituant à extérioriser dans un objet rituel le dieu contenu dans sa pensée pour qu'il ait pu prendre autrement le yantra nouveau que lui offrait l'artiste hellénistique, passé à son service.

---

expresse des images, nous n'en avons pas connaissance dans les textes » (*Débuts...*, p. 60). Les observations de M. Foucher contiennent incontestablement un fond de vérité ; peut-être cependant devra-t-on modifier légèrement sinon l'ordre des faits, qui est sûr, du moins certains détails de leur interprétation. « La vérité, écrit M. P. Yetts, c'est qu'il existe un témoignage d'une prohibition formelle, bien qu'on ait cru communément le contraire », et, en renvoyant aux informations reçues de M. A. Waley, l'archéologue anglais poursuit : « Dans *Kokka* (janv. 1920), M. Iwasaki Masumi, en rendant compte des *Beginnings of Buddhist Art* de M. Foucher, a fait une brève allusion à cette prohibition. Le passage visé se trouve dans le *Vinaya* des Sarvâstivâdin (*Taishō Issaikyō*, xxiii, n° 1435, Nanjio, n° 1115). Dans un entretien au sujet de la décoration des monastères, Anâthapiṇḍika dit au Buddha : 'Bhagavat, si l'on n'est pas autorisé à faire des images de votre corps, ne pourrons-nous faire des images des bodhisattva qui vous entourent ?' Cela, le Buddha le lui permet (*T. Iss.*, loc. cit., p. 352). Cependant toutes les branches de l'école des Sarvâstivâdin ne semblent pas d'accord sur ce point : dans le *Vinaya* de la secte cachemirienne, le même Anâthapiṇḍika demande s'il est permis de faire des images imitant la personne terrestre du Buddha, et s'entend dire qu'il n'y a nulle objection à cela (cf. *T. Iss.*, xxiv, p. 434). Le premier texte a été traduit en chinois vers 404 A.D., et selon M. Waley, l'original remonte au moins à trois siècles avant, quelques éléments étant même plus anciens encore. Il est probable que l'interdiction existait à l'époque où ont été exécutées les sculptures de Sāñcī et de Bhārhut, et c'est ce qui expliquerait l'absence de l'image du Buddha. Le second des deux *Vinaya* cités ci-dessus a été traduit en 710 A.D., et c'est incontestablement de beaucoup un ouvrage plus tardif » (P. Yetts, *Buddhist Sculpture*, The George Eumorfopoulos collection. Catalogue of the Chinese & Corean Bronzes, etc..., IV, 3, London, 1932, p. 2). La mention d'images de bodhisattva ramène le texte dont M. P. Yetts fait état à une époque trop basse pour qu'on puisse l'appliquer sous cette forme au problème de l'origine de l'image du Buddha, et encore moins pour qu'on le croie contemporain de l'interdiction de représenter le Maître. Il n'existe pas d'école, autant que nous sachions, qui ait eu des statues des bodhisattva à l'exclusion d'images du Buddha. En tout cas, il n'est guère douteux que les premiers buddha gandhâriens ne soient antérieurs à des spéculations qui admettent une assemblée de bodhisattva autour de la personne de Çâkyamuni. Encore peut-on bien admettre que sous les expressions relativement tardives du Vinaya Sarvâstivâdin, c'est probablement un souvenir de l'ancien interdit qui se perpétue, et que M. P. Yetts a raison, sur ce témoignage, de remettre en question les conclusions de M. Foucher. L'analyse que nous avons donnée des substituts rituels de la personne humaine dès le temps des Brâhmaṇa permettra cependant de conserver la formule proposée dans *Les débuts de l'Art bouddhique*, en la changeant un peu : « si l'on n'a pas représenté le Buddha, c'est qu'on avait coutume de faire autre chose », dirions-nous. A vrai dire, on le représentait, mais non sous une forme corporelle : c'est une image mystique de sa personne, non un portrait, que les fidèles se donnaient. M. Foucher dit excellemment des symboles (roue, arbre, stūpa) qui désignaient les grands épisodes de la Vie du Buddha : « Plutôt que des images, ce sont à proprement parler des hiéroglyphes, dotés pour les initiés d'une valeur conventionnelle : et du même coup nous réussissons à nous expliquer ce que nous avons déjà eu plus d'une

En tout cas, pour en venir au second terme du développement, il est indéniable que telle a été la valeur précise des « gloires » mahâyânistes, où le sambhogakāya se révèle dans le ciel qui s'ouvre. Dans l'image, il y a une

---

fois l'occasion de noter, à savoir le caractère abstrait et quasi algébrique de cet art à ses débuts » (*loc. cit.*, p. 67-68). Mais le plan de l'autel du feu, qui est Agni, qui est Prajāpati, ce plan, avec son nombre de briques rituelles, chacune a sa place assignée, et formant par leur arrangement des svastika, etc., qu'est-ce donc, sinon un hiéroglyphe de Prajāpati ? M. Sylvain Lévi a mis hors de doute que le rite brâhmanique est une sortie de ce monde, un voyage dans l'autre monde, celui des dieux. Il s'effectue dans un milieu magique, et il se localise rigoureusement dans le temps entre un rite préparatoire et un rite libératoire. Prajāpati est inaccessible. On n'arrive auprès de lui, ou mieux on n'arrive en lui que pour un temps limité, par la construction rituelle, et le terme de l'opération est marqué par un retour sur la terre. L'autel, image conventionnelle du dieu, peut bien nous sembler un grossier amas de brique : pendant que le sacrifiant demeurera en état de consécration, ce monceau n'en sera pas moins réellement, en ce qui le concerne, à la fois Prajāpati et lui-même uni à ce dieu — pour un temps. Deux conséquences : l'autel n'a pas à fixer (comme nos statues décoratives) perpétuellement les traits de Prajāpati (à supposer qu'on lui en prêtât) — bien mieux, il est bon qu'il ne ressemble pas ouvertement au Dieu : car dans ce cas, ce seraient tous les passants qui auraient gratuitement un contact avec lui, et non pas le seul sacrifiant, pour le temps, dans la mesure et par le moyen de la consécration. Ces notions qui sont assez apparentes dans la philosophie du Brāhmaṇa nous paraissent devoir contribuer à rendre compte de l'« interdit » observé dans l'iconographie bouddhique. Le rituel de l'agnicayana repose sur le caractère temporaire du commerce entre Prajāpati et le sacrifiant. La rupture de contact, en dehors des périodes de consécration, est un élément négatif tout aussi essentiel dogmatiquement que la prise de contact pendant ces périodes. La transposition, pour le bouddhisme, est aisée : il suffit de reporter ce rythme de l'homme à l'humanité. La venue des buddha, et le contact du monde avec eux, qu'elle permet, sont périodiques. Après quoi, le rythme se poursuit, mais marqué maintenant par leur absence, qui est un fait religieux aussi significatif que leur présence commémorée ou attendue. L'absence actuelle d'un Buddha, et le repérage de l'instant du monde où nous sommes par rapport au dernier Maître qui soit apparu, constituent la promesse de la descente de Maitreya et en quelque sorte le repérage de l'instant présent par rapport à l'Age d'or qui vient. Les traces du Buddha, ses reliques, sont en bonne orthodoxie l'objet propre du culte qu'il nous appartient de lui rendre. Ces conceptions anciennes, étroitement apparentées à celles du Veda tardif et du Brāhmaṇa, n'équivalent pas à une prohibition absolue : sculpter une image du Buddha n'eût peut-être pas été une hérésie : ç'aurait été cependant au moins une fausse note, et l'on comprend que les premiers siècles bouddhiques l'aient évitée. Comme l'autel est Prajāpati pour le seul sacrifiant, de même, pour les initiés, les marques symboliques, ou même le stūpa étaient le Buddha : hiéroglyphes, comme le dit M. Foucher, mais magiques plutôt que mnémotechniques. On ne manquera pas d'observer que si c'est probablement l'Inde mélangée et peu orthodoxe du Nord-Ouest qui a fabriqué librement les premières statues du Buddha pour illustrer la vie de Çākyamuni, l'Inde centrale, avec la grande école de Mathurā, a commencé par des statues qui sont des « Buddha-bodhisattva », placées sur des caṅkrama, et qui, tout l'indique, font bien plus sûrement apparaître la succession indéfinie des buddha, qu'un Buddha particulier. Maitreya, comme à Bodh-gayā, y est attendu en Çākyamuni, s'il est permis de s'exprimer ainsi : n'est-ce pas une confirmation de notre hypothèse, selon laquelle la

présence réelle : « lorsqu'on contemple de près les précieuses marques distinctives (*lakṣaṇa*), c'est une majesté comme si la personne entière du Buddha était présente... le K'i-chō (Gṛdhrakūṭa) est devant nos yeux » (1), ou encore c'est « comme si on avait gravi la montagne jusqu'à son sommet et remonté le cours d'eau jusqu'à sa source » (2). Selon la formule classique de l'idéalisme mahâyânîste, le Buddha c'est moi-même, son paradis c'est mon esprit. En percevant l'image, on s'identifie à elle. « Les Buddha, dit l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, . . . ont le pouvoir de s'introduire dans l'esprit de toutes les créatures ; ainsi donc lorsqu'on se forme une conception d'un Buddha, c'est l'esprit lui-même qui assume les 32 Signes [du Mahāpuruṣa] et les 80 marques secondaires : c'est l'esprit qui devient le Buddha, c'est l'esprit qui est le Buddha. » (3) Quand on médite sur les Marques d'Amitābha ou quand on se figure l'aspect de sa Terre pure, l'esprit du fidèle devient pareil à cette Terre pure et le Buddha s'y réfléchit : c'est exactement la position dogmatique du *Lotus*, où les bodhisattva acquièrent un corps de vaiḍūrya, c'est-à-dire fait de la même substance que les « Paradis », corps dans lequel se voient les Tathāgata des dix points de l'espace. Ce miracle est interne, mais la présence d'une œuvre d'art le facilite, en aidant à la purification intime ; l'esprit, dans sa perception du spectacle glorieux, se trouve automatiquement identifié à celui-ci : c'est alors qu'on peut se croire « remonté à la source ». Comme la statue du nirmāṇakāya, le spectacle du Corps glorieux trônant au milieu des bodhisattva tire toute son efficacité du fait que les objets qu'il représente n'ont constitué en eux-mêmes qu'un spectacle. Ils n'ont rien été de plus qu'une œuvre d'art combinée par le Buddha,

---

périodicité des venues de Buddha est à l'origine de l'interdit tacite des premiers siècles, que d'avoir à constater qu'à la faveur de cette périodicité on s'est cru autorisé dans l'Inde propre à passer à leur représentation, d'abord collective ? On ne les avait pas représentés, pour faire sentir la période ; on s'est mis à sculpter leurs images, pour mieux faire apparaître cette période ; par ce détour, les deux s'enchaînent. En somme, en ce qui concerne l'iconographie du Buddha, l'invention gandhârienne (dont nous sommes loin de méconnaître les mérites) nous paraît correspondre à une interprétation anecdotique de la légende de Çâkyamuni, tandis que la formule concurrente de Mathurā répond à des vues plus profondes, et sort du fond même de la philosophie bouddhique, telle qu'elle s'était constituée dans le concert des spéculations indiennes, vers le début de notre ère. Développement autonome, même si c'est l'initiative hellénisante qui a fait précipiter l'iconographie que les rituels antérieurs tenaient en eux comme en suspens. C'est dans l'épigraphie chinoise que nous en trouverons le commentaire le plus concis : « Depuis longtemps le Buddha s'est caché ; maintenant voici qu'il montre sa figure », dira-t-on des images magiques de l'« être toujours semblable à lui-même », en qui le passé, le présent et l'avenir se confondent (Chavannes, *Miss. Arch.*, I, 2, p. 596, cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 267) — images dont le prototype reste le Buddha paré du Māravijaya à Bodh-gayā.

(1) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, 2, p. 340.

(2) *Ibid.*, p. 514.

(3) 是心作佛是心是佛, *Taishō Issaikyō*, XII, n° 365, p. 343ᵃ, col. 19 sq. ; SBE., XLIX, II, p. 178.

lorsqu'il a paru en donner la révélation directe à ses auditeurs du Gṛdhrakūṭa : c'est là son habileté dans l'emploi des moyens (*upāya kauçalyā*). Le saṃbhogakāya, ce n'est pas encore le vrai visage d'une réalité qui n'en a peut-être pas, mais uniquement celui qu'elle tourne vers les initiés d'un ordre plus élevé que les simples auditeurs du Buddha au nirmāṇakāya. Car c'est la disposition intime qui fait apparaître le Buddha humain, aussi bien que le Maître du Gṛdhrakūṭa céleste, devant nos yeux : «...lorsqu'ici dans le monde des hommes il vient à naître des êtres doux et bienveillants, à peine sont-ils au monde que grâce à leur vertueuse conduite, ils me voient occupé à expliquer la loi. » (1) La loi, en elle-même immuable, prend figure de Buddha devant les créatures qui le méritent, et en fonction de leur degré de mérite. Elle leur renvoie l'image de leur point d'avancement ; cette image est un homme divin pour les hommes, un Buddha paré pour les bodhisattva ; à la limite, la Loi se retrouve en elle-même, et elle est identique, en leur sein, aux buddha qui se sont fondus en elle. Les productions artistiques n'ont donc pas une valeur simplement ornementale. Elles marquent les moments de ce progrès et en sont les adjuvants ou même les instruments : « Quand le Grand Illuminé eut quitté ce monde impur, tous les êtres vivants pensèrent qu'il était séparé d'eux ; ils recherchèrent des endroits convenables et sculptèrent des images : alors l'accord (de ces images avec le Buddha véritable) fut réalisé, en n'importe quel lieu. » (2) Tous ces textes convergent vers une théorie de la perception, la perception du Buddha étant prise comme type symbolique de l'activité spirituelle. Les uns semblent dire que les spectacles glorieux sortent du cœur (*citta*, 心), d'autres que les dispositions intimes se modèlent sur eux : les deux interprétations sont vraies, s'interpénètrent et se complètent. Nous en avons suivi les conséquences dans la théorie des Terres pures ; mais maintenant l'analogie de ce mouvement de pensée et de la réflexion brâhmanique sur le subjectif et l'objectif est, à ce qu'il nous semble, de l'ordre de l'évidence. L'intimité des liens unissant l'iconographie du saṃbhogakāya à la dogmatique ne tient pas à ce que les images, établies d'abord pour elles-mêmes, auraient peu à peu conduit à des spéculations métaphysiques. Dès son apparition, l'art mahâyâniste a sa place marquée dans la religion et la philosophie, et si celles-ci ont trouvé en lui tant d'appuis, c'est qu'elles se les y étaient d'avance ménagés.

Nulle part l'ambiguïté du mot *esthétique*, en ses emplois philosophiques, ne correspond à une réalité plus qu'en cette matière, où doctrine critique de la sensation et théorie de l'art tendent constamment à se confondre. Les traités scolastiques (comme le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*), les allégories (comme celles du *Lotus*) et les monuments (par excellence, le Barabuḍur et les

(1) Burnouf, I, p. 198.
(2) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, 2, p. 514.

peintures de Touen-houang) demandent à être interprétés ensemble : leur accord permet seul, à ce que nous crayons, de pénétrer les intentions véritables du bouddhisme.

Ici, c'est toute l'*Introduction* au *Mahāyānasūtrālaṃkāra* qu'il y aurait lieu de reproduire : ces quelques pages écrites sans parti pris métaphysique resteront le fondement de l'interprétation philosophique du bouddhisme. Sur le point qui nous occupe, en voici l'essentiel : « C'est au plus profond du sol indien que le fondateur du Yogācāra va chercher le principe de sa doctrine. Hardiment il se réclame du Yoga et par là il est vraiment le continuateur du bouddhisme primitif. Le Yoga est d'origine inhérent à l'esprit hindou ; il représente les premiers essais de la spéculation qui s'exerce sur les données de la magie, de la vision et de l'extase ; il a toujours conservé dans son bagage les vieilles recettes des sorciers en quête de pouvoirs surnaturels ; mais l'Inde y affirme de bonne heure son génie d'observation interne par l'analyse et la classification des états mystiques. Tous les systèmes philosophiques sont solidaires du Yoga ; ils partent des données immédiates de l'intuition pour les accorder vaille que vaille avec la réalité sensible. Le chef-d'œuvre de la poésie et de la pensée brâhmanique, la Bhagavad-gītā, procède expressément du Yoga. La biographie du Buddha est toute pénétrée du Yoga ; ses deux Maîtres professent des théories du Yoga ; avant d'atteindre à la suprême Illumination, il passe lui-même par les quatre extases classiques du Yoga. On a signalé souvent l'évidente parenté d'une quantité de termes techniques dans le bouddhisme et dans le Yoga. Le Petit Véhicule n'a jamais cessé de prescrire et d'enseigner des exercices mystiques directement empruntés au Yoga.

« Mais si le Bouddhisme et le Yoga s'étaient sans cesse pénétrés, pour opérer leur fusion intime, il ne fallait pas moins qu'une révolution. L'union mystique, et le Yoga en est une comme son nom l'exprime, suppose nécessairement deux termes apparentés de nature, quoique différents de degré ; dans une effusion qui ressemble aux transports de l'amour, et qui leur emprunte volontiers leur langage, l'un se livre, l'autre possède et dans ce mariage symbolique l'Etre se perçoit dans sa plénitude, sa totalité, son éternité, source de bonheur ineffable et d'inépuisable activité. Le dogme du Vide, admis par l'Eglise n'opposait qu'un obstacle apparent à la solution mystique déjà poussée, mais arrêtée encore trop tôt ; il répondait à ce stage d'entraînement où la conscience et la volonté ont graduellement aboli tous les signes, juste avant l'irruption éblouissante de l'Absolu agissant. Asaṅga n'a donc point à renier le passé ; il trouve même dans les sūtra du Petit Véhicule des textes qu'il peut utiliser sans les fausser. Mais sur l'édifice déjà presque millénaire il élève un couronnement qui en transforme l'aspect. La tradition avait consacré une liste de six organes, les cinq organes du corps et le *manas* 'sens interne' véhicule de six sensations '*vijñāna*'. L'analyse d'Asaṅga découvre sous le flux incessant des phénomènes une nouvelle

sensation, la sensation du tréfonds '*ālaya-vijñāna*', réservoir permanent où viennent s'emmagasiner les effets acquis, en attendant l'heure de se transformer en causes. Ce n'est pas la personne, puisque le bouddhisme nie la personnalité ; ce n'est pas le moi, puisque le moi est illusoire ; c'est l'affirmation de l'être qui se trouve enveloppée dans tous nos jugements et ramenée à la mesure de la conscience. ASAṄGA ici confine à DESCARTES ; il ne dit pas: 'Je pense, donc je suis' ; mais sous la sensation du manas que traduit 'Je pense', il isole la sensation plus profonde qui déclare : 'Je suis'. Ainsi, sans être vraie au sens absolu puisqu'elle est liée au moi, la sensation de l'Ālaya contient une somme de réalités supérieure à toutes les autres; elle recueille de chacune d'elles sa part de vérité et par là elle participe de la permanence dans l'univers impermanent; elle s'imprègne, pour employer la métaphore en usage dans l'école, du parfum de tous les actes, mais pour le dégager au temps venu, sans en rester aucunement affectée. Elle est donc susceptible d'affronter l'union mystique. Une fois transformée par la révolution interne, la sensation du tréfonds se confond avec le 'plan sans-écoulement' où toute différenciation cesse : au moi fictif qui est aboli se substitue la conscience universelle où le moi et autrui se donnent comme égaux et identiques.

« L'agent de cette révolution, l'absolu qui envahit et sublime l'ālaya-vijñāna, c'est la *Bodhi*, l'Illumination abstraite et concrète à la fois puisqu'elle est la Vérité une et puisqu'elle se réalise d'autre part, uniforme et immuable, dans la multitude infinie des Buddha : par eux on communie avec elle, par elle on communie avec eux. Elle est ineffable, et par suite elle échappe au raisonnement discursif ; on ne saurait dire qu'elle est être ni non-être, révélation universelle, elle contient tout et ne se montre pas partout : elle est ininterrompue et ne se manifeste que par intervalles. Son caractère essentiel et fondamental, c'est qu'elle exclut la dualité, puisqu'elle est l'absolu. Pleine d'être comme elle l'est, elle apporte en se donnant une béatitude qui surpasse l'ancien Nirvāṇa de cessation totale ; la pensée à qui elle s'est donnée jouit du Nirvāṇa-qui-n'est-pas-l'arrêt (*apratiṣṭhita*), elle y a puisé des énergies extraordinaires qui s'écoulent désormais en actions de passivité, où la causalité du karman n'a plus de prise. » (1)

Voilà tout ce que l'on peut attendre de l'analyse dogmatique directe, et cette notice écrite il y a vingt-trois ans n'appelle encore aujourd'hui que la citation. Toutefois l'élargissement de l'enquête que permettent les documents archéologiques accumulés depuis cette date et leur comparaison avec les sūtra généraux du Mahāyāna nous porteraient à croire qu'il y a lieu de rectifier la place faite par M. Sylvain LÉVI à l'œuvre d'ASAṄGA dans le développement du bouddhisme. Cette mise en forme scolastique n'est pas, à ce que nous croyons, la

(1) Sylvain LÉVI, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, II, p. 18-21 ; cf. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Bibl. EHE., Sciences hist. et philologiques, n° 260, Paris, 1932, p. 10 sq. et le ch. VI tout entier (*La Notion de tréfonds*, p. 125-173).

révolution même qui a permis la fusion intime du Yoga et du bouddhisme, elle l'enregistre et la dénomme ; elle ne la constitue pas. Si c'en est assez pour ajouter un grand homme à l'histoire de l'Inde, ce ne sera pas le diminuer outre mesure que de retrouver les sources de son inspiration dans la pensée commune du Grand Véhicule, et plus encore dans la pratique religieuse, ce véritable répertoire des concepts philosophiques, d'où ces derniers sortent toujours un peu moins vivants qu'ils ne préexistaient en elle. Ç'a été justement l'un des principaux secrets de la réussite mahâyâniste que de les laisser en contact avec cette source première, même en leurs expressions les plus abstruses, par les bons offices d'une iconographie mystique, systématiquement et pratiquement réglementée. Et voilà comment et pourquoi Touen-houang et le Barabudur, qui réfléchissent le *Lotus de la Bonne Loi* et le cycle des Terres pures, vont être à même de nous donner sur les antécédents du système d'Asaṅga des lumières décisives.

La base de ce système n'est autre chose que l'*āçrayaparāvṛtti*, la révolution du Fond ou du Tréfonds, comme traduit M. Sylvain Lévi. Asaṅga dit aussi plus simplement « changement de Fond », littéralement « changement de l'appui », *āçrayasya anyathāpti* : « réalisation d'une modification du support » (1). Ce mot d'*āçraya* « Fond » admet en effet les valeurs suivantes : « appui, voisinage, attachement, dépendance, rapport, base, soutien, asile, local, contenant » (2). Dans le langage technique du bouddhisme il désigne l'« organisme psycho-physique », soit l'équivalent de la personnalité pour une doctrine qui nie la personnalité (3). C'est le corps (*çarīra*), tel qu'il est défini et déterminé dans la série des êtres par l'effet des actes passés, et tel qu'il forme le soutien (*āçraya*) de l'activité mentale (*cittacaitta*) qui se reconnaît en lui (4). L'expression d'*āçrayaparāvṛtti* n'a pas été inventée par Asaṅga : elle figurait apparemment en bonne place dans la *Vibhāṣā* et les discussions scolastiques anciennes analysées dans le grand *Abhidharmakoça* de Vasubandhu. « L'école d'Asaṅga, écrit M. L. de La Vallée Poussin, a hérité de l'expression *āçrayaparāvṛtti*... Il s'agit, comme dit S. Lévi, d'une révolution du fonds même de

(1) *M. S. A.*, IX, 12 ; I, p. 35 ; II, p. 71.

(2) *Ibid.*, II, p. 8, n. 6 (sur I, 12, *comm.*)

(3) L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakoça*, VII, p. 81, n. 1.

(4) « L'*āçraya*, c'est le corps muni d'organes, qui est le point d'appui (*açarya*) de ce qui est appuyé (*açrita*) sur lui, à savoir de la pensée et des mentaux (*cittacaitta*) », *ibid.*, III, p. 126. L'*āçraya* est constitué ou déterminé par les sens ou fonctions organiques (*indriya*) : « Le point d'appui de la pensée, ce qui subdivise, prolonge, souille ce point d'appui, ce qui en prépare la purification et le purifie, voilà tout ce qui est *indriya*. - le point d'appui (*āçraya*) de la pensée, à savoir les six organes de connaissance, de l'organe de la vue à l'organe mental (*manas*). Ce sont les six *āyatana* internes qui sont les constitutifs primaires de l'être vivant (*maula sattvadravya*) » (*ibid.*, II, p. 110). La collection des six « bases » *āyatana* internes des sens, autrement dit le *ṣaḍāyatana* « est essentiellement l'être vivant dont on dit qu'il transmigre ; il est donc le point d'appui de la transmigration » (*ibid.*, p. 110, n. 2).

l'être, de l'apparition d'une nouvelle personnalité : le Pṛthagjana (profane) devient un Ārya (saint), la femme devient homme, l'homme devient animal etc. » (1) Toutefois si *āçraya* désigne bien l'équivalent bouddhique de la personnalité, les « positions » successives dans la série des transmigrations, le changement d'*āçraya* répondant au changement de sexe, etc., paraît se nommer plutôt *āçraya vikopana* « bouleversement du point d'appui » (2) qu'*āçraya-parāvṛtti*, ce dernier terme, particulièrement fort, convenant surtout à la modification profonde et véritablement radicale que constitue la purification intime de la personne. Cette révolution caractérise le passage d'une catégorie (*dhātu*) de mondes à l'autre : on passe des mondes de la forme pure (*rūpadhātu*) aux mondes sans forme (*ārūpyadhātu*) par un changement de nature et non plus de degré (comme d'un monde à l'autre dans le sein des *dhātu*), et c'est là ce qu'implique l'*āçrayaparāvṛtti* (3). Ultérieurement la *Vyākyā* de Yaçomitra mettra ce mot en relation prééminente avec l'obtention d'une nature entièrement « nettoyée », dont toutes les composantes (*dharma*) sont purs : « le Dharmakāya est la série des dharma purs ou un renouvellement de l'organisme psycho-physique, de la personnalité : *anāsravadharma-saṃtāno dharmakāyaḥ. āçrayaparāvṛttir vā* » (4). C'était déjà toute la position d'Asaṅga lui-même, pour qui la révolution du Tréfonds amène celui qui l'expérimente sur le plan des dharma purs ou « sans écoulements » (*anāsrava*).

Mais en même temps qu'une signification psychologique, la théorie des *āçraya* a une portée cosmologique. Selon la doctrine de la correspondance des constituants du champ interne de la perception et de ceux du champ externe (celui de ses objets) : bref du « dedans » et du « dehors », si l'*āçraya* est « le corps muni d'organes », en même temps, « dans une acception différente, tel *dhyāna*, telle *bhūmi* [c'est-à-dire tel étage cosmique et telle méditation par laquelle on s'y transporte] est l'*āçraya*, le point d'appui de l'acquisition de tel

(1) *Ibid.*, IV, p. 24, n. 1.

(2) *Ibid.*, IV, p. 94-95. 101 ; de même la mort est l'« abandon » d'un « point d'appui » *açrayatyaga*, *ibid.*, p. 94, *parāvṛtti* se dit du changement de sexe, mais alors en composition avec *vyañjana* (=*liṅga*, genre ou sexe), *ibid.*, p. 44-45.

(3) Diverses « libérations » (*vimokṣa*) correspondent aux terres successives ou aux étages (*bhūmi*) en lesquels le cosmos est divisé de la base au sommet. « ...Le troisième Vimokṣa est obtenu par un ascète qui pratique le quatrième dhyāna, terre extrême du Rūpadhātu ; le huitième, par un ascète qui pratique le *bhavāgra*, terre extrême de l'Ārūpyadhātu.. le troisième Vimokṣa... comporte l'abandon de tous les obstacles qui s'opposent aux Vimokṣa de dhyāna (*rūpivimokṣa*) : une fois qu'on l'a acquis, on possède la souplesse de pensée qui permet de réaliser sans effort les trois premiers Vimokṣa. Et cela, parce qu'il comporte une *āçrayaparāvṛtti*, une certaine transformation de l'*açraya* ou complexe physico-psychologique. De même, le huitième Vimokṣa l'emporte sur les Vimokṣa précédents parce qu'il comporte l'abandon de tous les obstacles aux Vimokṣa du domaine de l'Ārūpya », *ibid.*, VIII, p. 211, n. 1.

(4) *Ibid.*, VII, p. 81, n. 1.

savoir, etc. » (1) Nous avons vu qu'une transmutation radicale d'*āçraya* s'effectue lors du passage du monde de la Forme pure à celui du Sans-forme : elle est localisée au niveau de la quatrième extase (*dhyāna*), c'est-à-dire au sommet du Rūpadhātu. Mais l'ultime révolution ne s'effectuera que plus tard, au plus haut étage de la pyramide cosmique, en d'autres termes à la Pointe du monde, en sanskrit *bhavāgra*, qui domine la succession des « terres » Sans-forme. La conséquence de cette révolution une fois acquise est « la naissance dans le Bhavāgra » (2). Le caractère commun des deux recueillements correspondant à ces deux libérations est « l'arrêt de la pensée et des mentaux » (*cittacaittānāṃ nirodha*) ; ils correspondent bien par conséquent à la purification du soutien ou du Fond (*āçraya*) par l'arrêt des spécifications, ces sources d'erreur et d'attachement, qui se fondaient sur lui (*āçrita-cittacaitta*) (3). La Révolution du Tréfonds se situe donc dès ce moment au sommet du cosmos, et l'on pense forcément à l'image qu'emploiera ASAṄGA pour nous la dépeindre :

Sthitaç ca tasmins Tathāgato jaganmahācalendrastha ivābhyudīkṣate « Installé là [i. e. sur la Révolution du Fond], le Tathāgata jette ses regards sur le monde comme s'il était au sommet d'une haute montagne. » (4)

Pour celui qui s'est élevé jusqu'à ces hauteurs, le « Fond » ancien n'est pas anéanti, mais il est purifié : les souillures, c'est-à-dire les particularisations (activité des sens, appréhensions de l'esprit, etc.) dont de tout temps cette base « personnelle » avait été imprégnée, en sont éliminées, sont coulées à fond en elle par l'intervention de la *Bodhi*, c'est-à-dire de l'absolu qui envahit et sublime ce Tréfonds. Les conditions internes de la différenciation et de l'erreur disparaissent, et en même temps les conditions extérieures qui matérialisent autour des êtres d'un certain niveau spirituel un étage du monde capable de donner la réplique aux opérations de leur mentalité : du haut de l'*āçrayaparāvṛtti* le monde tout entier s'étale sous les yeux, comme la plaine au pied d'un mont.

Purification de l'*ālayavijñāna*, dit la scolastique du Yogācāra. Mais qu'est-ce que ce processus, sinon la mise en système du miracle conté dans le *Lotus*, dans le *Lalitavistara*, dans les textes amidistes? Ces sūtra nous ont décrit l'aplanissement magique des niveaux inférieurs du monde : vallées, montagnes et villes, plus rien n'apparaît, et la Terre pure offre un niveau plan comme la paume de la main, au-dessus duquel le Corps du Buddha s'élève, selon une com-

---

(1) *Ibid.*, VIII, p. 211, n. 1, b.

(2) *Ibid.*, II, p. 210 sq.

(3) Rapprocher II, p. 211 de III, p. 126. Le renouvellement (*parāvṛtti*) de la personnalité (*āçraya*) est l'attribut de l'homme qui a « vu » les Vérités, et du Saint qui vient d'acquérir le fruit de la Sainteté (*arhattva*) ; le premier ayant « abandonné toutes les passions qui sont abandonnées par la vue des Vérités..., sa série est donc pure, puisque sa personnalité vient d'être renouvelée. » Le second « vient d'achever d'abandonner toutes les passions qui sont abandonnées par la méditation (*bhavanā*) des Vérités. Sa série est pure, puisque sa personnalité vient d'être renouvelée ». *Ibid.*, IV, p. 123.

(4) *M. S. A.*, IX, 13; I, p. 36; II, p. 72.

paraison constante, « pareil à une montagne ». Bien mieux, l'*Amitāyur dhyāna sūtra* exposera en détail le processus de ce nivellement : on imagine qu'une eau transparente recouvre l'univers, puis qu'elle se solidifie en lapis-lazuli (*vaiḍūrya*); mais à l'intérieur se distingue encore sous une forme symbolique l'univers noyé dans sa masse. Le *Lotus* de son côté, après avoir insisté sur le même miracle, nous dit que le corps même des bodhisattva devient pareil au lapis-lazuli et que tous les Tathāgata s'y réfléchissent comme dans un miroir. Cette allégorie ne peut signifier que la purification et la transmutation simultanées de la nature interne et du monde extérieur qui lui correspond : la spéculation philosophique n'a donc eu qu'à puiser dans le trésor des croyances religieuses, et le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* pourrait passer pour un commentaire approfondi et dogmatique du *Lotus de la Bonne Loi* et des textes similaires : n'est-ce pas d'ailleurs le sens même de son titre (1) ? Le miracle de base que nous avons retrouvé au fond de tous les ouvrages les plus importants de la foi mahâyâniste est devenu, repris par le génie philosophique d'Asaṅga, la pierre d'angle de son école ; nous avons observé d'ailleurs que la controverse scolastique avait déjà préparé les voies au *Mahāyānasūtrālaṃkāra*. L'œuvre du théoricien de l'*ālayavijñāna* schématise les récits hauts en couleur des livres édifiants. Textes légendaires, textes scolastiques : pour compléter le triptyque, il n'est plus que d'évoquer les productions de l'art. En cachant les images du *Karmavibhaṅga* sous son massif blocage, l'architecte du Barabuḍur a réalisé dans la pierre une Révolution du Tréfonds, non point l'ultime, qui se localisera au *bhavāgra*, c'est-à-dire au sommet des terrasses rondes, mais celle qui fait passer du monde des Sens aux mondes de la Forme pure. Les opérations grossières des sens et leur adhérence au saṃsāra seront noyées sous les pas des initiés admis sur la première circulation pourtournante ; à Touen-houang, c'est sous les eaux du lac céleste qui s'étend au-dessous du Buddha et de ses bodhisattva. Les leçons les plus abstruses de la philosophie, tirées droit du fond des sūtra littéraires, trouvent en même temps que ceux-ci leur illustration précise depuis les grottes des Mille buddha jusqu'au monument javanais. Paraboles, dialectique, images : une sève unique se partage entre les trois.

L'acquisition de l'extase transcendante et l'obtention d'une égalité de plan avec le niveau cosmique correspondant, ce qu'on pourrait appeler en somme l'état de grâce ouvrant l'accès de la Terre pure, évoquent à l'esprit du bouddhiste Yogācāra à la fois l'idée d'une ascension de l'élu et, dans l'univers qu'il porte en lui, l'idée d'une résorption corrélative, au-dessous du niveau atteint, des différenciations où les autres créatures sont retenues. Concevoir que ces

(1) « Composer un çāstra s'appelle orner les sūtra... Quand on y explique exactement le sens des sūtra prononcés par le Tathāgata, c'est ce qu'on appelle Parer les sūtra (*sūtrālaṃkāra*) ». *M. S. A.*, II, p. 3, n. 1 (sur le v. 2); cf. S. Lévi, *La Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*, JA., 1927, II, p. 126-27.

étages dépassés sont envahis par les eaux d'un lac où les impuretés dont ils sont faits se dissolvent sous les yeux de ceux qui s'élèvent au-dessus de la surface, c'est un thème favori des peintres de Touen-houang et c'est la thèse imagée de l'*Amitāyur dhyāna sūtra*. Or, c'est aussi celle d'ASAṄGA : « L'eau est limpide de nature (*toyaṃ prakṛtyā prasannam*), mais les saletés incidentes la troublent ; de même la Pensée est lumineuse de nature, mais les fautes incidentes la salissent » (1). La salissure, c'est le monde sensible avec ses étages entassés, pour ainsi dire au-dessous du niveau de la pensée pure, par les fautes des créatures (2). Cette idée a fourni aux peintres un thème inépuisable, et les longues galeries de lacs célestes qui défilent avec les pages des albums de la *Mission Pelliot* ou dans *Serindia* feront un saisissant commentaire à la note dont M. Sylvain LÉVI appuie sa traduction de *prasāda* (mot ordinairement compris : joie, satisfaction, foi) par Limpidité « Tib. *rab daṅ* (grande pureté). Le chinois n'a pas de terme particulier. J'ai tenu à conserver la métaphore qui caractérise si heureusement l'état d'âme de la foi bouddhique ; le mot *prasāda* évoque par excellence l'image d'une eau calme et pure. » (3) Quand bien même l'*Amitāyur dhyāna sūtra* ne nous aurait pas conservé la genèse spirituelle d'une Terre pure, avec son sol transparent fait de *vaiḍūrya* et qui n'est, dans ce texte, qu'un lac solidifié, la constante liaison de la naissance sur un lotus et du motif du nivellement nous rappellerait que celui-ci a tout l'aspect d'un plan d'eau. C'est bien ainsi que le représentent à perte de vue les scènes lacustres étalées sur les murs et les *paṭa* d'Asie centrale.

⁂

En somme, trois analyses distinctes et concertées portant sur les textes canoniques et scolastiques et sur les documents iconographiques permettent de préciser la théorie mahâyâniste du corps d'artifice (*nirmāṇakāya*), qu'un

---

(1) *M. S. A.*, XIII, 19, *comm.*

(2) « La variété du monde naît des actes des êtres vivants », *Abhidharmakoça*, IV, p. 1.

(3) *M. S. A.*, II, p. 57, n. 1 (sur le v. 5). Il est intéressant de se reporter au passage où figure le mot, sans perdre de vue ce que nous venons de dire au sujet des peintures de Touen-houang, du Barabuḍur et aussi du *Lotus* et autres sūtra où figure le miracle du nivellement.

« En émettant des rayons, il fait passer au ciel les habitants des enfers, si rudement souffrants... [*commentaire* :] en donnant la Limpidité (*prasāda*) à ceux qui sont allés renaître aux enfers, il les fait renaître au ciel » (*ibid.*, VII, 5 ; I, p. 26 ; II, p. 56-57). Cette transmutation, qui n'est que l'élimination par la Bodhi de l'illusion sensible née de la faute, c'est exactement le miracle de l'aplanissement du monde Saha, toutes les conditions mauvaises de l'existence ayant disparu, que décrit avec tant de vigueur le *Vimalakīrtinirdeça sūtra*, où la succession des deux états est clairement présentée comme une identité foncière, l'état « limpide » constituant la vérité de l'autre Par là nos Terres pures scripturaires, picturales et architecturales rejoignent directement la Révolution du Tréfonds analysée en termes d'Ecole dans le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*.

buddha, ou qu'un bodhisattva fait apparaître devant le vulgaire et du corps de fruition communielle (*saṃbhogakāya*) — corps de bodhisattva, ou corps du Buddha aux bodhisattva — c'est-à-dire du corps qui autorise et qui caractérise la participation à l'Assemblée transcendante de la Loi. En effet :

— Premièrement, les sūtra du Grand Véhicule, et avant tout le *Saddharmapuṇḍarīka*, dont c'est l'objet même, s'ingénient à introduire, dans la carrière historique de Çākyamuni, ce que nous nommerions volontiers des *temps perdus* : perdus pour ses auditeurs du Petit Véhicule. Ce n'est pas que ceux-ci n'aient suivi heure par heure la vie de leur Maître, ou qu'ils l'aient pour ainsi dire jamais quitté, depuis son Premier Sermon jusqu'à Kuçinagara ; on ne retranchera rien de la biographie qu'ils ont écrite. Tout cela est bon, mais dans le plan humain. Hors série, se sont cependant développés d'autres épisodes de la Vie du Buddha, placés ceux-ci sur un plan transcendant, en dehors de l'espace, tel que le mesurent les hommes, et en dehors du temps, tel qu'ils le comptent. A cette hauteur, où le Buddha s'élève, et où il emporte tous ceux de ses auditeurs qui ont acquis la qualité de bodhisattva, il rejoint les buddha et bodhisattva de tous les mondes, et c'est au centre de leur déploiement (*vyūha*) qu'il délivre les sūtra mahâyânistes. Le Buddha sur terre, c'est le *nirmāṇakāya*. Le Buddha au sein de l'Assemblée glorieuse, c'est le *saṃbhogakāya*. Le premier, aux yeux des mahâyânistes, caractérise le Petit Véhicule, le second, le Grand. De l'un à l'autre il y a un passage de niveau, et les récits fabuleux dont les sūtra « de grand développement » (*vaipulya*) sont emplis nous dépeignent ce passage comme réalisé par l'aplanissement du monde matériel, supprimé soudain sous les pas des élus.

— Secondement, les écrits scolastiques, « ornement du sens des sūtra du Grand Véhicule », se font, comme on devait s'y attendre, une philosophie dérivant de ces récits fantastiques, ou plutôt de leur sens caché, car il faut bien admettre que l'essentiel des idées codifiées par le génie d'Asaṅga préexistait dans la pensée des rédacteurs du *Saddharmapuṇḍarīka*. Asaṅga déclare que « le Buddha n'enseigne pas la loi » : formule au premier abord énigmatique, mais qui dénote seulement la nature factice du Corps que le Buddha présente à ses auditeurs ; c'est dans la personne de ceux-ci, dans leur microcosme, que se développent et l'enseignement et le spectacle de cet enseignement et jusqu'à la figure même du Buddha, qui paraît descendu sur la terre pour le donner. Au-dessus de ces nirmāṇakāya relatifs aux auditeurs humains, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* place des Corps glorieux expressément définis par localisation, c'est-à-dire en fonction des Assemblées transcendantes au milieu desquelles chacun d'eux se manifeste : autant de saṃbhogakāya que de « cercles » célestes. Sur ces deux points fondamentaux qui ont trait au nirmāṇakāya et au saṃbhogakāya dans leurs rapports avec les Assemblées respectives du Petit et Grand Véhicule (réservons le troisième point, qui touche au dharmakāya), ce n'est là, chez Asaṅga, que la dogmatique et l'apologétique du *Saddharmapuṇḍarīka* refondues en métaphysique. Le franchissement

de niveau, d'un Corps à l'autre, thème qu'exprimait littérairement dans le *Lotus* la description de la Terre pure où se tient l'Assemblée, portera désormais le nom abstrait, mais qui fait encore image, d'*āçrayaparāvṛtti*, révolution du Tréfonds.

— Troisièmement enfin, une fois comprises la composition symbolique des grands sūtra et leur correspondance avec la mise en forme scolastique, il paraît certain que depuis les stèles gandhâriennes dites « du grand miracle » jusqu'au Barabuḍur, et par ailleurs dans toute l'iconographie de l'Asie centrale, le nivellement du monde est devenu le motif préféré de l'art mahâyâniste. Ainsi était rendu sensible l'accès à l'Assemblée transcendante des sūtra, c'est-à-dire le salut, et en même temps l'*āçrayaparāvṛtti* des Çāstra, qui a le même sens. Or, nous savons que percevoir, en cette matière, c'est déjà presque réaliser. Tout mahâyâniste, devant les grandes peintures de Touen-houang, devait donc se croire à demi-sauvé, les ayant vues. Quant aux savants, ils ne pouvaient manquer de tirer des images certaines satisfactions plus précises et plus philosophiques : il n'est pas douteux que tous ces lacs célestes ne leur soient apparus comme un reflet de la Révolution du Tréfonds qu'ils s'efforçaient de réaliser en eux-mêmes. S'identifier aux tableaux, ce n'était donc pas seulement s'élever au-dessus du Buddha hînayâniste et se rendre aux pieds du Buddha au saṃbhogakāya : c'était s'imprégner de celui-ci, et s'avancer vers l'obtention de la transmutation du fond de la personnalité. Passage de niveau, une fois de plus : les trois témoignages coïncident.

Chapitre IX.

Le dharmakāya du *Lotus de la Bonne Loi*.

Mais les interprétations ainsi formulées à propos du Corps d'artifice et du Corps communiel n'ont tout leur sens que par rapport à la signification corrélativement prise par le Corps de dharma : c'est donc cette dernière qu'il importe maintenant de dégager.

Toute la question du bouddhisme, toute la difficulté de conserver ce nom unique à des doctrines en apparence si nettement divergentes, et toutes les partialités de l'exégèse sectaire sont réunies là. Pour nous reconnaître dans ce dédale, essayons de ne pas perdre le contact des monuments figurés dont nos analyses viennent de nous prouver l'intime accord avec les textes, aussi bien littéraires que scolastiques.

Et d'abord, replaçons-nous devant une objection plusieurs fois signalée et toujours éludée par nous jusqu'ici. L'art mahâyâniste se complaît à représenter le Buddha au centre de l'assemblée des bodhisattva, et nous avons considéré ce Buddha aux bodhisattva comme le saṃbhogakāya ; nous avons cru trouver

son origine théorique dans un détour apologétique, s'il est vrai qu'il soit la surimposition du Maître spécifiquement mahàyàniste au Maître de la tradition hînayàniste. Mais ce faisant, n'avons-nous pas tendu à placer la transition du Petit au Grand Véhicule au niveau de l'invention, par le second, d'un saṃbhogakāya du Buddha ? Or, on ne peut se le dissimuler, la chronologie des textes fondamentaux du Mahāyāna, autant que nous la saisissions, n'appuie pas cette hypothèse. Le saṃbhogakāya n'apparaît, dans la terminologie bouddhique, qu'après le dharmakāya, et il existe un mahàyànisme, celui par exemple du *Mahāparinirvāṇasūtra*, *Taishō Issaikyō*, 374, ou celui de l'école de NĀGĀRJUNA, qui n'admet encore nominalement que deux corps, le dharma° et le nirmāṇakāya (1).

Certaines considérations donneraient à penser que le Buddha aux bodhisattva de nos peintures et de nos sūtra lui-même est peut-être, au moins dans certains cas, et quoi que nous en ayons dit jusqu'à présent, un Buddha manifestant son dharmakāya. N'avons-nous pas tenté de démontrer, dans une autre occasion, que le vrai thème des artistes de la Chine du Nord ou de l'Asie centrale a été beaucoup moins la personne glorieuse du Maître que son enseignement, sa Loi, son dharma prêché ? Et s'il en est réellement ainsi, comment ne pas reconnaître en conséquence le Corps de la Loi dans l'image qui brille au centre des grandes scènes de la prédication que nous venons d'évoquer ? (2) Les inscriptions chinoises décrivent en des termes émus la façon dont apparaît, par l'entremise des images, le Buddha du Gṛdhrakūṭa : « lorsqu'on contemple de près les précieuses marques distinctives (*lakṣaṇa*), c'est comme si la personne entière du Buddha était présente... le K'i-chō (Gṛdhrakūṭa) est devant nos yeux » ; c'est là évidemment par excellence le Buddha du *Lotus*, sūtra prêché, comme on le sait, du haut du Gṛdhrakūṭa céleste. Or, et il se trouve que les mêmes inscriptions le spécifient, ce qu'on voit alors, ce n'est rien de moins que le suprême dharmakāya : « lorque nous contemplons l'excellence du Corps de la Loi, les huit périls se dissipent... » (3). Par ailleurs, l'école du Vijñaptimātra ne se borne-t-elle pas à préciser un caractère tout à fait général du dharmakāya, lorsqu'elle le définit, sous l'un de ses aspects, « le Corps de la Loi verbal » 言說法身, Corps transcendant, qui « se manifeste cependant par la parole » ? (4) Si donc l'art s'est partout appliqué à matérialiser la parole du Maître en entourant la scène de sa prédication des sujets de cette dernière, comme nous l'avons soutenu, cela posé, de Yun-kang à Touen-houang, prétendrons-nous qu'on ne nous ait point figuré le dharmakāya « verbal » ?

---

(1) *Hōbōgirin*, s. v. BUSSHIN, p. 178ᵃ et 181ᵇ.
(2) Supra p. 265 sq.
(3) *BEFEO.*, XXVIII, p. 210-213, 244 sq., etc.
(4) CHAVANNES, *Miss. Arch.*, I, II, p. 340.

Enfin, dans le *Lotus* lui-même, est-ce bien toujours un saṃbhogakāya, et non le dharmakāya qu'assume le prédicateur transcendant ? Il ne se donne pas uniquement, nous l'avons dit, comme l'égal, mais vraiment comme le créateur des buddha glorieux réunis autour de lui. Ce centre de tous les buddha peut-il être autre chose que le Corps de la Loi ? Nous avons écarté provisoirement l'objection en proposant de reconnaître qu'un saṃbhogakāya ne se présente jamais à part et qu'il constitue une révélation collective. Les corps glorieux des autres buddha feraient en quelque sorte partie intégrante de sa propre définition. Quoique cette idée difficile se soit trouvée éclaircie dans une certaine mesure par notre note sur les Terres pures, et quoique l'analyse du *Saddharmapuṇḍarīka* lui ait déjà donné quelque consistance, il reste que les relations du dharmakāya avec ce saṃbhogakāya collectif sont encore pour le moins troubles et ambiguës. On pourrait tirer un sérieux argument contre notre thèse du fait que les sources scolastiques les plus anciennes du mahàyànisme ne font état que de deux corps, nirmāṇakāya et dharmakāya. Et justement la description du dharmakāya dans le commentaire sur la *Çatasāhasrikā prajñāpāramitā*, attribué à NĀGĀRJUNA, concorde fort exactement avec la figure que fait le Buddha transcendant dans le *Saddharmapuṇḍarīka*. Le chapitre central de ce sūtra, le *Tathāgatāyupramāṇa parivarta*, oppose le Buddha de l'Assemblée transcendante et celui dont le monde se forge des idées dans le genre de celle-ci : « C'est aujourd'hui que le bienheureux Çākyamuni, après avoir abandonné la maison des Çākya, après être parvenu à l'intime et suprême essence de l'état de Bodhi dans la ville nommée Gayā, est arrivé à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli » (1). Ce ne sont là, nous dit-on, qu'apparences et le vrai Buddha demeure, sans en bouger, sur la cime du Gṛdhrakūṭa transcendant, dont la réplique terrestre se trouve auprès de Rājagṛha (2). Le *Mahāprajñāpāramitā çāstra* distingue de même un corps « terrestre » du Buddha, né dans la maison de Çuddhodana et un Corps surnaturel, qui est le Corps de la Loi (3). Que ce dernier, ici expressément nommé dharmakāya, soit bien identique au Buddha surhumain du *Saddharmapuṇḍarīka*, il y a d'autant moins à en douter que le çāstra en situe par excellence la manifestation à Rājagṛha, site de la prédication du *Lotus*. Rappelons ce passage important, que nous avons déjà commenté : « ... c'est dans le pays de Magadha que Çākyamuni a obtenu la Saṃbodhi, a pris possession du *dharmakāya*... ; c'est pourquoi il résida souvent à Rājagṛha. Par affection pour le lieu de sa naissance, il résida souvent à Çrāvastī, car tous les hommes, même entrés en religion, aiment la terre natale. Par affection pour le lieu où il avait acquis le *dharmakāya*, il résida souvent à Rājagṛha, car tout Buddha aime son *dharmakāya*. Il résida plus souvent à Rājagṛha, car le *dharmakāya*

(1) BURNOUF, p. 191 ; KERN, p. 298-99.
(2) BURNOUF, p. 1, 197 ; KERN, p. 1, 308.
(3) *Hōbōgirin*, p. 181^{b}-182^{a}.

l'emporte sur le *janmakāya* ou corps de naissance. » (1) Est-ce bien le *Mahāprajñāpāramitā çāstra* qui dit « Lorsque des êtres voient le corps vrai [眞身 = 法身, *dharmakāya*], il n'est pas un de leurs vœux qui ne soit réalisé ; ce corps emplit tout l'espace, sa radiance illumine les dix directions, les sons de Loi qu'il émet atteignent également dans les dix directions les mondes innombrables comme les grains de sable du Gange ; pour la Grande Assemblée qui l'écoute, il énonce la Loi sans cesse et dans l'espace d'un instant chacun de ses auditeurs comprend ce qu'il entend... Mais cette Loi que prêche ainsi le Buddha au dharmakāya, seuls parmi les hommes des trois Véhicules peuvent l'observer les Bodhisattva des dix Terres ; seuls ils peuvent l'entendre et la recevoir de façon intégrale » (2) ? On croirait lire le *Saddharmapuṇḍarīka* : illumination du monde, universalité de l'enseignement, centre de cet enseignement auprès de Rājagṛha, permanence de son émission, même après l'apparent nirvāṇa du Buddha, caractère relatif de la perception qui en est obtenue par chaque classe d'auditeurs, assemblée céleste qui le reçoit intégralement, et accès à l'assemblée strictement réservé aux adeptes du Mahāyāna, c'est comme si tout le *sūtra* avait passé dans le *çāstra* : leur bouddhologie est identique.

Le *Lotus de la Bonne Loi* se centrerait-il donc sur un Buddha manifestant son dharmakāya, et non le saṃbhogakāya, comme nous l'avions prétendu ?

Mais quelle que soit la valeur pressante de cette argumentation, elle ne s'inscrit qu'en contre-partie de la thèse opposée, laquelle reconnaissait un saṃbhogakāya dans le Buddha prédicateur du *Lotus de la Bonne Loi*. La démonstration de cette théorie nous semble acquise, et nous n'y reviendrions pas si ce n'était utile pour définir la conception exacte que le *Lotus* se fait de la vérité suprême et de ses spécifications successives. Rappelons donc en quelques mots que le Buddha transcendant du *Saddharmapuṇḍarīka* a commencé et qu'il finira ; si loin qu'il faille plonger dans l'infini du passé et de l'avenir pour atteindre la date de sa première illumination et celle de son nirvāṇa, il peut être question de ces dates, il en est question, et il nous dit lui-même que la seconde est deux fois plus loin de nous dans le futur que la première ne l'est dans le temps écoulé : c'en est assez, car que serait un dharmakāya qui pourrait commencer et cesser d'être ? Laissons donc les preuves accessoires (imposition des parures, etc.), et répétons notre précédente conclusion, à savoir que la manifestation produite par Çākyamuni devant l'assemblée supramondaine est ce que nous nommons un saṃbhogakāya.

Contradictoirement, il nous a cependant été nécessaire il n'y a qu'un instant d'y reconnaître ce que l'école de NĀGĀRJUNA appelle le dharmakāya. L'antinomie est-elle irréductible ?

---

(1) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, fasc. VIII, [appendice], p. 785.
(2) *Hōbōgirin*, p. 181^{b}-182^{a}.

En fait, nous avons constaté que le Buddha transcendant du *Saddharma-puṇḍarīka* et celui de *Mahāprajñāpāramitā çāstra* sont deux figures quasi identiques. Il n'existe donc aucune contradiction entre leurs définitions, et même entre les développements que l'on en tire de part et d'autre. Il ne s'agit que d'un conflit de terminologie. Ce que le çāstra nomme dharmakāya revient à ce qui se nommera plus tard saṃbhogakāya. Le dharmakāya de NĀGĀRJUNA, ou du pseudo-NĀGĀRJUNA, contient en lui, comme le Buddha céleste du *Lotus*, tous les caractères d'un saṃbhogakāya. De même, sans doute dans l'épigraphie chinoise le « Corps de la Loi » sculpté ou peint dans les grottes est-il un Buddha aux bodhisattva, c'est-à-dire, selon la terminologie développée, un saṃbhogakāya, quoiqu'on le nomme formellement dharmakāya : l'expression serait employée là dans sa valeur ancienne, ou le futur saṃbhogakāya se trouve impliqué par la connotation de *Corps de la Loi*.

Une remarque perspicace de M. L. de LA VALLÉE POUSSIN éclaicirait ce point : selon le savant traducteur de la *Siddhi* de HIUAN-TSANG, ce que le *Mahāprajñāpāramitā çāstra* « entend par dharmakāya ou dharmadhātukāya ou dharmadhātujakāya, c'est le corps glorieux ou saṃbhogakāya de la Siddhi, corps que possèdent les Buddha et certains Bodhisattva, qui est plus parfait pour les Buddha » (1).

Cette observation, qui résulte d'une comparaison avec HIUAN-TSANG, est confirmée, en sa partie positive, par l'examen parallèle que nous venons de faire des données du çāstra et de celles du *Lotus*. Nous en pourrions déduire qu'à date ancienne on a nommé dharmakāya ce qui devait ultérieurement s'appeler saṃbhogakāya. Les contradictions que nous signalions se résoudraient en un simple changement de mots.

Que vaut cette solution ? Partiellement exacte, elle demande cependant à être complétée, si l'on ne veut pas présenter d'une manière très fausse un important chapitre de l'histoire du bouddhisme. Le saṃbhogakāya est un corps qui se définit par l'assemblée des bodhisattva ; comme Corps de Buddha, il est le Buddha aux bodhisattva. Le dharmakāya, c'est le Corps de la Loi, égal à la somme des écritures canoniques, dès le Petit Véhicule, égal à la somme de la Loi transcendante dans le monde, ou de la Loi supramondaine du monde, au compte du Grand Véhicule. En remplaçant les mots par ces définitions, pour écarter le conflit tout formel des terminologies, dire que la première scolastique mahâyâniste n'a connu, au-dessus du nirmāṇakāya, qu'un seul corps qu'elle nommait dharmakāya, mais qu'elle concevait comme on a conçu plus tard le saṃbhogakāya, est-ce dire qu'au-dessus du Buddha du Petit Véhicule le premier Buddha spécifiquement mahâyâniste a été un Buddha aux bodhisattva, et non un Corps de la Loi ? Dans ce cas, pourquoi l'a-t-on nommé un *dharmakāya* ? Et comment prétendre que le Buddha aux

(1) *Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 777.

bodhisattva soit antérieur au Corps de la Loi du Buddha, alors que les origines de celui-ci sont discernables dans le canon pāli ? Tout ceci n'est pas encore bien clair. Mais c'est déjà beaucoup que de pouvoir énoncer ces questions elles-mêmes. A ce que nous croyons, la véritable obscurité du problème que pose l'origine du Mahāyāna était celle qui les dissimulait. Au point où nous en sommes, nous les étant posées, une solution satisfaisante n'est peut-être plus tout à fait impraticable : elle se formulera graduellement.

Pour l'instant, voici ce qu'il faut retenir des considérations qui précèdent : le Buddha transcendant du *Lotus* et le dharmakāya du çāstra nâgârjunien se correspondent étroitement, et contiennent l'un et l'autre tous les caractères de ce qu'on nommera plus tard, avec Asaṅga et Vasubandhu, le saṃbhogakāya. Si Nāgārjuna n'emploie pas ce terme, c'est faute de s'être fait une terminologie suffisamment développée et non faute d'avoir quelque notion d'un Buddha aux bodhisattva ; la notion s'étale d'ailleurs dans tous les sūtra de la classe du *Saddharmapuṇḍarīka*.

Ces questions de pure forme étant débrouillées, il s'en présente une autre, plus essentielle. La doctrine complète des trois Corps du Buddha comprendra, outre le nirmāṇakāya, à la fois un saṃbhogakāya et un dharmakāya. Le *Lotus*, pour sa part, place déjà au-dessus du nirmāṇakāya, qui est le Buddha du Petit Véhicule, un véritable saṃbhogakāya, qui est le Buddha des bodhisattva. Mais sa bouddhologie s'en tient-elle là ? Ce Buddha quasi éternel, qui pourtant finira, constitue-t-il la vérité suprême ? N'est-il rien au delà ?

Il nous semble qu'il existe bien dans le grand sūtra une notion implicite du pur dharmakāya, supérieur au Corps glorieux du prédicateur. Mais pour comprendre sa nature, il est nécessaire de se faire au préalable une idée suffisamment précise de la composition du *Lotus de la Bonne Loi*. Nous avons montré dans notre mémoire sur le *Buddha paré* que cet ouvrage contient le récit distinct de deux prédications successives, délivrées devant deux assemblées superposées : il a été énoncé sur terre d'une manière enveloppée, et c'est l'objet du chapitre II ; au chapitre XI, c'est à cette première prédication que le buddha Prabhūtaratna fait allusion lorsqu'il dit à Çākyamuni : « Bien, bien, ô bienheureux Çākyamuni, elle est bien dite, cette exposition de la loi du *Lotus de la Bonne Loi* que tu viens de faire » ; au contraire, au chapitre XV, c'est un exposé beaucoup plus explicite que Çākyamuni, en son Corps glorieux et en plein ciel, délivre à l'assemblée des bodhisattva, suspendue dans l'espace autour de lui. Le sūtra, comme le Maître, prend plusieurs visages, selon l'auditoire. Non pas deux seulement, mais une infinité, et ses dimensions sont susceptibles de croître au delà de toute limite. On nous apprendra au chapitre XIX que le bodhisattva Sadāparibhūta l'a entendu réciter par le Tathāgata Bhīṣmagarjitaghoṣasvararāja « en vingt fois vingt centaines de mille de myriades de koṭi de stances » ; au chapitre XXII il sera question d'une version « formée de quatre-vingts fois cent mille myriades de koṭi de stances, de mille billions, de cent mille billions, d'un nombre de stances dit *akṣo-*

bhya ». Le *Lotus de la Bonne Loi* n'est donc nullement enfermé dans le livre que nous pouvons feuilleter. Ce que nous lisons, ce qu'entendit l'assemblée terrestre, ce qui fut dit à l'assemblée céleste, et jusqu'aux exposés fabuleux en millions de stances, tout cela n'est que reflet, qu'apparence: autant de manifestations limitées, autant d'impressions inégales dans des esprits inégaux, d'un même archétype transcendant. Mais alors, qu'est le *Lotus* en soi? (1)

Justement le dharmakāya. C'est lui qui produit pour les êtres l'état de buddha parfaitement accompli, et il est, par son excellence, le siège du secret de la Loi (2). Il est l'expression de la vérité suprême, et c'est pourquoi l'activité d'un buddha se résume, selon les chapitres I et XXII, dans sa prédication. Quand chaque Tathāgata se donne un successeur, il en fait un buddha parfait en le lui communiquant. C'est comme si au delà des buddha les plus merveilleux, le dharmakāya résidait dans l'essence dernière du sūtra. De là cette belle image : « Il porte le Tathāgata sur son épaule, celui qui, après avoir écrit cette exposition de la loi, après en avoir fait un volume, la porte sur son épaule. » (3) Aussi le texte lui-même prescrit-il encore que partout où on l'a prêché, écrit, lu ou chanté, un culte lui soit rendu. « Il faudra élever [là] au Tathāgata un monument grand, fait de substances précieuses, haut, ayant une large circonférence. Et il n'est pas nécessaire que les reliques du Tathāgata y soient déposées. Pourquoi cela ? C'est que le Corps du Tathāgata y est en quelque sorte contenu tout entier. » (4) Que faut-il entendre par ce Corps « tout entier » du Tathāgata ? Le chapitre XX nous l'apprend. « Cet endroit doit être regardé comme le lieu où tous les Tathāgata ont acquis l'essence même de l'état de Bodhi ; il faut reconnaître qu'en cet endroit tous les Tathāgata, vénérables, etc., sont parvenus à l'état de buddha parfaitement accomplis. » (5) Le *Lotus* ne s'identifie donc pas seulement au Corps tout entier d'un buddha, mais à tous les buddha : qu'est-ce à dire, sinon qu'il est le dharmakāya ?

Il y a donc bien déjà trois Corps du Buddha dans le *Saddharmapuṇḍarīka*, par le fait, sinon dans la lettre : un corps humain, né dans la maison de Çuddhodana, et qui instruit les adeptes du Petit Véhicule ; un corps céleste, né dans l'infini des âges passés et qui longtemps encore résidera secrètement sur le Gṛdhrakūṭa transcendant : c'est le Buddha aux bodhisattva, ou plutôt un buddha aux bodhisattva, car il en est d'autres, ses pairs, aux dix points de l'espace ; enfin, au delà de tout ce déploiement surhumain, la vérité suprême, le Corps de la Loi réside dans l'archétype du *Lotus de la Bonne Loi*. Essence verbale, qui fait songer au primat de la Parole transcendante (*Vāc*) dans les

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 232.
(2) Burnouf, p. 142 ; Kern, p. 221.
(3) Burnouf, p. 138, 205 ; Kern, 216, 321.
(4) Burnouf, p. 140-141 ; Kern, p. 220.
(5) Burnouf, p. 236 ; Kern, p. 367.

Brāhmaṇa. « Tout fut fait par *Vāc* et de même tout ce qui fut était *Vāc.* » (1) De même procéderaient du *Lotus* ultime non seulement toute une gamme descendante de prédications qui reproduisent de plus en plus indistinctement et sommairement l'archétype, mais en même temps une infinité de corps de Buddha, réduits au rôle de simples supports de ces prédications, faits de la substance du sūtra — de même que dans le Brāhmaṇa « tout est Vāc » : la preuve, c'est qu'en recouvrant d'un stūpa un endroit où le *Lotus* a été prêché, on englobe du même coup le corps de tous les Tathāgata. La vérité suprême serait donc une Parole substantielle et contiendrait leurs corps.

Non pas une Parole spécifiée, ni au fond une Parole émise : elle transcende toutes les émissions ; et même y a-t-il émission ? Il y a une substance indifférenciée, absolue, partout pareille à elle-même. Les êtres particuliers, au niveau où ils se posent, la perçoivent sous des formes diversifiées, où la variété n'exprime que la diversité de leurs propres natures : rien de cette variété ne se propage dans le sein de l'uniformité substantielle. C'est sans changer en elle-même que la Parole ineffable devient pour chacun enseignement à sa mesure. Le *Lotus de la Bonne Loi* n'est jamais interrompu, il ne change jamais, il emplit tout ; cependant il se réfléchit en réduction et temporairement, par exemple sous l'aspect du chapitre II de notre texte, dans les auditeurs de l'enseignement exotérique, et sous l'aspect du chapitre XV, dans l'esprit des bodhisattva. « La loi n'a pas été prêchée par le Buddha, dira Asaṅga, puisqu'on doit la connaître quant à soi. » Elle est hors du temps, et aucune prédication ne commence ; mais en chacun, elle semble se spécifier, formant les mots qui le peuvent convertir, et qu'il croit entendre de la bouche du Buddha. Le *Sūtrālaṃkāra* dit encore : « Sans effort le soleil, par les rayons qu'il émet étendus et clairs, agit de partout en tous lieux pour mûrir les moissons » : et ainsi la Loi du Buddha, pour mûrir les créatures (2) ; chacune de celles-ci reçoit ce qui lui convient et qui diffère dans chaque cas, sans que la Loi varie jamais, non plus que le rayonnement de l'astre. Cette même idée est exprimée plusieurs fois dans le *Lotus*, notamment par la célèbre comparaison de la Pluie de la Loi : le Buddha est pareil à un grand nuage plein d'eau qui s'élève dans le ciel et qui répand uniformément son contenu sur toutes les plantes ; chacune suivant sa nature en fera feuilles, branches, fleurs ou fruits divers : comme l'eau du grand nuage, la Parole du Buddha, tout uniforme qu'elle soit, n'est pas reçue de même par ses différentes catégories d'auditeurs (3). Image frappante, et qu'Asaṅga reproduira succinctement : « quant aux moissons de Bien du monde, [l'Illumination] est pareille à un grand nuage ». (4)

---

(1) *Çatapatha brahmaṇa*, VIII, 1, 2, 9 ; IX, 1, 6, 18 ; cf. Max Müller, *Introduction à la philosophie védanta*, Ann. Mus. Guimet, Bibl. vulg., Paris, 1899, p. 167 sq.

(2) *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IX, 53 ; S. Lévi, I, p. 43 ; II, p. 84.

(3) Burnouf, p. 75 sq. ; Kern, p. 118 sq.

(4) *M. S. A.*, IX, 27.

Dans son beau travail sur les versions chinoises du *Milindapañha*, M. P. Demiéville a traduit à ce propos un passage doxographique très précieux, dû à Fa-tsang 法藏 (643-712), auteur d'un commentaire sur l'*Avataṃsaka*. Sur la nature de l'enseignement du Buddha, nous dit-il, « quatre théories : 1° celle du Hīnayāna, soutenue par Dharmatrāta et autres : l'enseignement original existe seul et il n'y a pas de 'reflet' (1) ; 2° tous deux existent : c'est la doctrine 'initiale' du Mahāyāna, soutenue par Dharmapāla et autres : 3° seul le 'reflet' existe : c'est la doctrine 'finale' ou 'définitive' soutenue par les maîtres en çāstra Nāgasena, Sāramati et autres. Le saint enseignement n'est qu'un reflet, une apparence (影像) dans la pensée des êtres vivants. C'est pourquoi il est dit dans l'*Avataṃsaka sūtra* : aucun Tathāgata n'énonce la Loi ; c'est seulement dans la mesure où ils se manifestent par transformation [en leur nirmāṇakāya] qu'ils l'énoncent ; le Corps de la Loi [dharmakāya] des Tathāgata est inconcevable, sans formes, sans particularités, sans analogies ; ils ne manifestent des apparences formelles que pour convertir les êtres vivants ; 4° ni l'un ni l'autre n'existent : c'est la doctrine 'soudaine' de Nāgārjuna et autres. » (2)

Il importe avant tout de reconnaître auquel de ces états de doctrine le *Lotus* est parvenu. Notre sūtra contredit de la façon la plus directe la thèse hînayâniste, étant composé de manière à faire saisir la production hors du temps et de l'espace « humains », dans un de ces « temps perdus » dont nous parlions tout à l'heure, d'un véritable *reflet* transcendant de l'enseignement du Buddha, reflet produit dans l'esprit des auditeurs de l'Assemblée céleste. Mais encore, est-ce le Mahāyāna « initial » ou « définitif » qui s'exprime ainsi ? En d'autres termes, et pour suivre les classifications de Fa-tsang, est-ce qu'en même temps que se produit l'audition de la Loi pour les disciples « hînayânistes », a lieu un enseignement réel du Buddha, situe au-dessus du premier et correspondant à ce qui s'éveille dans l'esprit des « bodhisattva » ? On pourrait croire, à première vue, que telle est la thèse du *Lotus*. A maintes reprises il nous décrit en effet avec force détails « l'habileté dans l'emploi des moyens » (*upāyakauçalya*) dont le Buddha fait preuve lorsqu'il s'ingénie à apporter à chaque créature l'espèce particulière d'enseignement qui est propre à la convertir. L'enseignement diversifié existerait donc à deux niveaux, et ce serait le signe des pouvoirs surnaturels du Maître. C'est là ce qu'expose le Buddha du Gṛdhrakūṭa céleste.

Mais cet exposé doit-il être considéré comme la révélation directe et définitive de la plus haute vérité à laquelle les compilateurs du *Saddharmapuṇḍarīka* aient pensé avoir accès? Nous ne le croyons pas.

---

(1) L'enseignement est considéré comme une « matière originale » 本質 quand on admet qu'il a été réellement prononcé par le Buddha lui-même ; comme un simple « reflet » 影 si on ne le tient que pour une transformation de l'idéalité universelle chez les auditeurs, cf. Demiéville, *op. cit.*, BEFEO., XXIV, p. 54.

(2) *Ibid.*, p. 55 sq.

Relisons plutôt la parabole de la grande pluie de la Loi.

« C'est, ô Kāçyapa, comme si un nuage s'élevant au-dessus de l'univers, le couvrait dans sa totalité, en cachant toute la terre.

« Rempli d'eau, entouré d'une guirlande d'éclairs, ce grand nuage, qui retentit du bruit de la foudre, répand la joie chez toutes les créatures.

«... répandant d'une manière uniforme une masse immense d'eau... il réjouit la terre.

«... il répand la joie sur la terre altérée, et il humecte les plantes...

« Or cette eau tout homogène qu'a répandue le nuage, les herbes et les buissons la pompent chacun selon sa force et selon sa destination.

« Et les diverses espèces d'arbres,... les grands arbres, les petits et les moyens, tous boivent cette eau, chacun selon son âge et sa force ; ils la boivent et croissent, chacun selon le besoin qu'il a.

« Chacune [des plantes] selon sa force, suivant sa destination et conformément à la nature du germe d'où elle sort, produit un fruit distinct ; et cependant, c'est une eau homogène que celle qui est tombée du nuage. » (1)

Il n'y a donc pas diversité réelle dans les enseignements du Buddha. Il dit bien dans le passage que nous venons de citer partiellement : « Je proportionne mon langage au sujet et aux forces de chacun » ; mais cette doctrine, qui sera celle du Buddha du Gṛdhrakūṭa transcendant, reste encore elle-même un « moyen », une « ruse » (*upāya*), plus simplement une vérité relative et une instruction profitable. Le fond du dogme s'exprime au contraire dans une autre stance : « C'est avec une seule et même voix que j'expose la Loi, prenant sans cesse pour sujet l'état de Bodhi ; car cette Loi est uniforme, l'inégalité n'y trouve pas place, non plus que l'affection ou la haine. » Et plus loin : « C'est... une seule et même Loi qui est prêchée par le Jina, tout comme c'est une eau homogène que verse le nuage ; ces hommes qui possèdent, comme je viens de le dire, des facultés diverses [i. e. les Auditeurs du Petit Véhicule, les candidats à la dignité de Buddha pour soi et les bodhisattva du Grand Véhicule] sont comme les plantes [diverses] qui poussent à la surface de la terre. » (2) Ainsi, nulle différence au niveau de l'enseignement lui-même, qui coule égal pour tous et à lui-même. Ce sont uniquement ses « reflets » qui sont diversifiés dans et par l'esprit des auditeurs : c'est bien ce qu'exprime la mise en scène, dans le sūtra, des deux assemblées superposées. Çākyamuni n'a pas prêché deux fois le *Lotus*, mais une seule, et le chapitre XV n'est pas autre chose que le chapitre II, mais mieux saisi. Le départ des hīnayânistes n'est qu'un artifice de composition, un moyen de donner à demi-mot la révélation secrète, qui, en clair, serait celle-ci : la seconde assemblée n'a pas eu lieu après l'autre, mais dans un temps interstitiel, en même temps, pour mieux

---

(1) Burnouf, p. 78-79 ; Kern, p. 122-123.

(2) Burnouf, p. 80 ; Kern, p. 126.

dire, mais sur un plan de temps différent (1). Une seule parole, différemment entendue : c'est le Mahāyāna « définitif » de FA-TSANG, quoique l'exposé en reste volontairement enveloppé.

Ceci ne laissera pas de nous apporter d'utiles confirmations sur un point qui est d'importance : il devient manifeste que la doctrine du Buddha du Gṛdhrakūṭa céleste, autrement dit celle du Buddha au saṃbhogakāya, n'est pas l'expression dernière de la vérité : or, si elle ne se présente que comme un *upāya* de qualité supérieure, c'est qu'il y a quelque chose encore au delà d'elle. C'est bien ce que nous avions reconnu par d'autres voies. La vérité est même plus brutale, il n'y a pas d'« habileté dans l'emploi des moyens » chez les Tathāgata ; ce n'est pas d'eux que vient la différence dans les doctrines : il n'y a en soi qu'une Loi uniforme ; par une conséquence obligée, le Buddha du Gṛdhrakūṭa céleste, lorsqu'il expose les upāya des buddha et leurs diverses doctrines n'est par lui-même qu'une expression limitée et non exhaustive, il n'est qu'un signe édifiant, plus saint que les autres, plus durable, mais provisoire cependant : et voilà pourquoi il est question d'un terme à son activité. Il rentrera dans le sein d'une vérité qui le dépasse et le contient, depuis sa Bodhi jusqu'à son Parinirvāṇa.

Comment se représenter cette vérité ultime ? En soi elle est par définition insaisissable. On ne la peut connaître que par ce qui sort d'elle, et où l'on peut essayer de saisir, indirectement, un reflet de sa nature. Comment les compilateurs du *Lotus* se la sont-ils figurée ? Une étude attentive du texte permet de le discerner. Ils ne l'ont pas clairement conçue, à ce qu'il semble, comme un « Corps de Buddha », avec des membres, un vêtement, des particularités iconographiques, tels que seront plus tard les dharmakāya, par exemple dans la sculpture ou la peinture tibétaine (2). Selon les expressions mêmes de FA-TSANG, disons que ce Corps de la Loi, est dans le *Lotus* « inconcevable, sans formes, sans particularités, sans analogies ». Il faut bien en donner quelque image : lorsqu'on s'y résout, ce n'est pas à une personne de Buddha que l'on a recours, mais à une entité verbale ; non au prédicateur, mais à la prédication. Et c'est ici que commence à trouver tout son sens notre précédente analyse concernant la divinisation du *Saddharmapuṇḍarīka*, enseignée par lui-même. Au niveau de doctrine où nous met ce texte, un Corps de la Loi se devine, au delà du Buddha aux bodhisattva lui-même ; mais c'est à peine si on peut le nommer un corps (*kāya*) ; il est essentiellement la Loi (*dharma*). Dans l'acception du mot composé dharmakāya, la balance tomberait toute, ici, du côté du premier terme. On entrevoit que c'est cette prééminence de la Loi pure qu'exprime l'identification symbolique du Maître

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 194. En approfondissant cette conception, on y trouverait sans peine le germe de la doctrine « soudaine », — mais ceci nous écarterait sans doute un peu trop des problèmes d'origine qui sont notre objet présent.

(2) WADDELL, *Lamaism*, p. 347-48.

avec le livre même du *Lotus* — à telle enseigne qu'on porte le Buddha en portant ce livre, et qu'il contient en lui le corps de tous les Tathāgata. Le sūtra n'est pas produit par eux, lorsqu'ils l'enseignent ; on dirait plutôt que c'est lui qui les produit.

Le cas est particulièrement net pour ce que nous avons nommé la première prédication, la prédication prémonitoire et « enveloppée » du sūtra, c'est-à-dire le chapitre II, lequel s'ouvre, comme le chapitre XV, par la demande liminaire qui inaugure canoniquement les sūtra, et qui, ici, dans la masse amorphe et embrouillée de l'ouvrage, peut être considérée comme isolant mécaniquement le sūtra proprement dit (1).

Les chapitres II et XV du *Lotus* sont donc le *Lotus*, à deux niveaux de réception, non d'émission, comme nous venons de l'expliquer, et le *Lotus* du chapitre II, ouï par les fidèles de l'assemblée terrestre en même temps qu'ils aperçoivent le Buddha humain, ne peut être considéré comme véritablement émis par ce dernier : la Loi est unique et prêchée par « une seule et même voix ». Le Buddha humain n'est qu'un simulacre qui accompagne l'audition telle qu'elle se produit dans l'esprit des çrāvaka, et il n'est rien de plus. Mais puisque l'apparence du Buddha au Gṛdhrakūṭa céleste n'est elle-même qu'un *upāya* d'un ordre plus élevé, lui attribuerons-nous plus réellement qu'au précédent la production des mots qu'entendent ses auditeurs ? Cela ne se peut, puisque l'émission de la Loi est uniforme, constante, et antérieure à son Illumination : Mahābhijñājñānābhibhū, le Buddha qui fit de lui, à son tour, un Buddha, a enseigné le *Lotus* avant lui (2).

Corps humain et Corps glorieux sont donc l'un et l'autre illusoires au regard d'un état qui est tout identité, tout idéalité, qui ne comporte aucun attribut sensible, et d'où sortent comme de leur source unique et les prédications et les prédicateurs. Les origines de cette thèse sont relativement bien connues, car elle a constitué, quoique sous une forme moins développée, l'un des points sur lesquels se sont séparées les écoles du Petit Véhicule et celle des Mahāsāṃghika, d'où il est communément admis que le Grand Véhicule procède.

Selon le traité sur les schismes de Vasumitra, les Mahāsāṃghika soutenaient que les buddha restent toujours silencieux, tout en s'entretenant en apparence d'une façon courante avec les créatures. Voici la documentation rassemblée par M. Demiéville sur ce point capital :

Version tibétaine, trad. Vasilev : « [Les buddha] ne nomment rien par des noms, car ils se trouvent éternellement absorbés en eux-mêmes ; cependant ils s'entretiennent avec les êtres vivants au moyen de noms et de mots déterminés ». Version de Kumārajīva : « Il n'y a rien qu'il énonce par la parole ;

(1) Burnouf, p. 111 ; Kern, p. 174.
(2) *BEFEO.*, XXVIII, p. 170.

il unifie constamment sa pensée ; la multitude des êtres vivants, sans [différences d'] espèces, sans nombre, tous entendent du Tathāgata les explications qu'il énonce ». Version de PARAMĀRTHA : « Les paroles qu'émet le Tathāgata font toutes que la multitude des êtres vivants donnent naissance à des pensées d'amour et de joie. La pensée du Tathāgata se trouve éternellement dans la paix et le calme de la contemplation, sans mouvement ». Version de HIUAN-TSANG : « Jamais le Buddha n'énonce de dénomination, etc., car il est toujours dans la fixation (de la pensée, *samādhi*). Mais les créatures disent qu'il énonce des dénominations, etc., et bondissent de joie. » Interprétation de K'OUEI-KI : « Cette école dit que tous les buddha révèlent et énoncent la Loi à l'aventure (任運) ; il ne leur est pas nécessaire de réfléchir sur les dénominations, phrases, mots, etc. Des dénominations, phrases, etc., sublimes se créent d'elles-mêmes à l'aventure, leur permettant d'énoncer l'enseignement conformément à la raison. Parce qu'ils sont toujours dans la fixation, ils ne réfléchissent pas sur les dénominations, etc. Mais ceux qui entendent la Loi, disent que les buddha révèlent et énoncent la Loi en pratiquant cette réflexion sur les dénominations, etc. Cet enseignement en paroles conformes à la raison, se manifestant devant eux, leur cause une joie profonde... » (1)

La source secrète de ces enseignements « spontanés », telle devait être, à un moment ultérieur du développement, la définition et la raison d'être du dharmakāya. Ses attributs, même s'ils lui font, dans un certain sens, une substance positive, ne s'énonceront par conséquent que par la négation de toute limitation : infini, idéal, sans prises sensibles — une seule qualification lui reste de ses origines : né d'une réflexion sur l'enseignement du Maître, ce « Corps de la Loi » restera avant tout verbal.

M. DEMIÉVILLE se demande : « Pourquoi, de ces attributs, un seul et toujours le même est-il mis en cause, la voix énonçant l'enseignement ? » (2) Nous trouvons, semble-t-il, ici l'explication de ce fait. Dans le *Lotus* notamment, c'est le texte qui déjà est le refuge de la vérité suprême et on dirait qu'il crée les buddha de sa propre substance, en même temps qu'il se spécifie dans leur bouche.

Ces remarques vont nous donner le sens d'un motif caractéristique de ce sūtra, celui qui a le plus frappé les sculpteurs chinois et que leur ciseau s'est le moins lassé de représenter : nous voulons dire la juxtaposition de Prabhūtaratna et de Çākyamuni. Nous avons déjà fait allusion, à plusieurs reprises, au miracle du stūpa jailli du sol, qui se tient suspendu dans le ciel ; Çākyamuni le fend par sa puissance magique et il y prend place à côté « du corps tout entier » de Prabhūtaratna, conservé sous la coupole de pierre précieuse,

---

(1) P. DEMIÉVILLE, *BEFEO.*, XXIV, p. 62, n. 1. Cf. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, [appendice,] fasc. VIII, p. 795-98.

(2) *Loc. cit.*, p. 60.

et qui, tout abîmé qu'il soit dans le nirvāṇa, ne s'en comporte pas moins dès cet instant comme un vivant reflet du Buddha de notre époque, parlant, se taisant, levant la main et produisant divers miracles en même temps que lui. Ils sont tous deux assis sur un même trône : donnée extraordinaire, et que les commentateurs européens du *Lotus* et de son iconographie chinoise ont eu le tort d'enregistrer trop aisément, sans en sentir le paradoxe voulu. Le trône de la Loi est le symbole par excellence de la prédication, sinon même de l'état de Buddha : le conquérir, c'est conquérir cet état. Relisez le *Lalitavistara*. Aussi est-ce une règle fondamentale de l'iconographie, que chaque buddha ait son propre trône, comme chacun son arbre de la Bodhi ; la règle est même plus ancienne que l'iconographie proprement dite du Buddha, puisque, dans l'art ancien, les trônes vides ont suffi à caractériser les différents Maîtres et à en évoquer la présence en série. Il ne peut donc y avoir qu'un corps de Buddha par trône. Bien loin d'échapper à la loi commune, il nous paraît que le *Lotus* tire d'elle au contraire toute la signification de son dispositif ; il n'a voulu laisser entrevoir qu'une chose : c'est qu'il y a un Buddha unique en deux corps sur le trône de Prabhūtaratna. Ce dernier, dans le sūtra, n'est rien. Plongé depuis des temps immémoriaux dans le sein du nirvāṇa, l'apparence qu'en saisit l'assemblée de Çākyamuni est illusoire : c'est d'ailleurs seulement par le pouvoir magique du Buddha actuel que les bodhisattva sont mis en mesure de voir et d'entendre Prabhūtaratna. Celui-ci est inerte, inactif ; s'il parle, ou semble parler, c'est par l'effet d'un vœu qu'il a jadis prononcé, ou c'est par le secours plus immédiat de la puissance de Çākyamuni (1) ; s'il agit, c'est toujours en répétant les gestes de son voisin, comme s'il n'en était que le « double ». Allons plus loin : qui ne voit qu'en faisant prononcer des paroles par une simple *forme* inanimée de Tathāgata, le texte illustre sa thèse fondamentale, à savoir la production uniforme et spontanée de la Parole sainte au niveau des buddha ? Si Prabhūtaratna, forme vide, peut sembler émettre des sons, ce n'est que par un jeu de l'illusion et il en sera de même, en fin de compte, de Çākyamuni. Ce sont deux formes édifiantes, qui ne font pas position séparée et qui, assises sur un seul siège, sont ésotériquement une seule apparence dédoublée. Mettre ces deux Buddha sur le même trône, c'est montrer la Loi qui, indivise, à la fois en dehors d'eux et au dedans d'eux, les prend indifféremment comme instruments ou comme signes.

Le trône est-il ici conçu comme le symbole précis de cette Loi unique commune aux deux Buddha ? Certaines comparaisons le suggéreraient. Par exemple, l'éloge du trône du dharmakāya, gravé par YUN-CHOU à Bodh-gayā, lui applique tout un ensemble d'expressions n'évoquant nullement un siège matériel :

« Sans commencement, sans naissance ni extinction, — ses traces universellement sont affranchies du passé et du futur.

---

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 242.

« Immobile, il aspire en lui les cinq voies ; — silencieux et calme, il absorbe les trois calamités.

« Les gāthā de la prajñā secrètement se répandent — et les obstacles de la peine et de la haine mystérieusement sont repoussés.

« Même après avoir traversé cent myriades de kalpa, — dans sa vaste profondeur il reste loin de la poussière immonde. » (1)

De quoi ce siège surnaturel peut-il donc être fait ? Sa mise en parallèle avec l'éloge du trône du saṃbhogakāya, qui le précède dans l'inscription que nous venons de citer, permettra peut-être de le déterminer. Le trône du Corps de gloire est comparé à une fleur magique. Il est présent en tous lieux. « Comme un joyau, il s'est introduit dans le nombre [infini] des grains de poussière et de sable » : c'est le miracle de l'omniprésence du saṃbhogakāya, sur lequel nous aurons à revenir. Il se traduit, relativement au trône, par cette assertion fabuleuse, que la fleur merveilleuse constituant ce trône s'est comme introduite dans le moindre grain de la matière, portant son Buddha. Or, passons au trône du dharmakāya. Lui aussi, et plus intimement encore, s'identifie à l'étendue totale du monde, qui est « absorbé » en lui ; et l'on nous dit : « les gāthā de la prajñā secrètement se répandent ». Comme le trône du saṃbhogakāya, celui du dharmakāya se propage donc en tous lieux ; mais ce n'est point à un lotus qu'on le compare : c'est aux stances (*gāthā*) des textes sacrés. Ce trône est donc composé de paroles : notion qui n'est pas seulement bouddhique, mais plus généralement indienne, puisque déjà, dans le Brāhmaṇa, lorsque les dieux font d'Indra leur roi, il est dit : « ils lui fabriquèrent un trône avec les mélodies rituelles, et il y prit place en prononçant les saintes formules. » (2) A l'égal des *mantra* brâhmaniques, les textes bouddhiques, sous leur forme transcendante, s'introduiront secrètement partout, portant avec eux le corps suprême du Buddha : ils seront le trône du dharmakāya. Ces formules prennent une valeur très précise, si l'on se reporte à la théorie de l'apparition spontanée à la fois de la prédication et des prédicateurs, spécifications fugaces et simultanées de la dernière et insaisissable vérité, qui est un Verbe non articulé. Les stances de la Prajñā se répandent en secret, et elles sont comparées à un trône ; autrement dit, elles soutiennent et font apparaître symboliquement en tous lieux un corps de Buddha, qui repose sur elles comme sur son siège. Elles le font être.

Or elles sont aussi, nous dit Yun-chou, « affranchies du passé et du futur ». Et ne voilà-t-il pas ce qu'entendait déjà symboliser le *Saddharmapuṇḍarīka*, lorsqu'il installait sur le même Siège de la Loi un Buddha actuel et un Maître passé ? Prabhūtaratna n'est plus. Mais il a été. Çākyamuni existe. Mais du temps de Prabhūtaratna, il n'était pas question de lui, en tant que Buddha. Ils

---

(1) Ed. Chavannes, *Inscr. chin. de Bodh-gayā*, RHR., 1896, II, p. 13-14.

(2) *Aitareya Br.*, xxxviii, 1-3 ; cf. S. Lévi, *Rituel du sacr.*, p. 75.

n'ont donc jamais pu se rencontrer. En fait, ils ne se rencontrent pas, ils s'identifient, ce qui n'est pas du tout la même chose. Ils ne se rapprochent qu'en tant qu'ils reposent sur une Loi pour laquelle ni le passé, ni le présent, ni le futur n'existent, et pour laquelle ils ne sont donc pas distincts. Pour ceux qui les regardent d'en-bas, ils restent séparés ; en fait, ils ne font plus qu'un, puisque les temps présent et passé, qui sont leurs « sièges » respectifs, ne constituent plus des positions séparées. Ils se fondent tous deux dans l'être toujours pareil à lui-même, pour qui les trois temps sont un, comme le disent les inscriptions chinoises (1) : mais n'est-ce pas dans le *Lotus* même que le Buddha transcendant, assis aux côtés de Prabhūtaratna, annonce que pour lui le monde n'a ni passé, ni présent, ni avenir ? S'il prend place aux côtés d'un Buddha « éteint » pour proclamer ce dogme, ce n'est pas sans quelque raison — qui n'est plus désormais qu'à demi cachée (2). La paire de Buddha sur un seul trône est une illustration frappante, en même temps de la thèse générale du *Lotus*, et de ce vers concis, où la philosophie du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* a su condenser la thèse tout entière :

« Dans le Plan sans tache, il n'y a ni unité des Buddha ni pluralité, car ils n'ont pas de corps, tout comme l'espace, et ils ont eu antérieurement des corps. » (3)

Ce qu'Asaṅga lui-même commente en ces termes : « Dans le Plan sans Ecoulement [le plan de la réalité transcendante], il n'y a pas unité des Buddha, puisqu'ils ont eu antérieurement un corps ; il n'y a pas pluralité, puisqu'ils n'ont pas de corps, tout comme l'espace. » (4)

Les buddha ne sont pas plusieurs, car « ils n'ont pas de corps », et ils sont pareils à l'espace. Qu'est-ce à dire ? Car en fait, ils jouissent chacun d'un corps pendant un certain temps : Prabhūtaratna a existé, Çākyamuni existe. Mais non : bien qu'ils se montrent, et bien qu'ils aient l'air de délivrer un enseignement, rien de cela n'est comme il paraît ; ce sont des mots et ce sont des formes que la Loi invariable laisse apparaître dans l'espace, relativement aux créatures. La Loi seule existe à l'arrière-plan, et peut-être l'espace, en tant qu'il semble contenir les apparences de buddha distincts. Réciproquement voilà pourquoi il est dit que les buddha, en tant qu'ils n'ont pas de corps, ressemblent à l'espace : c'est dans le temps seulement qu'ils admettent un certain degré de différenciation ; la qualité de buddha (*buddhatā*) n'est spécifiée que par une relation de succession (5) ; pour en revenir à notre exemple, Çākyamuni est, Prabhūtaratna a été. Mais ceci ne se pose qu'à

---

(1) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, II, p. 345-349 ; cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 262 sq.

(2) Burnouf, p. 193 ; Kern, p. 302.

(3) *MSA.*, IX, 26.

(4) *Ibid.* « *Buddhānām anāsravadhātau naikatvaṃ pūrvadehānusāreṇa na bahutvaṃ dehābhāvāc ākāçavat.* »

(5) *Paurvāparyaviçiṣṭā*, MSA., IX, 22 ; S. Lévi, I, p. 37 ; II, p. 74.

un niveau où le temps lui-même est différencié. En réalité, les trois temps — passé, présent, futur — ne font qu'un (1). Ils s'identifient dans la personne du prédicateur suprême, le temps que dure sa prédication. On lit à ce sujet, dans un texte de Long-men qui décrit l'apparition d'un Buddha à un moment du Monde, ces phrases frappantes :

« Les dix régions de l'espace et les trois moments de la durée avec des chars différents ont convergé vers le même point.

« Oh ! que de merveilles ! — correcte et vraie, la doctrine est présente. » (2)

L'émission de la Loi, au centre de la grande assemblée de tous les buddha, s'effectue, selon cette doctrine, qui est à la base de tout le mahâyânisme, au delà des spécifications de temps et d'espace. Notons-le bien, c'est exactement ce que signifie, dans Asaṅga, l'unité de tous les buddha au sein d'une indifférenciation de même nature que celle de l'espace, unité reportée par delà la diversité de ces buddha en tant que répartis dans le temps. Et c'est aussi le sens du couple Prabhūtaratna-Çākyamuni. Rapprochés dans l'espace, ces deux Buddha, que le temps séparait, sont sur le point de se fondre l'un dans l'autre ; leur dédoublement n'est déjà plus qu'illusoire ; n'ayant qu'un trône, canoniquement ils ne font qu'un ; chacun d'ailleurs n'agit que comme le reflet de l'autre, et une petite scène très instructive achève de prouver leur identification idéale : les bodhisattva assemblés aux pieds des deux Maîtres leur offrent un collier, un seul, qu'ils coupent en deux. Une moitié va à Çākyamuni, une moitié à Prabhūtaratna. C'est que les deux Buddha ne sont qu'un seul corps sous deux aspects. Le collier n'est pas détérioré : ses moitiés se rajustent par l'unification idéale des deux Buddha (3). On n'a donc apparemment séparé ceux-ci sur les images que pour rendre plus sensible l'unification qui est comme en suspens de l'un à l'autre : ils sont un en deux corps, par delà la différenciation du temps, comme de leur côté Çākyamuni et Maitreya sont deux en un corps dans la statue fameuse du Māravijaya. Ce qui apparaît en cette confusion de tous les buddha dans un seul lieu et dans un seul corps, par réduction du temps, l'inscription de Long-men nous le dit fort explicitement : ce n'est pas simplement un Buddha total, c'est la doctrine, c'est la Loi elle-même : « correcte et vraie,

---

(1) Ou peut-être faudrait-il reconnaître que l'espace, dans le sein duquel la totalité des buddha se réalise en unité, est le plan d'ensemble où tous les espaces sont réunis, avec une notation de temps : cet espace n'est pas l'étendue partielle, à un moment de la durée, mais l'explicitation universelle du temps cosmique, en un diagramme spatial essentiellement magique.

(2) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, II, p. 347-48.

(3) Comparer ce don symbolique et le traitement iconographique de Harihara ou de l'Ardhanarī dans le çivaïsme : deux moitiés de corps juxtaposées signifient l'identité des deux totaux, c'est-à-dire de tout Hari à tout Hara, ou de Pārvatī tout entière à un Çiva complet. De même, quand les deux Buddha se rapprochent, portant chacun la moitié du collier : en rejoignant idéalement celles-ci, comme leur état fragmentaire nous y invite, nous formons l'image d'une unification de Çākyamuni et de Prabhūtaratna.

la doctrine est présente » (正眞道備). Les corps de buddha, ainsi d'ailleurs que nous l'avons déjà reconnu en serrant de près le *Lotus*, ne sont que l'instrument et le signe de cette Loi.

⁂

Ces témoignages concordants tendent à prouver que pour le mahâyânisme ancien en son plein développement, du *Lotus* à Asaṅga et aux inscriptions chinoises, les corps de buddha, pour sublimes qu'ils soient, ne résistent pas à l'analyse et se dissolvent dans une ultime entité, toute verbale, qui, autant qu'elle se laisse concevoir, reviendrait à quelque Parole éternelle et immobile. Tout un aspect du bouddhisme s'ordonne autour de cette donnée, si on la prend pour centre : on aboutit à une gnose, derrière un docétisme radical. Il y a de cela dans le Grand Véhicule. On peut aller jusqu'à croire que les formules mystiques de l'Asie antérieure ne s'y réfléchissent pas seulement par une coïncidence générale et qu'elles ont eu une part indirecte mais précise dans la formation du nouveau bouddhisme. Toutefois, c'est là une ligne d'interprétation périlleuse. Il ne faut pas perdre de vue le caractère profondément indien du bouddhisme, ni ses antécédents brâhmaniques, nous voulons dire ceux qu'on peut lui reconnaître dans les Brāhmaṇa et le Veda tardif, et non pas seulement dans l'Upaniṣad, ni ses antécédents indigènes, partout où l'ethnographie appuyée sur la documentation archéologique ou littéraire permet d'en deviner quelque chose. Ainsi encadrée, l'hypothèse d'un emprunt mystique et théorique à l'Occident regagnera en vraisemblance ce que son objet perdra en extension.

Admettons qu'il existe dans le mahâyânisme une tendance à ne considérer les corps des divers buddha que comme les spécifications docétiques d'une sorte de Sagesse suprême : mais prenons garde que le contraire n'est pas moins vrai. Ce retour de doctrine, celui-là bien indien, tempérera ce que l'exposé précédent offre de trop systématique.

En effet, s'il est patent qu'en cherchant le Buddha, nous n'ayons trouvé que le *Lotus*, le paradoxe opposé n'est pas moins exactement vérifié : en cherchant le *Lotus*, on n'aboutit qu'au Buddha. Prédictions, paraboles, narrations, tout ce dont est bourré cet ouvrage n'est qu'accessoires, garnitures, bagatelles de la porte, en dehors des deux chapitres où, à deux niveaux, le sūtra tout entier se condense mystiquement. La révélation authentique est le XVe chapitre qui s'intitule, comme on le sait « Durée de la Vie du Tathāgata » : or il n'y est question, au fond, que de la nature du Buddha. Le prétendu exposé de la durée de sa vie revient à dire qu'il contient en lui tous les buddha du passé et de l'avenir, en même temps que ceux de l'espace infini. Ses corps, la diversité de ses corps, les niveaux auxquels ils se manifestent, la manière dont ils se réduisent les uns aux autres et ne font qu'un dans une unité supérieure, étant composés de sa substance, et s'y résorbant, tel est le thème. C'est une manière d'anatomie mystique du Buddha, projeté par parties — c'est-à-dire en autant

de buddha secondaires — dans le schéma spatio-temporel, puis réuni en un point unique, où convergent espace et durée. L'étymologie du titre même de l'ouvrage nous a déjà éclairés sur ce singulier parti pris de composition ; le *Lòtus*, c'est le Buddha, qui s'élève pur de toute souillure au-dessus de ce monde où il est né, fleur fermée, telle qu'elle est vue du dehors par le profane. Mais le *Lotus*, c'est aussi l'assemblée céleste des Tathāgata : alors, chacun d'eux, à son rang, équivaut à un pétale du classique lotus de l'ākāça. Or, cette assemblée, cette grande fleur de l'assemblée, c'est toujours le Corps du Buddha, puisque celui-ci contient tous les buddha : en un mot, c'est le premier *Lotus*, mais épanoui. Le sūtra n'est de ce fait qu'une vaste allégorie du Buddha et de son épanouissement : c'est sa révélation dernière, qui n'est que suggérée, pour en souligner l'ésotérisme, et il n'en contient pas d'autre.

On nous opposera peut-être qu'il revient à plusieurs reprises sur la promesse faite à tous les êtres de devenir un jour des buddha. Mais la définition même du Tathāgata suprême, Lotus de l'espace infini et tout embrassant, porte qu'il soit consubstantiel à tous les êtres, et c'est justement ce qui constitue le fondement logique de la formule fameuse : vous serez tous un jour des buddha. Lisez : vous le serez — vous l'êtes déjà, en moi. Le lotus mystique, assimilé au Corps du Buddha, à celui de tous les buddha, et enfin à la grande assemblée, contient en lui jusqu'aux simples fidèles, puisque ceux-ci sont autant de buddha prédestinés : le lotus céleste n'est-il pas hors du passé, du présent et de l'avenir ? Ils s'y trouvent donc *actuellement*, par delà le temps.

Pour rattacher ce bouddhisme au sol indien, il convient de ne pas oublier ce que nous avons dit précédemment des cultes aniconiques anciens, tant bouddhiques que brâhmaniques. Nous avons cru pouvoir poser que les Grecs, quand on leur concéderait une priorité que l'école de Mathurā a pu leur disputer, n'ont pas tout à fait donné à l'Inde son image du Buddha : l'exécution matérielle a concrétisé une image mentale déjà bien définie et répondant à la coutume brâhmanique de recomposer rituellement les dieux avec des nombres et des formules. Un peu de même que Prajāpati était adoré dans un corps fait des stances du Veda, nous avons dû supposer que la liste sacrée des Signes du Buddha a constitué sa première image, image verbale. Elle aurait équivalu, dans l'esprit des fidèles, non à sa simple description, mais, en un sens, à sa personne : nous ne referons pas ici la théorie du corps substitué (1). Ces croyances et coutumes brâhmaniques concourront évidemment à expliquer la facilité avec laquelle le Petit Véhicule lui-même a admis que la Loi était le corps véritable du Buddha et qu'en tenant son Enseignement, on le tenait en personne.

Les indications qui précèdent permettent de discerner, au milieu de la complexité du fait religieux mahâyâniste, une composante qui est exactement

(1) *BEFEO.*, XXXIII, p. 618 sq.

l'inverse de celle que nous avions d'abord isolée. Un texte dont le titre est *Le Lotus de la Bonne Loi* et où le Buddha et l'expansion mystique du Buddha dans d'autres corps sont comme un lotus et comme l'épanouissement de ce lotus, un texte enfin qui s'identifie expressément au Corps du Buddha, ce ne peut être, eu égard aux règles du culte dans l'Inde ancienne, qu'un substitut magique de la personne du Maître; comme Prajāpati est dans l'autel, qui est symboliquement identifié au *Ṛgveda*, et même comme il est cet autel, pareillement, *mutatis mutandis*, le Buddha du *Lotus* est dans le *Lotus*, est le *Lotus*. Le livre équivaut au Maître, il n'est rien, s'il n'est le Maître. Le Buddha reste donc bien à cet égard le modèle et l'objet de la pensée: devant sa notion, c'est le sūtra qui se dissout à son tour et se réduit à n'être plus que le symbole du Dieu. Le *Lotus de la Bonne Loi* devient un corps verbal du Buddha et tout le culte qu'il prescrit lui-même qu'on lui rende ne se comprend bien, dans ses détails, que par là, notamment l'édification de stūpa du *Lotus*, où « le corps tout entier du Tathāgata » passera pour être contenu, sans qu'on ait à y faire aucun autre dépôt de reliques.

Nous retombons dans les identifications établies tout à l'heure, mais elles sont prises maintenant par l'autre bout: ce n'est plus le Buddha qui se ramène à un simulacre extérieur de la secrète essence du livre, c'est le livre qui compose le signe extérieur, fondé sur la secrète essence du Buddha. L'opposition semblera sans doute bien abstraite, ainsi énoncée. Elle n'en est pas moins, à ce que nous croyons, l'une des données les plus vivantes du Mahāyāna. D'une part, en effet, la réduction du Buddha en Loi a une valeur éminente de κάθαρσις. Elle agit avec efficacité dans l'esprit des hommes peu avancés qui prendraient le corps d'un Buddha humain, ou même, à un degré plus élevé, celui d'un Buddha céleste, pour l'expression dernière de la vérité. A ceux-là il faut démontrer que ces corps ne sont que des apparences édifiantes, et qu'il leur reste à atteindre la Loi, par derrière eux: c'est le thème même des exposés symboliques et didactiques du *Lotus*. D'autre part, le second mode de pensée — réduction de la Loi au Corps du Buddha — ne se situe pas au même point du développement religieux. Il correspond au culte, non à la recherche. Il part du fait acquis, et n'en conditionne plus l'acquisition. A cet égard la modalité précédente peut passer pour n'être que la propédeutique de celle-ci. Une fois un niveau de la Loi atteint, par l'idée salutaire que le Buddha qu'on voyait auparavant n'était que l'annonce d'une Loi supérieure, qu'il fallait saisir à travers lui, une fois donc acquise cette Loi supérieure, quand on la tient, c'est un Corps du Buddha d'ordre supérieur que l'on pense tenir en elle: à lui s'adressera le culte rendu au sūtra qui le symbolise. Maîtrise d'un corps verbal, fait de mots, de formules, et équivalant magiquement à un corps réel: ce que nous avons dit déjà de la réduction en formules de Prajāpati et de la reconstitution de son corps en ce corps théorique, et ce que nous en dirons encore, pourra donner une idée des résonances profondes que devaient avoir, dans des esprits indiens, les jeux en apparence purement logiques que nous venons de décrire: il y a toute une magie à la clef.

Mais surtout, il faut comprendre que l'efficacité de ces deux mouvements opposés de la conception réside moins dans leur conflit que dans leur convergence. Si l'on considère d'abord la Loi, les corps de Buddha perdent l'un après l'autre tout droit à une existence à part et rentrent dans le verbe. Si l'on considère d'abord le Buddha, les enseignements au contraire se développent autour de lui comme autour d'un centre où repose leur essence même. Voilà donc deux enchaînements de pensées qui, au premier abord, s'excluent l'un l'autre. Chacun est véritable, d'une vérité partielle : la première série, en elle-même, vaut, et elle empêchera de placer la vérité suprême dans un corps distinct de Buddha ; la seconde série vaut également pour elle-même, et elle empêchera de placer la vérité suprême dans une Loi qui n'aurait aucun rapport avec un corps de Buddha. Comme toutes les solutions du problème religieux que l'on pourrait formuler, sans sortir du bouddhisme, s'inscriraient nécessairement sous l'une ou l'autre des deux rubriques, elles ne vaudraient que pour une et sont exclues de l'autre. Et comme il faut bien cependant que les deux vérités partielles se réunissent en une vérité d'ensemble, il ne reste qu'une solution, celle de l'ineffable. C'est la logique — mais une logique *projective* — du « juste milieu » : la vérité suprême n'est pas logiquement concevable, mais elle est logiquement constructible, à l'intersection, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de deux lignes logiques qui en sont deux expressions partielles et que notre pensée peut analytiquement maîtriser, mais seulement séparément, sans pouvoir aller réellement plus loin. L'ultime et commune vérité, au bout de la série des Lois et au bout de la série des Corps, c'est une loi qui est un corps, autant qu'un corps qui est une loi ; manière lourde et volontairement symbolique de suggérer l'archétype transcendant qui, selon la matière, s'imprime dans une Loi et est alors un *sūtra*, une Parole sainte, ou dans un Buddha, et est alors une Vision édifiante, un saint Corps. On observera que les textes qui font de la Parole enseignée et de l'apparition du prédicateur deux productions spontanées, n'établissent pas de relation distincte de cause à effet entre les deux. On ne semble dire parfois que la Loi crée le Buddha, que pour contrecarrer l'erreur habituelle, de croire que le Buddha crée la loi. En fait, c'est à l'archétype transcendant que sont conjointement rapportées et l'audition des paroles et le spectacle de l'enseignement, avec au centre la figure du Maître.

Soit dit en passant, voilà l'explication finale de l'art mahâyâniste, en tant que par la multiplication de ses images de « Paradis » il équivaut à une vaste incantation sculpturale ou picturale. On ne doit faire aucune différence entre la représentation artistique d'un sūtra, sa rédaction et sa récitation : c'est la leçon que nous avions sommairement tirée, dès 1928, de l'examen des peintures de Touen-houang, et aussi, avec elles, des *maṇḍala* du *Saddharmapuṇḍarīka*, sculptés dans les grottes chinoises (1). Nous nous sommes efforcés

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 213.

dans le présent mémoire de préciser la portée de cette thèse. L'analyse des sūtra vient de nous montrer comment leur rédaction ou plutôt leurs rédactions ou versions plus ou moins développées, ne sont que des conventions; qu'elles sont variables selon l'auditoire, et constituent finalement des reflets dégradés d'une essence secrète, évidemment étrangère au vocabulaire des hommes, comme aux conditions humaines de l'audition d'un texte. Le *Lotus* récité n'est pas le *Lotus* en soi, le *Lotus* primitif; il en est une forme seconde, localisée au niveau de notre audition; dès lors le texte est à égalité avec l'image, forme non pas tierce, mais seconde elle aussi, concernant notre vision. En d'autres termes, l'artiste mahâyâniste qui peint la prédication du sūtra ne renonce pas à nous en faire connaître intégralement le « texte » surnaturel, bien qu'il ne copie pas les mots. Ceux-ci n'étaient déjà qu'une convention humaine permettant de saisir quelque chose du Sūtra éternel. La peinture est une autre convention, et voilà tout. Rédaction et illustration sont deux empreintes de l'archétype et restent à égalité pour ouvrir un accès vers lui. L'art des grottes chinoises, celui de Touen-houang et même l'art bouddhique en général, sont moins documentaires que magiques. On n'a pas cherché surtout à perpétuer la connaissance d'épisodes célèbres, on n'a pas voulu seulement proposer à la perspicacité des générations à venir un sommaire du bouddhisme en images. On a pensé surprendre une part de l'essence active de la Loi. Cette énergie latente confiée aux parois des montagnes est sans doute le vrai trésor que les artistes ont voulu nous léguer, pour ces temps difficiles de la fin du kalpa. A cet égard, formules parlées et formules figurées reviennent au même: la monotonie des représentations entassées à Long-men ou à Touen-houang participe de la puissance conjuratoire. La répétition y a valeur d'invocation.

Saisir l'essence de la Loi, fixer le dharma, est ainsi l'objet commun des récitants et des écrivains, comme des peintres et des sculpteurs, chacun avec ses moyens propres. Les deux œuvres sont parallèles et de l'une comme de l'autre on ne peut attendre que des résultats relatifs. En effet, comme le dit bien une inscription chinoise : « Le corps de la Loi n'a pas de forme ; la raison suprême ne peut être exprimée par des mots. » Mais il faut pourtant le tenter, et le lapicide ajoute : « Si ce n'est ceux qui ont atteint à l'intelligence, qui comprendrait les sūtra profonds ? On a fondu l'or pour représenter l'aspect extérieur: on a ciselé la pierre de prix pour imiter la personne surnaturelle. » (1) On le voit, l'art et la scolastique maintiennent également, dans cette poursuite du dharmakāya le parallélisme des formes audibles et des formes visibles. Le tableau et le texte sont dans le même rapport que tout à l'heure le prédicateur et la prédication. L'un ne dépend pas de l'autre. Ils sont l'expression simultanée et en quelque sorte dédoublée de la vérité suprême. Et ce n'est pas sans raison que nous avons parlé d'un effort déployé, des

(1) Chavannes, *Miss. Arch.*, I, II, p. 593.

deux côtés, pour *fixer* la Loi : car c'est un article de foi qu'avec la corruption annonciatrice de la fin du monde la religion disparaîtra, à mesure que d'une part ses textes sacrés et d'autre part ses images saintes se perdront. Là encore les deux ordres s'accompagnent. Nos livres tentent de retenir ce que le Buddha a prêché ; nos statues, son image. C'est un essai de transposition et de fixation sur le plan actuel des deux facteurs connexes de la révélation, la prédication et le prédicateur : il n'est donc pas surprenant qu'il se retrouve entre l'Ecriture et l'iconographie un même rapport philosophique de simultanéité qu'entre les apparences « historiques » de l'Enseignement et du Maître. Mais en même temps et par un retour nécessaire, l'idée vivante et d'expérience pour ainsi dire quotidienne, de l'équivalence du texte et de l'image, qui est le fondement de cet art mahâyâniste, devait renforcer et propager la notion scolastique qu'elle doublait. Réduite à elle-même, le degré d'abstraction auquel nous avons dû nous élever pour saisir cette dernière rendrait douteux qu'elle eût agi profondément et généralement sur la masse des bouddhistes. Associée à la production esthétique, où elle trouve son reflet sensible, sa diffusion s'explique mieux.

Mais surtout, il convient de les rattacher l'une et l'autre à une source unique, qui est le fonds populaire de la littérature des sūtra : peintres, sculpteurs et auteurs de çāstra ont là leur trésor commun. L'opposition et la connexion des textes et des images reproduit celles que notre analyse nous a amenés à reconnaître dans des ouvrages comme le *Saddharmapuṇḍarīka*, ou comme les sūtra du cycle d'Amitābha : on se souvient de la balance que nous avions établie, au niveau de ces textes, c'est-à-dire, avant la lettre, entre les deux notions que devait rassembler nommément dans la philosophie postérieure le composé *dharmakāya*. Les *sūtra*, les formules parlées, ou entendues, s'inscrivent sous le *dharma* ; les images procèdent du *kāya*. Le *Lotus* écrit est un *dharma* où le *kāya* du Buddha ne se réfléchit que symboliquement ; la figuration du Prédicateur surhumain est réciproquement le *kāya* en train de manifester le *dharma*. Le *dharmakāya* en soi restera par définition inaccessible. Mais on peut dans une certaine mesure concevoir ce qu'est un *dharma* ou percevoir un *kāya* : un livre, une image confèrent au lecteur et au spectateur cette conception et cette perception approchées. En posant l'équivalence de ces deux expressions, l'une et l'autre relatives, et en les réunissant, on forme l'idée d'un *dharma* qui est un *kāya* et d'un *kāya* qui est le *dharma* : les deux notions mènent droit au *dharmakāya*, naturellement sans l'atteindre. Ce mouvement logique a déjà été expliqué plus haut; ce que nous saisissons maintenant, c'est la manière dont il s'appuie conjointement sur le culte des sūtra, sur l'exégèse, et sur l'art. Le contenu concret de ces idées a l'intérêt de nous ramener à un niveau normal de la conscience religieuse: leurs formes ne nous semblent complexes et oiseuses, qu'autant que ce sont pour nous des formes vides, où manque cet important contenu d'émotion esthétique et de piété. C'est la raison pour laquelle on ne peut, croyons-nous, mieux approfondir la philosophie bouddhique qu'en s'éclairant de l'art qui en fait le commentaire perpétuel.

Le dharmakāya sera donc un archétype transcendant dont les textes et les représentations artistiques de ceux-ci seront les deux modalités de spécification. Serrons davantage la correspondance. « Les Buddha, dit un passage de l'*Amitāyur dhyāna sūtra* que nous avons déjà cité, ont le pouvoir de s'introduire dans l'esprit de toutes les créatures; par conséquent, lorsqu'on se forme une conception du Buddha, c'est l'esprit lui-même qui assume les 32 Signes du Mahāpuruṣa et les 80 Marques secondaires : c'est l'esprit qui devient le Buddha, c'est l'esprit qui est le Buddha. » (1) Nous avons précédemment fait usage de ce texte pour montrer comment l'œuvre d'art joue le même rôle que l'apparition réelle d'un Buddha : celui-ci n'est lui-même qu'un signe édifiant, et son efficacité, comme celle de la statue, ne vise qu'à éveiller dans le « cœur » des spectateurs un vrai buddha intérieur, qui correspond à l'apparence externe du Buddha et, aux yeux du vulgaire, passerait pour n'en être que la perception. Statue et corps de Buddha sont comme le relais de l'essence ultime de la loi, se spécifiant en ces aspects extérieurs, pour se réaliser par répercussion dans les fidèles. La vraie image du Buddha est intérieure et le reste n'est que point d'appui factice, qu'expédient (*upāya*). Mais de ce fait, il y a identité de nature entre une liste orale ou écrite des signes du Buddha, ou un sūtra décrivant sa nature, et une image le figurant. Dans les deux cas l'image authentique est celle qui se forme « au-dedans » et que le point d'appui extérieur, sons et mots, ou couleurs et lignes, ne fait que conditionner. Entre l'archétype pur, qui est la vérité ultime, impossible à dominer, et l'homme, une statue ou un texte ne sont que deux supports aussitôt retirés, lorsque la fin, c'est-à-dire la construction du Buddha intime, est atteinte par leur entremise. Ces deux *upāya* convoient l'image dans le cœur, ou l'y suscitent : c'est elle qui compte. L'audition d'une liste de *lakṣaṇa* ou d'un sūtra concernant le Buddha, constitue littéralement en nous une image verbale du Maître. L'*Amitāyur dhyāna sūtra* lui-même en est un exemple typique, puisqu'il ne tend qu'à produire, avec des mots, la perception complète d'Amitāyus et de sa Terre dans la pensée de l'auditeur. La liste canonique des Signes du Buddha est donc bien, comme nous l'avons naguère avancé, la première image du Buddha. Le *Lotus de la Bonne Loi* en est une autre, plus riche, plus ambitieuse : le Buddha y est un lotus, il est le *Lotus*, et le *Lotus* est le Buddha, et tous les buddha avec lui, — tous ces buddha s'épanouissant autour du Buddha central, comme les pétales d'une fleur autour d'elle. En cette image, la Loi prend un Corps, et le Corps contient réciproquement la Loi : leur synthèse équilibrée, avec une égale insistance sur les deux termes, nous fournit l'idée adéquate du dharmakāya, au plein sens qu'a ce mot dans le Mahāyāna développé.

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXIII, p. 959 sq.

On remarquera en effet que notre exposé s'est appuyé seulement, jusqu'ici, sur la critique interne d'une documentation — sūtra, çāstra, maṇḍala — ne s'attachant qu'à un Mahāyāna parfaitement réalisé et épanoui. Nous avons cherché à nous représenter ce qu'a pu être la notion du Corps de la Loi, pour des bouddhistes disposant du *Lotus*, d'images du *Lotus* et bientôt de commentaires philosophiques sur les sūtra de la classe du *Lotus*. Nous n'avons pas examiné la genèse de la notion. Mais cette analyse fondamentale va nous être maintenant facilitée par la connaissance plus approfondie du terme d'arrivée, c'est-à-dire du dharmakāya en sa plénitude. Avant de nous engager davantage dans l'étude des origines, tirons donc les conclusions sommaires de la *coupe en travers* à laquelle nous venons de procéder, et qui correspond à ce plein développement.

Au niveau de la bouddhologie du *Lotus*, la notion de dharmakāya se place, on l'a vu, au point d'intersection de deux lignes idéales procédant l'une de la filière des Lois (*dharma*) prêchées, l'autre de la filière des Corps (*kāya*) des buddha prédicateurs. Cette construction logique repose sur trois principes : la conception d'une Loi, et d'une progression dans cette Loi, qui devient de plus en plus pure et comme plus lointaine à mesure qu'on la considère en s'élevant dans la série des êtres ; la conception d'un Corps de Buddha, et d'une progression dans la conception de ce Corps, qui devient lui aussi de plus en plus pur à mesure qu'on s'élève ; enfin l'idée que le point où les deux se rejoignent est au delà de toute connaissance possible. Ç'aura été, de siècle en siècle, le constant effort du bouddhisme, que de construire ainsi l'inconnaissable par des moyens divers. Et l'erreur où il s'est trouvé constamment et naturellement entraîné, a été de matérialiser ensuite la position idéale si laborieusement construite, souvent avec beaucoup d'ingéniosité et même de profondeur philosophique (1). Car aussitôt que l'on cherche à imaginer distinctement le recoupement des deux séries logiques, le sens de la combinaison est perdu : elle exige que chacune des deux lignes de concepts soit poussée séparément jusqu'à la limite de l'intelligibilité, les deux termes extrêmes étant laissés séparés ; c'est à cette condition seulement qu'on peut espérer que le prolongement des deux mouvements de la pensée se recoupera, dans l'ineffable, au point de la vérité suprême. Vouloir se rendre celui-ci intelligible, en former une intellexion, si pure soit-elle, c'est la faute : c'est retomber dans le domaine de l'intelligible, qu'on avait tenté de dépasser. Eviter une telle erreur, c'est au contraire connaître le dharmakāya ; le connaître sans le connaître, sans vouloir le connaître, mais sans renoncer à le connaître : à ce point de l'analyse ces expressions décevantes, si chères ce-

(1) C'est arrivé notamment pour le *bhavāgra*, point idéal au sommet de la pyramide du monde : indéfiniment rematérialisé après avoir été établi idéalement, et reporté chaque fois plus haut que ces matérialisations successives, il a contribué à multiplier les étagements cosmiques, vers la limite de l'existence et de la non-existence.

pendant au bouddhisme, prennent un sens presque raisonnable. Pour parvenir à cet état, qui laisse en quelque sorte la pensée en suspens, pour atteindre l'ineffable au delà d'elle, nous avons dit quel était le procédé du *Saddharma-puṇḍarīka* : tempérer la notion de Loi, en observant que la Loi se réduit à symboliser le Corps, tempérer la notion de Corps en observant que celui-ci se dissout en Loi. Au point d'équilibre, on touche au Corps de la Loi.

L'idéale transcendance de la position est la clef du système. Aussi les textes insistent-ils partout fortement sur elle. Le dharmakāya n'est l'objet d'aucune pensée, bien qu'il soit en un sens le sujet substantiel de toutes, et le silence reste ce qui exprime le mieux sa nature. « Quand les expressions de mon cœur louangeur ont été épuisées, — j'ai rencontré pour la première fois le corps pur et calme », dit YUN-CHOU, et l'auteur du prototype sanskrit de son *Eloge* s'écrie aussi avec effusion : « Je l'adore, lui qu'on ne peut connaître que chacun dans soi-même » (1). « C'est un corps qui n'est pas un corps, proclament les *Parinirvāṇa sūtra* mahâyânistes, il ne comporte ni production, ni extinction, ni exercices, ni pratiques ; il est illimité, infini, sans trace, sans connaissance, sans forme, etc. » (2)

La série nirmāṇakāya, saṃbhogakāya, dharmakāya n'est donc pas homogène. On peut considérer que le saṃbhogakāya est au-dessus du nirmāṇakāya ; mais un second progrès du même ordre ne mène pas véritablement de lui au dharmakāya : ce dernier transcende toutes choses, et ne se laisserait pas saisir, même si l'on essayait de l'atteindre à partir du Corps de gloire en imitant le passage précédent du Corps d'artifice au Corps glorieux. Dans le *Lotus* par exemple, il y a bien un progrès spirituel menant du Buddha du Petit Véhicule au Buddha de l'Assemblée des bodhisattva, qui est un Buddha en son saṃbhogakāya, et la superposition des deux prédications du *Lotus* rend perceptible ce mouvement. Mais quoiqu'une réalité suprême se devine au delà du Buddha céleste, il n'y a pas, et il ne peut y avoir une troisième assemblée où elle se révélerait. Le dharmakāya échappe à cette filiation, comme à toute prise : disons qu'il ne peut être rencontré par rien, tout se développant uniformément dans son sein.

CHAPITRE X.

LES SOURCES DE LA NOTION DE DHARMAKĀYA.

C'est du moins ainsi qu'il se présente dans sa théorie achevée. Mais il est évidemment peu vraisemblable que ces définitions abstraites rendent compte à elles seules de son origine première : une notion religieuse de si grande

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 205-206.
(2) *Hōbōgirin*, p. 178.

portée et de si grand avenir n'a pu sortir uniquement de combinaisons métaphysiques, toujours d'efficacité limitée et secondaire, de par leur nature même.

Dans son riche article sur les Corps de Buddha, le *Hōbōgirin* tente d'expliquer ainsi les choses : « La question du Corps ou des Corps du Buddha se pose, en logique comme dans la tradition, à l'occasion du Parinirvāṇa. Le Buddha une fois éteint, la Communauté a-t-elle perdu tout, et jusqu'à sa raison d'être, ou si elle subsiste, comment s'établit la continuité ? Le néant métaphysique peut constituer une philosophie, il ne crée pas une Eglise. La première réponse, la plus simple et la plus pratique, c'est de substituer à la personne du fondateur la Loi qu'il a léguée; on pose en regard du Buddha de chair le Corps de Loi, dharmakāya. On a ainsi, dès le début, un groupe de deux Corps ; le Petit Véhicule ne va jamais plus loin, et dans les écoles du Grand Véhicule, Nāgārjuna, par exemple, ne dépasse pas ce stade. » (1)

Voilà sans doute l'exposé le plus clair des résultats auxquels la bouddhologie européenne est présentement parvenue. Sur un ou deux points, il nous paraîtrait peut-être trancher un peu trop vite : et d'abord, était-il si simple et si immédiat qu'on nous le dit ici, de substituer au Buddha de chair un Buddha idéal, au corps réel un corps composé des textes prêché par le précédent ? Il serait prudent de ne pas faire trop bon marché de la singularité du procédé. Admettons que le passage ait paru aisé aux bouddhistes : en déplaçant la question, c'est la laisser entière, car comment a-t-il pu leur paraître aisé ? Le néant métaphysique, à ce que l'on affirme, ne crée pas une église : mais cette définition du nirvāṇa par le néant est-elle suffisante, est-elle exempte de partialité, en tête d'un aperçu qui se donne évidemment comme un simple résumé, mais toutefois comme un résumé de textes appartenant à toutes les écoles? Il n'y a pas tant de métaphysique abstraite dans le bouddhisme ancien et la part n'est pas, ici, faite suffisante aux exercices pratiques de la méditation et aux ressources du culte. Le choix, le classement et la présentation des documents apportés dans la suite de l'article font de celui-ci, il est juste de le dire, une contribution capitale. Mais de cette riche substance, l'aperçu qui la précède nous semble par instants moins le résumé fidèle que l'interprétation, une interprétation trop systématique et trop docile aux vues habituelles de la bouddhologie, établies, jadis, sur une documentation beaucoup plus maigre, et où plus d'un point serait à vérifier. Les témoignages réunis de première main dans le *Hōbōgirin* y aideront plus que toute autre chose. Les *Notes sur les Corps du Bouddha*, données par M. L. de La Vallée Poussin en appendice à sa monumentale traduction de la *Siddhi* ne laisseront pas d'être, elles aussi, d'un grand secours pour cet essai d'éclaircissement, ainsi qu'un article plus ancien de M. Chizen Akanuma, paru en 1922

(1) *Hōbōgirin*, p. 174[b].

dans *The Eastern Buddhist* (1). Les notes de M. L. de La Vallée Poussin contiennent d'ailleurs elles-mêmes une excellente bibliographie de la question, à laquelle il suffit de renvoyer une fois pour toutes (2).

L'objection la plus grave à laquelle nous paraisse exposée l'interprétation théorique courante, reproduite par le *Hōbōgirin*, est que son objet reste aussi théorique qu'elle. Où est-il, ce dharmakāya dont on a pris coutume de parler et qui serait directement fait du Corps des enseignements du Maître, substitués à son Corps de chair pour combler le vide laissé par le Parinirvāṇa dans les fondements de l'Eglise ? Ce n'est pas dans les Ecritures mahàyànistes, où le dharma qu'évoque le Corps du Maître est un nouveau canon, dont l'argument n'expliquerait donc pas la formation (3). Ce n'est peut-être pas davantage dans le canon pāli, si paradoxale que puisse paraître, au premier abord, cette dénégation ; ou plutôt, s'il est exact que le pāli envisage quelquefois le dharmakāya sous cet aspect, ce n'est là, croyons-nous, ni l'origine véritable, ni le sens profond de la notion.

La question, nous dit-on, se poserait « en logique comme dans la tradition » à l'occasion du Parinirvāṇa : elle partirait d'une réflexion sur l'anéantissement du Maître. Or il est exact qu'il en va ainsi dans *une* logique, celle de la thèse moderne dont nous essayons précisément de déterminer jusqu'à quel point elle est justifiée, mais non dans le canon pāli. Son texte fondamental est en effet, en l'espèce, l'*Aggañña sutta* du *Dīgha nikāya*, où il est question de tout, sauf du nirvāṇa, puisque l'entretien qu'il relate entre le Buddha et son disciple, le moine Vāseṭṭha, roule sur la prééminence parmi les castes ; les Brâhmanes se l'attribuent, le Buddha la donne aux Kṣatriya. Il décrit l'origine des choses, au début de la période cosmique, et les chutes successives qui amènent les dieux Akaniṣṭha à renaître dans des corps d'hommes ; puis l'apparition du mal sur la terre, et l'élection du premier roi, pour rétablir un ordre compromis ; mais surtout, il explique que la prééminence réelle appar-

---

(1) *The Triple body of the Buddha*, Eastern Buddhist, II (1922-23), p. 1-29.

(2) *Siddhi*, fasc. VII, p. 762-764.

(3) On suppose en effet que le bouddhisme a déifié son canon pour en garantir l'authenticité et pour s'authentifier lui-même, après la disparition du Maître, auquel le dogme et l'église s'étaient, de son vivant, trouvés comme suspendus. Ceci vaudrait à la rigueur pour le Petit Véhicule, mais non pour le Grand, qui se présente avec toute une bibliothèque nouvelle. Admît-on même que l'explication qu'on vient de lire valût pour un canon du genre du canon pāli, il est évident qu'il est intervenu quelque chose entre ce moment et celui où le *dharma* que manifeste le dharmakāya s'entend des *Prajñāpāramitā* ou de livres comme le *Lotus*. Il était donc dangereux d'identifier le système à deux corps du Petit Véhicule et celui de l'école de Nāgārjuna, sous prétexte que les deux emploient le mot dharmakāya. On verra que pratiquement cette assimilation a fait manquer au rédacteur de l'article le passage de l'une à l'autre doctrine : car le dharmakāya de Nāgārjuna contient le sambhogakāya, et toute l'origine du Mahāyāna découle de la façon dont cette implication s'est produite.

tient, quelle que soit sa caste, à celui qui vit selon la Loi (*dharma*, pāli *dhamma*) : c'est celle-ci qui est ce qu'il y a de meilleur au monde. Le Buddha a en elle son origine et son corps (*dhammakāya*), il est donc au-dessus de Brahmā. Si les Brâhmanes se prétendent les fils de ce dieu, ou les fils du *brahman*, les moines bouddhistes peuvent se prévaloir, étant les fils du Buddha, d'être les fils du dharma (1). D'autre part, dans le *Kassapa saṃyutta* du *Saṃyutta nikāya*, nous voyons Mahākāçyapa s'appliquer à lui-même ces qualifications — fils du Buddha, né du dharma, etc., — pour avoir été agréé comme disciple par le Buddha, et pour avoir reçu de lui sa robe de haillons (*sāṇāni paṃsukulāni*) : le récit est placé après le Parinirvāṇa du Buddha, mais ne s'y réfère qu'indirectement (2). Il en est de même du *Mahākaccāyanabhaddakaratta sutta* du *Majjhima nikāya*, où c'est du vivant du Buddha que Mahākātyāyana, autre disciple fameux, proclame l'identité du Buddha et du dharma (*dhammabhūto... Tathāgato*) ; il est exact que la disparition du Maître y est encore indirectement évoquée, mais c'est surtout pour mieux faire ressortir sa relation actuelle avec l'assemblée des disciples, au milieu desquels il est la Loi faite Corps (3). C'est encore sans la moindre allusion au nirvāṇa que l'*Itivuttaka* nomme les disciples du Buddha *dhammaja*, nés de la Loi, *dhammanimmita*, formés de la Loi, etc., par opposition avec le Corps, né de la chair et développé par la nourriture, qu'un fils tient de son père : ils sont dans le dharma les fils du Buddha. Aucune mention n'est faite de la disparition future du Maître (4).

Enfin les stances souvent citées de SARABHAÑGA dans les *Theragāthā* nous donneront la note juste, en nous montrant comment le dharmakāya se présentait, dans l'enchaînement de la doctrine, à la pensée du fidèle hînayâniste :

« ... Ce mal de l'existence [je l'ai] reconnu grâce aux enseignements de celui qui est au-dessus des Dieux.

« Par le propre chemin où Vipassin a marché, et Sikhin et Vessabhū,

« Et Kakusandha et Koṇāgamana et Kassapa, par ce même chemin tout droit, Gotama s'est mis en marche :

« Sept Buddha, délivrés de la soif du désir, sans attachements, baignant dans l'anéantissement [des passions],

« Par qui — pareils eux-mêmes à la Loi devenue existante — cette Loi a été enseignée,

« En leur commisération pour les créatures : à savoir, les Quatre Nobles Vérités, qui sont :

« La Douleur, l'Origine [de la Douleur], la Voie [de la délivrance] et la Cessation, où s'anéantit la Douleur.

---

(1) *Dīgha nikāya*, PTS., III, p. 80-98 ; sur le *dhammakāya*, p. 84.
(2) *Saṃyutta nikāya*, PTS., III, p. 221.
(3) *Majjhima nikāya*, PTS., III, p. 194-195.
(4) E. WINDISCH, *Iti-vuttaka*, PTS., London, 1889, p. 101-102.

« Dans ce cycle des existences où la Douleur tourne sans trouver sa fin,
« A la destruction de ce corps, à la disparition de cette vie-ci,
« Il n'y aura plus [pour moi] de nouvelle naissance, en tout et partout je suis bien libéré ! » (1)

Bien que les buddha soient comparés à la Loi devenue existante (*dhammabhūta* = *dhammakāya*, glose Dhammapāla), cette notion ne passe pas au premier plan et ce sont surtout des éléments plus anciens et plus essentiels du bouddhisme pāli qui sont mis en relief : le fondement de la religion reste moins cette personne abstraite du Buddha que la formule des Quatre Vérités, et lui-même prenant place dans la série des buddha, c'est évidemment vers la venue de son successeur et non vers l'abstraction de sa Loi faite corps que la piété va se trouver toute orientée.

S'il est vrai que le néant métaphysique ne saurait créer une église, il n'en est pas de même d'une technique de la libération. N'entreprenons pas d'établir si le nirvāṇa est existence ou non-existence ; ne faisons même pas appel à l'analyse déjà tentée de cette notion, qui se confirmera par la suite, et qui liant l'idée du salut à la conception d'un monde fermé, rend au mot sa valeur étymologique, tout en faisant apparaître à l'arrière-plan du bouddhisme les vieilles religions asiatiques du salut à la pointe du monde — par où l'on sort de ce monde pour passer dans un au-delà diversement conçu. Disons seulement que le Buddha n'est tel que pour avoir découvert l'Issue, que c'est sur cette connaissance qu'est bâtie son Eglise, et que la connaissance nous ayant été transmise, l'Eglise reste fondée.

C'est ce qu'il y a de plus solide dans la page célèbre d'OLDENBERG, sur la nature du Buddha, encore qu'il n'ait peut-être pas assez clairement discerné les bases cosmologiques de la croyance. Le Buddha, apparu dans une Inde imprégnée de la doctrine impersonnaliste de l'ātman, « ne pouvait pas être un Sauveur d'origine divine, car ce n'était pas d'un dieu que l'on attendait le salut. C'est la connaissance qui délivre, c'est *ma* connaissance qui *me* délivre : il devait donc être le grand Connaissant, et le propagateur de la Connaissance dans le monde entier..., il lui était réservé de découvrir le chemin sur lequel les autres n'ont plus qu'à suivre ses traces. » (2) Le Buddha dit quelque part à ses disciples, après les avoir instruits : « Si maintenant vous connaissez ainsi et voyez ainsi, ô disciples, irez-vous dire 'Nous honorons le Maître et par respect pour le Maître nous parlons ainsi ?' — Nous ne le ferons pas, Seigneur... — Ce que vous dites, ô disciples, n'est-ce pas seulement ce que vous avez vous-mêmes reconnu, vous-mêmes vu, vous-mêmes saisi ? — C'est cela même, Seigneur. » (3)

(1) *Theragāthā*, VII, 489-493 ; H. OLDENBERG — R. PISCHEL, *The Thera-Gātha*, PTS., London, 1883, p. 51 ; trad. C. A. F. Rhys DAVIDS, *Psalms of the Early Buddhists*, II. *Psalms of the Brethren*, PTS., London, 1913, CCXXVIII, p. 236-237.

(2) H. OLDENBERG, *Le Buddha* 3, trad.3 A. FOUCHER, p. 320.

(3) *Ibid.*, p. 321, n. 3 ; *Mahātaṇhāsaṃkhaya sutta*, *Majjhima nikāya*, I, p. 265.

Ce n'est pas là tout à fait la position qu'adoptera SARABHAÑGA ; il insistera davantage sur la personne des buddha, en l'assimilant à la Loi. Cependant le principal, dans ses *gāthā*, reste évidemment cette loi elle-même, par où s'obtient la délivrance, et qui est toujours conçue telle qu'elle a été léguée par les buddha, c'est-à-dire en tant que voie du Salut, plutôt que telle qu'ils l'ont réalisée en une espèce de Corps verbal. *Dhammabhūta* n'est d'ailleurs pas exactement *dhammakāya* et la glose du commentateur force le sens du terme ; il s'interprétera avec plus de justesse par comparaison avec *cakkhubhūta* « devenu [possesseur] de l'Œil [i. e. de la Clairvoyance] » et *ñāṇabhūta* « ayant acquis l'Intelligence » : *dhammabhūta* s'applique à un être devenu maître du dharma, intimement ; la métaphore de l'identification reste métaphore, bien qu'elle ait prêté à l'interprétation plus réaliste suivie ultérieurement par le commentateur. Somme toute, au point où en est ce petit poème pāli, l'idée d'un Corps de la Loi, sans être expressément nommée s'introduit, mais avec une valeur surtout littéraire : c'est un ornement de style, une allusion savante.

Mais c'est évidemment une allusion à quelque chose, qu'il s'agirait justement de déterminer. Pour que l'idée se réfléchisse ainsi dans la poésie sacrée, il faut qu'elle ait été bien établie pour elle-même sur un autre plan. Sans doute doit-on avouer qu'il n'est pas ici directement question du nirvāṇa de Çākyamuni ni du vide qu'il aurait laissé dans l'Eglise : les Quatre Vérités qu'on tient de lui et de ses prédécesseurs suffisent, par elles-mêmes à tenir ouverte la voie du salut. Mais l'allusion à une existence du Maître dans la Loi n'indiquerait-elle pas qu'ailleurs, dans d'autres textes, à d'autres moments de la spéculation bouddhique, une doctrine cohérente de la substitution d'un Corps de Loi au Corps de Chair aurait été en voie de formation ? Etait-ce, comme le veut le *Hōbōgirin*, pour maintenir l'autorité du Buddha par delà le nirvāṇa ? Ce serait alors ce qui aurait donné à notre *thera* l'idée de sa timide comparaison.

Le témoignage des textes n'appuie pas l'hypothèse. Le *Mahāparinibbāṇa sutta* ne reconnaît pas explicitement cette doctrine, que l'on a pris l'habitude de restituer de façon toute théorique. Le mot de *dhammakāya* n'est, à notre connaissance, jamais directement employé à propos du nirvāṇa, sauf dans le *Milindapañha*, dont le point de vue relativement tardif est celui d'une philosophie déjà très avancée. Il a peut-être été trop partialement adopté par les rédacteurs du *Hōbōgirin*.

M. DEMIÉVILLE a naguère exposé la thèse avec beaucoup de clarté. « On sait que pour ce qui touche à la survie du Buddha, l'attitude des Anciens est essentiellement agnostique : 'Il n'a pas révélé' de réponse précise à cette question. La formule du *Milindapañha* est également négative. D'après l'image courante, le Buddha s'est éteint comme une flamme ; cela n'implique pas qu'il soit annihilé : on ne peut simplement lui assigner de lieu déterminé : 'Le Buddha s'en est allé dans le *parinirvāṇa* ; on ne peut plus connaître son lieu'. En pāli : 'Le Buddha est *parinibbuta*... On ne peut le désigner comme étant ici ou là ; mais il peut être désigné par le *dhammakāya* ; car le *dhamma* a

été enseigné par le Bienheureux'. Ainsi ce Corps de la Loi est défini par l'enseignement même... » (1)

On a souvent rapproché ce passage de la formule canonique bien connue : « *Yo maṃ passati so dhammaṃ passati ; dhammaṃ passanto maṃ passati ; maṃ passanto dhammaṃ passati* : quiconque me voit, voit la Loi ; la voyant on me voit, me voyant on la voit » (2). Seulement, tandis que dans le *Milindapañha* ces mêmes mots, ou presque, sont amenés par une discussion sur la nature du nirvāṇa, le sutta du *Saṃyutta nikāya* en fait la conclusion d'une petite histoire advenue du vivant du Maître : c'est à un moine malade et qui ne pouvait venir auprès de lui qu'il a enseigné le moyen de le voir dans le Corps de la Loi. De même pour le passage correspondant de l'*Itivuttaka* : c'est toujours de l'assemblée des bhikkhu et de leur contact avec le Maître qu'il est question (3). On se reportera aussi à la prière que Çroṇaḥ Koṭikarṇa adresse, dans le *Divyāvadāna*, à son professeur Mahākātyāyana : « J'ai vu, grâce à mon professeur, le Bienheureux en tant qu'il a pour corps la doctrine (*dharmakāya*), mais je ne l'ai pas vu dans son corps visible (*rūpakāyena*) ; je voudrais, Maître, aller le voir aussi en son corps visible. » (4)

La critique de cet ensemble de témoignages est délicate. On sent en effet à plusieurs reprises, dans des textes où le nirvāṇa n'est pas nommé, qu'il est sous-entendu. L'éloignement où les disciples du Maître encore vivant se trouvent pour des raisons variées n'est-il pas le symbole de l'irrémédiable séparation que son nirvāṇa introduira entre lui et son Eglise ?

Seulement il faut bien se dire que si même la conception d'un Corps Verbal du Buddha a eu, comme nous serions tentés de le croire, une autre origine que la réflexion directe sur le nirvāṇa, il était inévitable qu'une fois formulée elle eût une répercussion sur cette dernière, qui d'autre part n'avait pu que prédisposer le bouddhisme à faire bon accueil à une conception de ce genre. La différence, c'est que selon l'interprétation habituelle, le bouddhisme tirerait le dharmakāya uniquement de son propre fonds, tandis qu'il nous semble au contraire s'être en grande partie réglé sur un modèle étranger. Avec l'interprétation courante, il faudrait admettre que, née d'idées concernant le nirvāṇa, la doctrine du Corps de la Loi n'a pourtant pas marqué sur les textes fondamentaux où il est question de ce grand événement, et qui, comme le *Mahāparinibbāṇa sutta* du *Dīgha nikāya*, sont cependant largement ouverts aux nouveautés doctrinales. N'est-ce pas dans ce *Mahāparinibbāṇa sutta* que figure la doctrine des aspects multiples du Buddha, variant avec les auditoires (5) ? Si

---

(1) *BEFEO.*, XXIV, p. 68-70.

(2) *Ibid.*, p. 68, n. 3 ; *Saṃyutta nikāya*, III, p. 120.

(3) *Itivuttaka*, p. 91.

(4) *Divyāvadāna*, p. 19 ; cf. L. de La Vallée Poussin, *Note sur les Corps du Bouddha*, Muséon, 1913, p. 262.

(5) *Dīgha nikāya*, XVI, 3, 21-23 ; éd. PTS., II, p. 109-110. Cf. L. de La Vallée Poussin, *ibid.*, p. 278.

le dharmakāya procédait réellement d'une théorie de la survie du Maître, on en aurait des traces dans ce sutta; or elles manquent.

L'argument *a silentio* a ici une portée considérable. Si le bouddhisme du Petit Véhicule avait inventé le dharmakāya, comme on nous le dit, directement pour répondre aux problèmes essentiels que posait l'anéantissement du Maître, si c'était ainsi du cœur même de sa conscience religieuse que provenait la notion, il n'y a pas l'ombre d'un doute que le bouddhisme entier ne fût devenu la religion de cette idée, et c'est ce qui n'est pas. Sur le point peut-être le plus important de la dogmatique, une solution de pareille envergure, et en même temps si simple et si satisfaisante, issue du fond des croyances, aurait tout envahi ; s'il n'en a pas été ainsi, comme c'est le cas, il faut bien croire que la notion philosophique du Corps de la Loi, pour être resté en surface, a dû avoir quelque autre origine, moins intimement liée à la religion ancienne. Elle se présente à nous nommément dans un ou deux passages, plus indirectement dans d'autres, tantôt comme un ornement littéraire (*Theragāthā*), tantôt comme une formule de controverse (*Milindapañha*) et le plus souvent, à propos du Buddha encore en vie, pour faire ressortir la cohésion de l'église et sa relation *de substance*, pour ainsi dire, avec le Maître (*Dīgha*, *Majjhima*, *Itivuttaka*) ; ce rayonnement est singulièrement limité et le nirvāṇa n'en semble pas le foyer.

L'hypothèse qui rendrait le mieux compte d'un pareil état de la documentation, serait que la théorie du dharmakāya n'eût point toutes ses racines dans le bouddhisme ancien, et qu'elle eût été adoptée par voie d'imitation : elle resterait d'ailleurs un motif relativement assez bien représenté, mais surtout dans les cercles savants. Ce serait un emprunt philosophique et non l'aboutissement d'un mouvement religieux, qui, s'il s'était produit spontanément, aurait mené à de tout autres résultats que de voir le mot *dhammakāya* apparaître textuellement deux ou trois fois dans toute l'étendue du canon theravādin.

Il faut être sévère en matière de preuves, lorsqu'il est question d'emprunts philosophiques et religieux ; mais ici, il semble bien que toutes les garanties soient réunies. Passons-les en revue.

Le bouddhisme ancien a pu se trouver porté à s'intéresser à des idées étrangères, applicables à une théorie de la nature transcendante du Buddha tel qu'on se le représentait de son vivant et non pas seulement du Buddha anéanti. M. L. de La Vallée Poussin a bien montré en effet l'existence, dans les nikāya pāli, d'une spéculation orientée dans ce sens. Outre le dhammakāya, et par opposition avec le corps corruptible (*pūtikāya*), fait des quatre Eléments et pris dans le sein de Māyā (corps *jarāyuja*), il y est parlé d'un corps « spirituel » (*manomaya*) « avec lequel le Buddha visite le monde de Brahmā, quand il ne préfère pas y aller avec son corps fait des quâtre éléments (*cāturmahābhūtikakāya*) » (1).

---

(1) *Siddhi*, fasc. VII [Appendice], p. 764.

La source de l'emprunt est aussi prochaine que claire : on l'a bien deviné, c'est la philosophie du *brahman*. L'Inde où évoluait le bouddhisme avait tiré du Veda la notion d'une Parole substantielle, et la construction symbolique d'un corps composé de formules (*mantra*) ou de mètres sacrés faisait le plus constant objet de ses préoccupations rituelles. Nous avons déjà signalé et poussé jusqu'au détail la correspondance de l'autel du feu brâhmanique et du stūpa bouddhique. Or l'autel était identifié aux hymnes védiques. L'emprunt d'un corps verbal, réplique du *brahman*, pouvait donc s'effectuer de plain-pied et s'appliquer à la notion de la transcendance du Buddha : les deux conceptions avaient d'avance des appuis et des contacts réciproques. Il n'est d'ailleurs pas inutile de noter, à la suite, une fois de plus, de M. de La Vallée Poussin, que le bouddhisme n'est pas la seule religion sectaire où se soit réfléchie la philosophie abstraite des Brāhmaṇa, mise bientôt en système dans les Upaniṣad et dans l'Épopée, puis dans les Purāṇa : « Dans le Bhāgavatapurāṇa, VI, 16, 51, Kṛṣṇa a deux corps éternels, le Brahman parlé (Veda) et le Brahman supérieur » (1).

D'autre part, la faible diffusion du mot et même de la notion de dharmakāya dans le canon theravādin, ainsi que leur absence des sutta où s'affirme le mieux la doctrine de cette école, nous engagent à les considérer comme une idée et un mot tirés ou imités du dehors et qui n'ont eu d'abord un intérêt appréciable que pour un cercle peu étendu de gens instruits. L'emprunt ou l'imitation s'expliqueraient par une curiosité intellectuelle et par le désir de se former un vocabulaire philosophique et technique, que le fonds populaire de la religion n'alimentait pas suffisamment. On sera allé demander des modèles à des écoles plus savantes ; et il faut aussi compter avec les brâhmanistes convertis, qui entraient dans le bouddhisme avec une formation d'esprit tout acquise. Sans doute l'emploi de « reliques spirituelles » ou *dharmaçarīra*, qui sont des textes, pour garnir les stūpa, ne serait-il pas sans indiquer une assimilation populaire de la notion de dharmakāya. Mais on doit bien s'être rendu compte, au cours des précédentes parties de ce travail, que le culte des stūpa est trop complexe et d'un symbolisme trop élaboré pour être attribué aux tout premiers âges bouddhiques. Il atteste d'ailleurs, à ce qu'il nous semble, des influences de même nature que celles auxquelles nous attribuons l'introduction de l'idée de dharmakāya dans le sein du bouddhisme. Le stūpa et l'autel védique ont bien des analogies de structure et de symbolisme. N'y a-t-il pas eu corrélation entre l'adoption, dans le canon, d'un dharmakāya qui évoque le *brahman*, et celle, dans le culte, d'un stūpa conçu en partie à l'imitation des *agni* du *Çatapatha brāhmaṇa* ?

L'emprunt ou l'imitation étaient historiquement et dogmatiquement possibles : un examen serré des textes en fait apparaître trop de traces, et des

(1) *Ibid.*, p. 765-66.

traces trop évidentes, pour que l'on soit en droit d'en écarter sommairement la réalité. C'est d'ailleurs à M. Demiéville que nous en devons l'une des premières preuves. Le morceau de résistance de la maigre documentation pāli relative au dhammakāya est, on le sait, l'*Aggañña sutta*. Or il existe du passage trois répliques chinoises, présentant des variantes fort importantes et que notre éminent collègue a traduites dans l'annotation de son mémoire. Elles éclairent la question, maintenant encore, d'un jour trop neuf pour que nous nous croyions dispensé de les citer.

« 1. *Dīrghāgama*, trad. Buddhayaças (412-413 p. C.) «... Si quelqu'un te demande de quel clan tu es, tu lui répondras : je suis un *çramaṇa*, un fils de la race des Çākya. Tu pourras aussi dire de toi-même : je suis de la race des *brāhmaṇa*, [sic Tōkyō, éd. chinoise : des çramaṇa] né de la bouche même [de la Loi ?], né d'une transformation de la Loi ; j'ai obtenu d'être pur dans le présent et resterai pur à l'avenir (allusion au *brahmacārya*). Pourquoi cela ? Le nom de grand Brahmā est un surnom du Tathāgata. Le Tathāgata est l'œil du monde, la sagesse du monde, la Loi du monde, la rosée douce (= *amṛta*) du monde, le maître de la Loi du monde.

« 2. *Madhyamāgama*, trad. Saṅghadeva (ca. 397-98 p. C.) «... Si des fils de telle parenté, de tel clan, de tel nom, abandonnent leur parenté, se rasent la barbe et les cheveux, revêtent l'habit *kia-cha* (*kāṣāya*) ; animés d'une foi extrême, s'ils quittent leur maison et, sans famille, étudient la Voie à ma suite, ils doivent s'exprimer ainsi : Nous sommes des *brahmacārin* ; nous sommes des fils du deva Brahmā, nés de sa bouche, des transformations du Brahma de Brahmā (梵梵所化). Pourquoi cela ? Ces fils de parentés [diverses] sont entrés dans ma Loi correcte et ma Discipline ;... dans la Loi du Vénéré du Monde, ils ont obtenu de ne plus rien craindre.

« 3. Traduction indépendante de Che-hou 施護 (fin du Xe s.). Les brâhmanes y sont représentés comme pratiquant le culte du feu (事火法教) et incriminés par le Buddha parce qu'ils se prétendent seuls purs, seuls savants et qu'ils disent : 'Nous sommes les vrais *brāhmaṇa*, les fils du roi Brahmā, nés de sa bouche pure ; nous sommes de la race de Brahmā, des transformations de Brahmā, des manifestations de Brahmā'. C'est pour réfuter leurs affirmations que le Buddha déclare '... Les *çramaṇa*, les *brāhmaṇa*, les *deva*, les démons, Brahmā, tous les êtres des trois mondes sont mes fils ; tous communient dans la Loi unique ; il n'y a point entre eux de différence ; ils sont nés de la bouche de la Loi correcte ; tous appartiennent à la race unique de la Loi, sont des transformations de la Loi, de vrais fils de la Loi' ». Et M. Demiéville ajoute : « On voit que le terme *dharmakāya* ne figure dans aucun de ces textes » (1).

Ce qui domine toute cette documentation, c'est le nom de Brahmā et c'est la notion authentiquement brâhmanique d'une distribution de l'essence de

(1) *BEFEO.*, XXIV, p. 69, n. 1.

Brahmā-Prajāpati entre ses créatures. Celles-ci, nées de sa bouche, c'est-à-dire de sa parole, sont aussi des transformations (化) de lui-même : remarquons-le, c'est affirmer indirectement que sa parole, dont elles sont faites, est son essence, qui passe ou se répète en elles — et voilà en puissance la notion même du dharmakāya, qui revient finalement à concevoir le Buddha sur le modèle de Brahmā : « Le nom de grand Brahmā est un surnom du Tathāgata. Le Tathāgata est... la sagesse du monde, la Loi du monde... ». L'affabulation de sūtra comme le *Lalitavistara*, le nom de Père du Monde et l'épithète *svayambhū* dans le *Lotus*, bien d'autres témoignages encore nous ont dénoncé l'éviction de Brahmā de sa position de maître suprême, et le passage de celle-ci au Buddha, avec, comme de juste, une transposition de valeurs spirituelles : le Buddha, disions-nous, devient le Père du Monde, non pour l'avoir créé, mais pour le sauver. Les sūtra du Petit Véhicule, tant ceux du pāli que ceux que conserve le chinois, portent les premières traces de ce processus, qu'il est important, pour la suite de ces recherches, de saisir déjà au niveau de la spéculation bouddhologique fixée dans le canon du Theravāda.

On n'a pas prêté, croyons-nous, une attention suffisante au fait cependant essentiel, que l'*Aggañña sutta* est une réplique bouddhique du *Puruṣasūkta* (1). L'hymne x, 9° du *Ṛgveda* décrit l'origine du monde, celle des êtres, et notamment la production des castes à partir du corps d'un géant cosmique. Cette fable est la plus ancienne attestation précise d'une modalité de pensée qui devait régir la dogmatique des Brāhmaṇa et susciter la philosophie des Upaniṣad : c'est l'idée que la substance individuelle des êtres ne les caractérise pas, et n'est qu'une part de la substance cosmique. Le bouddhisme, sans renoncer à lui-même, ne pouvait accepter ces dogmes, sous cette forme et avec ce contenu conceptuel ; mais, comme la pensée de l'Inde entière, il s'est plié à la catégorie elle-même, qui fait loi, à partir d'une certaine époque ; il l'a acceptée en l'interprétant et il semble qu'à l'origine son adaptation n'ait été que de convertir en métaphores les théories brâhmaniques : on a pris le *brahman* comme désignant figurativement le *dharma* et Brahmā comme un surnom du Buddha.

Sur les métaphores de la roue de Brahmā (*brahmacakra*), de la voix de Brahmā (*brahmasvara*), etc., pour désigner la roue de la Prédication de la Loi (*dharmacakra*) et la voix cosmique du Buddha, nous avons déjà présenté quelques observations : dans la mesure où la Loi du Buddha a tendu à s'ériger en Loi universelle et son prédicateur en Instituteur de cette Loi dans le monde,

(1) Les Brâhmanes, qui se glorifient d'être nés de la bouche de Brahmā, et d'être ses fils, assimilent les moines bouddhiques à des Çūdra, nés des pieds de leur Aïeul (*bandhupādāpacca*) : ces expressions procèdent directement de l'hymne védique (*Dīgha*, III, p. 81 ; cf. *ṚV.*, x, 90, 12).

en Roi de la Loi, on peut considérer comme acquis que tous ses attributs le substituent ou le superposent à Brahmā.

D'autre part, l'équivalence du neutre *brahman*, qui désigne la parole sacrée, essence de Brahmā-Prajāpati, et de *dharma* ressort assez bien, en ce qui concerne le pāli, d'une comparaison minutieuse faite par M. GEIGER, dont les conclusions philologiques, posées sans parti pris d'interprétation religieuse, sont cependant formelles : « La notion de *dhamma*, dit-il, remplace dans le système bouddhique le *brahman* du Vedanta... » (1).

Or, comme le *Puruṣasūkta*, l'*Aggañña sutta* décrit la création du monde, l'apparition des créatures et aboutit finalement à une explication de l'origine des castes, kṣatriya, brâhmanes, vaiçya et çūdra (en pāli « *khattiyā, brāhmaṇā, vessā, suddā* », liste stéréotypée dans cet ordre). Il faut reconnaître cependant que les deux exposés présentent entre eux, sur ce thème commun, des différences appréciables. Tout d'abord, la cosmologie est beaucoup plus savante dans la version bouddhique. Le monde s'y crée par étages successifs, de plus en plus lourds de matière, à partir d'un sommet immatériel où, par la force de leurs actes passés, les créatures viennent renaître, à l'aube de chaque cycle cosmique, avec un corps qui est tout idéalité. Mais la force de ces mêmes actes passés fait ensuite apparaître une matière, une première « terre » divine, parfumée, que ces êtres sublimes mangent. Leurs corps s'en imprègnent et deviennent moins brillants, moins purs ; ils tombent à un monde inférieur et ainsi de suite, d'étage en étage, chaque fois avec une nourriture plus pesante et plus alourdissante, jusqu'aux aliments grossiers dont vivent les hommes. Les étages supérieurs étant chaque fois conservés, le résultat définitif est un étagement pyramidal : conception qui nous est de longue main devenue familière. On peut trouver l'amorce de ce développement dans le *Puruṣasūkta*, où le monde des hommes passe pour ne constituer qu'un quart du géant cosmique, ce qui indique apparemment l'existence de trois autres étages dominant le premier et formant autant de niveaux cosmiques, autant de cieux.

De cette donnée védique tardive, les Brāhmaṇa ont tiré une création distributive dont la raison dernière est le Corps de Prajāpati-Puruṣa, érigé en créateur. Au contraire, selon le jugement du bouddhisme que nous font connaître nos textes les plus anciens, c'est l'orgueil de Brahmā seul qui le porte à se croire ainsi l'auteur de la création (2). Celle-ci s'effectue mécaniquement ; c'est par

---

(1) Magdalene und Wilhelm GEIGER, *Pāli Dhamma*, vornehmlich in der kanonischen Literatur (Abhandl. Bay. Ak. Wiss. Philosophisch-philol. u. hist. Kl., XXX, 1). Sonderdr. München, 1921, p. 77.

(2) Il n'est lui-même qu'un des êtres immatériels apparus lors de la création du Monde, et son accession au rang de Mahābrahmā n'est, à cet égard, qu'une chute. Cf. *Hōbōgirin*, s.v., BON, p. 115b, *Orgueil de (Mahā)Brahmā*... « Le dieu Mahābrahmā dit : 'Je suis Brahmā, je suis le Grand Brahmā ; je possède la Souveraineté dans le

l'effet de leurs actes passés que les créatures se chargent d'un corps matériel de plus en plus grossier, dans et par lequel elles pâtissent. C'est la force de leur karman qui leur présente les « aliments » dont elles font leur substance corporelle. Telle est l'origine de cette substance, depuis celle des dieux élevés, parmi lesquels se range Brahmā, jusqu'à celle des hommes. Les corps se tirent de l'aliment correspondant à un niveau de mérite, et cet aliment n'est que l'expression de la force des actes passés. Cette cosmologie rétributrice compose l'illustration concrète du dogme de la rétribution ; elle met en images un peu crues l'expression fameuse qui en figure dans les textes : que l'auteur de l'acte en « mange » le fruit, dans la suite des temps (*...phalaṃ tass' eva bhuñjati*). Brahmā, dans ce système, reçoit son corps du karman comme les autres créatures. Il n'est pas éternel et le vrai *brahman*, ce n'est pas lui.

Mais alors, que devons-nous comprendre, lorsque le sutta fait dire par le Buddha à ses disciples que « le Tathāgata peut être désigné comme ayant pour corps la Loi (*dhammakāya*) ou le Brahma (*brahmakāya*), les ayant pour essence (*dhammabhūta, brahmabhūta*)», et lorsqu'il leur enseigne que si leur foi est profonde ils peuvent se dire les propres fils du Buddha, nés de sa bouche (*mukhato jāta*), nés du dharma (*dhammaja*), formés par le dharma (*dhammanimmita*), héritiers du dharma (*dhammadāyāda*), en réponse aux brâhmanes qui se croient fils de Brahmā, nés de sa bouche, formés par lui et ses héritiers (*Brahmaja, °nimmita, °dāyāda*) ? Nous venons d'observer que c'est du karman que les êtres tiennent leur corps. L'« héritage » du Buddha serait-il assimilé à l'œuvre du karman ? C'est impossible. Quel est donc le « corps », par lequel les disciples sont ses propres fils, nés de son corps (*Bhagavato 'mhi putto oraso*) ? On se contente ordinairement de dire qu'ayant entendu sa parole ils sont comme ses fils spirituels. Mais cette interprétation lâche est-elle bien suffisante ? C'est une critique détaillée de l'*Itivuttaka* qui va nous l'apprendre.

« Ô bhikkhu (dit le Buddha) c'est moi qui suis le Brâhmane, le donateur libéral, en qui la vie est toute pureté, qui en est à son dernier corps (1), le médecin sans égal, celui qui ôte les pointes de flèches. Et c'est pourquoi vous

---

monde, je puis créer, métamorphoser, produire, donner naissance ; je suis le Père de cela...' Mais en réalité le Grand Brahmā n'est pas un vrai Grand Brahmā qui aurait obtenu la Souveraineté intégrale ; il prend une Essence vile pour une Essence supérieure... Parmi les Essences il n'y en a pas de supérieure au Nirvāṇa, ni parmi les Êtres, de supérieur au saint Buddha qui possède la Souveraineté de l'Esprit et celle des Essences. Les Auditeurs et les Buddha-pour-soi n'ont pas celle des Essences, mais ils ont celle de l'Esprit. Un roi Brahmā ne possède ni l'une ni l'autre. » (*Vibhaṣā, Taishō Issaikyō*, 1545).

(1) *Sadā payatapāṇi antimadehadhāro*, les deux vont de pair : rien dans le Buddha n'est impureté, c'est-à-dire que ses actions n'entraînent pas rétribution selon le karman ; et c'est pour cela qu'il en est à sa dernière réincarnation.

êtes mes fils légitimes (*orasā puttā*), nés de ma bouche, nés du dhamma, formés par le dhamma, héritiers du dhamma, et non point héritiers d'aliments (*dhammadāyādā no āmisadāyādā*). Car il existe, ô Moines, deux espèces de dons, le don d'aliments et le don de la Loi et, entre ces deux dons, la première place revient au don de la Loi. [De même] : il y a deux distributions (*saṃvibhāga*)... deux faveurs (*anuggaha*)... deux libéralités (*yāga*), la libéralité en aliments et celle de la Loi, et entre les deux, la première place revient à la libéralité de la Loi. » Ainsi parla le Bienheureux, et là-dessus il est dit :

« Celui qui a répandu le don de la Loi, sans égoïsme, — le Tathāgata compatissant envers toutes les créatures — c'est lui, lui qui est ainsi, lui le meilleur d'entre les dieux et les hommes (*devamanussasettha*) — que révèrent tous les êtres, c'est lui qui a traversé l'existence jusqu'à l'autre rive » (1). La Loi s'oppose donc aux aliments, c'est-à-dire l'idéalité à la matière, car par aliments il faut entendre tous les biens de ce monde, comme l'indique figurativement la cosmogonie de l'*Aggañña sutta*.

Mais si le *dhamma* se pose en antagoniste de l'*āmisa*, ne se trouve-t-on pas contraint d'admettre que le corps formé par l'« aliment » symbolique, — c'est-à-dire par la matière sous ses diverses formes, d'étage en étage du cosmos — a comme terme antagoniste un certain corps immatériel, qui procède non plus de l'*āmisa*, mais du *dhamma* ? C'est celui justement dont nous parlent nos textes et qui est formé par le *dhamma* (*dhammanimmita*) et non par les aliments ; c'est seulement par lui qu'on peut être dit l'héritier du *dhamma* (*dhammadāyāda*).

Cette dernière expression, si l'on veut bien entendre la doctrine, demande à être interprétée avec précision : il s'agit ici avant tout, ne l'oublions pas, de l'héritage conféré par Brahmā-Prajāpati à ses « fils », les brâhmanes ; c'est sur ce modèle que le Buddha décrit ses rapports avec l'Eglise, en substituant *dhamma* à *brahman*. Or nous savons au juste quel héritage Prajāpati confère à ses créatures : c'est sa propre personne. Ainsi s'expliquent avec une grande simplicité les expressions singulières de *dhammaja*, *dhammanimmita* « né de la Loi, formé de la Loi » et surtout le rapprochement, resté jusqu'ici très superficiellement interprété, de ces formules et de l'attribution au Buddha d'un Corps de la Loi (*dhammakāya*). La doctrine que dissimulent ces expressions est que les disciples participent de la nature du Buddha. A l'imitation de Brahmā-Prajāpati, s'il les constitue ses héritiers de son vivant même, c'est en leur transmettant sa nature : la preuve, c'est qu'on les dit formés ou fabriqués (*nimmita*) avec cette Loi, qui est d'autre part dénommée le vrai Corps du Buddha. Ne nous payons pas d'à peu près. La relation impliquée par les mots

---

(1) *Itivuttaka*, 100, p. 101-102 ; cf. 98, p. 98, aussi *Majjhima nikāya*, I, 3, *Dhammadāyāda sutta*, éd. PTS., I, p. 12 sq. Trad. Chalmers, SBB., V, p. 9 sq.

°kāya et *°nimmita* est celle d'une identité ; le mot *dhamma°* définit la substance de cette identité, et le terme juridique *°dāyāda* précise la forme théorique de l'identification : il évoque l'idée d'une succession par substitution magique de personne, que nous avons déjà rencontrée (1) et dont on entrevoit le fondement dans l'ethnographie religieuse et le droit coutumier. Dès les Brāhmaṇa, elle s'atteste dans le rituel royal (fondé d'ailleurs sur l'identification du roi à Prajāpati), et elle est d'autre part si familière au bouddhisme, qu'elle semble avoir dominé sa conception du passage de la Mission salvatrice d'un Buddha à son successeur désigné.

Chapitre XI.

La communication de la nature de Buddha.

Ce qui est au fond de l'*Aggañña sutta*, c'est donc la thèse symboliquement énoncée que tous les disciples « doués d'une foi profonde » participent de la nature du Buddha, sont un dans le dharmakāya du Buddha et jouissent de son dharmakāya.

Cela ne veut sans doute pas dire qu'ils soient des buddha en puissance, de futurs buddha, ou en propres termes des bodhisattva : le point de doctrine où en est le sutta pāli annonce le Mahāyāna, mais ne s'y identifie pas. Les disciples à qui le salut est promis ne sont pas *des* buddha, mais *le* Buddha en puissance : c'est ce qu'indique la métaphore de leur participation « par héritage » à son dharmakāya. Si l'on n'oublie pas que c'est la théorie brâhmanique de la dispersion de Prajāpati qui a fourni le modèle de ces spéculations, on comprendra comment il est possible de s'identifier au Buddha sans devenir un Buddha. Tous ceux qui construisent un autel du feu deviennent Prajāpati, ou autant de reflets de Prajāpati, mais non pas des Prajāpati supplémentaires. Il n'en est qu'un. Ils trouvent leur réalité en lui, et n'ajoutent pas à la sienne. De même, semble-t-il, les disciples « héritiers » du Corps de la Loi : ils rejoindront leur Buddha et n'en seront pas d'autres.

Cette position est intermédiaire entre le plus vieux bouddhisme et celui des sūtra du Grand Véhicule ; ses attaches avec le second sont évidentes ; mais il est plus important de ne pas manquer celles qui la relient intimement au premier. Dans la théorie archaïque, telle que tente de la définir Oldenberg, le

---

(1) On notera que ce mythe est de même substance que la conception juridique de la succession par identification étudiée par nous dans le rituel royal, dans la cérémonie religieuse de la réception de la personne du père par son fils, et même dans la théorie de la succession d'un buddha à un autre.

Buddha n'était pas encore devenu le Mahāpuruṣa Cakravartin de la liste des 32 Signes. A ce moment-là (que nous n'atteignons que par récurrence) « aucune supériorité métaphysique ne devait le placer de par sa naissance au-dessus des autres êtres ; seulement plus grand, plus puissant dans ses efforts, il lui était réservé de découvrir le chemin sur lequel les autres n'ont plus qu'à suivre ses traces (1). On peut dire, en un certain sens, que tout disciple qui va droit à la sainteté est un Buddha aussi bien que le Maître ». Et tout en citant la comparaison du Buddha et du premier né d'une portée de poussins, celui qui montre aux autres à briser la coquille, OLDENBERG ajoute en note : « A la vérité la terminologie ordinaire ne désigne pas proprement comme étant des buddha les saints disciples du Maître ; mais elle montre plus d'une fois qu'on regardait en fait une telle façon de parler comme parfaitement admissible. Ainsi le *sotāpanna*, c'est-à-dire celui qui a atteint le « courant », la « voie » de la sainteté, est défini comme quelqu'un 'qui atteindra la suprême connaissance (*saṃbodhi*)'. Dans les textes poétiques en particulier il est souvent difficile de savoir si le mot Buddha est pris dans son sens étroit ou se rapporte à tous les saints » (2).

---

(1) « Aucune supériorité métaphysique » est cependant trop dire. Le tort d'OLDENBERG, à ce que nous croyons comprendre, a été de ne pas accorder une place suffisante aux conceptions cosmologiques. Quand il les rencontre, il ne les traite que comme un simple motif à métaphores et développements figurés, alors qu'elles constituent, à partir d'une certaine époque, sinon l'âme même de la doctrine, du moins presque tout le conflit du Petit et du Grand Véhicule qui se résout en une manière différente de nommer et de se représenter les éléments d'un même schéma religieux du monde : celui d'un empilement pyramidal où la matière est en bas, et la libération à la pointe, ou au delà de la pointe. Etre celui qui touche à la cime du monde et qui perce l'« enveloppe » du monde, c'est bien jouir d'une certaine supériorité métaphysique : nous montrerons notamment combien métaphysique est ce qu'exprime l'image du poussin brisant la coquille, qu'OLDENBERG cite dans ce même passage. Sa formule garde cependant une part de vérité qu'il est essentiel de ne point méconnaître, si l'on ne veut porter sur le premier bouddhisme un jugement erroné. Çākyamuni n'a pas de supériorité métaphysique en ce sens qu'il ne la porte pas en lui séparément, comme un dieu grec de l'époque classique porte en lui sa puissance. Il la trouve dans le monde, ou mieux dans le point où il s'est élevé, sur la pyramide des rétributions, point où le monde cesse et où commence un au-delà — le nirvāṇa — sur la définition duquel roule tout le dissentiment entre les écoles : le seul caractère qu'on lui attribue d'une manière assez constante, c'est d'être justement à la limite supérieure de l'étagement cosmique. A notre sens c'est que telle est l'origine même de sa notion, tout le reste n'étant qu'un effort pour définir l'indéfini par définition — faute logique sur laquelle nous avons tenté de donner quelques éclaircissements. La supériorité du Buddha, comme celle de tous les êtres, s'appuie sur le niveau cosmique atteint par lui, est constituée par ce niveau : c'est ce que montrera par exemple la comparaison du Buddha à Brahmā dans un autre *sutta* que nous analyserons plus bas, le *Tevijja sutta* du *Dīgha nikāya*.

(2) *Le Buddha* 3, p. 320 et 321, n. 1. OLDENBERG renvoie au *Dhammapada* 398 et

On n'ignore pas que Rhys Davids a tenté d'échapper à ces conclusions en soutenant que dans l'application au *sotāpanna* du terme *saṃbodhi-parāyaṇa*, « qui a pour but la *saṃbodhi* », ce dernier mot ne désigne pas l'Illumination qui fait les buddha, mais seulement celle dont jouissent les Saints (*arhat*). En certains passages importants du canon pāli, nous dit-il, « le mot *saṃbodhi-parāyaṇa* figure... dans la réponse faite à la question : 'quel est le but de la vie du moine [bouddhique] ?' Adversaires et controversistes se complaisent à poser cette question et il est intéressant de noter la façon dont on y répond : jamais par l'obtention de la qualité de Buddha et toujours par celle de la qualité d'Arhat... *Saṃbodhi-patta* ['qui s'est acquis l'Illumination'] est employé dans le *Sutta Nipāta*, 478, 503, pour décrire l'Arhat, dont il est dit (*Itivuttaka*, n° 47, etc.) que dès ce monde il atteindra la *Saṃbodhi* ». Rhys Davids est bien contraint d'admettre que la *saṃbodhi* n'est pas réservée aux arhat, et que le Buddha l'atteint lui aussi ; mais par un détour singulier, il affirme que c'est en tant qu'arhat et non en tant que Buddha qu'il y est parvenu : « He was an Arhat, and, as such, had all the graces an Arhat should have » (1). Il faudrait donc croire que l'Illumination (*saṃbodhi*) n'est pas spécifiquement le privilège des Illuminés (*buddha*), mais appartient aux Saints en général (*arhat*) ; les buddha devraient par conséquent le nom qui les oppose d'ordinaire aux arhat justement à une qualité commune à tous ceux-ci en général. M. Sylvain Lévi était bien fondé à dire que « la subtilité de l'interprétation proposée par l'orthodoxie ancienne ou moderne est le meilleur aveu de la difficulté » (2).

---

419 où le mot *Buddha* s'applique d'abord, semble-t-il, aux arhat en général :

chetvā nandiṃ varattan ca sandāmaṃ sahānukammaṃ
ukkhittapaṭighaṃ buddhaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.

« Quiconque a coupé la corde et la courroie et le lien avec la bride, — bien éveillé (*buddha*) et ayant écarté les obstacles, c'est lui que je nomme un Brâhmane » ; puis plus particulièrement au Buddha, au Sugata :

Cutiṃ yo vedi sattānaṃ upapattiṃ ca sabbaso
asattaṃ sugataṃ buddhaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇam.

« Quiconque a reconnu l'impermanence et l'universelle renaissance des créatures, — détaché, arrivé au but (*sugata*) bien éveillé, c'est lui que je nomme un Brâhmane » (*Dhammapada*, éd. PTS., p. 57, 59 ; trad. SBE., X, p. 92, 95).

Açoka dans ses édits mentionne sa « mise en route » pour la Saṃbodhi. On a cru reconnaître là l'indication de sa conversion au bouddhisme, et il en faudrait conclure que le premier état de cette religion promettait déjà la Bodhi à tous les fidèles (S. Lévi, *MSA.*, II, p. 17, J. Przyluski, *Bouddhisme*, p. 25, etc.). En fait, nous croyons bien que ce « départ » est symbolique de la conquête de l'illumination ; mais dans les inscriptions d'Açoka il s'applique à une donnée plus concrète : le pèlerinage d'Açoka à l'*arbre* de la Saṃbodhi, c'est-à-dire à Bodh-gayâ (cf. R. Bhandarkar, *Epigraphic notes and questions*, XVI — *Saṃbodhi in Asoka's Rock Edict*, VIII, I. A., vol. XLII, 1913, p. 156-160). Dans l'état actuel de nos connaissances relatives à la religion d'Açoka, il conviendrait donc de ne pas trop faire fond sur ce témoignage épigraphique.

(1) *Dialogues of the Buddha*, I, p. 190-193.

(2) MSA., p. 17.

Nous croyons que l'apparence insoluble du problème ne provient que d'un emploi insuffisamment critique, pour la reconstruction du bouddhisme ancien, des canons schismatiquement fixés, ou plutôt fixés, à les écouter tous, en autant d'orthodoxies contradictoires. Comme leur comparaison y invitait à première lecture, on a fait de la transmission de la position de Buddha aux Saints une caractéristique absolue du Mahāyāna. Là-dessus les tenants les plus intransigeants du canon pāli, forts du caractère plus archaïque de leur documentation, ont constitué en doctrine l'existence, antérieurement à toute spéculation orientée vers le Mahāyāna, d'un bouddhisme simple, positif, tout en valeurs morales, et de morale pratique, c'est-à-dire d'application immédiate. Ce bouddhisme n'aurait mené qu'à un anéantissement plus ou moins déguisé. Beaucoup inclinent à croire que les écritures nous conservent de la sorte les enseignements authentiques de Çākyamuni, et parfois dans ses propres paroles. Malgré son dogmatisme excessif il nous semble que cette interprétation ne laisse pas de saisir quelques vérités essentielles : nous croyons au caractère moral et familier du premier bouddhisme.

Une seconde école d'exégèse radicalement différente s'oppose cependant à la première; fondée surtout sur la connaissance des sūtra mahâyânistes, négligés et réputés tardifs par l'autre parti, elle objecte à ses contradicteurs, et non sans apparence de raison, tout ce qui se décèle de mises en forme tardives, sous le signe de la pensée monastique, dans le canon pāli. Elle tente de restituer un bouddhisme primitif plus largement ouvert, où le moine n'avait point aussi nettement le pas sur le fidèle laïque, où le ciel était promis à tous, et peut-être déjà la qualité de Buddha. Le bouddhisme du Petit Véhicule serait cette religion ramenée à l'étroit horizon d'un couvent et codifiée par des moines.

Le conflit est donc entre l'hypothèse d'un premier bouddhisme large, populaire et mythologique et celle qui au contraire se le représente comme relativement étroit, à préférences monastiques, avec pour fondement une morale de pratique ecclésiastique. Il nous paraît certain et il n'est guère contesté que ces deux bouddhismes ont existé : chacun est documenté par une littérature et par une archéologie qui en font foi. Seule la priorité est en question. D'autre part, on peut considérer comme à peu près acquis que lors de la fixation du canon pāli la tendance opposée à celle qu'il codifie avait déjà cours. Nous l'avons vu en particulier pour le stūpa : beaucoup d'éléments qui se rattacheraient surtout à cette tendance soi-disant mahâyâniste ont marqué sur le canon theravādin. Réciproquement, les *sūtra* du Grand Véhicule ne sauraient prétendre remonter plus haut que l'existence, localisée ou générale, d'un bouddhisme analogue à celui que dépeint la littérature pāli. Tous nos renseignements proviennent donc, dans l'ensemble, et d'un côté comme de l'autre, de positions respectives déjà fixées par la polémique. Cette considération devrait dominer tout essai critique tendant à remonter jusqu'à un bouddhisme commun.

Nous ne croyons pas impossible de se faire quelque idée de ce bouddhisme *commun*, à condition que l'on veuille bien séparer son problème propre de

ceux, plus ardus, que poserait la recherche du bouddhisme *primitif*. Sans nous demander ici, avec M. Stcherbatsky, si celui-ci a été avant tout une position philosophique de même essence que la dogmatique des sarvāstivādin (c'est une thèse qui a pour elle plus d'une raison solide), nous voudrions essayer de grouper, moins haut dans le passé, et plus près de la documentation littéraire et matérielle actuellement utilisable, un certain nombre de données formant un tout qui nous paraît cohérent, et qui auraient caractérisé un bouddhisme commun, antérieurement à la séparation des deux Véhicules : c'est à quoi a tendu tout le début de notre travail, et nous avons cru pouvoir nommer ce bouddhisme celui des 32 lakṣaṇa et du stūpa. En un sens, il est mythologique. Mais M. Senart, malgré de beaux résultats, s'est abusé lui-même en ne faisant appel qu'à des idées mythologiques : ce qui prime, c'est une cosmologie. On y a cousu des fragments mythologiques, souvent empruntés au vishnouisme, mais c'est elle qui donne le canevas.

Or, par une rencontre significative, c'est à la même formule que va nous amener l'examen de la morale pratique du bouddhisme, à ce niveau où nous tentons de le saisir. Elle tient en entier, on l'a déjà vu à propos du récit de la création, dans un schéma de rétribution, lequel à son tour n'est pas seulement cosmologique, mais est la cosmogonie : le vrai créateur du monde, ce n'est pas Īçvara, c'est la loi du *karman*. Tout le matériel conceptuel commun aux deux bouddhismes trouve là ses bases évidentes : les niveaux des extases, leur gradation, avec les termes décisifs de *samāpatti*, voire même de *nirvāṇa*, sont le vocabulaire d'une cosmologie étagée et fermée — élevée comme une montagne, fermée comme par une coupole, et dont l'élévation mène à une issue au pôle de la coupole : le stūpa, tel que nous l'analysons, est-il autre chose que cette doctrine, arrêtée dans la brique ou la pierre ? Comment ce bouddhisme s'est formé et quels sont ses rapports avec le Yoga, c'est une question que nous nous poserons dans notre septième partie : y a-t-il eu auparavant un bouddhisme plus simple, moins influencé par le rayonnement de la cosmologie mésopotamienne, nous nous résignerons provisoirement à l'ignorer — sans nous demander si cette ignorance est irrémédiable. Il suffira pour l'instant, faute de mieux, d'avoir atteint, s'il se peut, une forme de religion antérieure à la division des Véhicules et à partir de laquelle la divergence de ceux-ci se laissera approximativement expliquer. Ce qui nous importe le plus, c'est en effet de pouvoir étudier, sans tomber à chaque instant dans l'incohérence, l'ensemble des documents écrits ou figurés du bouddhisme, qu'a longtemps rendus mal compréhensibles notre ignorance des origines du Mahāyāna et de son panthéon ainsi que de leurs liens avec les formes plus austères de la pensée et de l'imagerie hīnayānistes. Ce problème est dans une certaine mesure indépendant de ceux qui touchent aux sources premières.

Pratiquement, les études de détail que nous avons poursuivies jusqu'ici nous paraissent s'accorder à montrer que d'une phase commune qui peut être

définie : une riche cosmologie rétributrice, le Mahāyāna se détache par la multiplication de figures mythologiques, installées en régentes des pièces du système, dans un schème spatio-temporel constamment agrandi, tandis que l'autre école, tout en restant plus proche peut-être de la conception primitive, s'est condensée en un rationalisme éthique, après avoir pour quelque temps accepté les premiers termes de l'évolution suivie par la tradition à tendance mythologique dont elle s'est finalement séparée (1).

Ce processus complexe apparaît avec une netteté particulière lorsque l'on étudie l'extension de la nature de Buddha et sa communication aux fidèles, critère généralement adopté pour distinguer le Mahāyāna. Il est, pose-t-on trop souvent, le Véhicule des bodhisattva, ou buddha futurs, et le Hīnayāna, le Véhicule des auditeurs, qui ne gagnent que le Virvāṇa « d'anéantissement ».

Mais n'avons-nous pas été, il n'y a qu'un instant, dans l'obligation de constater que les *sutta* pāli promettent eux aussi la sambodhi, qui fait les buddha, à de simples arhat ? Les explications embrouillées de Rhys Davids ne détournent pas ce coup droit porté à l'orthodoxie pāli. Faudra-t-il reconnaître que les Saints du Petit Véhicule deviennent des buddha ? Ce serait l'idée mahâyâniste dans toute sa précision. Rejettera-t-on les passages où elle s'exprime, ou semble s'exprimer, en découpant adroitement dans le canon pāli deux couches chronologiques, s'opposant par la présence ou l'absence d'affinités mahâyânistes, qu'il serait loisible d'attribuer ensuite, partout où elles se montrent, à un remaniement tardif ? Ceci ne vaut, car c'est une pétition de principe. On n'échappera pas à la conclusion que la participation à la nature de Buddha existe dans le Petit Véhicule, sans que rien témoigne de son introduction tardive.

---

(1) On observera que nous nous sommes volontairement abstenus d'utiliser les témoignages relatifs aux schismes. Ce n'est pas que l'on n'ait à attendre d'eux des renseignements importants, mais la critique est loin d'en être achevée ; il y est mentionné un trop grand nombre d'écoles, et trop fragmentairement décrites, pour que l'on puisse compter tirer beaucoup de tels détails, quand l'ensemble de la question est encore en suspens. Selon une règle qui vaut en tous domaines, il ne faut pas mélanger des mesures qui diffèrent par la finesse. Tant qu'on ignorera ce qui se dissimule par exemple derrière l'énigmatique mention d'un Véhicule des Pratyeka-buddha, il sera prudent de ne parler que sous bénéfice d'inventaire des oppositions de secte à secte et, dans les sectes, de parti à parti. A titre préliminaire, le travail que nous avons essayé d'amorcer dans ces pages nous paraît donc s'imposer : puisqu'il existe deux vastes ensembles documentaires groupés autour de la notion de Hīnayāna et de celle de Mahāyāna, il faut tâcher d'élucider en bloc les caractères principaux de ces deux collections de faits, en nous en tenant à l'approximation, suffisante pour l'instant, d'une division du bouddhisme en deux ; voir comment s'opposent et se rejoignent ces deux ensembles ; chercher l'origine et le sens, relativement au premier, des développements fabuleux du second ; enfin, ce faisant, il faut s'écarter le moins possible de l'interprétation des monuments figurés, et se préoccuper moins des sectes philosophiques que des pratiques rituelles et des conceptions proprement religieuses, car c'est là qu'est la vie des systèmes.

Les partisans d'un bouddhisme primitif à tendances mahâyânistes s'empareront de cette concession, et s'en armeront: ils verront là le reflet, jusque dans les textes pâlis d'une théorie ancienne de la position de Buddha promise à tous, ou au moins à tous les élus. A ce que nous croyons, ces vues que ne confirme pas l'étude d'ensemble de la doctrine pâlie, ne sont pas moins fausses que celles de Rhys Davids. Pour réduire cette difficulté, de laquelle, on n'est pas sans le remarquer, dépend toute la théorie du bouddhisme, il faut se placer à un niveau de doctrine différent aussi bien de la bouddhologie foisonnante du *Lotus de la Bonne Loi* que du rigorisme monastique développé dans les vinaya pâlis.

⁂

En fait, à ce niveau, il est beaucoup moins question de la *nature* des buddha, que de la Carrière de buddha : idée exprimée par Oldenberg avec assez de force. Leur nature, c'est précisément cette carrière, puisqu'étant le terme d'un processus de délivrance, elle ne se définit que négativement, en un sens, par les attaches qu'elle rompt. Elle n'est pas inexistante, puisqu'elle est libération des liens et des maux qui nous tiennent ; mais elle est au-dessus du plan de leur existence, c'est-à-dire de toute existence, s'il est vrai que « tout est douleur » (*sarvaṃ duḥkhaṃ*). Ces expressions font apparaître la seule manière positive de l'envisager : c'est par rapport à la structure du monde, hors duquel on s'échappe. Le monde est fait de niveaux qui se spiritualisent à mesure que l'on s'élève. Le plus haut de ces étages dont l'on puisse se former une idée, quelle qu'elle soit, est encore une enveloppe, un obstacle, composé justement par cette idée, quand ce serait même l'idée du néant, piège suprême. Le Buddha est celui qui passe au delà, qui sort. Ne demandons pas pour aller où, car ce n'est pas d'un lieu mais de la catégorie de lieu qu'il s'évade, comme de toute catégorie. On n'a pas assez remarqué que cette idée, absurde si l'espace est infini, n'est pas autre chose que la contre-partie d'une théorie de l'espace fermé. Notion difficile à saisir et qui a été longuement étudiée dans de précédents chapitres : il ne s'agit pas d'un vase matériellement clos, et — sauf métaphore — ce n'est pas à l'aide de cette naïveté que la pensée asiatique ancienne limitait son espace. C'est l'interrelation de l'espace et du temps qui compose le système dont il s'agit de sortir et c'est dans le cycle du temps que l'espace est enclos. Nous ne reviendrons pas sur l'origine magique et astrologique de cette conception d'un temps et d'un espace qualitatifs (1).

(1) Lorsque le Buddha arrive symboliquement à la pointe du monde, au terme de sa marche triomphale, il se proclame simultanément *lokagga* : celui qui est à la pointe du monde, et *lokajeṭṭha* : le Premier né du monde, terme qui a embarrassé les commentateurs, et qui exprime tout simplement que, remonté à l'origine du Temps comme au point de cessation de l'Espace, il va sortir d'un seul coup de l'une comme de l'autre catégorie.

Lorsque le Buddha, en s'abîmant dans le nirvāṇa, a passé au delà du connaissable, par quoi pourra-t-on le saisir? Ce n'est plus à l'image de rien de ce qu'il était en ce monde: tout cela est au-dessous de lui et n'a plus de valeur pour lui. Il est arrivé à un état qui échappe à toute notion, et qui ne se définit que par là. Il en résulte, en particulier, qu'il ne peut être conçu de différence entre le Buddha « dans » le nirvāṇa et le nirvāṇa lui-même; être au delà de toute notion, ce qui est leur unique définition, leur est commun, et par là ils ne font qu'un. Ainsi, le nirvāṇa est la nature du Buddha, est le Buddha « éteint ».

Cette analyse philosophique peut s'autoriser de conceptions plus larges. Nous avons vu que pour le bouddhisme de l'*Aggañña sutta*, à chaque étage du monde les créatures qui y naissent tirent leur corps de la « terre » même où leur karman les amène, et qu'il fabrique en même temps à leur usage: elles mangent cette terre, dit le mythe. Chacune d'elles se définit donc par son niveau. Si la métaphysique du nirvāṇa que nous venons d'exposer ne remonte pas, sous cette forme systématique, jusqu'aux origines du bouddhisme, ce qu'on ne saurait dire, on pourra du moins en justifier aisément l'apparition en observant que la conception de l'identité du Buddha et du nirvāṇa est l'aboutissement d'un système cosmologique et moral où chaque être est de même substance que le plan du monde où sa carrière l'installe. A la limite, le plan de la suppression et le Buddha supprimé seront encore consubstantiels, s'il est permis de dire, en cette suppression.

Ces idées tirent leur solidité de ce qu'elles étaient tout autre chose que de purs raffinements de la scolastique, et en ouvrant les *sutta* pâlis on les trouve au fond de plus d'un développement familier. Prenons par exemple le *Tevijja sutta* du *Dīgha nikāya*. Le Buddha y raille les brâhmanes, qui, par leurs prières et leurs manipulations rituelles, tentent de faire venir à eux le dieu Brahmā.

« C'est, Vāseṭṭha, comme si, cette rivière Aciravatī étant pleine d'eau, à pleins bords, touchant ses bords (*kākapeyya*, *com.*: ..si pleine qu'un corbeau y pût boire du bord), un homme avait affaire à l'autre rive, devait aller à l'autre rive, avait l'intention de traverser jusqu'à l'autre rive, et que debout sur cette rive-ci il appelât cette rive-là: 'Eh, l'autre bord, viens par ici! Eh, l'autre bord, viens par ici!' Qu'en penses-tu, Vāseṭṭha? Est-ce que l'autre rive de l'Aciravatī viendra à celle-ci grâce aux appels, aux invocations, aux prières et aux éloges de cet homme? » « Certainement pas, ô Gotama! » « Eh bien! c'est tout à fait de la même façon, Vāseṭṭha, que les brâhmanes, avec leur science des Trois Veda (*tevijjā brāhmaṇā*), négligeant les pratiques qui font le [vrai] brâhmane et adonnés à celles qui détournent de le devenir, c'est de la même façon qu'ils disent: 'Nous appelons Indra, nous appelons Soma, et Varuṇa et Içāna et Prajāpati et Brahmā...' En vérité, Vāseṭṭha, ces brâhmanes, avec leur science des Trois Veda, qui négligent les pratiques faisant le vrai brâhmane pour s'adonner à celles qui en détournent, qu'ils

puissent, à leur mort, à la destruction de ce corps, se trouver réunis à Brahmā — c'est là ce qui ne saurait avoir lieu ! » (1)

Ce passage est d'une netteté parfaite. Brahmā ne saurait être atteint par des prières ou des manipulations rituelles ; le seul moyen de le connaître, c'est de s'exercer aux pratiques morales (*dhamma*) qui, à la mort, vous feront renaître au ciel de Brahmā, c'est-à-dire en qualité de Brahmā. On ne parvient à Brahmā qu'en le devenant, ce qui est réalisé par l'obtention de sa « terre ». Il n'y a pas de Brahmā, mais une terre de Brahmā qui fait Brahmā ceux qui y parviennent. Pourrait-on mieux indiquer que c'est le plan d'existence qui définit les êtres ? Les dieux ne sont ainsi qu'apparences extérieures. Il est vain de les appeler à soi. Ils n'ont pas leur être en eux-mêmes, et ils font partie du décor que le monde offre aux autres créatures — et vice versa celles-ci pour eux. Ce que chacun de nous a sous les yeux, c'est une succession d'« autres rives », d'étages cosmiques, composant, en leur système, le théâtre de nos rétributions. En un mot, c'est le *saṃsāra*. La série des existences mène les créatures de l'un à l'autre de ces niveaux, dont l'ordre est immuable. Et le dogme fondamental du bouddhisme, celui de l'absence de « soi » (*nairātmya*, *anattā*), signifiera simplement dans ce système que rien de positif ne se transmet d'un plan à l'autre lors d'une transmigration. Chaque être trouve pour ainsi dire tout ce qu'il devient à l'endroit même où le fait renaître son « doit et avoir » karmique. Il « mange » sa terre. Il en est fait. Les deux autres grandes vérités suivent de près celle-là. Tout est douleur (*duḥkha*, *dukkha*) signifie que *tout* (tout, c'est-à-dire le *saṃsāra*, les personnes n'étant rien hors de lui) se définit par des limitations et des attaches qui serrent de plus en plus étroitement les créatures, à mesure que l'on descend l'échelle des êtres. L'explication théorique est que ce qui semble joie pour les êtres d'un niveau est en réalité une condition douloureuse, dont ne voudraient pas les êtres des mondes supérieurs : c'est l'idée qui a fourni son thème à l'histoire si populaire de la conversion de Nanda. Ce cousin du Buddha s'était épris d'une femme fort belle, et le Maître lui montra, pour l'en détacher, d'abord une vilaine guenon, puis une nymphe céleste. Sa bien aimée n'était que la guenon de celle-ci. « Tout est douleur » revient donc à dire que tout est douleur par rapport aux plans supérieurs du monde, et ainsi de suite jusqu'au plan du nirvāṇa, où réside la libération. La vérité que « tout est douleur » est la base même de celle du nirvāṇa ; elle est relative, et la structure des relations qui la constituent n'est pas autre chose, une fois de plus, que la cosmologie étagée. Enfin la combinaison des deux dogmes précédents fait ressortir que tout est impermanent (*anitya*), puisque rien de positif ne passe d'un plan à l'autre, les personnalités apparentes n'étant qu'un agrégat de conditions soulevées

(1) *Dīgha nikāya*, XII, 24-25 ; ed. PTS., p. 244-245 ; trad. SBE., XI, p. 178-180 ; SBB., II, p. 310-311.

autour d'un point de rétribution, et qui retombent lorsque, l'épreuve étant épuisée, la série recommence sur un autre plan. Rien ne dure.

Le bouddhisme est bien trop riche pour que l'on puisse réduire toute sa matière à une cosmologie : c'est ce que nous montrerons nous-mêmes dans quelques chapitres de notre septième partie. Mais il est difficile de nier qu'au niveau de l'*Aggañña sutta*, cette cosmologie n'ait pénétré, clarifié et ordonné la dogmatique : il faudrait fermer les yeux à l'évidence.

⁂

Concevons donc que le *saṃsāra* est un vaste édifice où les êtres montent et descendent, l'accès à l'un des plans étagés comportant identification avec les conditions d'existence qui le définissent, c'est-à-dire, en dernière analyse, avec ce plan lui-même. A la limite, ce rapport subsiste, car si les êtres ne cessent d'être assimilables, à travers les péripéties de leur destin, au plan où ils prennent corps (1), pour le Buddha, parvenu à la cessation de tout plan assignable, c'est cette cessation elle-même, laquelle définit son plan, qui restera sa propre désignation. La carrière qui le mène jusqu'au bord du nirvāṇa est bien, comme nous le disions tout à l'heure, la seule conception qu'on puisse se faire de lui. Il n'est pas la non-existence, car ceci est un concept qui le limiterait ; il n'est pas davantage l'existence : il est tout cela dépassé. Disons que sa nature n'est pas nulle, mais annulation. Un buddha, c'est l'histoire de cette annulation. Sa définition est d'avoir été.

Ces idées paraîtront peut-être bien abstraites et bien savantes, pour rendre compte d'un mouvement religieux ample et populaire. Mais elles ne sont telles que si on les vide de leur contenu réel, qui est avant tout magique. Il ne s'agit en somme de rien de moins que de parvenir à une définition de l'indéfinissable, à une prise sur l'insaisissable. Comme programme philosophique, cela ne se soutient pas et l'on pourrait dire en paraphrasant le roi Ménandre qu'un pays parle creux, qui a tant parlé de ces choses. Mais ce même programme, par ailleurs, est l'essence même de la magie : à savoir, maîtriser sur un plan inférieur des objets par eux-mêmes inaccessibles et si-

---

(1) Identification réciproque d'ailleurs, conformément aux lois de la pensée indienne ; « à double entrée » dirions-nous, puisque chaque étage cosmique à son tour ne prend de valeur que par et dans la collection des créatures qui le composent, autant qu'il les compose. Les étagements cosmiques ne sont donc pas plus éternels que le reste. Seulement ils sont immuables, en ce sens que lorsqu'ils existent, ils n'existent que d'une certaine façon : le monde se reproduit identique à chaque période cosmique. Ce qui en lui est le plus proche de notre conception du permanent, c'est son essence, non son existence. Il y a là de sérieux problèmes d'origine, que nous écarterons, parce qu'on ne pourrait les traiter qu'en introduisant auprès du système bouddhique les autres systèmes indiens, plus mal connus encore que lui à l'heure présente.

tués à un niveau qu'on n'atteint pas. En construisant l'autel du feu, le Brāhmaṇa enseigne comment construire Prajāpati en son symbole : non par son aspect extérieur, ce qui serait manquer sa nature vraie, mais dans un objet qui se projette en lui ; adorer la trace du pied du Buddha, ou ses reliques, c'est un culte qui a pu prendre une signification élevée, mais dont toutes les pratiques se retrouvent dans les formules incantatoires des cultures peu avancées. N'agit-on pas sur un être par l'entremise de rognures de ses ongles, ou de quelques-uns de ses cheveux, et n'est-ce pas là précisément ce que le Buddha passe pour avoir donné de lui-même aux marchands Trapuṣa et Bhallika, à titre de dépôt pour le premier stūpa, élevé, prétend-on, de son vivant ? Construire un stūpa, c'est construire architecturalement le Buddha ; s'entourer de quatre-vingts fils, portant les noms de ses disciples, c'est s'identifier, au milieu de ceux-ci, à sa personne : ou plutôt c'est la « construire » dramatiquement, et non plus architecturalement. De pareilles pratiques, que nous avons rencontrées à Ceylan (1), ne veulent peut-être pas dire que l'on

---

(1) On se reportera aussi à la consécration par Harṣa d'une statue du Buddha qui avait exactement sa taille. Comme nous avons été amenés déjà à le dire, il est peu probable que cette pratique corresponde vraiment à une apothéose du roi. Il ne croyait sans doute pas que c'était lui Çākyamuni : la mesure de son corps le représentant magiquement, il se donnait plutôt au Buddha par cet artifice. La mesure du roi était la projection représentative de sa personne vivante. Il est probable, corrélativement, que la statue du Maître devait être, elle aussi, prise pour une espèce de projection de sa mystérieuse persistance malgré le nirvāṇa. La projection du roi et celle du Buddha, homogènes entre elles, se réunissaient dès lors dans l'objet religieux, de la même façon que l'insondable Prajāpati [« l'Etre qui n'a ni commencement ni fin, qui n'est ni grand ni petit, qui se nomme *Non, non*, puisqu'aucun mot ne peut épuiser sa nature », diront les Upaniṣad, cf. Oldenberg, *Buddha*[3], p. 280], transposé en autel, rejoint le sacrifiant transposé dans sa mesure, tout comme plus tard Harṣa. Celui-ci, tout compte fait, ne se couronne pas Buddha, mais visiblement cherche à rejoindre le Maître.

Au delà de ce culte où intervient une image, le culte des stūpa, corps substitués du Buddha, suit de plus près encore la tradition des autels brâhmaniques, corps symboliques de Prajāpati. Le *Milindapañha* nous apporte sur ce point un témoignage singulièrement significatif (cf. SBE., XXXV, p. 144 sq., ed., p. 95 sq.). Le roi Ménandre s'étonne de l'institution d'un culte des reliques. Le Buddha est entré dans le nirvāṇa. A quoi bon apporter un hommage à des cendres ? Comment pourrait-il agréer et rendre de ce fait méritoires et efficaces les dons et les honneurs qui lui sont adressés ? Nāgasena répond par plusieurs comparaisons, et surtout par celle du Buddha avec un grand feu, jadis rayonnant dans toute l'étendue des dix mille univers, qui cependant s'est éteint, et ne peut plus recevoir de nous aucun aliment. Mais le feu n'a pas pour cela disparu totalement de ce monde. Chaque homme, s'il veut s'y appliquer, peut s'allumer un petit feu à son propre usage. De même les hommes et les dieux n'ont plus devant eux le Tathāgata. Comme le grand feu, il s'est éteint. Seulement il leur reste la possibilité d'élever un édifice sur l'une de ses reliques matérielles et d'adorer le trésor de sa Loi qu'il nous a léguée. Le stūpa enfermant une relique est donc vis-à-vis de la personne du Buddha dans la même relation qu'un feu « individuel » par rapport au Grand Feu cosmique. Telle quelle, la comparaison peut sembler boiteuse. Les petits feux

croit que Çākyamuni a échappé à l'anéantissement et survit dans le nirvāṇa. Il n'existe plus, c'est trop certain, et religieusement le Carnaval cinghalais n'a de ce fait aucun sens. Mais il n'était sans doute qu'une tentative pour se mettre magiquement en relation avec ce nirvāṇa. Le Maître qui y est entré ne peut être atteint d'aucune manière, mais on peut prétendre s'orienter vers lui.

Une forme particulière de cette idée magique a été déjà étudiée à propos des jeux abstraits du Mahāyāna sur la notion de Loi et la notion du Corps de Buddha, notions qui, poussées l'une et l'autre à la limite du concevable, sont crues concourantes, par leurs prolongements, au point inconcevable du Corps de la Loi. C'est une logique qu'on pourrait appeler projective. Elle consiste à tout disposer dans le plan intelligible de façon à se laisser porter jusqu'à la limite de ce plan par un mouvement de pensée qu'on puisse croire correctement dirigé vers le point de l'inintelligible où se trouve la vérité ultime. Ratiocinations, répétons-le, qui n'auraient eu aucune chance de devenir le thème essentiel d'une religion, si elles n'avaient été directement suggérées par les

---

sont du feu flamboyant au même titre que le Grand. Il ne semble pourtant pas que la bouddhologie du *Milindapañha* permette de croire que les reliques du Buddha soient chacune comme un petit buddha vivant. L'image s'applique donc médiocrement et on comprend mal que les rédacteurs en aient fait la réponse décisive à une question aussi importante que celle qui est posée par Ménandre. Cette réponse prend au contraire un sens assez clair, lorsqu'on la compare aux coutumes brâhmaniques. Prajapati est Agni, le Feu cosmique. Les autels que chaque fidèle élève individuellement se nomment, eux aussi, des agni ; ils sont le substitut de l'Agni cosmique, mis à la mesure de chacun de ses adorateurs. Agni en lui-même est insaisissable, indéfinissable, il échappe à toute prise. Mais il se spécifie, il se localise en chaque autel. Comment croire qu'en comparant le Buddha au Feu cosmique et le culte individuel de ses reliques à l'établissement d'un feu individuel, les rédacteurs du *Milindapañha* n'aient pas eu dans l'esprit, comme ils les avaient sous les yeux, les dispositions du culte brâhmanique (1) ? Leur comparaison s'applique difficilement en matière bouddhique. Elle force la doctrine : ne tendrait-elle pas, suivie à la lettre, à constituer un petit buddha de même essence que le grand, face à chaque fidèle ? Ce n'est sans doute pas ce qu'on a voulu dire au juste, mais c'est pourtant en somme ce qu'on a dit. Preuve que la source de la comparaison était étrangère à la doctrine — et par conséquent trace manifeste d'une influence brâhmanique sur la conception du culte des stūpa. On sait que le *Mahāparinibbāṇa sutta* fait dire par le Buddha aux moines de ne s'occuper que de la Loi, et de laisser le soin de sa crémation et de ses funérailles aux laïques (*Dīgha*, II. p. 138, 141 ; G. Tucci, *Il Buddhismo*, Biblioteca di critica religiosa dir. d. E. Buonaiuti, Foligno, 1926, p. 139 sq., etc.). — Est-ce une trace d'une résistance monastique à des coutumes qui ont fini par s'imposer, mais qui ont d'abord paru trop proches des pratiques du siècle, c'est-à-dire, en gros, du brâhmanisme, pour être admises de plein-pied ?

---

(1) Il est intéressant de noter la façon dont le mahâyânisme développé précise, en la conservant dans l'essentiel, la comparaison amorcée dès le *Milindapañha*. Dans le *Surangama sutra*, traduit par Beal, le dharmakaya du Tathagata, insaisissable et cependant omniprésent, est comparé au Feu élémentaire, présent inaperçu dans tout l'espace, et qu'on peut faire apparaître en chaque point du monde, quand les conditions adéquates (lentille, amadou, etc.) y sont réunies. C'est toujours l'idée brâhmanique du Feu cosmique caché, et du feu « individuel » qu'allume le culte. Mais ici l'image est poussée jusqu'au bout et réalisée en doctrine, tandis qu'elle n'était admise qu'avec réticence dans le *Milindapañha* (cf. S. Beal, *A catena of Buddhist scriptures from the Chinese*, London, 1871, p. 335 sq.).

règles de la magie. Quand on a correctement disposé les « appartenances » d'une personne, vêtements, objets dont elle a fait usage, cheveux, rognures d'ongles, bouts de peau (ossement, si l'on s'occupe d'un mort), on agit, même sans la voir, même à distance, même d'un monde à l'autre, sur la personne morte ou vivante, on est en contact avec elle. Le bouddhisme ne se comporte pas autrement, avec ses stūpa élevés sur des cendres, ou des os du Buddha, sur des rognures de ses ongles ou quelques-uns de ses cheveux, sur sa robe, son bol ou son bâton ; et nous avons aussi là la seule interprétation vraisemblable du *tableau vivant* cinghalais. Le Buddha, qui a abouti au nirvāṇa, n'est susceptible de définition que par la carrière qui l'y a mené, et par les traces qu'il a laissées, comme un absent, voire un mort se définit par ce qu'il a fait, et qu'on sait de lui, ainsi que par les objets qu'il a laissés. En cela, il n'est pas inexistant ; il n'est pas davantage existence présente. Voilà le premier modèle de la spéculation bouddhologique.

Il n'est pas étonnant que ce système se soit formé dans l'Inde, non seulement en raison de la richesse de son folklore et de l'intensité qu'y avait prise l'idée magique, dès la période indianisée du védisme, ce qui assurait une matière inépuisable à de pareilles attitudes spéculatives, mais aussi par des considérations plus formelles. Nulle part les religions et les philosophies ne se sont élaborées au milieu de discussions et de controverses plus intempérantes: c'est le pays où, avant d'entrer en discussion publique, deux philosophes ont pu convenir entre eux que le vaincu aurait la tête tranchée — l'histoire est dans Hiuan-tsang. Ces conditions de milieu imposaient, à elles seules, et par la tournure qu'elles faisaient le plus naturellement prendre à l'argumentation, la recherche d'un *summum bonum* dont rien ne pût être dit; qui fût donc au-dessus de la polémique ; comme par ailleurs la cosmologie étagée reportait ce bien suprême vers des niveaux de plus en plus élevés et qui se dématérialisaient à mesure, ces deux composantes, entre bien d'autres, s'accordaient à faire admettre, à la pointe et à la cessation de toutes choses, un ineffable échappant à tout.

Cependant la position n'était guère tenable. Non que l'idée en soi fût difficile : elle était au contraire trop simple, parce qu'entièrement vide : poser ce Bien suprême absolument en dehors des conditions de l'existence, c'est-à-dire aussi bien de la non-existence, c'était vite fait, et philosophiquement, rien ne suivait. Un danger constant allait être la tendance à réaliser cette position abstraite, si ingénieuse, en cherchant à en dire malgré tout quelque chose. Nous avons montré plus haut comment, par étapes successives, ces défaites de la pensée abstraite ont agrandi la cosmologie par le haut, et eu par là une répercussion sur le système des buddha (1).

Sous sa forme originale, la formule est assez claire : c'est bien une idée projective, imitée des recettes magiques que nous évoquions tout à l'heure.

---

(1) *BEFEO.*, XXXIII, p. 932 sq.; supra, p. 300, etc.

Le Buddha est parvenu à un état qui est absolument et non pas relativement différent du nôtre. Il n'est ni ailleurs ni au delà, au sens strict de ces mots; il n'est pas, et il n'est pas inexistant. Le fait est qu'il ne se pose pas en même temps que l'existence, ce qui exclut aussi bien qu'il soit inexistant. Répétons que l'impénétrabilité de ces deux plans, qui logiquement paraît sophistique, est pratiquement le principe même de la magie, ce qui lui assurait, dans l'Inde ancienne, un fondement suffisant. D'où la conception singulière de la personne « éteinte » du Buddha, que nous venons de voir se dessiner dans le culte : elle n'est plus existante, elle n'est pas non-existante. Cette seconde formule a embarrassé l'interprétation européenne. On n'y voit d'ordinaire qu'une clause de style destinée à écarter les critiques auxquelles prêterait l'assimilation du nirvāṇa à un néant strict — voire à ne pas décourager les cœurs simples. Nous la croyons au contraire très profonde et voisine des sources véritables de l'émotion religieuse et du culte. Nous avons naguère expliqué le sens des rites aniconiques, en disant que non seulement l'autel du feu ou le stūpa pouvaient être Prajāpati ou le Buddha sans leur ressembler extérieurement, mais que même il fallait qu'ils ne fussent pas à leur ressemblance, pour les réaliser sur un plan magique. La différence d'aspect est prise comme le signe d'un passage de milieu. Une statue de Prajāpati ne serait qu'une statue, qu'un bloc de pierre ou de bois existant sur notre plan; l'autel massif est Prajāpati lui-même, sur son plan authentique, et la preuve en est que nous ne le voyons pas tel qu'il est, mais déformé en autel, par le fait de ce que l'on pourrait nommer la *distance magique* de son plan au nôtre, d'où nous le regardons et le voyons autel. C'est une existence transcendante que nous vénérons alors, et avec laquelle nous entretenons un certain degré de communication, par l'intermédiaire de ses traces. Chercher à représenter directement Prajāpati, c'est-à-dire à le construire à notre niveau, serait oiseux. Ce qu'il faut, c'est le construire par projection à son niveau à lui, en disposant convenablement ses traces dans ce monde-ci.

Ces idées ont fortement agi sur la pensée bouddhique ancienne. Il est vain, et il est canoniquement interdit de spéculer sur la nature du Buddha entré dans le nirvāṇa, et c'est évidemment pour des raisons analogues que l'on s'est d'abord abstenu de le représenter. Il est impossible de le réduire à une idée ou une image adéquates situées sur le plan où nous sommes. Il est désormais hétérogène à ces idées et à ces images. Tout ce qu'il est permis de faire, c'est de cultiver ses traces. La connaissance de ce qu'il a dit, l'adoration de ses reliques, de la trace de ses pieds, connaissance et adoration correctement réalisées à titre symbolique, donnent un certain contact avec lui : non qu'il soit caché quelque part où on l'atteindrait, mais par une espèce de projection, inconcevable par essence, et dont il est évident que seule la magie a pu fournir le modèle. Quand les textes anciens interdisent de s'interroger sur la survie du Buddha, leur position, à ce qu'il nous semble, est ainsi un agnosticisme beaucoup moins étroit qu'on ne l'a trop communément cru et dit. C'était une recette magique fort profondément calculée, que de reporter

la ferveur religieuse de ces spéculations creuses (que les textes anciens amorcent parfois) sur les corps substitués que composaient verbalement la doctrine et figurément les monuments du culte des reliques. Il faut bien qu'il en ait été ainsi : car si le Petit Véhicule n'avait eu qu'un pur agnosticisme à opposer aux Mahāsaṅghika, précurseurs du Mahāyāna, il ne leur aurait pas résisté — ou l'Inde n'eût pas été l'Inde.

⁂

Pour se rapprocher de la vérité, il suffira donc de retourner de bout en bout la proposition d'où l'on est habituellement parti. « Le néant métaphysique, nous a-t-on enseigné, peut constituer une philosophie, il ne crée pas une église. » Inversement nous dirons : « La définition et le culte par ses traces d'un Maître passé dans le nirvāṇa, ont suffi à une religion et à une église ; mais ils n'ont pu alimenter longtemps une philosophie ». Habituée à ces cultes projectifs, dont est nourrie toute la spéculation des Brāhmaṇa, l'Inde a dû avoir, auprès des stūpa, et en écoutant répéter la parole du Buddha, un sentiment puissant d'accord spirituel avec lui, sentiment que sa disparition non contestée ne faisait sans doute que rendre plus émouvant. Il y avait là une force religieuse d'essence assez pure et assez efficace : il faudrait n'avoir jamais visité Ceylan ou l'Indochine du Sud pour en douter.

Au contraire, le postulat de l'inconnaissable, si favorable à ce genre de culte, ne pouvait être maintenu à l'abri de toutes vicissitudes dans le domaine de la spéculation pure. Tous les êtres au monde étaient positivement définis par leur plan. Les buddha seuls n'auraient-ils reposé sur rien ? Leur identification avec un nirvāṇa dont rien n'était à dire constituait une pensée sans avenir. Quitte à manquer aux conditions claires et logiques que le dogme s'était données — l'impensable défini projectivement — on s'est donc ingénié à chercher une substance qui rendît compte des buddha eux-mêmes. Avec cette contradiction de principe, la confusion s'introduisait dans la spéculation, mais aussi la possibilité de doctrines nouvelles, plus riches et plus intéressantes peut-être, qui allaient surgir par contre-coup.

Le début de ce mouvement des esprits se reflète dans un passage du *Brahma saṃyutta* du *Saṃyutta nikāya* pāli. La scène est à Bodh-gayā, à l'instant où le Buddha vient d'acquérir l'illumination suprême. Il se dit alors : « Il est mal de vivre sans rien avoir à vénérer, sans avoir à obéir. Quel est donc le samaṇa ou le brâhmane sous lequel je puisse vivre, l'honorant et le vénérant ? » Il parcourut de son regard divin l'univers tout entier, du monde des hommes jusqu'aux étages sublimes des dieux, jusqu'au monde de Brahmā. Nulle part il n'aperçut son maître ; et il conclut : « C'est donc cette Loi en laquelle j'ai obtenu l'illumination complète, qu'il faut que j'honore, que je vénère et sous laquelle je vais vivre » (1).

(1) *Saṃyutta nikāya*, VI, 1, 2 ; ed. PTS., I, p. 139 ; trad. I, p. 175.

Le dharma devient ainsi l'appui des buddha ; placé au-dessus même du monde de Brahmā, il n'est directement accessible à nul autre qu'eux. Dans le monde entier il n'y a pas une seule créature qui, d'elle-même, y ait part : Çākyamuni, en s'élevant jusqu'à lui, les a toutes dépassées. Or chacune a sa définition dans un étage du monde qui répond à son degré d'avancement : chacune tire son Corps de cet étage. Ne voilà-t-il pas aussi la « terre » de Buddha réalisée désormais dans le Dharma ultime, que l'on place au-dessus du reste ? On se lasse de la pure position philosophique du nirvāṇa, qui ne garde tout son sens actif que lorsqu'elle sert à donner au culte des reliques une valeur qu'il ne peut tenir que d'elle et qui réciproquement la fonde. Dans l'abstrait, elle se dissout. Le Buddha commence donc ici à trouver à son tour, comme les autres créatures, sa définition positive à un certain étage du cosmos, dominant tous les autres. Il a sa terre, le dharma. Il ne restait plus qu'à conclure qu'elle était son Corps : c'est fait dès l'*Aggañña sutta*, où l'on nous parle du Corps de la Loi (*dhammakāya*) du Tathāgata ; l'expression parallèle *dhammabhūta*, « fait de la Loi *ou* devenu la Loi », plus fréquemment attestée à date ancienne, confirme cette idée, que le Tathāgata ne réalise pas la Loi dans son Corps, mais se réalise en elle. C'est la formule générale de l'identification d'un être avec son niveau.

Mais le processus de réalisation, une fois en train, ne pouvait s'en tenir là. Si la Bodhi était définie par l'accès à la cime du monde, les arhat, lesquels ont le privilège de s'élever jusqu'au nirvāṇa, ne devaient-ils pas la rencontrer ? Ils se distingueront toujours du Buddha par leur carrière, et une fois passés dans le nirvāṇa ne l'égaleront ni dans la théorie ni dans le culte, bien que se rapprochant de lui dans les deux : ils n'ont pas ouvert la voie, ils ne l'ont suivie que parce qu'il l'avait ouverte ; puisque leur nature, une fois dans le nirvāṇa, se définit magiquement par la carrière qui les y a amenés et qui constitue leurs *traces*, ils restent, par elle, distincts de lui, tout en se perdant en lui dans le commun nirvāṇa : ni existants ni non-existants, etc., ni distincts ni indistincts, anéantis, mais existants et distincts « projectivement », juste dans la mesure où leurs traces diffèrent.

Il n'est pas étonnant qu'on n'ait pas découvert d'interprétation raisonnable pour de pareils verbiages, tant qu'on les a considérés comme l'invention spontanée d'une métaphysique. Mais au temps où furent composés les premiers textes bouddhiques, le modèle concret de ces élucubrations s'étalait sur le sol de l'Inde. Quand deux, ou dix, ou cent fidèles du culte du feu construisent simultanément ou dans le cours du temps, deux, dix ou cent autels, qui sont ces sacrifiants eux-mêmes, sur le plan magique, et qui sont aussi chacun Prajāpati, chaque sacrifiant se croit tout en Prajāpati, sans que celui-ci soit matériellement tout en lui. Ils diffèrent entre eux par leurs traces, qui sont les autels. Ils sont cependant un, parce qu'il est un : aussi le Brāhmaṇa peut-il dire que, même en dormant, un sacrifiant bénéficie des sacrifices accomplis par tous les autres. Ils sont lui, en un sens, et, en sacrifiant pour eux-mêmes, ils sacrifient

pour lui. Par conséquent, en Prajāpati, les sacrifiants sont et ne sont pas, ils sont à la fois distincts et indistincts. La philosophie bouddhique, à ses débuts, ne serait en un sens que la transposition de ces théories rituelles du sacrifice brâhmanique. Ne s'est-elle pas représentée le Buddha lui-même au sommet du monde, sur le modèle de Prajāpati ? La terminologie, la légende et les monuments figurés nous l'ont appris. Nous restons ainsi sur un terrain solide et déjà éprouvé.

C'est donc à l'exemple du rapport métaphysique existant entre Brahmā-Prajāpati et les sacrifiants brâhmaniques que nous croirons qu'a d'abord été conçu le rapport du Buddha et des Arhat. L'argument philologique est ici trop net et trop complet pour laisser place au doute. L'*Aggañña sutta* nous a enseigné que les élus bouddhiques sont les héritiers du dharma (*dhammadāyadā*), lequel est le Corps du Buddha : c'est donc son Corps que celui-ci partage entre eux, sans pourtant se diviser. Ils seront faits de la substance du Buddha, à cet égard ils seront buddha, mais non pas éminemment : il conservera à leur égard la position qui est celle du Prajāpati cosmique au centre des « autres lui-même » en qui sa nature est déléguée. La correspondance des deux doctrines est telle qu'à elle seule elle prouverait l'imitation. Mais il y a plus et celle-ci est, comme l'on dit, signée : n'avons-nous pas maintes fois rappelé que le sutta pāli met en parallèle les expressions Corps de la Loi (*dhammakāya*) et Corps de Brahmā (*brahmakāya*), héritiers de la Loi (*dhammadāyadā*) et héritiers de Brahmā (*brahmadāyāda*), faits de la Loi (*dhammanimmita*) et faits de Brahmā (*brahmanimmita*), etc. ?

Dès ce *sutta*, et non pas seulement dans le *Lotus de la Bonne Loi*, le Buddha s'installe donc en souverain au sommet de l'univers, pendant que ses disciples, qui s'élèvent à ses côtés, reçoivent sa nature même en héritage ; ils se réunissent à lui : ils ont part à son dharmakāya.

⁂

Le canon theravādin est allé jusque-là : à ce point, le mahâyânisme n'était plus bien éloigné. Cette constatation pose deux problèmes : pourquoi jusque-là, et pourquoi pas plus loin ? Nous avons en partie répondu par avance à la première question : la structure cosmologique, en s'affirmant dans la dogmatique bouddhique, conduisait à rehausser le Tathāgata ; l'exemple de Brahmā-Prajāpati aidant, il devait devenir comme lui un Père du Monde. Il reçoit ce titre dans le *Saddharmapuṇḍarīka* ; mais la notion existe déjà dans les pages du canon pāli, où les « héritiers du dharma », qui est son corps, héritent de sa nature, comme le fils reçoit en lui son père. En dehors de toute autre considération, on aurait déjà là une indication suffisante : par ailleurs l'analyse du Grand Miracle *à quatre faces* comme symbolisant l'omnipotence du Buddha — avec la réserve déjà posée, que c'est pour instruire et sauver le monde, non pour l'avoir créé, que le Buddha en est dit le père — reconstitue l'« atmosphère » de l'emprunt et achève d'en fonder la vraisemblance.

Aussi la vraie question est-elle la seconde : comment un dogme aussi remarquable que l'accession au Corps de la Loi a-t-il pu rester en pratique lettre morte dans une religion qui l'avait canoniquement enregistré ? Si le bouddhisme ancien avait entièrement tiré cette idée de son propre fonds, il est bien vraisemblable qu'il se serait remodelé sur elle, tant elle semble prêter aux développements du sentiment comme de la réflexion d'entendement. Mais en fait, bien qu'il ait eu avec elle des affinités certaines, qui ont permis son adoption théorique, elle n'en est pas moins d'origine étrangère. Elle a exercé un moment une forte pression sur la pensée bouddhique tout entière : c'est alors qu'elle est entrée dans le texte pāli, en bonne place. Mais elle s'est heurtée à des habitudes cultuelles et conceptuelles que nous avons tenté de juger moins défavorablement qu'on n'a coutume de le faire : non pas comme un rigorisme étroit mais comme une pratique pieuse liée à l'admission du passage du Maître sur un plan radicalement inaccessible, sauf symboliquement et par un culte de ses traces — culte auquel enfin son départ irrémédiable donnait un sens profond et qui avait pour lui, comme garantie, les puissantes habitudes de pensée que des pratiques magiques de toutes sortes, brâhmaniques ou autochtones, avaient, avant lui, constituées dans sa ligne.

Cependant la théorie nouvelle a d'abord séduit, et cela bien que l'on eût compris qu'elle était grosse de toute une bouddhologie absente des traditions antérieures. Nous en avons la preuve dans ce passage de l'*Itivuttaka*, déjà cité, où le Buddha est nommé le meilleur d'entre les hommes et les dieux (*devamanussasettha*), et où, avant d'appeler ses disciples fils (*putta*) et héritiers du dharma (*dhammadāyāda*) il se proclame lui-même « le médecin sans égal, celui qui ôte les pointes de flèches (*anuttara bhisakka sallakatta*) » (1). Au premier abord, ces expressions détonneraient : qu'ont-elles à voir avec le thème de l'héritage transmis d'un père à ses fils ?

Mais la règle des règles, pour l'interprétation des textes pâlis, est de substituer, chaque fois qu'on le peut, aux expressions caractéristiques isolées qui s'y accumulent souvent avec un apparent désordre, les *sutta* où elles figurent, non plus accessoirement, mais principalement. Il faut les considérer comme des renvois. La majeure partie de ces formules ou de ces images ont un ou deux *sutta* qui leur sont consacrés, et où leur sens est développé : dès lors, partout où on les rencontrera détachées, c'est avec ce sens complet, et non en ne leur reconnaissant que leur sens grammatical, que l'on devra essayer de les éclairer, en même temps que le texte dans lequel elles figurent ; pour tout dire, les mots-types sont à chercher dans le canon plutôt que dans le dictionnaire. Or, le médecin suprême, le chirurgien des pointes de flèches, sont bien ici une manière de sigle : il faut le compléter, et ce

(1) *Itivuttaka*, p. 101. — *Sallakatta* « one who works on the (poisoned) arrow i. e. a surgeon » (PTSD., s. v.).

complément, c'est le *Cūḷa Mālunkyā sutta*, où est consigné le dialogue du Buddha et du révérend Mālunkyāputta sur les « questions réservées » du bouddhisme. Voici, dans la traduction de M. FOUCHER, le résumé qu'en donne OLDENBERG — si connu que soit ce texte, sa portée véritable a été jusqu'ici trop mal comprise pour qu'il soit inutile de rappeler ses principaux passages.

Le révérend Mālunkyāputta vient trouver le Maître et lui exprime son étonnement de ce que sa prédication laisse sans réponse une série de questions, justement des plus importantes et des plus profondes. Le monde est-il éternel, est-il borné dans le temps ? Le monde est-il infini ou a-t-il une fin ? Le parfait Buddha continue-t-il à vivre au delà de la mort ? « Que tout cela doive demeurer sans réponse, dit ce moine, cela ne me plaît pas et ne me semble pas juste ; c'est pourquoi je suis venu trouver le Maître pour l'interroger au sujet de ces doutes. » Que le Buddha veuille bien répondre, s'il le peut. « Mais si quelqu'un ne sait pas, ne connaît pas quelque chose, alors un homme sincère dit : Je ne sais pas cela, je ne connais pas cela. »

Le Buddha répond par une parabole. Un homme a été frappé par une flèche empoisonnée ; sur le champ, ses amis et ses parents ont appelé un habile médecin. Qu'arriverait-il si le malade se mettait à dire : « Je ne veux pas laisser panser ma blessure jusqu'à ce que je sache quel est l'homme qui m'a frappé, si c'est un noble ou un Brâhmane ou un Vaiçya ou un Çūdra » — ou s'il disait : « Je ne veux pas laisser panser ma blessure jusqu'à ce que je sache comment s'appelle l'homme qui m'a frappé et de quelle famille il est, s'il est grand ou petit ou de moyenne taille, et quel aspect a l'arme dont il m'a frappé » — comment cela finirait-il ? L'homme mourrait de sa blessure.

Pour quelle raison le Buddha n'a-t-il pas enseigné à ses disciples si le monde est fini ou infini, si le saint continue ou non à vivre au delà de la mort ? Parce que la connaissance de ces choses ne fait faire aucun progrès dans la voie de la sainteté, parce que cela ne sert pas à la paix et à l'illumination. Ce qui sert à la paix et à l'illumination, voilà ce que le Buddha a enseigné aux siens : la vérité sur la douleur, la vérité sur l'origine de la douleur, sur la suppression de la douleur, sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur. Conclusion : « C'est pourquoi Mālunkyāputta, ce qui n'a pas été révélé par moi, que cela demeure irrévélé, et ce qui a été révélé, que cela soit révélé. » (1)

Nous voyons ainsi ce que le compilateur de l'*Itivuttaka* entendait, en nommant « médecin » et « chirurgien des flèches », le Buddha simultanément donné comme le « Père » des disciples : il plaçait son texte sous le signe des questions réservées. Et en fait, n'apportait-il pas, ésotériquement, les éléments d'une réponse à la plus grave de celles-ci, celle qui touche à la transcendance du Buddha ?

En commentant le *Mālunkyāputta sutta*, OLDENBERG se demandait en son bon sens : « les cœurs qui reculaient d'effroi devant le néant, qui ne pouvaient

(1) *Le Buddha* 3, p. 273-74.

renoncer à l'espoir d'une félicité éternelle, ne devaient-ils pas entendre le silence du Buddha à leur manière et en conclure qu'il ne leur était pas interdit d'espérer?» Ces remarques éclairent assez bien, quoiqu'un peu partialement, la position de l'*Itivuttaka*. Toute discussion sur la nature ultime du Buddha est frappée d'interdiction, et il n'est pas permis d'exprimer ouvertement la solution que l'on croit avoir trouvée. On ne la fait donc énoncer qu'à mots couverts par le Buddha : il dira que les disciples sont créés par le dharma, sont faits par le dharma, en sont les héritiers ; il les nommera en même temps ses fils nés de son Corps, nés de sa bouche (*me tumhe puttā orasā mukhato jātā*) ; mais il laissera à la perspicacité du lecteur le soin de conclure que si les moines sont les fils de son Corps et ceux de la Loi, c'est que son Corps est la Loi, que s'ils sont formés par la Loi et nés de sa bouche, c'est qu'ils ont pour Corps, comme lui, sa Loi qui est sa propre parole ; Loi en laquelle il est Buddha, Loi en laquelle enfin, par héritage, ils participeront à sa nature de Buddha. Tout cela tient en deux ou trois formules non expliquées, mais transparentes. La vraie nature du Buddha n'est pas révélée, mais suggérée : ainsi l'interdit n'est pas violé dans la lettre ; mais il est certain qu'il l'est en esprit. Cette position est proche de celle qu'OLDENBERG a si bien saisie dans le dialogue de la nonne Khemā et du roi Pasenadi, par opposition avec le refus pur et simple qu'énonce le *sutta* de Mālunkyāputta. Dans l'un et l'autre cas, toute réponse positive est évitée ; mais selon Khemā, si la question de l'éternelle survivance du Parfait dans le nirvāṇa ne peut recevoir de réponse, « c'est que l'existence du Parfait est comme la mer insondable à force d'être profonde : la pensée des terrestres humains n'a pas à sa disposition de définitions capables d'épuiser une telle profondeur... mais donner un pareil motif, n'est-ce pas par cela même répondre, et répondre par un oui ? Impossible de parler d'être, au sens ordinaire du mot ; encore moins peut-on parler de non-être : c'est une suprême réalité que l'esprit ne peut concevoir, que le langage ne peut exprimer, et que les âmes altérées d'éternité voient briller au loin... »

Il y a dans cette page une part de vérité et, croyons-nous, une part importante d'inexactitude. Si notre hypothèse concernant l'origine magique de l'interdit est exacte, ainsi que ce que nous avons dit de ses attaches avec le culte des reliques, la religion ancienne n'avait en effet nullement renoncé à entretenir un certain contact avec l'ineffable, bien au contraire ; ce qu'elle interdisait, c'était toute définition insuffisante, pour laisser sa pureté, dans le sein de l'inconnaissable, à la « projection » du culte terrestre. Ce n'était pas autant qu'on l'a dit une religion du désespoir ; ce ne l'était même pas du tout, si l'on est sensible à l'énergie et à la vie qui caractérisent la majorité des *sutta*. Et la preuve décisive en est que lorsque ce bouddhisme s'est trouvé en contact avec les formes cultuelles qu'amorce l'*Itivuttaka*, formes plus directes et plus riches en représentations, elles ne lui ont pas en fin de compte paru préférables, et ont été rejetées ; le theravāda n'a pas poursuivi dans la voie du Mahāyāna, ouverte par la doctrine du dhammakāya et des dhammadāyāda, mais ce n'est

nullement, comme on l'a cru, par une incompatibilité dogmatique, puis que justement nous avons vu que ce semble être par la dogmatique que les nouveautés se sont introduites dans le canon pāli. Nous avons affaire à une piété satisfaite de ses formes simples et symboliques et qui ne s'est pas prêtée à une adoration plus matérialisée du Buddha; d'autant plus assurée d'être près de lui, selon le postulat magique, qu'elle cherchait moins à en former une idée sur notre plan, et qu'elle s'en tenait plus fidèlement à ses traces — reliques et enseignements — qui sont, à ce compte, sa seule expression authentique sur ce plan terrestre.

Par ces considérations, l'aventure humaine du bouddhisme devient moins dramatique que ne la faisait OLDENBERG, mais aussi plus explicable. Les savants n'ont pu résister au désir de définir l'indéfinissable, fût-ce en rompant parfois avec la convention qui était le véritable ressort du culte magique.

Ils ont trouvé dans la tradition brâhmanique une manière toute prête de se représenter le Buddha insondable : Prajāpati figurait, lui aussi, un absolu qui transcendait toute définition. Or ses relations avec les êtres étaient traditionnellement exprimées sur le modèle juridique de la transmission de personne du père au fils, et sa nature était secrètement identifiée au verbe. Voilà sans doute la notion ésotérique que les clercs tendaient à se faire du Buddha, lorsqu'ils employaient conjointement, dans un style sybillin, les mots de *dhammakāya, dhammabhūta, dhammadāyāda*, etc. Ils croyaient savoir ce que le Buddha n'avait pas révélé au commun des disciples. Et c'est pourquoi ils couvraient leur exposé d'une référence voilée au *Mālunkyāputta*. Le Buddha de l'*Itivuttaka*, qui se dit le Père des arhat, est un médecin ; c'est-à-dire qu'il n'a montré à ses disciples que la thérapeutique du salut, et a gardé pour lui la théorie profonde.

Mais cette théorie ésotérique de la transmission aux élus de la nature du Buddha, inspirée du brâhmanisme, il n'est pas difficile de reconnaître ce qu'elle enfermait en puissance : c'était bien déjà un mahâyânisme avant la lettre. Il est remarquable que le canon pāli porte des marques aussi nettes de ses atteintes. La philosophie des Theravādin a chancelé un moment : par la suite elle isolera, recouvrira et neutralisera l'élément étranger, mais ce sera à l'aide d'expédients, comme l'a bien dit M. Sylvain LÉVI. Un fait demeure : le principe du bouddhisme du Grand Véhicule s'est fait admettre un moment par ses futurs adversaires. Plusieurs expressions d'usage courant et un petit groupe de textes fort précis restent la trace, dans le canon pāli, de ce qu'on pourrait nommer la *grande tentation* du Petit Véhicule.

⁂

Pour aller tout de suite à l'autre bord de la coupure — quitte à revenir sur le passage — reprenons par là-dessus le *Saddharmapuṇḍarīka*. On se rappelle que nous avons distingué deux prédications successives du sūtra, l'une avant, et l'autre après le transfert des auditeurs à l'Assemblée transcendante

des bodhisattva. Or à l'instant où Çāriputra vient de recevoir, à mots couverts encore, l'enseignement mahâyâniste, il s'écrie : « Aujourd hui, ô Bhagavat, j'ai atteint l'état d'arhat ; aujourd'hui, ô Bhagavat, je suis le fils aîné de Bhagavat, né de son corps (*aurasa*), né de sa bouche, né de la Loi (*dharmaja*), fait par la Loi (*dharmanirmita*), héritier de la Loi (*dharmadāyāda*), mûri par la Loi » (1). Ce sont les expressions mêmes du *sutta* pāli (2). La comparaison des doctrines appuie cet argument de forme. Notre théorie de la double structure du *Lotus* aurait pu prêter à une objection : c'est que le premier exposé, ce que nous nommons le sūtra terrestre ou prémonitoire, délivré à des çrāvaka qui ne sont pas encore des bodhisattva, contient l'annonce que tous deviendront des buddha. On aurait pu nous demander si ce n'était déjà pas là le pur Mahāyāna, et si nous étions par conséquent bien en droit de fonder sur la double prédication alléguée l'opposition de deux enseignements, de deux niveaux de l'Assemblée et de deux buddha prédicateurs. L'interprétation est singulièrement renforcée par l'existence, en pāli, d'un texte où la nature de buddha est attribuée, ésotériquement, aux arhat : c'est à peu de chose près l'enseignement du IIe chapitre du *Lotus*, prêché sur terre. Le sūtra mahâyâniste ne cache d'ailleurs pas l'impression que cette révélation a produite sur les auditeurs ; il prête à Çāriputra cet aveu dénué d'artifice : « Une grande terreur s'est emparée de moi au moment où j'ai entendu pour la première fois la parole du Guide (*vināyaka*) : 'Ne serait-ce pas [me disais-je] Māra le méchant qui aurait pris sur terre le déguisement d'un Buddha ?' » Mais l'enseignement du Buddha le rassure bientôt et il se dit : « Non celui-là n'est pas Māra ; c'est le Chef du Monde qui a enseigné la véritable conduite religieuse... » (3).

Le *Lotus* s'ouvre donc sur une mise en scène symbolique, à l'occasion de laquelle nous est décrite la communication d'une théorie sur la transcendance des buddha ; on nous dépeint l'effroi que produit cette nouveauté sur les auditeurs. D'ailleurs, à peine le Buddha s'apprête-t-il à parler que les tenants du Petit Véhicule quittent l'assemblée (nous savons que ce départ est surtout allégorique : la vraie doctrine, c'est que les assemblées se superposent dans des temps différents).

Enfin, pour achever la correspondance avec la documentation pâlie, lorsque le Buddha du *Lotus* veut faire comprendre plus exactement ses procédés

---

(1) *Saddharmapuṇḍarīka*, éd., p. 61 ; Burnouf, I, p. 39 ; Kern, p. 61.

(2) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc. VII [appendice], p. 765, renvoyant à la version de Kumārajīva 妙法蓮華經, *Taishō Issaikyō*, IX, n° 262, p. 10c, col. 13-14 où le dernier terme, « mûri par la Loi », *dharmanirvṛtti*, n'est pas traduit : 今日乃知眞是佛子，從佛口生從法化生得佛法分. La traduction plus ancienne de Dharmarakṣa suit en cet endroit un texte un peu différent 正法華經, *ibid.*, n° 263, p. 73b.

(3) *Saddharmapuṇḍarīka*, éd., p. 63, 64 : Burnouf, I, p. 40, 41 ; Kern, p. 63, 64.

d'enseignement, il recourt, ainsi que dans l'*Itivuttaka*, à la comparaison avec un médecin. Il est à la fois, toujours comme dans le pāli, le Père et le Médecin des créatures, il s'ingénie à leur faire prendre le grand remède de la Doctrine, en évitant toute discussion sur la nature de ce remède, qui ne plaît pas à beaucoup. Il se nomme lui-même « le médecin exercé à l'emploi des moyens convenables (*upāyakauçalya* : techniquement, tout ce que le Buddha fait pour convertir les créatures, sans leur révéler le secret de la Loi, si elles ne sont pas encore assez avancées pour l'entendre), le Père du Monde, l'être existant par lui-même (*lokapitā, svayambhu*) » (1).

C'est donc bien, comme tout à l'heure dans le pāli, à une transposition bouddhique de Brahmā-Prajāpati que nous avons affaire ici. Or les pages qui précèdent nous ont montré que c'est essentiellement sur le rejet ou l'adoption d'une métaphysique et d'une bouddhologie envahissante, tournant autour de ce personnage, que la séparation s'est faite entre les deux grandes écoles religieuses du bouddhisme. Lorsque le *Saddharmapuṇḍarīka* prétend nous dépeindre le schisme, en le plaçant du vivant même du Buddha, il ne peut passer d'aucune façon pour un témoignage historique ; mais sur le fait de doctrine, il donne par contre, on le constate, des lumières assez justes. Son Buddha, dans les chapitres qui le laissent sur terre, au milieu des çrāvaka, n'est pas très loin du Maître de l'*Aggañña sutta* ou de l'*Itivuttaka*, moins prudent seulement, et tirant lui-même des conclusions que l'autre laissait à la discrétion de l'auditoire.

L'accord des deux documentations nous semble définir un point jusqu'où le Petit Véhicule s'est laissé conduire, mais où il n'est pas resté, tandis que le Grand Véhicule, prenant de là son existence, s'en écartait lui aussi, non par retrait, mais en poursuivant la progression amorcée : c'est le point de la rupture.

⁂

Essayons de le déterminer avec plus de précision.

On a vu que dans le plus ancien état du bouddhisme que nous fasse connaître l'étude critique des textes pāli, le Buddha se définit par sa carrière. Il est celui qui ouvre la voie du salut. Toutes les créatures se définissent elles aussi d'une manière générale, ou pour mieux dire peut-être, s'explicitent par leur histoire : seulement, livrées à elles-mêmes, leur destin est cyclique, tandis que le Délivré ne revient pas. Dire que le Buddha a pour nature sa carrière et sa libération, c'est donc poser un cas particulier en même temps que le cas limite d'une façon universelle d'envisager les êtres, qui les réduit à leurs conditions et leur refuse toute personnalité permanente (*sabbe dhammā anattā*). Par là se voit aisément la relation du Buddha et de ceux qui, à sa

(1) *Ibid.*, éd., p. 320-326 ; Burnouf, I, p. 195-198 ; Kern, p. 304-310.

suite, atteignent la délivrance. Ils participent de sa définition, qui dans ce système lui tient lieu de nature, en ce qu'ils sont comme lui libérés ; ils restent distincts de lui en ce qu'ils ne se sont libérés qu'à sa suite. Comment la fixation de la mystique brâhmanique sur la personne du Buddha a-t-elle réagi sur ce premier bouddhisme documentaire (dont nous ne nous demanderons pas ici s'il est le tout premier bouddhisme) ? Les voies, à ce qu'il nous semble, étaient préparées. Le Buddha devient le Père du Monde, et sa nature, c'est le dharma suprême, dont il est la matérialisation (*dhammabhūta, dhammakāya tathāgata*). Les Saints, héritiers de sa Loi, qui est son Corps, participent de sa nature, dont la substance est maintenant le dharma ; mais ils restent, malgré cette identification, distincts de lui par l'histoire de cette identification elle-même, comme un fils, en droit magico-religieux, est identique à son père dans l'absolu, séparé dans l'histoire de leurs vies. Ils deviennent un, certes, mais parce que *réunis*. Ainsi des arhat et du Buddha. C'est donc, sous une forme inspirée de l'exemple brâhmanique, la formule ancienne qui persiste : les délivrés participent toujours du Buddha, mais subsidiairement. Ils sont un en Buddha, mais non chacun un buddha. Sans rompre avec la doctrine orthodoxe, il est à cet égard permis de leur attribuer comme but la sambodhi, et le nirvāṇa comme refuge, appui ou constituant mystique. C'est leur part de ce dharmakāya, dont nous savons qu'ils sont les héritiers (*dhammadāyāda*).

Ce qui sauve l'orthodoxie, c'est que dans ces conceptions, cependant si avancées déjà, l'acquisition d'une participation à la nature de buddha (précisée désormais et réalisée en termes de dharma) se produit toujours au long d'une ligne d'existences. La série individuelle des arhat est comme aimantée par le Buddha, qui, lui, est déjà installé dans l'état de Bodhi ; il les attire à lui, et c'est par leur accès au niveau d'où il les appelle qu'ils se définiront comme arhat, délivrés par sa Loi, héritiers de sa Loi, faits de cette Loi, qui est son Corps. Selon un procédé spirituel que nous avons précédemment expliqué, le Buddha n'est pas venu à eux : il ne sert à rien d'appeler « l'autre rive ». Guidés par lui, ils sont allés à sa suite à l'autre rive, qui est la délivrance, ou comme on dit maintenant la Loi suprême, celle sous laquelle se rangent les buddha eux-mêmes. Et tout comme, en arrivant au ciel de Brahmā, les créatures, tirant leur définition de leur plan d'existence, sont devenues Brahmā, de même en atteignant le plan de ce dharma, les arhat deviennent, à la suite du Buddha, des « transformations » du dharma, des corps de dharma. Ces spéculations éclairent le sommet du monde d'une lumière qui est bien un peu mythologique ; mais l'essentiel est sauvegardé, qui est que les arhat, et le Buddha lui-même, comme tous les êtres, n'ont toujours pour définition que leur point d'avancement du bas au haut du système, la libération, et par conséquent la qualité d'arhat et de buddha, se trouvant reportée à la pointe du monde, à son point d'évanescence. Les Saints se définissent toujours non pas directement par la Bodhi, mais par le progrès vers elle ; et

ce qui précède doit avoir rendu clair que la Bodhi n'est que l'acquisition même de la Bodhi puisque, placée au delà de toute description, elle n'a de sens qu'« historiquement », par et dans la description de ses approches.

Le Saint sera donc dénommé justement, dès le début de sa carrière, « celui qui tend vers la Bodhi » (*saṃbhødhiparāyaṇa*). Il participera bien, le moment venu, au Corps de la Loi du Buddha, c'est-à-dire à la nature de celui-ci. Mais pour commencer, il n'en a que la promesse; et avant d'avoir mérité d'obtenir celle-ci, il n'est qu'un homme, comme les autres.

Eclairée par les mots *dhammakāya*, *brahmakāya*, *dhammabhūta*, etc., que l'on applique au Buddha, et par ceux de *dhammanimmita*, *dhammadāyāda*, *dhammaja*, etc., dits des disciples, la dogmatique la plus poussée du Petit Véhicule se résumerait donc dans la valeur qu'il est permis de donner, en fonction des termes qui précèdent, à l'expression technique *saṃbodhiparāyaṇa*.

Quant au Grand Véhicule, acceptons-en la définition de YI-TSING, rappelée par le *Hōbōgirin*, en tête de son article sur les bodhisattva du Mahāyāna : « Ce qu'on appelle le Grand Véhicule, c'est honorer les Bodhisattva et lire les sūtra du Grand Véhicule; ce qu'on appelle le Petit Véhicule, c'est ne pas faire ces choses. » (1) Comme la caractéristique des sūtra développés du Grand Véhicule réside précisément dans la mention des bodhisattva, ainsi que l'observait déjà BURNOUF (2), les deux critères de YI-TSING n'en font qu'un. D'ailleurs l'opposition des deux religions se présente constamment, dans les textes mahàyànistes, comme celle du Véhicule des Auditeurs et de celui des Bodhisattva. Ce terme est ici la vraie pierre de touche : est mahàyàniste qui se réfère à l'Assemblée des Bodhisattva, hînayâniste qui s'en tient à celle des Auditeurs.

Or, le dissentiment portant sur la nature de la Bodhi, qui fait les buddha, et sur la nature et l'extension de la communication qu'en ont les êtres, il nous semble évident, puisque l'orthodoxie la plus avancée du Petit Véhicule est marquée par le terme *saṃbodhiparāyaṇa* et le principe initial du Grand Véhicule établi sur son emploi du mot *bodhisattva*, étymologiquement apparenté au précédent, il nous semble évident, disons-nous, que la scission s'est produite sur la ligne des deux notions qu'habillent ces mots.

⁂

Dans *bodhisattva*, le premier terme n'est pas objet de discussion : c'est le nom de la Bodhi, de l'Illumination; °*sattva*, au contraire, a prêté aux interprétations les plus diverses. On les trouvera consciencieusement résumées au début du

---

(1) *Hōbōgirin*, s. v. BOSATSU 菩薩 = bodhisattva. — Grand Véhicule. — P. 138a-b.

(2) Eug. BURNOUF, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien* 2, Paris, 1876, p. 96; cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 174 sq.

livre de M. Har DAYAL (1) qui a particulièrement examiné la restitution hypothétique **bodhisakta*, de la racine SAÑJ « s'attacher à, se vouer à, se consacrer à » (sk. **bodhisakta* répondant à pāli *bodhisatta* aussi régulièrement que sk. *bodhisattva*) et l'adopterait si, dit-il, il ne semblait pas que le pāli *bodhisatta* ne dût déjà s'interpréter « être de Bodhi » (dérivé de *sat*, rac. AS « être ») (2). Quoi

(1) Har DAYAL, *The Bodhisattva doctrine in buddhist sanskrit literature*, London, 1932, p. 4-9. Voir aussi *Hōbōgirin*, s. v. BOSATSU.

(2) L'ambiguïté provient du fait que la langue dans laquelle le bouddhisme s'est d'abord affirmé n'est sûrement pas le sanskrit. On discute sur sa nature, mais on admet communément qu'elle était plus proche du pāli. Après coup, lors de la composition des canons sanskrits, on a sanskritisé les termes anciens. En étymologie mahāyāniste immédiate, sk. Bodhisattva est assez clair, et le second terme, quelque valeur qu'on lui concède, dérive de la racine AS. Mais historiquement, le doute est permis. Si une forme analogue à pāli *bodhisatta*, et elle aussi amphibologique, a servi de base, à un moment donné, pour une sanskritisation (qui a donné *bodhisattva*), les seules lois de la phonétique auraient dû permettre de restituer soit *bodhisattva*, soit **bodhisakta*. *Bodhisattva* a prévalu ; mais il reste morphologiquement possible que l'autre solution fût la bonne. Quant au dogme, n'a-t-il pu s'y introduire, de l'original [analogue à *bodhisatta*] jusqu'à *bodhisattva*, une variation, qui aurait été projetée rétrospectivement? M. DAYAL, qui dit très bien que l'interprétation °*sakta* « seems to define the chief quality of an aspirant for Bodhi », l'écarte parce que « *bodhisatta* in the Pāli textes seems to mean a 'bodhi-being' ». C'est en effet la traduction du dictionnaire de la Pāli Text Society ; mais la question vaudrait peut-être qu'on la reprît. Le mot s'emploie pour désigner le Buddha lors de sa dernière incarnation en la personne du prince Siddhārtha, jusqu'à l'heure de la Bodhi, où il conquiert le titre suprême de buddha. Au moment où il réalise la Bodhi, où il devient ce qu'on serait pour la première fois en droit d'appeler un être de Bodhi, il perd donc la qualification de *bodhisatta*. Ce fait n'est pas en faveur de la restitution °*sattva*. **Bodhisakta* « qui s'attache à la Bodhi (ou à la poursuite de la Bodhi) » rendrait mieux compte, à cet égard, et de l'application du mot à Siddhārtha, lors de ses grandes austérités par exemple, et de la cessation de son emploi à l'instant où le Maître a touché le But et, maîtrisant la Bodhi, s'est réalisé en buddha. En outre, les *Jātaka* ne cessent de nommer *bodhisatta* le futur Buddha au cours des innombrables existences, comme animal, homme ou dieu, qui ont été les étapes de sa course vers le lointain idéal de la Bodhi. Il était à ce moment acharné à la poursuite de la Bodhi et **bodhisakta* le définirait assez bien; dira-t-on au contraire qu'il était dès lors possesseur de l'Illumination, avec la nuance de possession statique que comporte la racine AS ? Il est vrai qu'on aurait aussi la possibilité de prendre °*sattva* au sens de « fermeté, héroïsme », ce qui sauverait la lecture *bodhisatt*[v]*a* même dans le *Jātaka*. Dans les deux cas, si l'on tient que le terme pāli, ou, un terme analogue, est la source des emplois ultérieurs du mot, c'est écarter l'interprétation par la présence de la qualité de Bodhi, dès ses lointaines naissances, dans le futur Buddha : et c'est le seul point intéressant, relativement à l'étude que nous poursuivons ici, laquelle nous place à un niveau où *bodhisattva*, accouplé à *mahāsattva*, tendra au contraire nettement à signifier la présence secrète de la nature de buddha dans un être. Il est vraisemblable que le mot est antérieur à sa définition mahāyāniste : voué à la Bodhi ou héros de la Bodhi, à ce point de vue, reviendraient au même, en doctrine, dans leur opposition à « doué de la Bodhi comme nature ». En l'absence d'une documentation nettement explicite, il y a malgré tout, pour l'instant, assez peu de chose à tirer de ces possibilités diverses, dont aucune ne s'impose, ou du moins ne s'impose pour tout l'ensemble du bouddhisme.

qu'il en soit de ses origines, au moment où le mot intervient dans le dissentiment des deux Véhicules, les différentes étymologies que l'on propose tournent autour d'une même notion fondamentale, à savoir que la Bodhi constitue la raison et la définition de ces êtres. C'est leur « être » que qualifie l'Illumination : l'emploi général de *sattva* au sens de « créature » le suggère, et le mot *mahāsattva* « grand être », régulièrement joint à *bodhisattva* dans les textes mahâyânistes le confirme pleinement ; le mahā*sattva* est un être (*sattva*) que caractérise sa grandeur, comme le bodhi*sattva*, à ce niveau doctrinal, est un être qui prend appui sur la Bodhi (1).

Dans le canon pāli, nous avons trouvé au-dessus du Buddha lui-même un ultime dharma par lequel il est devenu Buddha, qui est son appui, son fondement, et reçoit de lui les honneurs qu'un disciple doit à son maître. Ce dharma suprême de la Bodhi constituera désormais le Corps de Loi (*dhammakāya*) du Buddha ; c'est là un corps qui, de sa nature secrète, est verbal : on le voit bien quand le pāli l'identifie à la Loi prêchée (*yo dhammaṃ passati saṃbuddhaṃ passati*) ; notion, nous l'avons noté, inspirée du brâhmanisme et qui en tire une de ses principales désignations (*dhammakāya = brahmakāya*) ; d'un autre côté, on nous dit, à demi-mot, que les arhat ont part à ce dharmakāya ; nés de la bouche du Buddha, fils de son Corps, ils sont les héritiers de son dharma, c'est-à-dire de son Corps de dharma (tout comme les créatures « héritent » du Corps de Prajāpati) ; ils sont désormais faits de ce dharma suprême (*dhammanimmita*) lequel, originellement et si l'on veut bien remonter la filière, n'est pas autre chose que le dharma dans lequel le Buddha s'est éveillé comme tel, en un mot la Bodhi.

A titre de doctrine secrète et couverte par une référence à la Parabole du Médecin, la conception des « Êtres de Bodhi » existe donc déjà en fait, sinon dans la lettre, à un certain niveau du bouddhisme theravādin.

Seulement, il lui manque une dernière caractéristique, qu'apparemment ce bouddhisme n'a pu se résigner à admettre et où nous allons enfin atteindre la

---

(1) Les interprétations : « qui a la Bodhi pour essence » ou « créature de Bodhi » répondent littéralement à cette explication ; l'interprétation par une comparaison avec la *buddhi* du Yoga est faible ; celle par la traduction *sattva* = embryon est un jeu d'esprit ; *sattva* = *abhiprāya* « intention, concentration d'esprit » est une finesse de commentateur ; reste « héros de la Bodhi », qui s'appuie notamment sur le tibétain. Le mot a sûrement pu avoir ce sens dans l'esprit de ceux qui l'employaient, à l'époque où des traditions textuelles se sont fixées ; mais il semble que ce ne puisse être qu'une interprétation secondaire. Les bodhisattva sont fondés en Bodhi, et pour certains, c'est un fondement inébranlable, qui fait des héros de ces bodhisattva supérieurs. Mais si « héros de la Bodhi » convient bien à ceux-ci, « fondé en Bodhi » s'applique seul raisonnablement aux débutants, aux bodhisattva qui s'ignorent encore, etc. La Bodhi est leur être caché. Essentiellement ils en sont faits ; accessoirement, ils en deviendront plus tard les héros. La notion étymologique « Être » (et « Être assuré », par opposition avec BHŪ « devenir ») demeure, dans le Mahāyāna, la raison dernière de toutes les dérivations proposées.

donnée critique séparant les deux églises : la Nature de Bodhi est essentiellement présente dans les Êtres de Bodhi du Mahāyāna, alors qu'elle n'est qu'acquise, en pure orthodoxie, dans nos sutta pāli. Pour ceux-ci, elle se définit par la carrière, c'est-à-dire du dehors, pour ceux-là, c'est du dedans, autant qu'une telle expression soit justifiée, en l'absence d'un *ātman* ou être individuel réel. Mais cette essence de Bodhi, présente dans les êtres, n'y jouera-t-elle pas justement, dans une certaine mesure, le rôle de l'ātman, non pas tel que les bouddhistes le définissent pour le combattre, mais tel que l'utilise la réflexion brâhmanique dès les premières Upaniṣad ?

Comment cette notion s'est-elle au juste introduite dans le bouddhisme, c'est une question à laquelle on ne pourrait répondre complètement qu'en faisant l'histoire de toutes les branches connexes de la pensée indienne ; cependant un retour sur les documents que nous avons mis en œuvre pour l'étude du dharmakāya laisse déjà, faute de mieux, entrevoir une réponse sommaire. Nous avons décrit le processus de la création, selon l'*Aggañña sutta* et les textes apparentés. Nous avons vu que le monde se réalise et se met en place à partir de sa pointe éthérée, par des condensations matérielles successives. Des plans de plus en plus lourds de caractéristiques concrètes (odeur, saveur, tangibilité, pesanteur, etc.) se multiplient les uns au-dessous des autres et à chacun correspond une catégorie de créatures qui ont même substance que leur « terre ». Chaque terre et chaque catégorie d'êtres conservent, ce faisant, les éléments constitutifs du plan supérieur, mais il s'y ajoute d'autres éléments, plus grossiers, qui alourdissent le plan inférieur. Or les êtres qui prennent ainsi naissance en cascade de haut en bas du monde, proviennent, à l'origine, de la première existence, tout immatérielle, apparue à la cime cosmique, dès l'aube de la Période cyclique. Dans le détail de ce drame universel, chaque fois qu'un plan plus pesant apparaît à la base de l'étagement, il est aussitôt peuplé par une partie des créatures tombées de l'étage d'où le nouveau se détache. Comme ces êtres conservant les éléments de leur corps antérieur dans leur nouveau corps, mais ne les conservant qu'associés à des composantes plus grossières, on est naturellement conduit à concevoir que le premier corps forme une espèce de noyau autour duquel se constituera le second. Le terme relativement « pur » et abstrait devient comme l'essence du terme concret qui en dérive. Ainsi naissent les créatures. Inversement, dans la période de la résorption du cosmos, les plans grossiers se décomposent les premiers et leurs facteurs respectifs, en s'anéantissant, libèrent en quelque sorte leur essence cachée. De proche en proche, il ne subsiste plus que l'existence éthérée d'où tout a paru sortir, et où tout paraît rentrer.

Un des avantages de cette dialectique cosmologique, et sans doute l'une des raisons qui l'ont fait adopter, c'est qu'elle rend compte du brâhmanisme, tout en le subordonnant au bouddhisme. Il est bien réel que tout se passe comme si les êtres qui se développent au-dessous de Brahmā n'étaient qu'un

prolongement de son essence, engagés qu'ils sont progressivement dans la matière grossière. Les dieux inférieurs et les hommes procèdent du Corps de Brahmā, et le mythe de Prajāpati est fondé. Mais il est fondé sur une erreur : Brahmā se croit éternel, et ne se reconnaît pas de supérieur. En fait, il doit périr, et son Corps, qu'il considère comme l'essence cachée et indestructible de tous les êtres, n'est lui-même qu'un produit, né de l'universel schématisme de la rétribution. Au-dessus de lui il y a encore beaucoup de dieux, plus abstraits, et lui-même, en un sens, porte en lui leur nature, puisqu'il n'est que l'un d'entre eux, déchu. Plus haut que tous les dieux, il y a le Buddha (*devātideva*). Enfin nous avons observé dans le pāli, la doctrine d'un dharma suprême, qui est la Bodhi, placée au-dessus même du Buddha, lequel lui rend hommage, en est fait, et repose en elle par son dharmakāya. Il existe cependant une différence radicale entre cet ultime dharma et les plans les plus élevés du monde : ceux-ci, formés par le karman, naissent, durent, disparaissent, renaissent pour repérir et ainsi de suite sans terme assignable. Les buddha ont au contraire leur fin dans un état qui n'est ni existence, ni non-existence, ni à la fois ces deux négations, ni le fait que cette double négation soit niée : nous nous sommes donné une idée approximative du sens de ces expressions en en montrant l'origine dans la notion de l'hétérogénéité absolue du plan magique et du plan profane, ce qui ne permet aucun rapport mais seulement une projection, elle-même absolue, de l'un à l'autre — absolue, c'est-à-dire coupant les ponts derrière elle et par conséquent impossible à connaître sur le plan humain. Mais l'histoire du bouddhisme est celle des défaites successives de cette définition projective de l'inconcevable. On n'a cessé de tendre à restituer à la triple notion de Buddha, de Bodhi et de Nirvāṇa une intelligibilité, à défaut d'une matérialité. On les placera par exemple au sommet du monde, au delà du mouvement de la pensée qui, sans les atteindre, se dirige vers eux. Or cette localisation est déjà une image inexacte : il faudrait la dépasser, et concevoir qu'au delà de la pointe du monde ils ne sont pas plus loin que près de nous, là qu'ici ; ils ne sont en série avec rien. La vraie solution, tirée par certaines écoles, serait de n'en rien dire.

Mais le bouddhisme ne s'est pas résigné, dans l'ensemble, à s'interdire d'attacher des idées de pureté parfaite et d'élévation suprême à sa représentation du Buddha évanoui dans l'ineffable. Mettre le Buddha en son essence dernière, au-dessus de Brahmā, au-dessus des Akaniṣṭha, au-dessus des plans les plus élevés de l'existence abstraite, et l'on ne s'en est pas privé, c'était s'orienter vers sa mise en série avec l'existence qui se creusait sous le point suprême où on l'installait. La nature profonde du Buddha, sa Loi, échappe à la durée ; un temps où elle n'aurait pas été déjà située au-dessus du monde ne se laisse pas concevoir. Avant Brahmā, avant les dieux ultimes, elle était. Mais aussitôt qu'on fait cette première concession, on est pris. Car Brahmā, lui aussi, à un niveau moins élevé d'excellence, est antérieur aux dieux et aux humains qui se placent au-dessous de lui. A ce titre, il peut se dire leur père,

et les croire faits de sa substance ; n'ont-ils pas d'abord eu part à sa nature, du temps qu'ils n'étaient point tombés de son plan ? Maintenant encore, n'ont-ils pas en eux, sous des additions grossières, les éléments d'un Corps de Brahmā, et en se purifiant, ne rentreraient-ils pas en Brahmā, comme l'explique le *Tevijja sutta* ? Tout cela est vrai, mais d'une vérité relative : ce n'est qu'en omettant de s'interroger sur la vraie nature de Brahmā qu'on peut la poser en raison dernière des créatures qu'il domine. Lui-même n'est plus qu'une créature, lorsque l'on considère les étages sublimes du cosmos. Il porte en lui un dieu supérieur à lui, tombé au rang de Brahmā, et qui est son essence secrète. Et ce dieu supérieur lui-même a dû commencer, hors du temps « humain ». Seul le dharma ne commence pas.

En logique rigoureuse, il faudrait ainsi le laisser à part, et d'aucune manière ne le mettre en série avec la création, même pour dire qu'il s'oppose à elle radicalement. Certaines écoles bouddhiques s'y sont astreintes, et les traditions de la secte *Zen* au Japon conservent notamment de savoureuses illustrations par l'image ou par l'action de cette supériorité du silence (1). En règle générale, le bouddhisme n'a pas eu tant de sagesse. On a cru pouvoir poser le dharma en même temps que le monde, pourvu que ce fût en affirmant sa transcendance. Cela fait, on ne pouvait échapper à la tentation de se le représenter, au moins par ses répercussions sur le connaissable. Quand le regard du Buddha parcourt le monde jusqu'aux cieux, jusqu'au ciel de Brahmā, plus haut encore, et ne trouve finalement son maître que dans l'ultime dharma, le *sutta* qui s'est laissé entraîner jusque-là porte en lui que ce dharma soit une espèce de Brahmā ou de brahman infiniment supérieur au Brahmā et au brahman de ce monde, loin au-dessus d'eux, mais continuant réellement la série qui va de nous à Brahmā : on a nommé l'ineffable, on a rendue objective la projection. Dès ce moment, ce n'était plus qu'une affaire de mots que de dire ce dharma un Corps suprême, le dharmakāya du Buddha. Les équivalences que nous avons étudiées et qui sont classiques, de *dharmakāya* et *brahmakāya*, *dharmabhūta* et *brahmakāya*, etc., attestent que c'est bien Brahmā ou le brahman qu'on a reporté, sous une forme plus matérielle au *point* du dharmakāya, qu'on n'a pas eu l'héroïsme de laisser vide, ou pour mieux dire hors du jeu.

***

Voilà donc le dharmakāya installé au delà de toutes choses ; vainement le maintiendra-t-on théoriquement inconnaissable : on en a parlé. Le processus que nous avons vu se reporter de Brahmā aux Akaniṣṭha ne pourra manquer

(1) Cf. notamment D. T. Suzuki. *Studies in Zen Buddhism*. Sur la secte Zen (en sanskrit secte du Dhyāna, ou de la méditation), bon résumé dans J. Przyluski, *Bouddhisme*, p. 62 sq.

de lui être appliqué. Comme l'essence de Brahmā pénètre les êtres, et n'est un composé factice que par rapport à ce qui la domine, de même faudra-t-il qu'on se demande si le corps de dharma, antérieur aux êtres, ne reste pas secrètement leur essence, lorsqu'ils naissent et se chargent graduellement de matière. C'est dans le sein de Brahmā que se produit la différenciation des êtres inférieurs, et il reste un Brah nā caché en eux : purifiés, ils le libéreront. Or c'est dans le sein du dharmakāya, sitôt qu'on l'a posé, qu'il faut bien se représenter toutes choses. Ne restera-t-il pas la nature secrète de celles-ci ?

Voilà une évidente transposition de la théorie du *brahman* ; qu'elle se soit bien réellement esquissée dans les écoles du Petit Véhicule, c'est ce que tendrait à prouver un passage du *Traité sur la Nature de Buddha* (佛性論), de VASUBANDHU, ainsi résumé dans le *Hōbōgirin* : « Pour l'école du Vibhajyavāda, tous les êtres, profanes ou saints, ont pour base le Vide (空) ; autrement dit, tous sortent du Vide. C'est le Vide qui est donc Nature de Buddha, et aussi Mahâparinirvāṇa. La Nature de Buddha doit donc nécessairement exister dans tous les êtres. » (1) Ces expressions témoignent d'un effort pour éviter la faute de spécifier l'inintelligible, et pour rejeter toute assimilation à la théorie brâhmanique : on n'ajouterait rien à la théorie du *karman* en ajoutant à chaque créature un vide de nature. Mais le détour est fallacieux, car mettre le « vide » en série avec l'existence, c'est en donner une définition ; quand ensuite on fait sortir de lui les créatures, et quand on le situe en elles, on ne leur ajoute pas « rien » mais un « rien » défini par le système. En fin de compte, c'est le système lui-même qu'on introduit dans leur définition.

L'Ecole ne semble pas avoir tiré de ces doctrines la conclusion qu'elles préparaient : que tous les êtres sont prédestinés à devenir des buddha individuels. Mais telles quelles, ses thèses ont forcément dû paraître dangereuses et glissantes. Selon la même source, les autres écoles du Petit Véhicule les ont combattues énergiquement : « Pour les écoles des Ābhidhārmika et du Sarvāstivāda, les êtres ne possèdent pas tous la nature de Buddha du fait de la naissance (生得佛性) ; ils n'ont la Nature de Buddha que du fait des Exercices (修得佛性)... L'Ecole du Sarvāstivāda nie l'existence universelle de la Nature de Buddha ; elle la considère comme le résultat des Exercices. » (2) C'est l'orthodoxie rigoureuse, qui, comme nous l'avons expliqué, ne définit strictement les êtres que par leur carrière.

Les précautions de l'*Itivuttaka*, comparées aux indications concordantes du *Lotus*, dénotent cependant l'existence d'un rudiment d'ésotérisme dans le Hīnayāna. Quand on voit le Buddha couvrir sa révélation, et ne la donner qu'implicitement par une relation non tirée au jour entre les trois termes

---

(1) *Hōbōgirin*, s. v. BUSSHŌ 佛性 = buddhatā, p. 185^{b} (cet article est dû au Prof. J. TAKAKUSU).

(2) *Ibid.*, p. 185^{b}-186^{a}.

dharmakāya — oraso putta — et *dhammadāyāda*, au lieu de poser que les élus ont part à son Corps transcendant, on évoque les instructions que Çāriputra reçoit au début du *Lotus* :

« Renonce à l'incertitude et au doute à ce sujet ; moi qui suis le roi de la loi, je fais connaître mon intention : je convertis à l'état suprême de Bodhi, je n'ai ici aucun Çrāvaka.

« Que cela soit un secret pour toi, ô Çāriputra, ainsi que pour tous ceux qui [seront] mes Çrāvaka ; que ces hommes éminents aussi, qui sont Bodhisattva, gardent complètement ce secret. » (1)

Ce témoignage du *Lotus*, difficile à dater, mais tardif, si on le compare à la documentation pāli, n'en tire pas moins un intérêt indéniable de sa correspondance presque littérale avec l'*Itivuttaka*. Au moment où les idées étrangères, d'origine évidemment brâhmanique, ont exercé leur plus grande pression sur le bouddhisme auquel nous devons le canon pāli, il est manifeste que certains cercles savants se sont laissés séduire et qu'ils ont construit une métaphysique par delà les « questions réservées ».

Ils se sont sans doute autorisés non seulement des sutta où le Buddha écarte la question de sa survie, mais de ceux aussi où il enseigne que ce qu'il a prêché sur terre n'est qu'une faible partie de sa science.

« Le Buddha résidait à Kauçāmbī dans le Bosquet des Çiṃçapā. Il prit en mains quelques feuilles de Çiṃçapā et dit aux moines : 'Qu'en pensez-vous ? Ces quelques feuilles sont-elles peu nombreuses, ou sont-elles plus nombreuses que toutes les feuilles de tous les arbres du bosquet'. — Les moines répondirent : 'Peu nombreuses, les feuilles que le Seigneur tient en main ; très nombreuses toutes les feuilles de tous les arbres du bosquet'. — 'De même, ô moines, beaucoup est ce que j'ai appris ; très peu ce que je vous ai enseigné. Cependant je n'ai pas fait comme font les maîtres qui ferment le

---

(1) *Saddharmapuṇḍarika*, éd. p. 58 ; Burnouf, I, p. 37 ; Kern, p. 58 : « Give up all doubt and uncertainty in this respect ; I declare that I am the king of the law ; I am urging others to enlightenment, but I am here without disciples — Let this mystery be for thee, Sariputra, for all disciples of mine, and for eminent Bodhisattvas, who are to keep this mystery. » Ce passage était incompréhensible pour Burnouf comme pour Kern. Que voulait dire le Buddha, quand, s'adressant à des auditeurs (*çrāvaka*), comme étaient Çāriputra et ses collègues, il leur disait abruptement : « je n'ai ici aucun auditeur » (*na çrāvakaḥ kaçcid ihāsti mahyam*) ? Mais il vient d'annoncer que sa révélation secrète est la saṃbodhi ; les obstinés du Petit Véhicule se sont théoriquement retirés ; dans les chapitres qui vont suivre, tous les auditeurs restés autour du Maître recevront leur prédiction particulière, et deviendront bodhisattva confirmés. Le Buddha ne ment donc pas : Çāriputra et les autres sont déjà des bodhisattva, il n'y a plus de çrāvaka. C'est la transfiguration de l'Assemblée qui commence : elle doit s'achever par une ascension en plein ciel. Mais dès maintenant, sans que les élus s'en soient encore pleinement rendu compte, ils sont passés sur un autre plan. Les gens du Petit Véhicule, en réalité, ne sont pas partis ; seulement le sūtra passe désormais par-dessus leur tête.

poing et gardent pour eux leurs secrets : car je vous ai enseigné ce qui vous était utile ; je vous ai enseigné les quatre vérités ; mais je ne vous ai pas enseigné ce qui vous était inutile. » (1)

Voilà déjà la science du Buddha distinguée de son enseignement, presque sans commune mesure avec lui ; et cet enseignement est défini par le degré d'avancement et les besoins spirituels des auditeurs. Lorsqu'un groupe de penseurs s'est cru en contact direct avec le Corps de la Loi du Buddha, et lorsqu'il l'a dit à demi-mot, en se couvrant de la doctrine canonique des questions réservées, on ne peut guère douter qu'il n'ait cru avoir accès à ces *dhamma* non révélés, dont le Maître lui-même avait parlé — si ce n'est peut-être qu'on lui a justement prêté ce discours pour renforcer les fondements scripturaires d'un ésotérisme naissant. Les *dhamma* d'ordre plus élevés étaient apparemment ceux qui constituaient en leur ensemble ce dharma du *Saṃyutta nikāya*. placé au-dessus des buddha, sur lequel ils s'appuient, dont ils sont faits, et qui, ailleurs dans le Canon, est dit leur Corps. Ce Corps répondait au degré d'avancement et aux besoins spirituels que se reconnaissaient les théoriciens du nouveau dogme.

C'est bien sous ce jour que se présente l'adoption du mot *dhammakāya* dans les textes pāli : non pas seulement sous l'impulsion d'un mouvement piétiste venu de la masse « assoiffée d'éternité », comme on l'a trop dit, mais par l'activité limitée de quelques « savants ». Par eux ; ajoutons maintenant : et à leur profit. Dans le *Lotus*, le contact avec le Corps suprême du Buddha est promis en effet, à lointaine échéance, à tous les *sotāpanna* ; mais la jouissance actuelle de ce privilège a dû se trouver primitivement réservée à une élite restreinte, selon la règle déjà apparente dans la parabole des feuilles de Çiṃçapā et qui pose que l'enseignement, le dharma, est à la mesure des besoins des auditeurs. Les précautions et les garanties canoniques de l'énoncé, son caractère fermé et sybillin sont la marque de ce bouddhisme secret, qui a tendu un instant, dans le sein de l'orthodoxie du Theravāda, à se superposer à l'autre.

Chapitre XII.

Les Mahāsāṃghika et le Lokottaravāda.

Une question capitale se pose : tenons-nous là le mahâyânisme en voie de formation, ou bien n'est-ce que le contre-coup, sur le canon pāli, de sa constitution indépendante ? Nous pencherions vers la première interprétation. Non pas que nous nous croyions assuré que le bouddhisme pāli représente la forme primitive et originale de la religion ; mais il ne nous semble pas non

(1) L. de La Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, p. 84-85.

plus démontré qu'il s'en écarte plus que les thèses mahâyânistes. La solution viendra un jour de l'étude approfondie, inaugurée par M. PRZYLUSKI, des traités de Discipline composés par les diverses sectes et traduits en chinois, où ils se sont en partie conservés : n'en préjugeons pas.

La documentation plus limitée sur laquelle s'appuie la présente étude nous incite cependant à formuler quelques remarques. Dans son récent tableau du bouddhisme, si fermement tracé et si suggestif, M. PRZYLUSKI pose en conclusion générale que le premier bouddhisme était, de sa structure sociale, plutôt une masse libre et même anarchique, qu'une église constituée: moines et maîtres de maison s'y trouvaient sur un pied d'égalité. Par la suite la formation de communautés fermées, l'institution de la vie conventuelle coupèrent en deux ce grand corps : il y eut un idéal monastique, et les couvents fabriquèrent à leur usage un canon propre à soutenir leurs intérêts matériels et spirituels : voilà, selon M. PRZYLUSKI, comment se serait retiré à l'écart de la masse ce que les siècles à venir devaient appeler le Petit Véhicule. Mais ce processus de discrimination s'est localisé d'abord dans les régions que leur formation ethnique et morale lui rendait les plus propices : ailleurs la masse gardait sa structure primitive, et pour tout dire en quelques mots, on convoquait toujours les laïques aussi bien que les moines à la Grande Assemblée, tenue périodiquement. Or justement, il se trouve que l'opposition au bouddhisme étroit codifié notamment en pāli, est venue d'un parti qui se nommait celui de la Grande Assemblée : l'école des Mahāsāṃghika, comme disent les diverses sources qui nous renseignent sur le schisme. A bien des égards, le Mahāyāna est un développement des positions doctrinales prêtées aux gens « de la Grande Assemblée ». Il serait ainsi un retour au bouddhisme primitif.

Dans ses lignes générales, ce grand et original système d'interprétation nous semble, de par sa nature même, au-dessus de toute discussion, car il est assez fondé sur les faits pour jouir d'une vérité de méthode certaine, et au point où en sont nos études, il n'en est pas d'autre. C'est là sans doute le meilleur instrument de recherche dont nous disposions et nous ne voudrions proposer que quelques indications sur un détail de son emploi. Nous admettons que le bouddhisme des couvents a, pour dire familièrement, tiré la couverture à lui. Mais est-il juste de considérer la masse amorphe et nébuleuse de la Grande Assemblée comme plus digne de confiance, en tant que conservatoire de la tradition primitive ? L'hypothèse n'est pas exclue que chacun ait tiré de son côté.

La Grande Assemblée s'est sans doute trouvée en contact plus intime que les couvents avec des traditions populaires diffuses, mi-brâhmaniques, mi-autochtones, dont nous avons observé les premières attestations dès le xe livre du *Ṛgveda*. N'a-t-elle pas plus facilement adopté des spéculations sur l'absolu, sur l'accès magique à l'absolu, sur l'efficacité des cultes symboliques, spéculations dont la portée était aussi bien pratique que théorique, et qui touchaient aux intérêts et aux préoccupations du profane

comme du clerc ? Nous sommes d'accord avec M. Przyluski sur le fait qu'au moment du schisme ce bouddhisme « large » contenait tous les éléments que nous venons de dire ; mais était-ce pour les avoir conservés fidèlement depuis les origines, ou pour s'en être chargé en cours de route ? Il y a sûrement un peu, beaucoup de vrai dans la première hypothèse ; mais la seconde explication réclame sa part, plus grande encore, pensons-nous, dans cette Inde agitée où se jetaient simultanément les bases de tous les grands systèmes philosophiques et religieux que devaient développer les siècles postérieurs. Si nous ne croyons pas qu'il suffise de dire que la Grande Assemblée conservait intact l'élément populaire et imagé du premier bouddhisme, c'est parce que nous doutons, à cette époque, de la persistance prolongée d'aucun état des croyances populaires. Ces croyances ne se perdent pas aisément, mais elles changent. La masse, au temps du Buddha, et peut-être le Maître en personne, étaient sans doute imprégnés des idées communes à une Inde médiocrement brâhmanisée, en marge de l'orthodoxie védique finissante ; la masse, lors du schisme, a dû toujours s'alimenter aux mêmes sources. Seulement ces sources se sont sûrement altérées dans l'intervalle. Nous avons vu les idées indigènes se propager dans les Brâhmaṇa, et déjà au dernier livre du Veda. La contre-partie en était le rayonnement progressif des notions brâhmaniques dans les milieux à demi-âryanisés, et surtout de celles de ces notions qui avaient incorporé en elles-mêmes les principes du fonds autochtone. Le brâhmanisme du Puruṣa, suggéré en partie par la croyance locale, a eu sur elle des répercussions profondes, dont l'histoire du vishnouisme témoignerait aussi distinctement que celle du bouddhisme. Voilà ce qu'il faut s'attendre à trouver — au moins partiellement — dans la constitution des dogmes mahāsāṃghika, et non la pure croyance populaire où a pu puiser le Buddha.

Sur d'autres points, la fidélité aux origines a peut-être été plus grande ; mais en ce qui concerne la théorie de la nature du Buddha, il nous paraît qu'à peu près toutes les nouveautés ne sont pas des résurgences, mais le produit d'une élaboration, sous l'influence et sur le modèle de ce brâhmanisme mixte dont nous venons de parler.

⁂

Mais du fait que nous diminuerons l'influence des Mahāsāṃghika, il ne sera cependant pas question ici de prouver que le bouddhisme theravādin ait spontanément tiré de lui-même la solution mahâyâniste sous l'immédiate influence du brâhmanisme : ailleurs que dans les régions où se composait le canon pāli, les choses ont pu aller autrement et plus vite et cet exemple a pu être un stimulant, en attendant qu'il produisît l'effet contraire, une fois reconnue l'impossibilité de le suivre davantage et une fois l'opposition déclarée. Si nous disposions du canon complet des Mahāsāṃghika, c'est évidemment là qu'il

faudrait malgré tout chercher les premières traces d'une préparation au Mahāyāna. Mais notre information à cet égard reste fragmentaire, parfois peu cohérente et en partie douteuse (1). Fût-elle complète, qu'elle serait encore partiale : il faudrait, si l'on admet le bien-fondé des considérations qu'on vient de lire, de toute façon la compléter par l'étude critique de la documentation pāli, en mettant d'autre part les premiers sūtra mahàyànistes en regard de celle-ci. C'est à quoi nous nous sommes essayés ici.

Qu'est-ce que la bouddhologie pāli conserve de la manière dont les premiers disciples du Buddha ont pu considérer celui-ci ? On a vu qu'elle le définit essentiellement par sa carrière : idée simpliste, mais qui prend de la profondeur lorsque toute une cosmologie s'établit en relation avec elle. Cette théorie étagée et progressive, qui réduit toutes choses à leur rapport avec le schème, les dissocie en leurs éléments et supprime toute permanence concrète, nous l'avons suffisamment analysée. Sous cette forme achevée, il est peu probable qu'elle remonte jusqu'à l'enseignement de Çākyamuni ; elle nous semblerait plutôt l'une de ces mises en forme cosmologiques dont les divers systèmes de l'Inde portent la marque vers cette époque, et qui ont incontestablement des attaches occidentales. Mettons qu'elle ait été amorcée dès le siècle du Buddha : il n'est pas douteux qu'elle n'ait dû se préciser depuis et que son état parfait ne soit le produit du temps. Si le Maître l'avait prêchée telle que nous la lisons, les mêmes influences qui la lui ont suggérée continuant à s'exercer, elle ne serait pas restée stationnaire, et nous lirions aujourd'hui tout autre chose.

C'est donc seulement par inférence qu'on peut tenter de se représenter l'état ancien de la tradition. Or ce qui frappe, dans l'expression cosmologique de la doctrine, c'est le souci constant de ne définir les êtres que par leur niveau. Ils ne sont rien actuellement en dehors de ce qu'ils ont mérité d'être, et c'est dans ces conditions informantes elles-mêmes qu'ils trouvent ce qu'on nommerait leur substance : ils « mangent » leur Terre, dit le mythe. Ce principe est indépendant des constructions savantes qui prétendent en décrire l'universelle et incessante opération. Réduit à son expression la plus sobre, il revient, par un double mouvement d'esprit, à prendre les choses telles qu'elles sont en soutenant qu'il n'y a rien de supplémentaire derrière les phénomènes présents, entièrement réductibles à leurs composantes actuelles, — et d'autre part à poser que la combinaison des composantes dépend d'une somme des actes accomplis dans un passé cyclique et l'exprime *en transit*, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Les formules un peu trop catégoriques que nous employons là pour mieux faire saisir l'idée peuvent elles-mêmes relâcher un peu de leur rigueur : en fin de compte on arriverait à un sentiment plus diffus,

---

(1) M. L. de La Vallée Poussin, qui en annonce une étude spéciale, dit du *Traité sur les sectes* de Vasumitra que c'est une source « au moins trouble » (*Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 775).

mais non incohérent d'une réalité magique du monde, analogue à celle que postule l'astrologie pure, avec le double caractère d'une circulation cyclique et d'une circulation rétributive. Cette vue du monde est, on le voit, fort voisine du système magique et astrologique élaboré en Mésopotamie. Etait-ce celle du Buddha? S'il ne l'avait pas, quelle était la sienne? Dans le bouddhisme que nous connaissons, il y a, à côté de cette thèse, un foisonnement de légendes et de recettes magiques qui semblent bien indigènes, mais où il ne nous paraît pas possible d'isoler les éléments d'un système qui puisse s'établir en rival du précédent.

Deux possibilités s'offrent à nous, entre lesquelles nous ne serons peut-être jamais en mesure de faire notre choix : ou bien le Buddha a connu l'idée cyclique, et il a mis en ordre en s'en inspirant l'abondant folk-lore autochtone, tirant de cette forme et de cette matière la cosmologie rétributrice perfectionnée dans la suite par ses interprètes ; sinon, il n'a été qu'un des multiples maîtres itinérants qui parcouraient une Inde partagée, mêlée et toute en travail spirituel, vivant les uns comme les autres sur ce fonds de croyances en perpétuel remuement. Il n'aurait tranché que par le rayonnement de sa personnalité, et une certaine tournure morale de son enseignement. Dans ce cas, le bouddhisme n'aurait acquis sa forme et sa structure définitives que lorsqu'une cosmologie est venue encadrer et déterminer les valeurs morales établies par le premier fondateur. Dans les deux hypothèses, on recourt somme toute aux mêmes facteurs : une personnalité bienveillante, réfléchie, tournée vers une conception humaine et immédiate de la vie, sans recours aux dieux créateurs admis par les autres thèses indiennnes, et une cosmologie que le Buddha n'a pas inventée. L'a-t-il lui-même introduite, ou ses continuateurs, cette question intéresse la connaissance abstraite et théorique des premiers temps du bouddhisme, avant toute documentation ; mais les deux solutions reviennent au même pour le développement de la religion qui nous est réellement accessible. Celle-ci n'a existé, en sa force, et n'a pu prétendre conquérir l'Inde, voire l'Asie, que lorsque la fusion intime des deux composantes a été réalisée — au niveau du Buddha ou peu après lui, en fait, c'est là que commence notre bouddhisme.

Quoi qu'il en soit, le Maître ne s'est visiblement présenté à l'esprit de ses premiers disciples que comme un sage dont le prix était dans sa science bien plus que dans sa puissance. L'accord s'est à peu près fait sur ce point, et les tenants d'un buddha solaire, du temps qu'il y en avait encore, n'ont jamais prétendu qu'il se fût donné lui-même comme une incarnation d'un pouvoir souverain.

Prenons donc pour acquis que le premier buddha des légendes fut, comme celui de l'histoire, un sage de cette terre.

⁂

Il ne l'est pas resté. M. Przyluski a donné de la transformation un exposé très nuancé, qui peut être considéré comme un point de départ solide: « Dans

l'imagination des humbles (1), l'image du Buddha s'est modelée sur celle du monarque universel, c'est-à-dire du Roi à la Roue. Celui-ci est un personnage surhumain. Il est l'égal des dieux et il commande à la multitude des génies et des hommes. Pour identifier le Buddha aux rois légendaires, on le fait naître dans un palais, au milieu du luxe et des plaisirs ; on le montre mettant en déroute l'armée de Māra le Mauvais, et s'emparant de l'Arbre Cosmique dont la possession confère la royauté universelle. Puis on le conduit à Bénarès, ville prestigieuse entre toutes, où il proclame sa Loi en faisant tourner la Roue symbolique. On lui attribue un manteau de pourpre semblable à celui des Achéménides; on emprunte enfin la description de ses funérailles au cérémonial des rois. Mais tandis que certains auteurs se figuraient Gautama entouré de la pompe royale, d'autres esprits plus sévères imaginaient de préférence un Buddha 'forestier' [āraṇyaka, nom des ascètes brâhmaniques] un *muni* vêtu de haillons, s'appliquant à la méditation dans la solitude et le silence. La légende du Buddha est un compromis entre ces tendances contradictoires. » (2)

Voilà pour la légende ; quelle théorie ou quelles théories de la nature du Buddha en a-t-on dégagées ? C'est ici que nous devrons être attentifs à réserver sa juste part à l'élément philosophique, éminemment représenté par la documentation pāli, selon les indications critiques que nous avons précédemment données. Mais voyons d'abord ce qu'il faut accorder aux Mahāsāṃghika.

A ce nom s'associe celui des Lokottaravādin, c'est-à-dire des « Partisans d'un [Buddha] au-dessus du monde ». Barth définit dans les termes suivants leur bouddhologie, telle qu'elle s'affirme dans le *Mahāvastu*, rattaché au vinaya de l'Ecole : « Les Buddha n'ont absolument rien de commun avec le monde (*lokena samam*) ; tout en eux est surnaturel (*lokottara*). S'ils paraissent penser, parler, agir, souffrir comme nous, c'est par pure condescendance, pour se conformer extérieurement à notre faiblesse (*lokānuvartanā*) ; eux-mêmes sont au-dessus de tout cela et y restent étrangers. Soutenir le contraire est une hérésie. Les Buddha ne sont en aucune façon engendrés par leurs père et mère ; ils se produisent par leurs énergies propres, ils sont *svaguṇa-nirvṛtta*, ce qui n'est qu'une simple variante du *svayambhū* brâhmanique. Les Bodhisattva parvenus à leur dernière naissance... viennent au monde en sortant du flanc droit de leur mère sans la blesser : c'est, ajoute le *Mahāvastu*, que leur forme (*rūpa*), c'est-à-dire leur corps, est tout spirituel (*manomaya*). »(3)

---

(1) Nous ferions quelques réserves sur ce point : il nous semble que c'est plutôt à la cour des rois convertis que le thème du Buddha souverain s'est fixé, en un symbolisme savant de facture brâhmanique : les cercles populaires, livrés à eux-mêmes, n'auraient pas déployé tant de science et une pareille connaissance des rituels.

(2) *Bouddhisme*, p. 24.

(3) A. Barth, *Œuvres*, t. V, Paris, 1927, p. 16–17 ; cf. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 773–774.

Or nous avons montré que le procédé magique de la naissance du Buddha présente de profondes affinités avec la *dīkṣā* du rituel brâhmanique, et notamment du rituel royal, où elle constitue une naissance rituelle du souverain, l'habilitant au sacre ; et d'autre part que les bouddhistes n'ont pas eu à chercher bien loin dans les profondeurs de la métaphysique la notion du Buddha *lokottara*. On tendait à se représenter le Buddha comme un roi, et le roi, c'est son privilège et sa servitude, ne marche pas sur la terre ; son trône, son palanquin, ses chaussures le tiennent magiquement au-dessus du monde. Le détail de la légende met hors de doute que la conception nouvelle du Buddha « supramondain » est partie de là. Le roi est un dieu descendu sur la terre, et qui ne la foule qu'en apparence. Il vit plongé dans une réalité supérieure. Ainsi du Buddha.

Sous sa forme symbolique, cette conception, comme BARTH le notait déjà, sans songer d'ailleurs à la rattacher à sa véritable origine, est commune à toutes les écoles. Mais on devient lokottaravādin lorsqu'on l'érige en thèse capitale, et lorsqu'on prétend en tirer toutes les conséquences.

Dans le *Mahāvastu*, dit M. de LA VALLÉE POUSSIN, on constate que souvent le Buddha « est simplement miraculeux — par exemple lorsque... le corps du Saint est 'spirituel' (*manomaya*), mais la formule *lokānuvartanā* indique une doctrine définie. L'existence humaine et terrestre du Buddha, quoique réelle, est non seulement miraculeuse, mais encore, dans un certain sens, artificielle ; le Buddha se conforme au monde ; il affecte des dharma mondains, qui, en vérité, lui sont étrangers. » (1)

Quelle que soit la manière dont la donnée a été reprise par la suite, les références à la conception du pouvoir royal données par M. PRZYLUSKI, et celles que nous venons d'indiquer rendent vraisemblable que c'est sur le modèle du Prince, dieu sur la Terre, que Çākyamuni a commencé à être considéré comme restant étranger à celle-ci, en sa nature secrète. La légende et le rituel, en copiant les traditions royales, avaient d'eux-mêmes amorcé l'idée : avant qu'elle ne soit formulée en dogme, on peut admettre qu'elle s'est fait sentir un certain temps à titre de simple tendance. N'est-ce pas ce que prouve l'adoption par tout le bouddhisme d'une légende, voire d'une iconographie du Buddha *lokottara*, comme l'a dit sommairement BARTH, — bien que les écoles du Petit Véhicule se soient finalement refusées à admettre le dogme du *lokottaravāda* ? Si le dogme avait précédé la représentation, populaire, il l'eût, étant condamné, entachée d'hérésie. Cette représentation s'est au contraire partout fait adopter : c'est qu'elle ne devait porter alors qu'implicitement en elle la philosophie tirée au clair par certains dans la suite.

« D'après le Traité des Sectes de Vasumitra..., dit encore M. de LA VALLÉE POUSSIN, et d'après le Kathāvatthu (XVIII, 1-2), les Mahāsāṃghika-Vetulyaka

(1) *Siddhi*, ibid., p. 775.

pensent que Çākyamuni, devenu Buddha il y a longtemps, règne dans un ciel sublime pour très longtemps (ou pour l'éternité) et donne aux hommes et aux dieux, par des créations magiques, le spectacle de la geste du Buddha. Conception 'docétiste' comme l'a remarqué, le premier Rhys Davids ; conception dont aucune trace n'est visible dans le *Mahāvastu*, le seul ouvrage Mahāsāṃghika que nous possédions, mais qui est bien dans la ligne du *Mahāvastu*. » (1)

Dans le rituel royal, le Souverain est Prajāpati présent en ce monde, il est son image, son reflet : toute la doctrine du sacre, dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, repose sur cette idée. Les mêmes influences qui avaient soulevé le Buddha au-dessus de cette terre, devaient aboutir à sublimer son essence, et à la situer, à l'exemple de l'essence royale, dans la personne d'un Souverain céleste, archétype de toutes les manifestations visibles en ce monde et que l'on nommera des rois s'il n'est qu'un dieu-roi, comme Prajāpati, ou des buddha, s'il devient un Buddha-roi. La mystique royale repose sur l'identification du roi et de Prajāpati ; la nouvelle mystique bouddhique, sur celle du Maître humain et du Seigneur céleste. On trouvera dans le culte du Buddha paré un sérieux argument en faveur de ces vues (2).

***

Un des points critiques de toute religion royale est naturellement la conception qu'elle se fait de la transmission du pouvoir sacré. Le roi est Prajāpati ; son fils et héritier sera, lui aussi, un jour Prajāpati. En Prajāpati le père et le fils sont donc identiques. Nous avons déjà étudié ce rituel de l'héritage et nous en avons rapproché la transmission de la Loi et de la souveraineté de la Loi, autrement dit de la charge de buddha, de Çākyamuni à Maitreya. Que la succession des buddha ait pu être conçue sur un modèle brâhmanique, c'est bien sans doute ce qui pose avec la force la plus pressante le problème des relations du brâhmanisme et du bouddhisme. Comment expliquer une docilité pareille de la seconde religion, en des matières vitales, aux vues de la première ?

La réponse à cette question était déjà en germe dans la théorie des origines mahâyânistes esquissée tout à l'heure. C'est d'un brâhmanisme mixte qu'il est ici question : il est une systématisation de la pensée touffue de l'Inde autochtone selon les formes et avec les noms que le Brāhmaṇa tire du Veda. En outre, il faut tenir compte du syncrétisme royal. C'est en règle très fréquente sinon générale que les monarchies asiatiques ont tenté de s'appuyer simultanément sur les diverses religions pratiquées dans leur ressort. Le

(1) *Siddhi*, ibid., p. 775.

(2) Se reporter aussi à la tradition du stūpa royal, *BEFEO.*, XXXIII, p. 637 sq.

pouvoir royal est de nature religieuse et le contrat spirituel que le souverain passe avec le sol et ceux qui l'habitent le lie à tous les cultes attachés à ce sol ou rendus par ses occupants. Aussi le même souverain est-il souvent revendiqué par plusieurs sectes, ayant donné des gages à toutes. Comme nous l'avons déjà observé en étudiant la tradition du stūpa royal, AÇOKA nous apprend lui-même, dans ses inscriptions, qu'il s'est efforcé de dégager l'essence (*sāra*) des diverses religions (1) et HARṢA, au cours de cérémonies que HIUAN-TSANG nous dit avoir été consacrées au Buddha, n'en a pas moins rendu un culte presque égal à Çiva et au Soleil. Nous avons montré ailleurs tout ce qui tient au sol et aux croyances autochtones dans le rituel royal ; c'est vraisemblablement par cet élément vivant et actif que ce dernier a pu marquer le bouddhisme d'une empreinte aussi profonde (2).

Le Buddha ayant tendu à se remodeler, dans l'imagination des temps postérieurs, sur la personne du roi, la succession des buddha devenait succession dynastique et tout s'orientait, eu égard à la conception indienne de la royauté, vers la réalisation céleste d'un Buddha transcendant, dont les maîtres terrestres fussent les mandataires, comme le roi du dieu-roi : c'est là le Buddha céleste des Mahāsāṃghika. Il a envoyé Çākyamuni aux hommes ; plus tard, c'est encore de lui que procédera Maitreya. Or Maitreya attend actuellement son heure dans le ciel Tuṣita, d'où les buddha, canoniquement, doivent descendre à tour de rôle, pour vivre sur terre leur existence dernière, y acquérir la Bodhi et révéler la Loi. Mais si en cette carrière humaine ils ne sont qu'un reflet de leur prototype céleste, c'est en réalité celui-ci qui demeure actuellement au céleste séjour ; il contient en lui Maitreya en puissance, comme jadis il avait contenu Çākyamuni. Sous les traits de Maitreya, c'est donc lui, l'indestructible, qu'il convient d'adorer, lui en qui tous les buddha sont un. Telle était bien apparemment la conception des Mahāsāṃghika-Vetulyaka, puisque le commentateur du *Kathāvatthu* précise que c'est au ciel Tuṣita, séjour canonique de Maitreya, que règne leur Buddha suprême (3).

Une fois encore, il faut sans doute reconnaître qu'avant l'établissement d'une théorie sectaire de ce docétisme la notion de l'identité des buddha s'était esquissée dans le bouddhisme. Nous savons en effet que l'on rencontre auprès de toutes les écoles, aussi bien hînayânistes que mahâyânistes, un culte du Buddha paré, qui consiste à couronner et à habiller de toute l'or-

---

(1) R. MOOKERJI, *Asoka*, p. 64 sq.

(2) Sur le rôle du pouvoir royal et de la religion royale dans la constitution des syncrétismes indiens et indochinois, cf. *Cultes indiens et indigènes au Champa*, BEFEO., XXXIII, p. 367.

(3) SHWE ZAN AUNG - Mrs. Rhys DAVIDS, *Points of Controversy* or subjects of discourse, being a translation of the Kathāvatthu from the Abhidhammapitaka, PTS., London, 1915, p. 323.

fèvrerie royale la statue par elle-même monastique des buddha : la grande statue du Māravijaya, à Bodh-gayā en fournit l'exemple le plus considérable, étant comme le centre du bouddhisme tout entier. Si ce Buddha royal était spécifiquement le Buddha céleste des Mahāsāṃghika, tout le culte bouddhique serait à porter à l'actif de cette école, et c'est évidemment ce qui ne se peut. La statue couronnée de Bodh-gayā, avant qu'une secte ait pu y voir un Buddha céleste, a dû tout simplement réunir en une même représentation Çākyamuni, dont elle était l'image commémorative et Maitreya, en sa gloire du ciel Tuşita ; d'où les parures. Chercher à tirer l'institution de ce culte d'une théorie sectaire préalablement constituée serait s'interdire de comprendre la généralité de sa diffusion. La théorie, croyons-nous, est venue après la pratique, et n'a d'ailleurs pas rallié tous les suffrages. Ce qui s'est d'abord imposé, ce n'a été sans doute qu'une représentation de la succession des buddha sur le modèle de la succession dynastique des rois, qui se fait, nous l'avons dit, par identification de personne à personne. Ce n'est que par un progrès de la réflexion que l'on aura abstrait ensuite de la série terrestre un souverain éternel, ou quasi éternel, qui se dédoublait d'âge en âge en des buddha terrestres, ses « envoyés » successifs.

⁂

Nous tenons là un Buddha céleste distinct du Maître humain. Mais c'est tourner trop court que de vouloir en faire le modèle immédiat du Buddha des mahâyânistes. On ne voit pas en effet dans ce qui précède que l'application du rituel royal à la bouddhologie ait pu conduire d'elle-même à la conception et au nom du dharmakāya.

Non qu'il y eût incompatibilité : on aperçoit notamment deux points de contact : d'une part le Buddha du *Lotus* se désigne souvent lui-même par l'appellation de Roi de la Loi (*dharmarāja*) et sa Roue, pendant de la Roue du Cakravartin, est la Roue de la Loi (*dharmacakra*) ; d'autre part le Roi, dans le rituel brâhmanique, est Prajāpati, qui lui-même, dans une large mesure s'identifie au Verbe cosmique, et se présente dans le culte avec un « corps » rituel formé des hymnes du Veda. Ce sont là des raisons de croire que l'idée du dharmakāya a pu prendre aisément dans un terrain préparé par les coutumes et les réflexions que les Mahāsāṃghika ont mises par la suite en système. Toutefois on ne peut guère admettre que ces causes secondes eussent engendré une théorie aussi caractéristique que celles qu'on a rencontrées par exemple dans le *Lotus* ou dans les commentaires nâgârjuniens à la *Prajñāpāramitā*. Le Buddha du dharmakāya est bien autre chose encore que le Buddha royal. C'est ici qu'il importe de ne pas négliger la documentation pāli, critiquement analysée dans nos précédents paragraphes. A ce que nous croyons, la théorie mahâyâniste complète des Trois Corps du Buddha (*Trikāya*) résulte des réactions réciproques intervenues, voire d'une véritable

collaboration réalisée entre une conception transcendante comparable à celle des Mahāsāṃghika et une tendance philosophique se développant dans un bouddhisme ancien analogue à celui que définit l'ensemble du canon theravādin: les deux sont à parts égales, ou peu s'en faut. Peut-être même ce qu'il y a de plus profond et de plus significatif dans la doctrine du *trikāya* sort-il de la seconde de ces sources.

⁂

La doctrine des Trois Corps étant l'une de celles sur lesquelles le Petit et le Grand Véhicule sont et ont toujours été le plus ouvertement en conflit, les propositions qu'on vient de lire ne sembleront pas, au premier abord, pouvoir présenter un sens satisfaisant. Mais au point où nous en sommes de cette recherche, il ne nous sera pas impraticable de préciser la valeur admissible et la portée que nous leur attachons. Nous ne prétendons pas que le bouddhisme theravādin ait tiré de son fonds pour la transmettre au Mahāyāna et sans d'ailleurs la conserver, une bouddhologie transcendante.

Nous lui attribuerons un rôle de relais et non d'initiative, rôle à tout prendre analogue à celui du bouddhisme mahāsāṃghika; en effet, il n'a point agi spontanément et les idées élaborées dans son sein lui ont évidemment été suggérées par la spéculation brâhmanique commune avec laquelle il voisinait. C'est un fait que nous croyons avoir bien établi plus haut: la théorie du *brahman*, la dévotion à Brahmā et la cosmologie étagée en plans d'extase du Yoga sont ce qui a mis en branle et orienté la réflexion monastique, au même titre que nous venons de voir le rituel royal des Brāhmaṇa provoquer et alimenter les innovations caractéristiques des tenants de la Grande Assemblée en matière de bouddhologie.

Dans son aperçu géographique des origines bouddhiques, M. Przyluski insiste sur les conditions ethniques et spirituelles très opposées qui ont prévalu dans l'Inde orientale, où se localisaient les Mahāsāṃghika, et dans celle de l'Ouest, où fut « probablement le berceau de la secte des Anciens ou *Thera* ». L'Est était plus riche de matière indigène, et le brâhmane n'y avait pas la même prééminence que dans l'Ouest, mieux âryanisé. M. Przyluski évoque donc, parmi les antécédents du bouddhisme monastique, « l'influence de la vieille civilisation brâhmanique, prépondérante dans la 'région centrale', c'est-à-dire dans les contrées qu'atteignit le Bouddhisme dès le début de son expansion vers l'Ouest. Les 'forestiers' bouddhiques [plus nombreux là que dans l'Est] représentent les *yogin* de la société brâhmanique, ascètes avides de perfectionnement individuel, désireux d'acquérir des pouvoirs divins et une dignité surhumaine par la vie solitaire et par des exercices de concentration spirituelle. » (1) A ce tableau on opposera celui des gros pays

(1) *Bouddhisme*, p. 28.

populeux et mêlés de l'Est, où les brâhmanes n'avaient pas une pareille emprise sur toute l'organisation sociale, où le pouvoir des chefs locaux devait éclipser leur prestige, au milieu d'une masse non âryenne, et où c'est sans doute auprès des rois et à leur service qu'ils ont d'abord trouvé à s'implanter solidement ; l'astrologue étranger, voire le chapelain, venu d'un pays de savants a toujours et partout fait prime à la cour. Aux deux bords du monde bouddhique, que nous représenterait ce schéma, mahāsāṃghika et theravādin auraient donc simultanément subi l'influence brâhmanique, mais non point pareillement, car elle n'aurait point été pareille à elle-même de part et d'autre. La bouddhologie de la première école aurait été aimantée par la doctrine royale, brâhmanique dans la forme mais profondément imprégnée d'éléments autochtones, tandis que celle de la seconde se réglait sur les pratiques plus abstraites de la conquête des extases (*yoga*) et de la méditation du *brahman*.

Cependant il ne faudrait pas charger l'esquisse. Les deux tendances, réparties de préférence comme on nous le dit, devaient en fait s'interpénétrer. L'*Aitareya* et le *Çatapatha brāhmaṇa* ont dû naturellement gagner la cour des souverains orientaux qui brâhmanisaient leurs cultes, bien que ce ne soit point là leur pays d'élection : or plus qu'aucun autre texte ils nous paraissent avoir déterminé la constitution d'une bouddhologie « royale ». Mais d'autre part, une hypothèse vraisemblable place à la cour de souverains relativement indépendants des brâhmanes en tant que caste, quoiqu'assistés de chapelains brâhmaniques, la rédaction des premières Upaniṣad, et il y a bien des contacts entre l'Upaniṣad et le Theravāda.

Sous ces approximations géographiques et ethniques, ce qui nous semble bien assuré, c'est la tournure générale des deux modalités anciennes du bouddhisme : l'une plus étroite, plus austère et plus abstraite, l'autre plus large, plus facile, et traversée de plus d'idées, de croyances et de pratiques que le brâhmanisme, ou mieux les brâhmanes s'efforçaient de mettre en forme, mais qui étaient des produits du terroir. La seconde religion semble avoir trouvé son expression la plus parfaite dans la théorie du Buddha royal évoluant « au-dessus du monde » et considéré comme le représentant, devant les hommes, d'un Seigneur céleste. Concurremment, nous avons vu l'autre bouddhisme tendre à couronner le système abstrait de sa cosmologie rétributrice à l'aide d'un dharma, c'est-à-dire d'une entité suprême, plus élevée que les buddha, et qui reçoit leurs hommages ; bientôt ils procèdent d'elle et elle devient leur corps : idée capitale, et cependant sans avenir dans l'école, où nous voyons que l'on n'a à peu près rien fait du dhammakāya, à peine nommé ou évoqué dans un nombre restreint de passages. Or par là-dessus apparaît la formule mahâyâniste, qui prolonge la spéculation mahāsāṃghika en multipliant les buddha glorieux, et en même temps conserve à son Buddha suprême le caractère abstrait et verbal, et le nom de dharmakāya, dont nous avons suivi la constitution dans le Theravāda, alors que les Mahāsāṃghika étaient orientés vers de tout autres idées.

Faut-il renoncer à mettre en ordre ces fils embrouillés ?

Revenons au point où nous avons laissé les textes pāli. Nous avons vu s'y dessiner une doctrine ésotérique du dhammakāya : le Corps du Buddha est fait de la substance transcendante du dharma, et les Saints ont part à cette substance. Ils s'identifient au dharma, et par là au Corps du Buddha. Cette communication qu'ils prétendent en avoir n'est pas un à côté de la doctrine du dhammakāya, mais son ressort même. Tout procède du schéma cosmologique : le monde est un étagement dont la structure est la douleur, l'impermanence. La Libération est à son sommet ou au delà de ce sommet. On s'identifie avec elle en s'élevant à sa hauteur. Quand le bouddhisme en est venu à considérer le Buddha, le Premier des grands libérés, comme fondu dans une entité suprême, dans un *dharma* supérieur à tout, réplique quintessenciée du *brahman*, la conception impliquait que les Saints en eussent leur part, eux qui touchent aussi aux ultimes étages de l'abstraction où le monde se termine. Doctrine que divers jeux d'interprétation ont par la suite artificiellement rapprochée des enseignements constituent le fond du canon : elle n'en a pas moins un moment constitué une révélation secrète dans le sein du Theravāda, comme nous l'ont montré l'analyse de son exposé, et les précautions dont s'entourait sa révélation.

En nous disant à mots couverts que les Saints participent au Corps du Buddha, les textes emploient pour désigner cette participation un mot très significatif ; ils opposent le *dhammasaṃbhoga*, la communion dans la Loi, et l'*āmisasaṃbhoga*, qui est la communion alimentaire. Il est vrai que *dhammasaṃbhoga* peut s'entendre simplement de l'audition en commun de la Loi par l'assemblée. Mais dans le passage visé cette expression cache vraisemblablement une idée moins ordinaire. Elle désigne la participation à la Loi en tant que celle-ci forme le Corps suprême du Tathāgata, comme l'indiquent les correspondances classiques *dhamma°* et *brahmakāya*, *dhamma°* et *brahmanimmita*, etc., et comme nous l'a prouvé une référence décisive au sutta où le Buddha déclare que la question de sa survie est réservée, la négation n'étant pas plus « révélée » que l'affirmation. Il y a donc bien eu un ésotérisme dans le canon theravādin. Il a tourné court.

A cela, deux explications, qui se compléteront l'une l'autre. D'une part l'orthodoxie a dû réagir, pour les raisons et par les voies que nous avons indiquées, en ramenant à la valeur de pures métaphores des expressions dont la doctrine qu'elles impliqueraient et qu'on neutralise ainsi, a seule pu cependant amener l'invention première et l'adoption. Mais par ailleurs il ne se peut pas que certains des penseurs à qui l'on doit ces innovations doctrinales n'y aient tenu. Pour les avoir fait admettre dans les écritures pāli et si bien admettre qu'elles s'y sont conservées, il a fallu qu'un sérieux mouvement les y poussât. Qu'est devenu cet élément novateur, que la documentation utilisée nous fait entrevoir comme actif et entreprenant pendant un temps ? S'est-il évanoui, ou s'est-il transporté ailleurs ?

Peut-être, devant la réaction orthodoxe, les instigateurs de l'ésotérisme ont-ils cherché un appui et un refuge auprès d'autres écoles, moins absolues dans leurs dogmes ? Les théoriciens avancés du dhammakāya devaient se trouver des points de contact avec l'autre bord du bouddhisme. Les partisans de celui-ci avaient pris le rituel royal comme fondement de leur théorie bouddhologique. Or, dans les textes les plus considérables et les plus employés, tels que l'*Aitareya* ou le *Çatapatha brāhmaṇa*, le Roi, nous le savons, est Prajāpati, et Prajāpati devient le prototype du Roi céleste. Mais Prajāpati était en outre un être verbal, qui avait pour substance le *brahman* et qui se confondait de plus en plus avec le Brahmā de l'hindouisme naissant. Il y a là un passage court et sûr du Buddha suprême, Souverain de l'Univers, tel que le concevaient les Mahāsāṃghika, au Buddha suprême des Theravādin dévoués spécialement au dhammakāya, lequel est aussi bien un brahmakāya.

La thèse réclame quelques précisions. On ne doit pas oublier que nous ne disposons pas, et que vraisemblablement nous ne disposerons jamais, de la tradition écrite complète des différentes écoles. Ne prenons donc le canon theravādin que comme une représentation partielle d'une des deux pentes du bouddhisme, l'autre étant pareillement signalée plutôt qu'exprimée par le peu qui nous est connu des Mahāsāṃghika. Des gens qui suivaient le mode de pensée attesté dans les sutta pāli utilisés par nous (*Aggañña°*, *Tevijjasutta*, *Brahmāsaṃyutta*, passage de l'*Itivuttaka*, etc.) ont modelé sur la notion de *brahman*, en pensant la dépasser, la formule abstraite du dhammakāya : ceux-là, nous ne croyons pas qu'ils auraient d'eux-mêmes abouti à se représenter un Buddha-roi, couronné et paré, émettant les buddha et régnant sans fin concevable sur le Monde, comme le Dieu-roi des rituels domine ce monde et lui envoie ses rois, images terrestres de lui-même. Inversement d'autres esprits dont la documentation touchant les Mahāsāṃghika nous fait connaître en partie l'activité, construisaient précisément vers la même époque la théorie « royale » de la carrière de Buddha ; mais ce chemin ne les aurait pas menés à assimiler d'eux-mêmes leur souverain céleste à une Voix secrète pénétrant toutes choses, à une formule verbale, inaccessible en elle-même, et présente au fond de tout. Ainsi, deux tendances, qu'on serait libre de répartir et d'associer diversement entre et dans des écoles dont il faut admettre l'activité à côté de celles que nous avons prises comme types. Nos deux ordres de documents doivent être considérés comme deux coups de sonde, qui toutefois suffiront à situer approximativement le centre des deux composantes du Mahāyāna d'une part du côté des Theravādin et de l'autre du côté des Mahāsāṃghika.

Ces composantes analysées, il est assez aisé d'en retracer la combinaison, car celle-ci a été commandée par un facteur que nous avons déjà signalé : la croyance à une participation ésotérique des Saints à la nature de Buddha. Ceci sans doute ne vient pas principalement du côté mahāsāṃghika. Il est vrai que le roi est Prajāpati et que Prajāpati est le père de toutes les créatures, dont il constitue l'essence secrète. Mais il ne nous semble pas que cette conception

philosophique de la royauté soit celle qui a le plus influé sur la constitution du bouddhisme royal. C'est comme un accès auprès de lui, à sa cour, et comme l'obtention de sa faveur qu'on se figure la délivrance et la béatitude, plutôt que comme une fusion métaphysique dans une personne abstraite du Buddha. On lui prête la couronne, les bijoux, le manteau des rois ; on lui en donne aussi les courtisans. Maitreya, qui doit beaucoup à ces spéculations, nous permet de nous en faire une idée. C'est le spectacle du pouvoir terrestre qui procure une substance à cette bouddhologie. En dehors même de la description du ciel Tuṣita, la comparaison devenue classique du nirvāṇa à une ville forte où le Roi-buddha accueille les Saints relève de cette imagerie.

Or ce bouddhisme, par lui-même, n'avait aucune raison majeure de se séparer en un exotérisme et un ésotérisme bien tranchés. La religion du Buddha-roi pouvait être celle de tout le monde, quitte à dire que l'accès à sa cour, ou à sa ville céleste ne s'ouvrait qu'aux saints. Maitreya, tel que l'adore de nos jours le bouddhisme du Sud, nous fournirait encore une idée de ce genre de dévotion, élective, si l'on peut dire, plutôt qu'ésotérique.

Mais bien différente était la position des premiers fidèles du dhammakāya dans le sein du Theravāda ou des doctrines de même niveau. Pour ceux-ci, il fallait qu'il y eût deux bouddhismes, puisque la croyance commune et codifiée ne pouvait accepter qu'ils s'attribuassent une participation actuelle directe et personnelle à la nature de Buddha. D'où cette esquisse d'une révélation secrète que nous avons surprise dans l'*Itivuttaka*. Et c'est un fait donnant à réfléchir, que la correspondance étroite du vocabulaire et des précautions d'énoncé relevés dans ce texte avec la mise en scène du *Lotus de la Bonne Loi*, où nous est contée symboliquement la constitution d'une assemblée secrète des fils du Corps du Buddha, autour du Buddha-médecin et au-dessus du niveau où demeurent les partisans aveuglés du Petit Véhicule. Les conceptions mahâyânistes ne sont-elles pas clairement annoncées par l'assemblée de l'*Itivuttaka* où la communion de la Loi (*dhammasaṃbhoga*), c'est-à-dire celle du Corps de Loi (*dhammakāya*) est accordée aux fils du Corps du Buddha (*orasa putta*), comparé à un père dont ils sont les héritiers (*dāyāda*), en recevant la Loi qui est son Corps, et comparé aussi au médecin suprême (*anuttara bhisakka*) ?

En fait, lorsque l'ésotérisme s'introduit dans le système des Mahāsāṃghika, il porte des marques fort nettes de ces spéculations, assez étrangères, en principe, au symbolisme directement inspiré du rituel royal. « Le Buddha n'est qu'un fantôme. » Cela, c'est leur thèse générale. « Il parle sans réfléchir ; il est toujours réfléchi et ne parle pas » (1) : nous avons déjà rencontré ces expressions ; elles signifient que l'apparence du Buddha accompagne sa prédication, mais sans la produire réellement. La Voix du Buddha reste en quelque sorte extérieure à sa personne. Elle se forme en dehors de lui.

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 775, n. 1.

On ne peut manquer d'observer le rôle singulier conféré à la Voix du Buddha. Celle-ci se forme seule. Le Corps qui paraît l'émettre n'est qu'une partie du décor. L'Enseignement, de lui-même, emplit le monde. Le dharma s'énonce spontanément devant les créatures. Comment ne pas évoquer ici cette Loi, ce *dhamma* suprême, que les textes pāli nous ont montré au-dessus des buddha, adoré par eux, leur fournissant un appui et un refuge, et finalement, composant leur corps (*dhammakāya*) ?

Les deux éléments du futur mahàyânisme tendent là à se rejoindre : c'est un buddha, souverain céleste, qui envoie le Buddha aux hommes, comme un Signe de sa propre personne ; d'autre part, c'est seulement une voix qui exprime la Loi suprême, et le Buddha vu par les hommes n'en est que le signe. Il est évident que de ces deux thèses simultanément soutenues se dégage déjà le dogme de la nature verbale du Buddha suprême, Souverain de l'Univers. Le *dharmakāya* de NĀGĀRJUNA ou du *Lotus* est en voie de réalisation, plus riche de représentations « royales » que celui du pāli, plus abstrait que le Buddha-roi suggéré par les rituels du sacre et le spectacle des rois de ce monde. Est-il utile de répéter que si ces deux composantes s'appuient sur deux groupes de traditions et de textes brâhmaniques, leur fusion même était comme préparée par la réunion en Prajāpati du Verbe et du Roi ? Par ses origines ainsi que dans son évolution, le bouddhisme reste donc un fait indien commun et il touche par toutes ses parties au sol qui l'a porté.

Ceci nous engagerait à adoucir l'opposition méthodiquement introduite entre l'élément dont nous situons la formation dans le sein du Theravāda et celui que fournit l'autre parti. Spéculation sur le *brahman* et religion royale, en des proportions diverses selon les pays, sont des faits généraux dans les régions où le bouddhisme est né et s'est développé. Les répartitions que nous avons faites entre les écoles resteront donc surtout statistiques : il n'est pas exclu que le Theravāda ait accessoirement pris des idées et des images au monde de la cour ou que des Mahāsāṃghika aient réfléchi sur le *brahman*. Peut-être quelque chose d'analogue à ce que nous avons observé dans le canon pāli a-t-il pu se produire aussi dans leur école. Elle n'aura pas formé d'emblée sa doctrine définitive ; elle a dû avoir des traditions plus sobres, et il s'est peut-être constitué en elle une certaine opposition entre ceux qui s'y seraient tenus et les novateurs. Réciproquement, le bouddhisme tout entier a accepté la légende qui fait marcher le Buddha au-dessus du sol, en lui prêtant des traits et des faits imités de la geste mystique des rois. Le Theravāda lui-même a donc reçu en lui au moins les prémisses de la théorie des Mahāsāṃghika. Ces concordances profondes expliquent les analogies d'expression et de tendance : nous assistons, sous l'influence des idées brâhmaniques, à une élaboration parallèle puis convergente des composantes du Mahāyāna dans les deux branches du bouddhisme ancien, avec des passages d'influence réciproques, et avec cette différence qu'une fois les nouvelles doctrines esquissées, l'orthodoxie theravādin, d'abord

entraînée, a réagi et coupé court, à la différence des Mahāsāṃghika, tout en gardant trace de son entraînement passager. Son commerce temporaire avec les doctrines nouvelles du Mahāyāna explique sans doute tout ce que celles-ci ont gardé de la rigueur et de l'abstraction spéculatives qui caractérisaient le bouddhisme monastique, et dont on discernerait moins clairement les sources du côté du bouddhisme « large » de la Grande Assemblée. On conçoit que le Hīnayāna a pu donner au Mahāyāna débutant à la fois le plus clair de l'idée et le nom de ce dharmakāya, autour duquel allait s'organiser le contenu plus riche de la bouddhologie du Trikāya : celle-ci est un syncrétisme.

***

Le Petit Véhicule a été jusqu'à croire que les arhat pouvaient trouver part à la nature de Buddha, à leur dharmakāya, autrement dit à la Bodhi, définie comme le dharma suprême dans lequel les buddha « s'éveillent ». Il n'a pu admettre cependant que cette nature fût non plus acquise mais innée, qu'elle fût spécifiquement l'essence des Saints comme du Buddha. Il a failli le croire, lorsque le vide a été introduit par certains de ses adeptes dans le schéma cosmologique, à titre d'élément qualifié et de facteur constitutif des créatures : qu'une conception réaliste de ce « vide » fût intervenue, qu'on l'eût par exemple défini le vide de particularités, et on aurait eu en lui l'équivalent de la nature de Buddha du Grand Véhicule, latente en toutes les créatures. C'est une ligne de concepts qui était ouverte, mais que le Petit Véhicule n'a pas suivie.

Voilà, comme nous l'avons vu, le point probable de la rupture. On l'indiquera mieux en reprenant les termes canoniques. Hériter, dans la mystique indienne, c'est hériter la personne du testateur, en même temps que ses appartenances. Être un fils de Prajāpati, c'est être lui. Hériter du Buddha, c'est être lui. Hériter du Buddha en tant qu'il est le dharma fait corps, c'est devenir le dharma. Or, ce dharma suprême, en qui le Buddha s'est éveillé, c'est la Bodhi. Tous ces termes, avec la théorie qu'ils impliquent, sont dans le pāli. Mais ce qui manque dans les passages que nous avons commentés, c'est le mot où s'exprimerait la conclusion logique du raisonnement, un mot qui voulût dire que les saints *sont* la Bodhi, ont pour essence la Bodhi : le mot *bodhisattva*.

Le Petit Véhicule l'a pensé ; il ne l'a pas formulé (1) ; ou plutôt le conflit soulevé par un mot qui éclairait trop nettement la doctrine dont il sortait

(1) Sauf, naturellement, lorsqu'il l'applique au futur Çākyamuni ou au futur Maitreya. Nous avons signalé plus haut les étymologies possibles. Si « Être de Bodhi » est le sens ancien, c'est ce qui n'est pas absolument sûr, mais en tout cas le conflit entre Mahāyāna et Hīnayāna roule sur l'extension à donner à son application : tous les

a dû provoquer le schisme, et rester la pierre de touche de l'orthodoxie. On est devenu mahâyâniste quand on a admis un Véhicule des bodhisattva. On est resté hînayâniste quand on a rejeté ces mots.

⁂

Une participation de nature foncière à la Bodhi était bien étrangère à la définition ancienne et projective du salut, fondée sur la carrière y menant. Nous avons exposé l'origine dialectique du nouveau dogme : mise en série de la délivrance avec le processus, au lieu de la placer sur un plan radicalement distinct de lui ; idée que la libération n'est qu'un passage du saṃsāra à un au-delà, comme on s'élève, en se dégageant de la matière, d'un étage à un autre du saṃsāra ; notion enfin d'une présence implicite de l'état de libération dès les étages inférieurs, tout comme les composantes abstraites des corps des dieux supérieurs persistent, mêlées à des éléments grossiers, lorsqu'ils tombent à une condition moins élevée. Sauf au prix d'introduire entre les êtres une différence de nature qu'on n'eût su expliquer, la doctrine de la participation à la Bodhi était ainsi obligée d'aboutir à l'affirmation de son universalité, en opposition directe avec la définition du salut par la carrière, qui laissait en suspens le problème du nombre des « élus ». Du moment que des bodhisattva ont cru se reconnaître tels, ils ne pouvaient concevoir les créatures que comme rangées sous deux rubriques : bodhisattva confirmés et bodhisattva qui s'ignorent. Des uns aux autres il n'y avait place que pour une différence de degré : c'est bien là le bouddhisme du *Saddharmapuṇḍarīka*, si proche encore, dans son exposé préliminaire, du bouddhisme ésotérique des sutta pāli. On peut croire que c'est surtout cette conséquence de la notion de *dhammadāyāda* qui a fait le divorce entre ceux qui l'ont tirée, fondant ainsi le Grand Véhicule, ouvert à tous les êtres, et ceux qui s'y sont refusés, s'en tenant au salut entièrement acquis par la carrière, et couronnant les efforts des seuls arhat : bref, à ce que leurs adversaires nommeront le Petit Véhicule, quand ils auront cru s'apercevoir qu'il en existe un Grand.

On a remarqué que le terme employé dans l'*Itivuttaka* pour désigner la communication du Corps de la Loi aux saints reste ambigu : *dhammasaṃbhoga*, nous dit-on, ce qui, nous l'avons noté, s'entend normalement de la récitation des textes au milieu de l'Assemblée tout entière ; c'est ésotériquement qu'on doit concevoir, par derrière cette position commune, une conscience de la partici-

---

saints, tous les êtres peuvent-ils recevoir cette désignation ? Si le sens primitif est autre, comme il se peut, le conflit reste le même, mais il s'y ajoute un dissentiment sur le sens du mot, que les théories nouvelles auraient dans ce cas adapté à leur argument en lui conférant cette valeur d'« Être de Bodhi » que nous avons vu se former progressivement dans le sein du Hīnayāna et dont nous allons suivre les progrès dans le développement du Mahāyāna.

pation au Corps même du Buddha réservée au petit nombre, finalement promise peut-être à tous les *saṃbodhiparāyana*, mais secrètement réalisée pour les seuls saints. C'est superposer déjà deux révélations. Les mêmes mots n'ont pas le même sens pour deux auditeurs qui n'en sont pas au même stade. La communauté, en sa généralité, comprendra qu'elle est l'héritière du Buddha en ce qu'elle est l'héritière de sa parole, en ce qu'elle lit et conserve les sutta. Mais une terminologie acroatique assure aux initiés que c'est là un héritage par identification, par leur identification à la Loi, et au Buddha dont elle est le Corps. C'est d'avance tout le prologue du *Lotus*. Et ce ne l'est pas seulement dans la forme. On a là, dans le pāli, un premier et timide exemple de la célèbre théorie des deux vérités, les mêmes enseignements prononcés par le Buddha se fixant en des termes différents dans l'esprit de ses auditeurs, par correspondance avec leur nature. Cette ressource apologétique de grand avenir s'annonce aussi dans le *Mahāvastu* lorsque le Buddha affirme n'avoir rien de commun avec le monde, et ne paraître penser, parler, etc., comme nous que par condescendance, pour se conformer extérieurement à notre faiblesse (*lokānuvartanā*). Sous une forme aussi générale que dans ce texte mahāsāṃghika, la théorie peut à la rigueur dériver de la notion de l'émanation : le roi est le dieu présent sur terre et les vicissitudes de son existence humaine sont un spectacle qu'il nous donne pour notre bien. Mais on expliquerait difficilement par là le caractère précis qu'elle a pris graduellement, et le rôle toujours plus grand qu'y a joué le Verbe. Elle s'est spécifiée en fonction d'idées qui ne proviennent peut-être pas directement du canon theravādin, mais qui n'ont pu qu'être d'origine et de portée primitive analogues à ce que nous fait saisir la documentation pāli.

Les disciples, dans l'*Itivuttaka*, sont les fils du Buddha, faits de son Corps. Mais ils sont en même temps nés de sa Voix. Le *dhamma* est simultanément le Corps secret et la Parole du Maître. Ayant pour Corps le *dhamma*, produit par le *dhamma*, qui est une entité verbale, le Buddha n'est donc en fin de compte qu'une spécification de cette entité. La Voix qu'on entend quand il parle l'a créé ; elle le produit, lui qui est *dhammabhūta*, aussi bien et mieux qu'il ne la produit.

Ces jeux abstraits n'ont pas eu à être inventés de toute pièce par le bouddhisme : le modèle en était fourni par la source même d'où provenaient les notions et la terminologie du *dhamma°* et *brahmakāya*, du *dhamma°* et du *brahmanimmita*, du *dhamma°* et du *brahmadāyāda*, etc. Prajāpati est le père de la Parole créatrice, Vāc, et celle-ci l'engendre à son tour. « Tout fut fait par Vāc, et même tout était Vāc », nous enseignait naguère le *Çatapatha brāhmaṇa*. Il faut donc chercher dans des doctrines analogues à celle de l'*Itivuttaka*, toute proche des modèles fournis par la réflexion sur le *brahman*, les véritables antécédents philosophiques du Verbe, qui dans la théorie mahāsāṃghika, se produit devant les créatures sans être réellement émis par le Corps du Buddha.

Ebauché dans les traditions que représente l'*Itivuttaka*, peut-être pour les besoins d'une polémique, et dans tous les cas, certainement polémique au degré suivant, représenté par le *Lotus de la Bonne Loi*, le dogme de la superposition des enseignements trouve dans cette métaphysique de la Parole substantielle une application détaillée. Le Verbe est secrètement présent dans tous les êtres. Mais selon la loi maintes fois évoquée de l'homogénéité du percevant et de l'objet perçu, chaque être n'aura connaissance de la Voix cosmique qu'à son niveau et en la projetant à ce niveau. Autrement dit, le même dharma ne sera pas entendu de la même façon. En une seule fois, tous les enseignements sont donnés : c'est qu'ils se différencient à la réception, non à l'émission. Le *Lotus de la Bonne Loi*, auprès de certains buddha, a des millions de stances ; il se réduit à quelques lignes, tel que l'entendent Çāriputra et les autres, avant d'avoir compris qu'ils sont eux-mêmes des bodhisattva ; à quelques pages, lorsque, l'ayant compris, ils se sont transportés au sein de l'Assemblée transcendante. Et c'est pourtant le même *Lotus*. Rappellerons-nous que dans le Vedānta le Verbe, principe universel, « fut identifié avec le Veda, bien plus avec les trois Saṃhitā telles que nous les possédons » (1) ? La spéculation sur le *brahman*, si bien attestée dans le canon pāli, est le fondement de cette interprétation du dharmakāya.

Mais ici, on doit revenir de nouveau à l'autre élément de la synthèse mahâyâniste. La notion *relativiste* de l'audition du dharma qu'on vient de voir se former conduirait à une multiplication indéfinie des enseignements. Il y en aurait autant que de créatures. Cette conception est clairement exprimée dans certaines pages du *Lotus* et nous avons vu qu'elle est l'un des facteurs décisifs du bouddhisme des Terres pures. En fait, la révélation s'ordonne collectivement à deux niveaux seulement : les Auditeurs du Petit Véhicule la reçoivent sur terre, les bodhisattva, dans le ciel. Le bouddhisme philosophique des çāstra aura une explication toute prête, et qui en un sens vient du fonds ancien de la doctrine : les êtres se définissent par leur niveau ; en accédant à un plan, ils revêtent une certaine nature et simultanément s'élèvent à la perception d'un certain degré de l'enseignement. Celui-ci est collectif, étant la somme de perceptions égales. Encore faudrait-il qu'il y eût autant d'enseignements et par conséquent autant de Corps du Buddha qu'il y a de plans d'existence. La conclusion est logique, et ce qui le prouve bien, c'est que certaines écoles mahâyânistes anciennes l'ont tirée (2). Deux raisons nous semblent concurremment expliquer que le nombre des Assemblées et des corps qui y répondent se soit pourtant de préférence fixé à deux. D'abord cette bipartition correspondait à l'état réel de la polémique. Les mahâyânistes avaient à expli-

(1) Cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 237.

(2) Dix Corps de Buddha mis en correspondance avec les dix Terres des bodhisattva (*Prajñāpāramitā*), etc. *Hōbōgirin*, p. 178[b] sq.

quer l'existence du canon et de la tradition hînayâniste. Sortis en partie d'un bouddhisme ésotérique éclos dans le sein de cette tradition, la voie leur était toute tracée : ils n'avaient qu'à superposer leur révélation à la révélation ancienne. C'est ainsi que la polémique du *Lotus* n'a eu qu'à reprendre les formes extérieures en même temps que la substance doctrinale de l'ésotérisme pâli. Cela fait deux assemblées ; en s'en tenant là, le nouveau dogme est justifié, ce qui était l'objet essentiel de l'apologiste. Mais d'autre part les Mahāsāṃghika avaient abouti par des voies distinctes quoique parallèles à la conception d'une assemblée glorieuse, dominée par le Buddha céleste : Maître et auditoire dont l'assemblée et le Buddha terrestres ne sont que les reflets. Préparés par la double connotation de Brahmā-Prajāpati, Verbe et Roi, conseillés par la rupture que l'on devine entre le Petit Véhicule et le Theravāda ésotérique du dhammakāya, le rapprochement et la confusion des deux Assemblées surnaturelles n'était qu'affaire de temps et d'occasion.

C'est un fait que dans le *Lotus* l'union est accomplie. L'assemblée céleste y démarque à certains égards le cercle restreint d'initiés que nous a fait entrevoir le pâli ; elle repose en tout cas clairement sur une mystique du Verbe cosmique, et dérive par là en droite ligne de la spéculation hînayâniste sur le *dharma* et le *brahman*. Mais en même temps son Buddha reçoit des parures et se compare volontiers lui-même à un Roi régnant dans une ville surnaturelle, où il admet ceux de ses sujets qui ont le mieux mérité de lui. Tout est gloire, splendeur et pompe royale dans la scène céleste de sa révélation, et le monde se transforme alors sous ses pieds en un paradis dont la description a des affinités avec celle de la Ville du Cakravartin. La métaphysique du *brahman* n'en demandait pas tant : c'est au Buddha-roi des Mahāsāṃghika qu'il faut songer.

Disons pour conclure sur ce point que dans la doctrine compréhensive du Mahāyāna le schéma abstrait est une théorie déguisée du *brahman*, esquissée déjà par le hînayânisme le plus avancé, tandis que l'imagerie, la couleur, ont été fournies au contraire par les Mahāsāṃghika, habitués à reporter sur leur conception du Buddha céleste les pompes de la religion du pouvoir.

***

La complexité qu'on est ainsi amené à attribuer aux origines du Buddha céleste du *Lotus*, et par conséquent au dharmakāya des commentaires nâgârjuniens — nous avons naguère montré que ces deux buddha ne font qu'un — nous rend compte de la diversité des qualifications que nous avons été contraints de leur attribuer. M. de La Vallée Poussin a proposé le premier d'admettre que le dharmakāya de Nāgārjuna correspond au saṃbhogakāya des traditions ultérieures. Cette formule doit être largement interprétée : il y a dans ce dharmakāya un saṃbhogakāya en puissance ; mais il ne s'y réduit pas, non plus que ne s'y réduit le Buddha du *Lotus*. A ce

niveau un même terme réunit le Corps de Loi et le Corps glorieux, que devait distinguer l'analyse d'Asaṅga et de Vasubandhu. Nous venons de dire sommairement comment cette notion mélangée a pu se constituer : il s'agit maintenant d'éclaircir un peu ce passage, difficile, mais capital, puisque c'est proprement l'éclosion du Mahāyāna « définitif » qui est en jeu.

Le point extrême de la spéculation hînayâniste a été la conception d'un cercle de Saints ayant part au Corps de la Loi du Buddha, ayant pris conscience de cette participation et rangés autour de lui comme des fils et des héritiers autour du père en qui réside l'être mystique de ses descendants. L'essence secrète en laquelle ils communient tous, c'est la Bodhi. Passons droit à l'autre Véhicule. Son Buddha surnaturel se nomme lui aussi le Corps de la Loi, et il est encore entouré de Saints qui sont faits de sa substance, moins parfaits seulement que lui : il y a entre eux et lui la même différence qu'entre la lune du quatorzième et la lune du quinzième jour — c'est donc qu'ils sont de même nature et d'inégal avancement (1). Ce sont évidemment là les fils et les héritiers du Buddha au dhammakāya pāli, seulement leur nom fait désormais ressortir leur nature : ils sont *bodhisattva*.

« Le Bodhisattva que le *Ta-tche-tou-louen* nomme *dharmakāya bodhisattva* ou *dharmadhātukāya bodhisattva* ou *dharmadhātujakāya bodhisattva*, écrit M. de La Vallée Poussin, est certainement le *dharmakāyaprabhāvita bodhisattva* du *Tathāgataguhyasūtra* . : . L'expression *dharmadhātu-bodhisattva* ou *dharmakāyaprabhāvita bodhisattva* est de traduction difficile. On entend bien que le Bodhisattva, par l'intelligence et le mérite, dépasse l'existence ordinaire et existe en fonction du *dharmadhātu*. Il diffère du Buddha : il est *dharmadhātuprabhāvita*, tandis que le Buddha est 'souverain du Dharmakāya' *dharmakāyavaçavartin* comme l'enseigne le Laṅkāvatāra, p. 70. » (2)

Les termes qui paraissent d'interprétation difficile, quand on les aborde en s'en tenant aux opinions habituelles sur l'origine du Mahāyāna, tirent au contraire un sens simple et précis des analyses qui précèdent : c'est à peine autre chose que l'ésotérisme pāli du dhammakāya et des dhammadāyāda, et l'on y retrouve presque exactement les termes qu'employaient nos sutta ; seulement la conception s'est coordonnée et l'emploi du mot *bodhisattva* en affiche au grand jour la signification et les implications véritables.

Le pāli connaît un *dhamma* suprême : placé au-dessus des buddha, il est leur appui, leur maître et par lui ils deviennent buddha. Cet ultime *dhamma* leur fait un corps (*dhammakāya*) et en même temps il est un plan, un niveau ineffable ; dans son sein ils prennent corps, en quelque sorte, en s'identifiant avec lui. Ce *lieu* du dharma, où s'engendre le Corps de Loi du Tathāgata, c'est ce que l'on nommera le dharmadhātu.

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc. VIII [appendice], p. 777.
(2) *Ibid.*, p. 779-780.

« Mot important et qui paraît avoir pris de bonne heure un sens métaphysique », observe M. de La Vallée Poussin dans une note où il a réuni d'utiles renseignements sur le terme (1) ; ce sens, ajoute-t-il, manquerait dans l'*Abhidharmakoça* où *dharmadhātu* ne connoterait que l'ensemble des objets de la connaissance mentale (*manovijñāna*). Dans ce composé, le mot *dhātu*, « élément, condition, ensemble de conditions, sphère, plan du monde » désigne bien, cependant, selon l'*Abhidharmakoça*, la collection ou la sphère des *dharma*, mot qu'on peut prendre ici comme indiquant la loi, la formule, l'intelligibilité ou la « notion » de chaque être, ou des composantes de chaque être — en ne perdant pas de vue que la théorie du *dharma* s'oppose à celle de l'existence du « moi » dans chaque être, et dissocie ce moi selon un système de la circulation des prétendus « êtres » en séries causales, dans le cadre d'une cosmologie, œuvre elle-même du karman. Quoi qu'en pense M. de La Vallée Poussin, la notion de *dharmadhātu* constitue ainsi une métaphysique, dès l'*Abhidharmakoça* ; elle porte en elle, à ce que nous croyons voir, l'idée précise sur laquelle s'appuiera la théorie transcendante de la nature du Buddha. En effet, le haut du *dharmadhātu*, le couronnement du monde y est déjà constitué par trois éléments inconditionnés et « éternels », l'Espace pur, la Suppression des impuretés et des erreurs par la sapience pure, qui est la *Bodhi* (2) et la Suppression totale pure et simple (3). Disons donc que dans ce grand traité hīnayāniste, le sommet du *dharmadhātu* s'organise bien déjà en cette « île » (*dhammadīpa*) surnaturelle, en cet appui transcendant, où les buddha prennent corps et où les Saints se réfugient.

« Dans *Dīgha*, II, p. 8, *Majjhima*, I, p. 396, poursuit M. de La Vallée Poussin, Bhagavat répond immédiatement aux questions, explique les anciens Tathāgata, leurs noms, etc., non par le secours des dieux, mais parce qu'il a bien pénétré le *dhammadhātu* — Rhys Davids : 'principle of truth', Stede 'the cosmic law, an ultimate principle of the *dhamma*' : on peut douter de l'exactitude de cette traduction. » — Nous croyons que nos analyses la justifient au contraire en la précisant : c'est au sommet du monde, parcouru de bas en haut par son regard divin, que Bhagavat, après la Bodhi, aperçoit le dharma qui seul réside encore au-dessus de lui. Or la loi cosmique, nous le savons, a bien son siège à la cime du cosmos : le monde naît de sa pointe, lieu de l'ultime vérité, quelle que soit par ailleurs la définition que les différentes religions aient établie de celle-ci.

« Kumārajīva, dit encore M. de La Vallée Poussin, traduit *dharmadhātu* par *fa-sing* 法性... qui signifie 'nature de dharma' [et non par *fa-kiai* 法界

(1) *Ibid.*, VII, p. 751 sq.

(2) *Prajñā* pure = *Bodhi*, cf. L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakoça*, chap. VI, p. 282, n. 5, 289.

(3) *Ākāça*, *pratisaṃkhyānirodha*, *apratisaṃkhyānirodha*, ibid., chap. I, 48b, p. 100 et 5a-c, p. 7-8.

'sphère des (ou du) *dharma*']. » (1) Cette alternance toute nominale, nous avons appris à reconnaître qu'elle illustre un principe fondamental de la pensée bouddhique : les « natures » sont des « niveaux » ; 性, « nature » équivaut par là directement à 界 « sphère ».

Cette loi s'applique, cosmogoniquement, à toutes les créatures qui « mangent » leur Terre. Elle est encore vérifiée pour les buddha eux-mêmes, qui, en s'élevant jusqu'au lieu du-dharma suprême (*dharmadhātu*), s'identifient à ce niveau, lequel devient leur corps (*dharmakāya*, *dharmadhātukāya*). Ils s'identifient à lui pleinement, en prenant possession de lui, en en devenant les « souverains » (*dharmakāyavaçavartin*).

Cela une fois éclairci, la nature des bodhisattva de *dharmadhātu* ne présente plus aucune difficulté d'interprétation. De même que le Buddha mahâyâniste, comme celui du pāli, doit toujours littéralement son Corps de Loi à son identification avec un niveau suprême, de même les bodhisattva qui approchent de ce niveau, prennent-ils toujours un corps de même substance que lui : pareils en cela aux arhat de l'ancienne tradition qui, en se délivrant à la suite du Buddha, participaient à sa nature, définie uniquement par cette délivrance. La délivrance, la Bodhi, le nirvāṇa se sont progressivement matérialisés ou spécifiés en un *dhātu*, planant désormais au-dessus du monde au lieu d'être maintenus magiquement à part du monde. Cette victoire de la pensée discursive sur le composé irrationnel de morale et de magie qu'était le précédent bouddhisme est l'aventure du Mahāyāna. La Bodhi s'est spécifiée en un *dhātu*, en un *dharma* suprême : réalisé à titre de « corps » par le Buddha, les Saints en ont leur part ; faits de cette Bodhi, on les nomme bodhisattva ; faits de ce dhātu, *dharmadhātubodhisattva* ; issus de lui, en tant qu'il constitue le Corps transcendant de leur Maître, *dharmakāyaprabhāvitabodhisattva* ; ces expressions montrent que le Buddha conserve la position symbolique de Père des Saints, qui lui vient du bouddhisme ancien ; il reste le délivré à la suite duquel on se délivre ; mais cette primauté s'exprime désormais par sa royauté sur le domaine ou le Corps de la Loi (*dharmakāyavaçavartin*), tandis que les bodhisattva n'émanent que subsidiairement, en leur corps surnaturel, de ce « lieu » suprême (*dharmadhātujakāyabodhisattva*). Toute la terminologie pāli reparaît d'ailleurs ici : *dhammakāya*, *dhammabhūta*, *dhammaja*, etc. ; mais l'emploi nouveau de deux vocables atteste le progrès des doctrines : on se représente avec plus de précision la délivrance comme un site ou une sohère (*dhātu*), et cette représentation plus concrète permet à son tour une idée plus riche de la nature du Saint, reflet de celle du Buddha : l'Arhat héritier du Corps de la Loi s'est changé en un *dharmadhātukāya*°, en un *dharmakāyaprabhāvitabodhisattva* (2).

---

(1) *Siddhi*, VII, p. 752-53.

(2) La comparaison a été esquissée par M. de La Vallée Poussin : « Le saint, dans les

On a souvent dit que le Mahāyāna se différencie du Hīnayāna par son Buddha transcendant, d'une part, et de l'autre par ses bodhisattva. Le fond de notre thèse revient à ne pas séparer les deux points et à définir, selon une règle qui domine toute la pensée bouddhique, les corps, même transcendants, par le niveau correspondant. La bouddhologie nouvelle et la doctrine des bodhisattva dérivent dès lors directement de la spéculation ancienne sur la libération, son lieu et ses accès. Pour comprendre le sens de l'évolution, il suffit d'y reconnaître un aménagement, en partie suggéré par l'exemple brâhmanique, de la cosmologie rétributrice du karman, base de la philosophie bouddhique. L'influence brâhmanique, pour ne pas l'appauvrir, doit seulement être conçue comme celle du milieu indien brâhmanisant, et brâhmanisant avec plus ou moins de rigueur, sur des données plus vieilles que le brâhmanisme. Nous avons parlé d'influences extérieures, mésopotamiennes ou autres, directes ou indirectes, c'est-à-dire transmises au bouddhisme par l'iranisme ou à travers le brâhmanisme. Nous les retrouverons. Mais pour comprendre l'histoire du bouddhisme, c'est sur le sol et dans le paysage mental de l'Inde qu'on doit le saisir. C'est une solution aussi fausse qu'apparemment commode, que d'expliquer le Trikāya par un contact hypothétique avec quelque Triade du proche Orient : cette cause n'a pu être active que par contre coup, accessoirement. Dharmakāya, saṃbhogakāya et nirmāṇakāya sont de substance indigène ; ce sont là des noms mis sur des préoccupations, des idées ou des artifices de polémique attestés avant l'apparition du Grand Véhicule. Pour le Corps de Loi, la preuve, croyons-nous, en est faite. Passons au Corps glorieux.

L'expression *saṃbhogakāya* se réfère étymologiquement, on l'a vu, à une jouissance collective, à une communion. Le Corps de Gloire est un corps communiel. Jouissance nous demandera-t-on, mais de quoi ? Communion, mais en quoi ? Bandhuprabha le dit dans son commentaire sur le *Buddhabhūmiçāstra* : c'est le corps « qui fait goûter à soi-même et aux autres toutes les joies de la Loi » (1). C'est donc par la jouissance du dharma que le saṃbhogakāya se définit dans le mahâyânisme pleinement développé. L'idée était

---

anciens textes est 'fils du Buddha' parce que 'né de sa bouche', 'né du Dharma' [que le Buddha enseigne]. Le Dharmadhâtu d'où procèdent les Bodhisattva et les Buddha du Ta-tche-tou-louen est l'enseignement personnifié » (*ibid.*, p. 753). Ce n'est faire état que de l'expression pāli « né de la bouche » (*mukhato jāta*) en passant sous silence *dhammadāyāda*, *dhammakāya*, *orasa*, *putta*, qui font un système, lequel, éclairé par les doublets de *dhamma°* en *brahma°* est évidemment celui d'une transmission corporelle, comme nous l'avons expliqué. M. de La Vallée Poussin interprétait ainsi la terminologie ancienne du *dhammakāya* selon l'exégèse qui a prévalu dans le Petit Véhicule, par laquelle, pour mieux dire, il est resté ou devenu tel ; c'est de l'interprétation contraire que procède le Grand Véhicule.

(1) *Hōbōgirin*, p. 183[a].

présente dans la conception que l'ésotérisme theravādin s'était faite du dhammakāya ; elle en constituait même le principal appui. C'est en effet par sa distribution aux arhat, lesquels en héritaient, que le Corps de la Loi avait un sens. La notion du dhammadāyāda donne sa consistance à celle du dhammakāya ; elle la double en quelque sorte, elle en exprime l'efficacité. La théorie de l'héritage, qui soutient ici la spéculation métaphysique, ne repose-t-elle pas elle-même sur l'identité substantielle du père et du fils ? Distribué entre les Saints, le Corps de la Loi reste donc en eux identique à lui-même. Envisagé en son essence, il est unique. Envisagé selon la jouissance qu'ils en ont, il est séparément présent en eux. Les deux forment une idée cohérente, celle d'une essence transcendante du salut, où les disciples rejoignent le Maître : c'est déjà, avant la lettre, le dharmadhātu tel que l'envisagera le Mahāyāna. Aussi est-on en droit de dire que la jouissance qui en est accordée aux arhat et celle qu'en possède éminemment le Buddha sont la définition anticipée du saṃbhogakāya. Parler d'une définition avant la lettre ne serait même pas tout à fait exact. L'*Itivuttaka*, dans son précieux commentaire sur l'héritage de la Loi, nomme déjà la communion dans le Corps de Loi du Buddha un *dhammasaṃbhoga*, par opposition avec la communion matérielle. Ce dhammasaṃbhoga prépare jusqu'au terme même de saṃbhogakāya. Les Saints dès ce moment ont un Corps, qui est la substance du Buddha, à eux transmise, et cette communication se nomme « jouissance collective de la Loi ». La formule de BANDHUPRABHA n'ajoutera donc ni un mot ni un concept significatifs à cette préfiguration de la doctrine.

Il existe cependant une différence notable entre la position de NĀGĀRJUNA ou du *Lotus* et celle de VASUBANDHU et d'ASAṄGA : dans le premier état, le Corps de la Loi et la jouissance de ce Corps sont indivis. Il existe une essence ultime de la Loi, et cette essence se fait corps : dans les buddha, éminemment, dans les bodhisattva, subsidiairement. Ces corps sont des corps faits de dharma ; mais cependant en lui-même, le dharma reste insaisissable.

« Depuis longtemps, dit Bhagavat, je suis installé dans le grand Nirvāṇa et je manifeste une grande variété de corps fictifs (*nirmāṇakāya*)... mon corps est le Dharmakāya qui se manifeste en correspondance avec le monde... Le corps du Tathāgata est le Dharmakāya qui n'est pas chair, sang, os... » (1) La Loi est donc un inconnaissable, qui multiplie par le monde ses spécifications, ses « corps » fictifs, à la mesure des créatures. Deux Buddha suffisent à cette bouddhologie : le modèle du premier est le Corps que Çākyamuni prend aux yeux de l'Assemblée terrestre ; le second aura le Corps que lui voient les Saints de l'Assemblée céleste. A ce niveau, c'est-à-dire au-dessus de toutes les souillures et de toutes les particularisations du monde, la Loi de correspondance du Corps et de la Terre fait que le Corps du Buddha

(1) *Siddhi*, VIII [appendice], p. 776.

ne représente plus que le pur *dharmadhātu* : c'est ce qu'on nommera *dharmadhātukāya* ou *dharmakāya*, et les bodhisattva en auront leur part. Somme toute, la Loi se montre dans la participation qu'on en a. Celle-ci, en sa pureté, telle que l'obtiennent les bodhisattva supérieurs, est identique à la Loi elle-même. Les êtres se voient eux-mêmes dans le Buddha : c'est là le principe général. Il en résulte que les auditeurs de l'Assemblée terrestre aperçoivent un corps factice en qui ils projettent leur qualité humaine ; et que ceux de l'autre Assemblée, ayant la Bodhi pour nature, ne voient qu'elle, réfléchie en la personne du Buddha, de leur Buddha.

Cette position dogmatique était assez forte, et présentait l'avantage de reposer presque directement sur des notions communes à toute l'ancienne philosophie bouddhique. Le Mahāyāna cependant ne s'en est pas tenu là : sa doctrine du *Trikāya* va rompre définitivement avec la bouddhologie du Petit Véhicule. Comment est-ce arrivé ?

Le point délicat du système à deux corps était évidemment la relation de la Loi pure et du Corps donnant accès à sa jouissance. En logique abstraite, il était simple et satisfaisant de limiter le progrès indéfini de la réflexion vers l'absolu à l'idée qu'au sommet de l'échelle des êtres, toute particularisation étant tombée, jouissance et essence ne font plus qu'un. Mais était-il permis d'imaginer cet un comme un corps ? Nous avons analysé en détail à propos du *Saddharmapuṇḍarīka* ce conflit insoluble de l'idée et de l'image. Si la piété réclame une image, la réflexion dissout nécessairement celle-ci, pour abstraite qu'on la fasse. Or le dharmakāya visible du *Lotus*, ou de NĀGĀRJUNA, ou plus exactement le dharmadhātukāya du Buddha au sein de l'Assemblée transcendante, était bien loin de se réduire à une formule abstraite. Par opposition au Buddha de la prédication sur terre, il réunissait en lui les deux éléments que nous avons vu concourir à sa formation ; d'un côté, il était une expression nouvelle du Buddha souverain des Mahāsāṃghika : c'est à ce titre qu'il recevait des mains de ses bodhisattva une partie de leurs parures royales ; d'un autre côté, il était le Buddha propre des mahâyânistes, de qui ils pouvaient prétendre tenir leurs sūtra, comme le Petit Véhicule les siens du Corps terrestre. C'est à cette justification de leurs écritures que les novateurs ont fait servir le clivage de la réalité en deux plans ; et c'est sans doute aussi la raison du soin qu'ils ont pris de conserver, dans le culte et le mythe, tout ce qu'il était possible de sauver de Çākyamuni. Il leur fallait un reflet du Buddha historique, pour que leur canon se greffât sur le bouddhisme authentique.

Tout ce contenu conceptuel et religieux chargeait donc de trop de matière le Buddha du *Lotus* pour qu'il pût rester longtemps une expression de la suprême forme du Corps surnaturel. Déjà, derrière ce dharmakāya, comme il faut cependant encore l'appeler, un dharma commence à se détacher qui est le *Lotus* lui-même, en sa transcendance.

Idées et terminologie étaient prêtes : il s'imposait de faire encore un pas, en séparant le Corps par où les buddha et les bodhisattva ont accès au

dharma, et ce dharma en lui-même, devenu un corps plus abstrait, plus insaisissable que le corps de fruition, ou communiel (*saṃbhogakāya*) dont il se détachait, après y avoir été longtemps impliqué. Car la terminologie ne doit pas nous tromper : c'est lui qui se retire du corps communiel ; ce n'est pas ce dernier qui s'ajoute à lui. Dans la première bouddhologie mahâyâniste, nous avons bien nominalement un dharmakāya en opposition avec le nirmāṇakāya, et il est exact que le mot de saṃbhogakāya ne s'introduit que par la suite, avec la doctrine du *Trikāya*. Mais c'est que dans la formule initiale le dharma, restant en soi insaisissable, trouvait son expression unique dans la personne que le Buddha montrait à une Assemblée dont le corps purifié réfléchissait seulement, comme le sien propre, l'état de Bodhi : ces reflets de l'Insaisissable étaient acceptés comme son image ultime. Il ne se laissait concevoir que par et en la communication que le Buddha, et après lui les bodhisattva, en avaient en s'identifiant à lui. Ils étaient donc lui symboliquement. Absolument, et hors de cette prise, il échappait, et tout au plus voit-on que l'on a tenté de le concevoir, au delà de tout corps, comme un Verbe immuable.

Donner un corps à ce Verbe, pour compléter par un troisième terme la série qu'amorçaient le Buddha terrestre et le Buddha glorieux, et pour tenter de se donner une image de l'Absolu, par delà même sa révélation aux bodhisattva, voilà tout l'effort de la théorie du *Trikāya* : on voit qu'elle conserve intégralement la Loi faite Corps au sein de l'Assemblée céleste, c'est-à-dire ce qu'on nommait, auparavant le dharmakāya ; mais qu'elle tire de la notion de *dharmasaṃbhoga* le mot de *saṃbhogakāya* et le lui applique. Son dharmakāya au contraire ne sera plus un corps que de nom : il est, si l'on ose dire, la matérialisation du refus de croire qu'un corps concevable, fût-il aussi parfait et mystérieux que celui que voit l'Assemblée transcendante, puisse être la dernière expression de l'Absolu, même symboliquement.

Chapitre XIII.

Hiuan-tsang et le Trikāya.

Pour mieux nous assurer de ces conclusions un peu abstraites, relisons à leur lumière ce que Hiuan-tsang dit des Corps et de leurs Terres, aux dernières pages de son grand traité.

Il distingue quatre Corps, en divisant en deux le saṃbhogakāya, et il les nomme : *dharmatākāya* ou *svābhāvikakāya*, *svasaṃbhogakāya*, *parasaṃbhogakāya* et *nirmāṇakāya* (1). Cette théorie très complète et très précise

(1) *Siddhi*, VII, p. 704 sq.

ne fait que tirer au grand jour, de façon définitive, tous les éléments que nous avons vu se combiner dans la doctrine du Trikāya.

Le *dharmatākāya* correspond au *dharmakāya* du système ordinaire des trois corps, *dharmatā* étant synonyme de *dharmadhātu* ; l'expression *svābhāvikakāya* semblerait au premier abord plus obscure : mot à mot, ce corps serait « spontané, produit par lui-même ». Est-ce dire seulement qu'il naît sans cause, gratuitement, fortuitement ? On se rappelle que le Buddha du *Lotus* a emprunté à Brahmā l'épithète *svayaṃbhū* « né de soi-même », et M. de La Vallée Poussin suppose que « l'ineffable *brahman* correspond au *svābhāvikakāya* » (1). C'est une analogie à laquelle il ne faudrait pas s'abandonner sans précaution. Nous avons vu peu à peu la notion du pur *brahman* se fixer dans le bouddhisme et y revêtir un sens précis, en fonction de la doctrine cosmologique : c'est donc surtout et directement à celle-ci qu'il s'impose de demander la clef de l'expression *svābhāvikakāya*. Le *brahman* n'est à prendre que comme une expression figurée du sommet du monde, dans la cosmologie rétributrice qu'organise le karman et dont la Bodhi libère. Dire que le Corps suprême du Buddha naît spontanément ou de soi-même, ce n'est pas tant en faire une exception à la loi constante de la rétribution et de la naissance causale que le poser à la limite de l'efficacité de cette loi. Le corps *svābhāvika* ne naît pas de rien, puisque il naît de lui-même. C'est une tautologie, mais délibérée et qui couronne le système. Tous les corps naissent consubstantiels à leur niveau, ils naissent de ce niveau. Le Buddha au *svābhāvikakāya* n'échappe pas à la règle : seulement le niveau où il naît est pur, absolu, sans différenciations. Il s'y identifiera donc totalement ; non seulement il deviendra de même substance que ce lieu de sa production, comme c'est le cas pour les êtres moins avancés, mais il se transmuera en lui adéquatement. On exprime avec force cette identité radicale en disant que par cette production transcendante le niveau s'engendre lui-même en lui-même, et tel nous paraît être le sens de *svābhāvikakāya*, « corps né de sa nature propre ».

Ce commentaire permet de rapprocher terme à terme les désignations concurrentes de *dharmatā*° et de *svābhāvikakāya*. Au sommet de la série cosmique, c'est dans le site transcendant du *dharma*, autrement dit précisément dans ce qu'on nomme la *dharmatā*, que consiste la nature propre, le *svabhāva* de ce corps : il y a équivalence entre les deux composés nominaux.

La séparation d'un *svasaṃbhogakāya* « corps de fruition pour soi » et d'un *parasaṃbhogakāya* « corps de fruition pour autrui » marque un autre progrès dans la réflexion sur la nature de l'accès au dharma suprême et de la communion en ce dharma. Le fait de l'être pur dans le dharma a été reporté, nous venons de le voir, au niveau du *svābhāvika dharmakāya*. Par ailleurs, les bodhisattva voient au milieu d'eux un Corps glorieux de Buddha, qui est

(1) *Ibid.*, VIII [appendice], p. 812.

comme le reflet de leur propre nature, autant que celle-ci réfléchit à son tour ce corps : portant en lui la Loi, ce [*dharma*] *saṃbhogakāya* la leur distribue, par identification de personne, selon le formalisme immuable le l'héritage. Il est ainsi l'expression même de la transmission à autrui de la jouissance de la Loi (*parasaṃbhoga*). Il semble donc qu'il reste place, entre lui et le Corps de l'être pur, pour un Corps en lequel le Buddha puisse jouir par lui-même de la pure essence qu'il a acquise : c'est à quoi répond le *svasaṃbhogakāya* de HIUAN-TSANG. Pour bien en comprendre la nature, il faut observer que le fait absolu du *dharmatākāya* n'admet en lui que lui-même : les buddha successifs y sont donc indistincts. Il existe cependant entre eux une certaine distinction dans la façon dont ils jouissent de cette identification suprême : c'est en effet successivement et non simultanément qu'ils y ont eu accès. Confondus dans l'être, ils ne le sont pas absolument dans leur fruition première de celui-ci. Nous rejoignons là, dégagée de ses dernières obscurités, la formule d'ASAṄGA :

« Dans le plan sans tache, il n'y a ni unité des Buddha ni pluralité, car ils n'ont pas de corps, tout comme l'espace, et ils ont eu antérieurement un corps. » (1)

***

Ayant posé en principe que les corps s'expliquent par leur niveau et en tirent toute leur actualité, nous ne serons pas surpris d'avoir à constater que la *Siddhi* nous fournit, dans les paragraphes relatifs aux « terres » des différents Corps du Buddha, la définition détaillée de ceux-ci, esquissée seulement sous leur titre propre. Quant à ce que notre thèse d'une ontologie relative et de position (dans le cadre d'un cosmogramme étagé), suivie pas à pas depuis les origines bouddhiques, pourra trouver d'appui et de confirmation, parvenue à son terme, dans ces exposés, les plus savants dont nous disposions sur le mahâyânisme *définitif*, qu'on en juge.

« Le Svābhāvikakāya ou Dharmatākāya a pour terre la Dharmatā. Pas de différence de nature entre le corps et la terre sur laquelle il s'appuie. Cependant on peut dire que le corps se rapporte au Buddha, que la Dharmatā se rapporte à la terre, vu qu'on peut établir une distinction entre la substance, le *svabhāva*, qui est la Dharmatā, et sa manifestation, le *lakṣaṇa*, qui est le Buddha. Evidemment ni ce corps ni cette terre ne sont *rūpa* (forme). On ne peut donc dire que leurs dimensions sont grandes ou petites. Cependant, à tenir compte des choses et des caractères qu'ils supportent, leurs dimensions sont infinies. Comme l'espace, ils s'étendent partout. » (2)

---

(1) MSA., IX, 26.
(2) *Siddhi*, VII, p. 711-712.

L'identité du Corps et de la Terre est formellement posée : le pur état suprême de *dharma* est par soi le *dharmatākāya*. En cette unité, ils sont cependant susceptibles de distinction : point obscur, mais que nous semblent éclaircir les analyses qui précèdent. M. de La Vallée Poussin cite en note, à titre de commentaire, ce passage du *Mahāyānaguṇavarṇasūtra* : « Le Svābhāvikakāya est le *lakṣaṇa* [i.e. la désignation, la manifestation de la 'terre' correspondante] parce qu'il est le support des *saṃskṛtaguṇa* [qualités définies], parce qu'il est la masse des *guṇa*, parce qu'il est la nature des deux autres corps. » Que penser de cette explication ? Les « deux autres corps » sont le *saṃbhoga*° et le *nirmāṇakāya*. L'un et l'autre, en bonne orthodoxie, reposent ainsi sur le dharmakāya, qui en est la substance secrète : « Corps Essentiel, Corps Communiel, Corps Métamorphique, dit Asaṅga, voilà le Corps des Buddha ; le premier est le Fond des deux autres » (1). Il est même au fond de toutes choses : et c'est pourquoi on peut le nommer la masse totale des *qualités* (*guṇa*) définies ou composées (*saṃskṛta*), alors qu'il est lui-même par excellence le simple et l'indéfini (*asaṃskṛta*). L'opposition de ce Corps et de sa Terre est donc uniquement dialectique. A leur niveau, ils sont en identité totale. Mais la doctrine veut qu'au-dessous de ce niveau l'essence du dharma se répartisse dans des Corps de Buddha différenciés en *saṃbhoga*°, puis *nirmāṇakāya*. A cet égard (c'est-à-dire en vérité relative) le pur état de dharma a donc ce que nous nommerions un avenir, alors que sur le plan où il se pose, l'être pur, c'est clair, n'a d'autre avenir que lui-même. La *dharmatā* ne peut sortir du cercle de la *dharmatā*. Le fait est cependant qu'on lui prête ce pouvoir. Nous savons pourquoi : progressivement abstraits d'une définition de plus en plus nue de la vérité ultime, la dharmatā et le dharmatākāya ont pour ainsi dire laissé au-dessous d'eux des niveaux et des corps qui ont passagèrement été leur expression. En dehors de toute nécessité purement logique (n'évoquons pas l'opposition des Eléates et d'Héraclite, qui d'ailleurs gagnera peut-être un jour à être plus intimement reliée au contexte magique, comme nous tentons de le faire ici pour la dialectique bouddhique), l'histoire de ces idées imposait à la *dharmatā* de rendre compte des niveaux inférieurs. Telle est, en sa structure historique, la position adoptée par Hiuan-tsang vis-à-vis de la dharmatā : par rapport à elle-même, il lui laisse ce nom ; mais, en identité substantielle avec elle (comme le demandait la loi générale de la compénétration du corps et du plan), il la double formellement d'un *dharmatākāya*, lequel n'est que sa désignation en tant que le *saṃbhoga*° et plus bas le *nirmāṇakāya* trouveront en elle un secret appui.

Cette argumentation subtile, mais qui est bien dans la ligne des conceptions les plus anciennes du bouddhisme, est précisée d'autre part par l'emploi remarquable que fait Hiuan-tsang du vocable même de *dharmakāya*. Nous

(1) MSA., IX, 60.

avons vu en effet qu'il ne nomme pas *dharmakāya*, mais *dharmatākāya* ou *svābhāvikakāya*, le corps répondant à la *dharmatā*. Il réserve le mot de *dharmakāya* non pour désigner un corps supplémentaire, mais justement pour l'appliquer à la totalité et à l'unité foncière d'eux tous en leur appui dernier sur le dharma. « Le *dharmakāya* est triple :... *svābhāvikakāya* ... *saṃbhogakāya* ... *nirmāṇakāya*... » Il consiste en effet « en cinq choses : pur *dharmadhātu* et quatre *jñāna* ['Savoirs'] » (1). Le *dharmadhātu* fonde le *svābhāvikakāya* ; le reste, les autres corps.

Ce qu'il faut surtout retenir de cette métaphysique, c'est que le *dharmatākāya* et le *saṃbhogakāya* s'y fondent réciproquement l'un sur l'autre. Le premier est l'essence secrète et la raison du second. Mais en même temps, idée peut-être plus cachée, mais non moins importante, il ne se définit que par lui. Nous entendons bien que les *saṃbhogakāya* ne sauraient en aucune façon définir la *dharmatā* elle-même, qui ne repose que sur soi ; mais c'est pourtant le fait qu'il fondera les *saṃbhogakāya* et c'est ce fait seul qui permet de discriminer formellement un *dharmatākāya* consubstantiel à cette *dharmatā*. Ce dharmatākāya se définit donc bien récurrentiellement par sa production du saṃbhogakāya : leurs deux notions, sur des plans séparés, se recouvrent exactement. La dogmatique la plus hardie porte encore en cela la marque du dédoublement que nous avons vu s'instituer entre « l'être » et « la jouissance » primitivement réunis dans le concept de *dhammasaṃbhoga*, lequel faisait partie du vocabulaire hînayâniste. Il n'y a qu'un bouddhisme.

HIUAN-TSANG poursuit : « Le *svasaṃbhogakāya* revient s'appuyer sur sa terre [c'est-à-dire, glose judicieusement M. de LA VALLÉE POUSSIN : le corps et la terre où le corps réside se confondent ; il n'y a pas de terre en dehors ou à part du corps (2)] ... telles les dimensions de la terre, telles les dimensions du corps. Le *svasaṃbhogakāya* a pour support le *dharmatākāya* qui s'étend partout : donc lui aussi s'étend partout » (3). Ce que nous venons de dire du *dharmatākāya* et de son interrelation avec le *svasaṃbhogakāya* commente suffisamment ce passage.

L'infinité du svasaṃbhogakāya pose cependant un sérieux problème, celui de la juxtaposition des buddha. Si chacun est partout, comment s'arrangent-ils entre eux ? Mais nous avons par avance en mains les éléments de la solution.

---

(1) *Siddhi*, VII, p. 704-705.

(2) Cette interprétation idéaliste est évidemment exacte en l'espèce ; mais ce que cache, historiquement, cette formule, n'est pas réductible à la simple idée que rien n'existe comme matière en dehors des Corps spirituels du Buddha : il y a tout le schématisme cosmologique du bouddhisme derrière l'idéalisme du *vijñāptimātra* et c'est ce qui explique que le départ soit si difficile, dans les formes savantes de la philosophie bouddhique, entre un réalisme total et l'absolu idéalisme — ils reviennent conjointement à un même monisme.

(3) *Siddhi*, VII, p. 711.

« Le *svābhāvikakāya* et sa terre, dit HIUAN-TSANG, sont 'réalisés' d'une manière identique par tous les Tathāgata. Aucune distinction n'est possible entre le *svābhāvikakāya* d'un Buddha et celui des autres Buddha.

« Un *svasaṃbhogakāya* avec sa terre appartient en propre à chaque Buddha : chacun pour soi obtient la qualité de Buddha, développe un corps et une terre de *saṃbhoga* personnels. Tous ces corps et terres sont infinis, mais ils ne se font pas obstacle. » (1)

La distinction qui s'introduit de la sorte entre les saṃbhogakāya contredit-elle une thèse que nous avons exposée plus haut à propos des inscriptions de Bodh-gayā et du *Lotus de la Bonne Loi*, à savoir que la révélation du saṃbhogakāya engage tous les buddha et, en un sens, leur est commune à tous ? On notera encore que selon le *Suvarṇaprabhāsa* le corps de saṃbhoga serait par essence unité, en opposition avec le Corps fictif, qui évidemment est pluralité et avec le Corps de la Loi, placé au delà de l'unité et de la pluralité (2) : HIUAN-TSANG, VASUBANDHU et ASAṄGA sont-ils d'un avis différent ? Nullement, et eux-mêmes en avertissent. Mais il faut saisir la portée de l'avertissement.

Ces corps sont fondés sur le dharmakāya, c'est-à-dire sur l'indifférenciation ; en lui ils sont un et ne se distinguent pas. A cet égard, chacun des buddha pourrait légitimement se croire placé au centre de tout, et prétendre que tous les autres ne sont que ses reflets. C'est ce qu'entend HIUAN-TSANG lorsqu'il nous dit que chaque saṃbhogakāya est infini au même titre que le dharmakāya, parce qu'il le « double » dans toute son extension. Cette doctrine éclaire un passage du *Guhyasamāja* qu'on serait peut-être porté à considérer, à première vue, comme une bizarrerie du tântrisme, mais qui en réalité reste la fidèle image d'une représentation philosophique ancienne, laquelle ne nous semble pas sans profondeur. Les premières lignes du texte décrivent le grand déploiement (*vyūha*) des Tathāgata dans l'infini de l'espace. Soudain « le Grand Vairocana, le Bienheureux, le Tathāgata, étant entré dans le samādhi nommé Diamant de la Grande Passion de tous les Tathāgata (*sarvatathāgata-mahārāgavajrasamādhi*), ce déploiement de tous les Tathāgata, il le fit entrer

---

(1) *Ibid.*, p. 713-714.

(2) *Hōbōgirin*, p. 180[b]. Dans son article, *The triple body of Buddha*, M. Chizen AKANUMA traduit ainsi la définition qu'ASAṄGA donne du saṃbhogakāya dans le *Mahāyānasaṃparigrahaçāstra* : « By the body of Enjoyment is meant the assemblage of all the Buddhas in the Land of Purity which is manifested through the virtue of the Dharmakāya » (*Eastern Buddhist*, II, p. 23). Le texte est : 受用身者. 謂依法身. 種種會所顯淸淨佛土. La traduction de M. Chizen AKANUMA appuierait l'idée d'une communauté du saṃbhogakāya ; cependant, et bien qu'il soit déjà intéressant que cette conception ait pu venir à un esprit aussi averti, nous ne sommes pas tout à fait sûrs qu'on ne puisse comprendre « ... le corps... qui se montre devant la multitude des Assemblées (會 *pariṣad*) dans les terres pures de Buddha » ; ce corps serait donc dans ce cas multiplié, ce qui serait proprement la thèse du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* : « le saṃbhogakāya varie dans tous les Plans avec les Assemblées de multitudes, etc. » (IX, 61).

en sa personne mystique (litt. dans les diamants de son corps, de sa voix et de sa pensée). » (1) Après quoi, tous ces buddha ressortent de son Corps sous la forme de diverses Tārā (parèdres mystiques) : ne sommes-nous pas, à cette adaptation tântrique près, tout proches encore de la donnée du *Saddharma-puṇḍarīka*, où le Buddha créait de son Corps et rassemblait autour de lui le grand déploiement des Tathāgata, cependant ses égaux ? C'est qu'à charge de revanche chacun peut, en s'identifiant avec le dharmakāya, devenir la raison et la substance de tous les autres. Ces grands ensembles, dont chacun équivaut au total des buddha, ne diffèrent ainsi que par leur centre idéal. Ils se pénètrent, ils se recouvrent « sans se faire obstacle » les uns aux autres, selon le mot de HIUAN-TSANG. Voilà pourquoi la révélation du saṃbhogakāya d'un Buddha implique, dogmatiquement aussi bien qu'iconographiquement, celle de tous les autres. Le fond solide de ces abstractions, c'est qu'elles ne s'écartent toujours pas de la notion ancienne du *dharmasaṃbhoga*. Le saṃbhogakāya d'un Buddha matérialise sa jouissance du dharma, c'est-à-dire du dharmakāya, et de toute l'extension de celui-ci, que figure justement le déploiement (*vyūha*) des autres buddha, partout supportés par l'essence secrète du Corps de la Loi.

Il y a là un de ces jeux croisés dont la métaphysique du bouddhisme est friande et qui paraîtraient singulièrement oiseux si on ne les replaçait à leur rang dans l'histoire des idées : de même que tout à l'heure le dharmakāya, pure unité inséparable de la dharmatā, restait tel dans son plan, et ne se définissait à part d'elle que par son pouvoir éventuel de se spécifier en saṃbhogakāya et nirmāṇakāya, mais *en changeant de plan*, de même maintenant, par un effet contraire, les saṃbhogakāya, qui à leur propre niveau sont diversifiés, prennent la qualification de l'unité lorsqu'on change de plan, pour envisager leur identification éventuelle avec le dharmakāya. Ils trouvent leur unité sur le plan supérieur, comme le dharmakāya avait trouvé sa diversité sur un plan inférieur. Dans les deux cas, il y a projection de la définition d'un niveau à l'autre et ces deux projections sont l'inverse l'une de l'autre.

Le passage de plan est le secret de ces spéculations décevantes. Elles permettent cependant une observation de grande importance. Comparons-les avec la logique de l'Être de PARMÉNIDE. Chez celui-ci, l'Être est infini parce que sa limite, si elle était, serait de l'être, donc lui-même, et ainsi de suite ; il est un, car si deux étaient, ils seraient ensemble, donc un en cet être, etc. C'est en somme se mouvoir dans un plan imaginaire, un par définition, et où toute figure rentre dans l'unité de définition. Pour le bouddhisme au contraire il y a homothétie des plans, mais superposition, donc distinction de ceux-ci. Le saṃbhogakāya, qui est et qui reste multiple, est un par

(1) *Taṃ sarvatathāgatavyūhaṃ svakāyavākcittavajreṣu praveçayām āsa* (*Guhya-samāja*, p. 2).

projection dans le dharmakāya, c'est-à-dire sur un autre plan, et réciproquement. La logique bouddhique est discontinue.

Tout n'est pas factice dans ces constructions ontologiques, si faible qu'on puisse en estimer la valeur absolue ; elles reposent en effet sur des conceptions magiques attestées dès l'origine du bouddhisme. La séparation des plans de réalité et la définition des êtres par projection de l'un à l'autre plan, puis l'action sur ces êtres par l'intermédiaire de leurs traces sur le plan où ils ne sont pas, c'est tout le programme du magicien. Les coutumes et les modes de pensée ainsi rendus familiers à l'Asie ont seuls permis aux bouddhistes anciens de se faire avec ce que nos critiques ont pris pour le néant, une religion vivante et d'avenir, entretenue par le culte des reliques et l'interdiction, encore trop tôt éludée, de se perdre en discussions sur la survie du Maître.

D'autre part, l'emploi spontané et incessant d'un schème cosmologique étagé, même dans les finesses de la controverse ontologique, témoigne de l'emprise profonde que ce système « pyramidal » du monde n'a cessé d'exercer. S'il est vrai qu'il soit en grande partie d'origine occidentale, comme nous l'a suggéré l'archéologie, il faudra admettre qu'il a su s'introduire jusqu'au fond des civilisations qui l'ont adopté : tout au moins en ce qui touche au bouddhisme ancien, nous tenterons, dans la suite de ce travail, d'expliquer l'intimité de cet accord.

***

Sur l'omniprésence et la simultanéité des saṃbhogakāya, le *Mahāyanasūtrālaṃkāra* d'Asaṅga contient déjà l'essentiel des vues développées par Hiuan-tsang. Nous avons cité la comparaison des saṃbhogakāya avec les rayons innombrables confondus dans le disque du soleil. Nous serons maintenant en mesure d'en serrer d'un peu plus près l'interprétation.

« Qu'un seul rayon se dégage du soleil, dit Asaṅga, et tous les rayons s'en dégagent ; ainsi se fait [litt. doit être conçu] dans le cas des Buddha le dégagement de leurs Connaissances. » (1)

---

(1) MSA., IX. 31 ; éd., p. 39.
yathaikaraçminiḥsarāt sarvaraçmivinihsṛtiḥ
bhānos tathaiva buddhānāṃ jñeyā jñānavinihsṛtiḥ
M. Sylvain Lévi a traduit : « ... ainsi se fait dans le cas des Buddha le dégagement de *leur connaissance* » ; il ne nous semble pas que ce singulier s'impose ; au contraire, tout le sens de la formule nous paraît être que les buddha se diversifient en ce qu'au-dessous de l'unité du pur dharmadhātu ils émettent en de multiples terres de Buddha les « connaissances » (*jñāna*), relativement particulières, qui constituent ces terres (cf. *Siddhi*, VII, p. 704 sq.). D'ailleurs quelques lignes plus bas, dans un autre passage, la traduction de M. Sylvain Lévi admet le pluriel « le connaissable tout entier est éclairé en une fois par les connaissances (*jñānaiḥ*) des Buddha » (v. 33).

Divers en tant qu'ils rayonnnent du dharmakāya, les saṃbhogakāya sont donc un en lui, comme les rayons s'unissent dans le soleil, et chacun, par cette identification, peut-être pris comme la cause du rayonnement total, comme son centre, et comme s'étendant partout avec lui : aussi la Terre pure d'un saṃbhogakāya est-elle partout (1). Cependant il existe des Terres pures apparemment indépendantes les unes des autres, qui ont des noms et des buddha distincts. Asaṅga le dit et Hiuan-tsang l'admet. Comment concilie-t-il l'existence de ces terres et celle de la terre totale ? Une fois de plus en recourant à la définition du plan par le corps et du corps par le plan.

« Le Parasaṃbhogakāya aussi s'appuie sur sa terre. Par la force des grandes bienveillance-pitié, en vertu de la maturité des pures causes qui produisent une pure terre de Buddha, causes que le Bodhisattva a cultivées jadis en vue du bien d'autrui, en faveur et conformément aux besoins des Bodhisattva des dix Bhūmi, le Samatājñāna [connaissance de l'Egalité, qui répond au plan de l'indifférencié] se transforme en terre pure, petite, grande, médiocre, éminente, sujette à modifications. C'est sur cette terre que s'appuie le Parasaṃbhogakāya. » Les dimensions de ce Corps varient avec celles de la Terre (2).

C'est à ce niveau qu'apparaît pour la première fois la différenciation réelle, qui est limitation. Elle s'établit, selon une loi que nous avons étudiée en détail dans le *Lotus de la Bonne Loi*, « en faveur et conformément aux besoins » des Etres, qui, à ce niveau éminent, sont les bodhisattva. Elle produira par exemple le Buddha du Gṛdhrakūṭa céleste, décrit dans le *Lotus*, et il n'est pas sans intérêt de noter au passage cette confirmation de notre hypothèse, qu'il n'était pas la dernière révélation, mais un « moyen » (*upāya*) adapté aux besoins des auditeurs qui l'entourent.

Si l'on reprend la succession des entités savantes intervenant dans la synthèse élaborée par Hiuan-tsang, depuis la dharmatā, à savoir : dharmatā, dharmatākāya, svasaṃbhogakāya et parasaṃbhogakāya, il est clair que les trois premiers termes ne contiennent aucune diversité réelle, réelle de ce degré de réalité qu'a la diversité des créatures en ce bas-monde (réalité relative, mais relative à ce monde, c'est-à-dire fondée et valable à son niveau). Ce sont des intermédiaires purement logiques entre l'unité qui descend vers la pluralité, et la pluralité qui monte vers l'unité, partant d'ici-bas (où les créatures sont en droit de se croire séparées), pour se répéter, mais déjà moins chargée de matière, sur le plan des bodhisattva. Le dharmatākāya n'avait, à son niveau, aucune possibilité de se distinguer de la dharmatā. Il n'était fondé en raison que par référence au plan inférieur, sur lequel il était susceptible de projeter un svasaṃbhogakāya, distinct d'un buddha à

(1) Cf. *Siddhi*, VII, p. 696, etc.
(2) *Ibid.*, p. 713.

l'autre. Mais cette distinction, à ce niveau, n'avait encore aucune réalité : tous les svasaṃbhogakāya s'interpénètrent et se recouvrent sans se faire obstacle. Pour les concevoir vraiment distincts, il faut descendre un degré de plus : c'est parce qu'ils sont susceptibles de se spécifier au-dessous d'eux-mêmes en parasaṃbhogakāya, que les svasaṃbhogakāya ont entre eux, en quelque sorte par projection, une ombre de distinction sur leur propre plan.

En tant qu'il contient en lui tous les Tathāgata des points cardinaux, le Buddha du *Lotus* répond au svasaṃbhogakāya de HIUAN-TSANG : il est en même temps comme le décalque du pur et universel dharmakāya ; en tant qu'il est au contraire installé dans une Terre particulière, au milieu de l'Assemblée des bodhisattva, il est limité, il a, dans l'infini des temps, un commencement et une fin : c'est le parasaṃbhogakāya. Enfin, par une dernière dégradation de la vérité suprême, l'essence secrète de celle-ci, saisie et alourdie par la nature des créatures terrestres, se façonne en buddha factices (*nirmāṇakāya*), exprimant à la fois l'être de ces créatures et la Bodhi, mais celle-ci seulement sous sa forme la plus enveloppée, la seule qui lui permette d'atteindre les étages les plus bas du système, où elle commence à orienter vers sa nature supérieure les êtres les plus coupables et les plus déshérités. Tous l'obtiendront, tous même la possèdent, mais ils l'ignorent.

Des nirmāṇakāya, lieu de la dispersion, au dharma, sein suprême de l'unité exprimée par le dharmakāya, cet énorme édifice religieux et métaphysique est l'œuvre des siècles. C'est pourquoi il importe de n'en pas tronquer l'histoire, et de ne pas prétendre en faire la brusque invention des docteurs mahâyânistes. Un puissant mouvement de la pensée conduisait dans son sens, dès un état des doctrines qui se distingue clairement dans le canon pāli ; l'apport mahāsāṃghika n'a eu qu'à répandre ses vives images dans ces cadres encore abstraits, et par réaction un bouddhisme plus sévère n'a eu qu'à renier et à rejeter vers les Mahāsāṃghika ses théoriciens les plus aventureux, en passe de tirer du Corps de la Loi et de l'héritage du Corps de la Loi la conception généralisée du bodhisattva, pour que le Grand Véhicule fût, avec tout son bagage doctrinal. Les ASAṄGA et les VASUBANDHU n'avaient plus qu'à mettre en forme scolastique cette matière abondante.

CHAPITRE XIV.

LA STRUCTURE DE L'ESPACE ET LA MULTIPLICATION DES CORPS DU BUDDHA.

S'il fallait résumer en quelques mots l'évolution des idées relatives au Corps du Buddha, nous dirions qu'il n'a cessé de s'élever dans le schème cosmique, en se dédoublant d'abord et ensuite en se multipliant autour et au-dessous de lui-même.

Ces formules soulignent une analogie que l'on n'a pas été sans discerner dans le cours des précédents chapitres, et qu'il convient maintenant d'aborder

de front : l'histoire du Corps du Buddha démarque celle même de l'espace, tel que l'ont conçu les plus anciennes philosophies asiatiques dont nous gardions des traces textuelles ou monumentales. L'espace est engendré par l'intervention d'une profondeur au-dessous du point magique que nous avons nommé l'Orient céleste, puis par la projection rayonnante de cette profondeur aux quatre orients horizontaux. Les cinq directions sont dès lors identiques entre elles de nature et un même symbole, par exemple un axe à rosace, comme à Sārnāth, leur est affecté. Seulement la cinquième, qui cosmogoniquement est la première et d'où les autres sortent, contient celles-ci en puissance : elles en émanent comme autant de branches issues d'un tronc.

L'espace est ainsi par essence un espace intermédiaire (*Zwischenraum*), placé au centre de toutes choses et qui en détermine l'existence. Il restera le pur substrat de cette existence. D'abord absorbé en lui-même, avant tout et au delà de tout, il s'amplifie graduellement jusqu'à donner place à l'extension totale du monde que nous avons sous les yeux. Inversement, à la fin d'une période cyclique, il se rétracte, les choses se résorbent à mesure et finalement aboutissent avec lui à un point évanescent où tout semble s'anéantir.

Ce lieu initial et final de la création, d'où elle sort et où elle rentre, est celui que la poésie religieuse des temps modernes définira encore :

The womb of great Nature and perhaps her grave.

Dans l'Asie antérieure ancienne, c'est le sein ou la matrice de la Déesse-Mère et quand on installe celle-ci au sommet du cosmos, comme régente du Point d'en-haut — ce qu'Aditi restera pour l'Inde (1) — on symbolise la théorie génétique de l'espace que nous venons de rappeler : nous renverrons, pour plus de détail, aux chapitres de notre troisième partie consacrés à la question (2).

⁂

Le bouddhisme est familier avec ces conceptions cycliques dont il a fait le fondement de sa Loi du Monde. Il constitue cependant une innovation radicale en ce qu'il ne s'en satisfait pas : pour lui, le salut consiste à rompre avec ce système, en réalisant le nirvāṇa. Il faut reconnaître toutefois qu'avant lui les cosmologies religieuses fermées se proposaient elles aussi une issue, et que par leur Porte du Dieu on échappait à ce monde : dans la conception mésopotamienne, dont héritent le mithriacisme et la doctrine des mystères, les astres sont des issues ouvertes dans la paroi des sphères qui emprisonnent les créatures ; les ayant toutes franchies, on se réunit à l'ineffable ; de même dans l'Inde pré-bouddhique, par les portes de la lune et du soleil allait-on rejoindre l'insondable Prajāpati : c'était déjà un nirvāṇa.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 436.
(2) *Ibid.*, p. 406-439.

Mais la différence est que le nirvāṇa bouddhique ne conduit pas à une Divinité. Si loin que l'on reporte celle-ci, pour le bouddhiste, elle ne sera pas l'Absolu, elle ne sera pas l'Eternel. La seule éternité, dans l'orthodoxie ancienne, c'est la Loi selon laquelle le monde se reproduit indéfiniment suivant un schème cosmique immuable, tout commençant et tout finissant, même les plus hauts des dieux, par la force omnipotente des actes passés. Se réfugier dans une divinité réputée suprême n'est donc toujours pas sortir du cycle fatal.

Ce bouddhisme a conçu avec profondeur l'impossibilité d'un rapport d'existence entre l'infini et le fini, l'éternel et le transitoire. Si haut qu'il s'élève en lui-même à la poursuite de sa limite, le limité n'atteint jamais l'illimité : il pousse sa servitude devant lui, il ne la franchit pas. Ce n'est pas que la pensée bouddhique ait témoigné d'une soudaine supériorité dans le domaine de la pure philosophie, telle que nous l'entendons : à ce niveau (et combien encore chez un PLATON) la réflexion ne se sépare point de l'imagerie cosmologique, œuvre séculaire des religions. Or il est manifeste qu'en tous domaines l'histoire de la mystique cosmique a été celle d'une vaine et incessante poursuite du ciel suprême. Il était présent au-dessus de la terre dans le mythe dualiste ; un rôle plus grand concédé aux espaces atmosphériques l'a élevé au rang de troisième monde, où il n'est pas resté ; il s'est divisé en se dédoublant et comme en se fuyant : il est devenu avec le temps un septième, un neuvième ciel ; les mystiques en ont eu onze, treize ou davantage. BERGAIGNE, encore qu'un peu abstraitement systématique dans son explication, a bien fait ressortir ce processus dans l'Inde védique, et l'on trouvera à cet égard toute l'information utile dans la *Kosmographie* de M. KIRFEL. Parallèlement, les ziqqurrat et les « tours » indiennes ou chinoises, à des dates diverses, multiplient leurs étages, de quatre à cinq, à sept (c'est resté le nombre par excellence des édifices mésopotamiens), à neuf (Ceylan, Chine, Barabuḍur), etc. L'Issue cosmique est évidemment au sommet de l'univers : et les bouddhistes l'admettent encore ; mais en en faisant l'accès d'un *summum bonum* réel, si peu matériel soit-il, on se lance dans une poursuite décevante. On finira toujours par chercher réellement l'inconnaissable au delà de cette première matérialisation : le danger et le caractère contradictoire de telles réflexions sont assez apparents.

L'originalité du bouddhisme ancien a été de s'interdire cette mise en série de l'au-delà et du monde : au delà du point d'évanescence, on ne concevra rien, on ne dira même pas s'il est un au-delà. Pour couper court aux sophismes, on avait tout simplement recouru à la notion magique de la rupture de plan et on l'avait érigée en un système du nirvāṇa, interprété bien à tort comme un agnosticisme. Cette idée magique familière à l'Inde (et dont l'étrangeté pour nous fait toute la difficulté du bouddhisme) prêtait peu, nous l'avons dit, à la philosophie : elle la rejetait plutôt de par son principe même ; elle était par contre hautement favorable à l'exercice d'un culte symbolique comme celui des reliques.

Donc, défense d'amener le Buddha sur le plan de notre connaissance, et c'est ce qu'exprime l'enchaînement de négations qui nous a longtemps dérouté : ni existence, ni néant, ni l'un et l'autre, ni l'absence des deux. En même temps, un culte aussi vivace et riche en satisfactions religieuses que celui que l'on observe de toutes parts dans les divers domaines du Petit véhicule et auquel l'analyse dogmatique a prêté trop peu d'attention, garantit que l'on entendait bien garder un contact avec le Maître. La formule « et il n'est pas non plus non-existence », n'était pas hypocritement dilatoire. Le culte hinayâniste, aussi fervent, aussi assuré de lui-même qu'aucun autre, n'est pas dû au machiavélisme des moines : ils y participent d'aussi plein cœur que les ignorants et comme eux ne s'interdisent de « penser » le Buddha que pour mieux l'atteindre.

⁂

Par deux fois cependant nous avons été dans l'obligation de constater que la position n'a pas été intégralement conservée : l'évolution du bouddhisme est l'histoire de ces dérogations. A propos de la théorie de la pointe du monde, nous avons d'abord reconnu que la notion d'une existence se terminant à elle-même et non à une autre existence, concept justifiable cependant en fonction d'une théorie cyclique de l'espace et du temps, n'a pas tardé à céder du terrain, laissant ce sommet de toutes choses confiner à une transcendance bientôt organisée en un cercle de paradis mythiques. Plus récemment, nous avons saisi les origines de la spéculation mahâyâniste dans une matérialisation du nirvāṇa, qui substitue à la définition projective, fondée sur la rupture totale, une définition progressive le plaçant au terme idéal du procès cosmique et, par voie de conséquence, au cœur de chaque créature.

Dans les deux cas le nirvāṇa s'est installé au-dessus de l'espace et il en a emprunté les caractères : comme lui illimité et sans différenciation, comme lui antérieur à toute réalisation. Le pur espace identifié au Sein universel des choses était la condition secrète de toutes les cosmogonies pré-bouddhiques : il suffira de rappeler la définition de Prajāpati par le schème spatio-temporel, où l'Année n'est que la mise en forme des Orients. La résorption de la création en Brahmā-Prajāpati s'effectuait donc au point zéro de l'espace et du temps, qui s'égalait à la nature dernière du Dieu. Pour le bouddhisme, la réunion à cette nature ne délivre plus de la chaîne des choses. Mais lui-même dès qu'il n'a plus mis son propre salut radicalement à part, en cédant à la tentation de le reporter au-dessus de l'espace, il n'a rien pu faire de mieux que d'y voir un autre espace, plus pur, plus insaisissable, où se réalisait vraiment la libération que les brâhmanes avaient cru obtenir dans le sein de Brahmā-Prajāpati.

Cette quintessence d'espace n'est pas étendue, mais c'est en elle que se développe l'étendue, au-dessous de son concept, comme, au-dessous du concept d'étendue, la création se répand dans l'étendue : et c'est ainsi que le

nirvāṇa peut être nommé un lieu (*sthāna, ṭhāna*) indestructible, suprême et immortel (*accuta ṭhāna, para, amata pada*, etc.). Ce sont autant de qualifications du *brahman*, mais qu'on lui a ôtées pour les reporter plus haut, en les attribuant à un dédoublement transcendant de lui-même (le dharma, le nirvāṇa). Dédoublement, quoique le bouddhisme ne puisse en convenir, car c'est bien à l'imitation de la transcendance brâhmanique, réductible au pur schème spatio-temporel, qu'il a conçu son lieu de l'immortalité, dès qu'il a eu le tort d'admettre qu'on le pût concevoir, de si loin que ce fût.

La dogmatique en témoigne, et dans toutes les écoles : nous savons en effet que le Petit Véhicule lui-même n'a pu résister au besoin de philosopher aux dépens du parti initial, si profond et si difficile, parti que l'on pourrait nommer l'*agnosticisme piétiste* et qui est l'issue naturelle de la théorie projective, pourvu que l'on n'oublie pas l'essence magique de cette piété agnostique.

***

Et c'est pourquoi la philosophie hînayânîste rangera en fin de compte le nirvāṇa et l'espace dans une même catégorie, celle des indéterminés, ou des non-composés (*asaṃskṛta*). «Quels sont les trois inconditionnés ?», demande le premier chapitre de l'*Abhidharmakoça*; et le sarvāstivādin lui-même répond: « l'espace (*ākāça*) et les deux suppressions (*nirodha*)... L'espace est 'ce qui n'empêche pas'. L'espace a pour nature de ne pas empêcher la matière qui en effet prend place librement dans l'espace. » Quant aux deux « suppressions », elles ont pour terme le nirvāṇa, qui se définit par elles: « la disjonction d'avec les dharma impurs c'est le pratisaṃkhyānirodha ou nirvāṇa » (1). L'espace est libéré de la matière, le nirvāṇa de tous les dharma impurs : il est une libération d'un degré supérieur, mais qui prolonge visiblement la première.

L'analogie reste timide, dans le dogme du Petit Véhicule, où c'est surtout par des caractères négatifs que le nirvāṇa est sinon toujours conçu, du moins régulièrement décrit : à ce niveau de la pensée, ce qu'il a de positif reste en effet ineffable. Mais si nous passons au Grand Véhicule, avec son Buddha multiplié en Corps glorieux et le cercle de ses Paradis, en lesquels se trouvent organisées les approches du nirvāṇa suprême, ce sont les textes eux-mêmes qui prennent soin de nous dire que la multiplication des buddha et des Terres pures suit la structure classique de l'espace.

Dans le chapitre du *Trikāya*, qui est une addition au *Suvarṇaprabhāsa sūtra*, « on compare le Dharmakāya à l'Espace qui n'a pas de caractères, la force du vœu aux rayons de lumière et les deux corps inférieurs au miroir de

(1) L. de La Vallée Poussin, *Abhidharmakoça*, I. p. 8-9.

l'eau qui réflète les rayons. Le Nirvāṇa sans reste correspond au Dharmakāya, le Nirvāṇa avec reste correspond aux deux autres. » (1)

La théorie constante qui place le nirvāṇa au-dessus de l'espace nous expliquera ces images, si l'on veut bien tenir compte d'autre part de ce que nous avons dit à propos du symbolisme du plan d'eau. Le nivellement magique signifie la résorption de toute la diversité matérielle contenue dans l'étendue d'un monde. Tout ce qui est noyé sous lui sera comme anéanti, et il ne restera plus qu'un plan tout idéal, où pourront se jouer des images, mais qui n'enfermera plus rien de réel. Autrement dit, tous les objets se seront réduits au pur espace, et celui-ci, de ce fait, sera lui-même ramené à un plan abstrait, évanescent. C'est là ce qu'Asaṅga nomme la révolution du Fond (*āçrayaparāvṛtti*) (2). Or la révolution du Fond, dans le système, est expressément identifiée au Corps suprême (*āçrayaparāvṛtti = dharmakāya*) (3). L'*āçrayaparāvṛtti* qui mène au dharmakāya, comparé à l'espace, y mène donc effectivement à travers l'espace : nous avons vu plus haut comment ce Corps ultime prend appui sur le plan qui est au-dessous de lui, sans être contaminé par lui. La progression reste bien celle de l'*Abhidharmakoça*, où l'espace est au-dessous du nirvāṇa (nirvāṇa sans reste = dharmakāya, *Suvarṇaprabhāsa*).

Le dharmakāya du Mahāyāna a donc de profondes affinités avec la conception de l'espace. Asaṅga le déclare d'ailleurs en propres termes, en analysant la Révolution (*parāvṛtti*) des Tathāgata, qui est leur Corps de dharma : « Comme l'espace est toujours universel, ainsi elle est toujours universelle ; comme l'espace est universel dans les multitudes des Formes, ainsi elle est universelle dans les multitudes des êtres » (4). L'espace pur a pour propriété fondamentale de ne pouvoir être divisé et de rester partout pareil à son total ; c'est bien sur ce modèle qu'est défini le Corps unique des buddha : « Dans le Plan sans-écoulement il n'y a ni unité des Buddha ni pluralité car ils n'ont pas de corps, tout comme l'espace, et ils ont eu antérieurement un corps » (5).

Ce passage que nous avons élucidé plus haut, nous amène au cœur de la question. Nous y retrouvons la structure secrète de l'étendue, que la discussion archéologique nous a fait naguère comprendre : c'est le temps qui en organise la différenciation. Il n'y a qu'un espace, et il est partout semblable à lui-même ; mais il se spécifie dans le temps : représentons-nous bien le pilier de Sārnāth, et son faisceau de « branches » horizontales, ou les temples qui s'entourent de leur propre réduction ; partout le monde et l'étendue où il prend place circulent dans le cycle des Orients, lesquels sont datés. De même les buddha

---

(1) *Hōbōgirin*, p. 180b.

(2) MSA., IX, 12-17.

(3) S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, p. 121 (= Trimçikā, vers 30) ; cf. le commentaire, *ibid.*, p. 230.

(4) MSA., IX, 15 ; trad., p. 73.

(5) *Ibid.*, IX, 26, p. 76.

cycliques, répliques et monnaie du Buddha total. N'ayant à eux tous qu'un corps dans l'espace absolu, les Tathāgata en ont chacun un si l'on considère les temps. Ce sont donc ceux-ci qui différencient l'étendue, sur le plan d'une réalité diverse incluse synthétiquement en leur unité radicale. Nous avons poursuivi sous ses multiples spécifications cette doctrine essentiellement cosmologique : elle répartit en catégories symétriques les espaces, les temps, les couleurs, etc. Or ASAṄGA lui-même ne s'en rapproche-t-il pas singulièrement, lorsqu'il dit : « On parle de la profondeur des Buddha, dans le Plan Immaculé, [en la différenciant] en fait d'Indice [lakṣaṇa : particularité individuelle] (1), de place, d'acte, comme on parle de peindre l'espace avec des couleurs » (2), ce qui est commenté en ces termes : « Cette prédication des divisions de la profondeur dans le Plan sans-écoulement est comme un tableau dans l'espace avec des couleurs, l'espace — comme le Plan sans-écoulement — n'étant pas susceptible de multiplication ». La division du Plan sans-écoulement, c'est celle du dharmakāya en buddha distincts. ASAṄGA l'a justifiée tout à l'heure par des considérations de date ; il se réfère maintenant aux couleurs ; c'est suivre pas à pas le système où l'espace unique et indivisible se répartit cycliquement (par une procession qui se résorbera finalement en lui-même) selon les orients, selon les dates qui désignent ces orients et selon les couleurs les caractérisant. Rappellerons-nous qu'en fait les cinq Jina, monnaie du Buddha total, se placent aux cinq orients, aux cinq âges du monde et sont des cinq couleurs cycliques ? Nous avons vu ce modèle cosmique s'imposer à la pensée brâhmanique et à plusieurs conceptions bouddhiques anciennes (théorie des sens, buddha du passé, etc.) ; ses affinités mésopotamiennes sont claires, et l'équivalent s'en retrouve en Chine. Une telle puissance de rayonnement confirme la conclusion à laquelle aboutissent parallèlement nos recherches sur l'origine de la bouddhologie mahâyâniste : dès que le Corps du Buddha a eu pris rang d'entité cosmique suprême, on lui a appliqué les notions traditionnellement attachées à la cosmologie spatio-temporelle dont n'a cessé de s'alimenter la pensée asiatique, en ses démarches les plus diverses. Là réside le principe de la multiplication des buddha, comme auparavant celui de la multiplication des visages de Prajāpati. Les quatre faces de Brahmā, on s'en souvient, en sont une interprétation symbolique : à quoi nous avons vu répondre et le Grand Miracle du Buddha, prélude au Mahāyāna flamboyant, et en particulier le groupe des quatre buddha (dont trois sont visibles) assis sur le lotus qui, pareil au siège de Brahmā, les élève collectivement au-dessus de l'espace, vers la cinquième direction.

---

(1) Il faut entendre par là la différenciation de l'unique dharmakāya en corps multiples (*saṃbhoga*° et *nirmāṇakāya*) appartenant à des buddha distincts ; cf. MSA., IX, 22, p. 74.

(2) MSA., IX, 36, p. 78.

La documentation pāli apporte à cette thèse une confirmation assez frappante : elle a fixé les deux étapes du passage, celle que ce que nous nommerions le bouddhisme commun a accomplie, et celle qui a marqué le schisme.

Le canon pāli connaît la théorie de la cinquième dimension, sait qu'elle était attachée à la personne transcendante de Brahmā, dénie à celui-ci cette position suprême et couronne l'argument en lui substituant le Buddha : c'est le thème principal du *Tevijja sutta* du *Dīgha nikāya*.

Le Buddha y enseigne aux brâhmanes Vāseṭṭha et Bhāradvāja que leurs correligionnaires ignorent le vrai Brahmā et sont incapables, quoi qu'ils en disent, de s'élever jusqu'à lui. « C'est tout à fait, ô Vāseṭṭha, comme si un homme dressait un escalier au carrefour de quatre grandes routes (*cātumma-hāpathe*), dans l'intention de monter à un palais (*pāsāda*). Et les gens lui diraient : 'Hé, brave homme ! ce palais où tu veux monter en construisant cet escalier, sais-tu s'il est à l'Est, au Sud, à l'Ouest, au Nord ? Ou s'il est haut, bas ou entre les deux ?' A ces questions, il répondrait : 'Non'. Et les gens lui diraient : 'Alors, brave homme, tu fais cet escalier pour monter à un palais dont tu ne sais rien et que tu n'as jamais vu ?' 'Eh oui', répondrait-il... » (1) C'est une caricature du rituel brâhmanique, et on doit avouer qu'elle ne manque pas d'esprit : c'est qu'elle est ressemblante. En bonne doctrine brâhmanique, Brahmā, souverain du Point d'en haut, se répand de ce fait aux quatre orients, qui ne sont que des projections de l'orient céleste. Il n'existe lui-même particulièrement en aucun d'eux, puisqu'il les domine tous à la fois. Il n'est ni à l'Est, ni au Sud, ni à l'Ouest, ni au Nord ; mais son « palais », placé au sommet sublime du polyèdre, donc au-dessus du carrefour, contient cependant en puissance (pareil au temple de Deopara, ou au pilier de Sārnāth) le faisceau de ces quatre directions, vers lesquelles se tourne simultanément la figure du dieu, que par un symbolisme assez clair on imagine quadruple : c'est dire qu'idéalement, Brahmā est partout. L'homme à l'escalier exprime bien ces conceptions, réductible à la poursuite du point d'en haut à partir d'une construction géométrique plane, dont le centre soutient la verticale allant à l'Orient céleste : comme nous l'avons démontré, c'est le

---

(1) *Dīgha nikāya*, XIII, 21 ; éd. PTS., I, p. 243 ; trad. *Dialogues*, I, p. 308-309 ; SBE., XI, p. 177. Rhys Davids traduit les dernières lignes : « ... you are making a staircase to mount up into something — taking it for a mansion — which, all the while, you know not, neither have seen » (*yaṃ tvaṃ na jānāsi na passasi tassa tvaṃ pāsādassa ārohaṇāya nisseṇiṃ karoṣīti*) ; cette traduction force un peu la construction en isolant *pāsādassa* de [*yaṃ*]... *tassa*..., ce que le sens général n'impose pas : on ne reproche pas aux brâhmanes de prendre « un quelque chose » (*something*) pour un prāsāda, mais d'en chercher un là où il n'en est pas, où il n'y a rien. C'est une variation sur le thème classique de la ville des gandharva, qui, elle, est visible, mais pourtant n'est rien.

thème ordinaire de l'architecture sacrée, de la géomancie et par excellence, des cultes royaux. Ce fou à la croisée des routes, qui prétend escalader le ciel, n'est-ce pas un pendant du conte biblique de la Tour de Babel ? Des deux côtés de la tradition babylonienne, on en retrouverait ainsi l'écho dans la littérature religieuse comme dans la pratique architecturale et rituelle.

***

Ces indications intéressent directement l'archéologie du stūpa, et l'interprétation que nous avons cru pouvoir en établir sur le schématisme des cinq orients. Il est en effet prescrit dans les *Mahāparinirvāṇasūtra* d'élever le monument « au carrefour de quatre grandes routes » ; nous avons précédemment proposé de comprendre « au centre des quatre directions de l'espace ». Le *Tevijja sutta* du *Dīgha nikāya va* appuyer cette traduction.

La prescription est restée mal éclaircie jusqu'à présent et une explication qu'on en a tentée ne nous paraît pas pleinement satisfaisante. Dans son récent article sur l'évolution du stūpa, M. Gisbert Combaz ne se dissimule pas l'obscurité du problème : « Le Buddha lui-même aurait dit : 'au carrefour de quatre routes un stūpa doit être érigé au Tathāgata'. Cet emplacement s'explique difficilement et les rituels ne donnent aucune indication à ce sujet. Peut-être pourrait-on faire un rapprochement avec les croyances populaires si universelles qui attribuent de l'importance au croisement des routes pour des conjurations magiques ou l'édification de monuments religieux » (1). Il conviendrait de préciser l'explication, inadéquate telle quelle, mais qui va du bon côté. L'érection d'un autel ou d'un édicule cultuel quelconque là où deux routes se coupent n'implique pas toujours un symbolisme religieux délibéré : d'une manière plus générale, on y trouve fréquemment ce qu'on pourrait nommer les commodités de la halte — puits, ombre, abri, échoppe rudimentaire, en attendant le marché et le village, pour peu que l'importance des routes et de ce qu'elles desservent y prête. Ces raisons contingentes rendent compte à elles seules de l'autel et du temple. Il est vrai cependant que le choix d'un carrefour pour une conjuration ou pour une sépulture paraissent procéder d'idées plus arrêtées. Seulement, à première vue, cette considération s'applique assez mal au stūpa : c'est presque toujours de rites préservatifs qu'il est question et M. Atkinson suggère ingénieusement que « le choix d'un carrefour [pour enterrer un suicidé, un supplicié, ou pour un sacrifice conjuratoire] a été inspiré par la pensée que l'esprit, s'il s'échappe, sera incer-

(1) *L'Evolution du stūpa en Asie, étude d'architecture bouddhique*, in *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, t. à p., p. 41. Cf. J. Przyluski, *Parinirvāṇa*, JA., 1920, I, p. 46.

tain de la route à prendre pour revenir ; de la même façon, on croit pouvoir entreprendre de guérir les malades, après les avoir portés à un carrefour : l'idée première a dû être que le malin esprit, une fois sorti du patient, y était particulièrement sujet à perdre son chemin » (1). On ne saurait donc s'inspirer directement de ces idées pour justifier la localisation du stūpa.

Pourtant il n'en existe pas moins une certaine relation entre elles et la tradition bouddhique : M. Przyluski l'a déjà pressentie et notre analyse du système des orients va nous mettre en mesure de la dégager. Dans les deux cas, la croyance part en effet d'une même constatation, toute immédiate et pour ainsi dire matérielle : à un carrefour, on a autour de soi quatre directions qui se présentent à égalité. L'esprit malin, dans les rites préservatifs, ne sait laquelle choisir. Le dieu suprême, omniprésent, les prend toutes à la fois. Le schéma est identique, mais c'est l'utilisation qui diffère. Le symbolisme attaché à la personne de Brahmā aux quatre visages (*caturmukha*) et celui du stūpa placent une influence bénéficiante au centre de toutes choses : du carrefour cosmique, les quatre directions de l'espace sont directement accessibles, sur un pied d'égalité (2). Il suffira de renvoyer à un passage du *Wou ming lo tch'a king* 無明羅刹經, traduit par M. Przyluski dans son mémoire sur les funérailles du Buddha : « Le roi Chen-tch'a 折吒 (Castani) dont le royaume est dévasté par les épidémies sort de son palais pour chercher la cause du fléau ; il va dans la ville à l'origine des quatre routes où se trouvaient un temple et un stūpa » (3). Ce site sacré n'est pas seulement l'intersection de deux artères : il forme l'*origine* des quatre routes, et des orients vers lesquels elles conduisent. C'est au moins depuis Mohenjodaro que les grandes rues de l'Inde sont tracées selon les directions cardinales, et le carrefour devient *ipso facto* le cinquième orient, le point mystique : le brāhmane du *Tevijja sutta* était vraiment fondé à y élever son escalier.

Un carrefour est un instrument magique à cinq pointes : la cinquième, invisible, est la verticale du lieu de rencontre. S'il était besoin d'une vérification nouvelle de notre théorie du stūpa, nous la trouverions là. Si l'on enjoint de l'élever à un carrefour, et si quatre accès orientés en croix sont un élément constant de son plan, n'est-ce point pour attester que la cinquième direction est enclose dans sa masse ? La *harmikā* perçant à son pôle peut-elle être autre chose que le prāsāda de l'orient céleste, cinquième pointe du diagramme ?

***

Le *Tevijja sutta* ne nie pas l'existence de Brahmā, ni qu'il n'ait le pouvoir de rayonner sur les quatre directions cardinales, ni même qu'il n'occupe le point

(1) *Points of the Compass*, in HERE., X, p. 74b.

(2) Cette conception a toute sa valeur dans le symbolisme royal, où elle s'attache à l'égalité des provinces ou des feudataires sous la souveraineté du Roi.

(3) JA., 1920, I, p. 46.

céleste. Il place seulement le Buddha au-dessus de lui, en même temps qu'il refuse aux brâhmanes la possibilité de rejoindre le dieu dont ils invoquent le nom. C'est par la pratique du bouddhisme que l'on s'unit à Brahmā. Une fois le fidèle confirmé dans cette pratique, il doit « s'installer [*viharati*] dans le premier quartier de l'espace, après l'avoir recouvert d'une pensée d'affection (*mettā*) ; de même dans le second, le troisième et le quatrième quartiers. Et c'est ainsi qu'il demeure dans la totalité de ce monde, partout, en tous lieux, en haut, en bas et en travers, l'ayant recouvert d'une pensée d'affection, étendue, agrandie au delà de toute mesure, amicale et bienfaisante. » La formule se répète pour une pensée de compassion (*karuṇā*), puis de bonté (*muditā*), puis d'attention (*apekhā*) : c'est la liste classique des quatre « demeures de Brahmā » (*brahmavihāra*), ou méditations sublimes. Elles recouvrent les quatre régions de l'univers, comme le pouvoir de ce dieu, et de là vient leur nom.

« C'est, ô Vāseṭṭha, comme un vigoureux sonneur de conque : sans effort, il se fait entendre aux quatre orients ; de même, par cette compassion libératrice du cœur, développée de la sorte, il ne subsiste plus [pour le fidèle] aucun reste, il ne subsiste plus aucune trace d'actes limités. Tel est, ô Vāseṭṭha, le vrai moyen d'aller se réunir à Brahmā. » (1)

Ce sonneur de conque (M. Woodward dit très justement qu'on pourrait traduire « crieur public ») (2) emplissant les quatre directions de l'espace de ses proclamations évoque naturellement Brahmā aux quatre « bouches », par lesquelles sont énoncés simultanément les quatre Veda, face aux points cardinaux. Tel le pouvoir créateur de Brahmā s'étend sur tous les orients, tel aussi est le pouvoir de compassion et de bénédiction du Saint qui s'est réuni à lui, c'est-à-dire (bien qu'ici le mot ne soit pas prononcé) qui a obtenu le Corps de Brahmā (*brahmakāya dharmakāya*).

Nous retrouvons là une superposition déjà décrite en détail : le dharma bouddhique recouvre l'étendue entière du monde de Brahmā et le Buddha se substitue à ce Dieu comme Père du Monde. Seulement il s'agit, sur le même domaine, d'une autre souveraineté : à la différence du Prajāpati brâhmanique, nous avons signalé que c'est pour les instruire et les sauver, non parce qu'il les a créées, que le Buddha devient le père des créatures. C'est ce qu'exprime la définition même des quatre « manières de demeurer en Brahmā » (*brahmavihāra*) qui sont affection, compassion, bonté et attention. En répan-

---

(1) *Dīgha nikāya*, XIII, 75-76, éd., I, p. 250-251 ; trad. *Dialogues*, I, p. 317-318 ; SBE., XI, p. 201-202 ; cf. *Saṃyutta nikāya*, XLII, VIII, 16-18 ; éd. PTS., IV, p. 322 ; trad. *Kindred Sayings*, IV, p. 226-227. Sur la traduction du dernier paragraphe, cf. le chapitre suivant. La comparaison du joueur de conque est répétée à propos des trois autres brahma-vihāra (compassion, bonté, attention).

(2) « The conch-blower (*saṅkhadhama*), trans. trumpeter (by Rh. Davids) — is the town-crier of the east, like the *tam-tam* man » *Kindred Sayings*, IV, p. 227, n. 1.

dant par elles son esprit sur toutes les directions de l'espace, selon le même schème que le Prajāpati brâhmanique répandait sa puissance, on acquiert le « Corps de Brahmā » bouddhique, lequel n'est autre, on le sait, que le Corps de la Loi, fait justement des enseignements répandus partout par l'inépuisable charité du Buddha et de ses disciples.

Le *Tevijja sutta* nous ramène à ces conclusions ; mais il le fait en accusant mieux que tous les documents précédemment utilisés la structure spatiale et cyclique de ce Corps transcendant. Tout comme l'homme à l'escalier dont il se moque, il se propose encore la conquête d'un centre mystique d'où l'activité charitable rayonnera sur les quatre chemins de l'espace, et qui contiendra en lui les Orients au complet : seulement il substitue, pour accéder à ce point d'en haut, une pratique d'ordre éthique aux pratiques matérielles du ritualisme brâhmanique. Nulle part sans doute on ne saisira mieux la transmission du schème cosmologique, passant du brâhmanisme au bouddhisme, et l'identité des deux systèmes, à la teneur morale près. C'est selon la théorie rayonnante et processionnelle de l'espace que s'organise le Corps transcendant (*brahmakāya*, *dharmakāya*), dès le canon pāli.

⁂

Par ailleurs nous avons soutenu que ç'a été encore par l'application à la bouddhologie du schème spatial que le Buddha s'est ultérieurement multiplié, non plus en reflets de lui-même, mais en buddha distincts : là se séparent les deux Véhicules. Le Mahāyāna a réalisé mythiquement la formule traditionnelle de l'identité de chaque portion de l'espace à l'espace total, en imitant le système brâhmanique de l'émission des dieux par Prajāpati et de leur retour en son sein et en imitant en même temps le rituel royal, qui projette le pouvoir souverain, sous les traits de ministres ou de feudataires, aux orients du royaume. Au lieu de dieux, comme dans le Brāhmaṇa, ce sont maintenant des Tathāgata qui émanent de l'Unité suprême, chacun avec son nom, sa terre, voire ses sūtra, son culte et ses fidèles. Ce tableau a déjà été tracé. Toutefois, si concordantes et si fortes qu'aient pu être nos raisons, c'est jusqu'ici par simple inférence que nous sommes parvenus à cette restitution des origines mahâyânistes.

Mais pouvait-on attendre des sūtra du Grand Véhicule qu'ils nous fissent directement l'histoire de leur formation ? Pour eux, les buddha qu'ils vénèrent sont de toute éternité : nous conteront-ils comment le cours des siècles les a tirés de Çākyamuni, par la personnification graduelle de ses statues, de ses attributs, de ses vocables, ou par l'abusive réalisation en maîtres distincts des reflets émanés de son Corps ?

Si ces procédés ont été notés quelque part, ce ne saurait être que chez l'adversaire. Le pāli, dans ses passages polémiques, y fait-il quelque allusion ?

Cette preuve, on serait en somme en droit de nous la demander, à l'appui d'une thèse qui postule l'étroit contact des deux Véhicules, jusqu'au point fort avancé de l'évolution commune où la rupture s'est produite. Le *Lotus de la Bonne Loi* nous a décrit à sa manière le dissentiment. Le canon theravādin ne nous donnera-t-il rien à mettre en face de ce témoignage ?

Si fait : le *Kathāvatthu* a fixé l'instant précis où le Corps transcendant du Buddha, répandu à tous les Orients et tel que l'acceptaient les nikāya, s'est divisé en buddha distincts, aussitôt rejetés par l'orthodoxie : nous allons constater que c'est bien encore sur le schéma spatial que s'est fondée l'innovation, et que le schisme s'est produit.

Le point débattu est le suivant : « Que les buddha existent [simultanément] à tous les Orients ».

Le commentaire précise : « Selon certains, et notamment selon les Mahāsaṅghika, un Buddha existe [simultanément] dans les quatre régions de l'espace, au-dessus, au-dessous et autour, produisant ce changement de sa localisation dans toutes les sphères de l'existence ».

Ce serait à première vue exactement la doctrine du *brahmakāya* ou du *dhammakāya* que vient de nous exposer le *Tevijja sutta* ; mais elle est autrement interprétée, et c'est là que va s'effectuer la rupture. La *Kathāvatthu* continue en prêtant au Theravādin orthodoxe l'argumentation suivante :

« Entendez-vous dire qu'ils se tiennent dans la région orientale ? Si vous dites non, vous vous êtes contredit vous-même. Si oui, je demande : 'Comment s'appelle ce Buddha [de l'Est] ? Quelle est sa famille ? Quel est son clan ? Quels sont les noms de ses parents, de ses deux grands disciples, de celui qui est attaché à sa personne ? Quels vêtements (*cīvara*) porte-t-il, quelle sorte de bol a-t-il ? Où est-il, dans quel village, bourg, cité, royaume, ou continent ?' [de même pour le Sud, l'Ouest, le Nord, le Zénith et le Nadir]. » (1)

Le schisme est d'avoir voulu donner une réalité séparée à ces projections du Buddha, admises symboliquement par tout le bouddhisme, mais seulement à titre d'illustrations idéales de l'omniprésence de la Loi, et le Mahāyāna est ainsi la réponse aux questions du *Kathāvatthu*. S'étant donné des buddha multiples, on les a nommés, on les a figurés. Où trouver la matière de ces descriptions ? Ils sortaient du Buddha historique. C'est donc à sa tradition qu'on a recouru. Les épisodes de sa vie, et les statues les commémorant ont fourni une iconographie, et une liste d'épithètes substantivées est devenue le catalogue des noms de buddha. L'inébranlable Çākyamuni de l'Illumination s'est fait le Jina Inébranlable (Akṣobhya), et sur la défaite de l'armée de Māra on a modelé la tradition tântrique de ce Tathāgata transcendant qui reste le grand dompteur

(1) *Kathāvatthu*, XXI, 6 ; éd. Arnold C. TAYLOR, PTS., London, 1894-97, II, p. 608-609, trad. C.A.F. Rhys DAVIDS & SHWE ZAN AUNG, *Points of Controversy or subjects of discourse*, PTS., London, 1915, p. 354-55.

des puissances mauvaises ; Vairocana, le Rayonnant, personnifie parallèlement l'Enseignement à Bénarès et tire son pouvoir souverain de la souveraineté de la Loi prêchée ; Amitābha lui-même, encore que d'origine sans doute partiellement iranienne, s'est fondu dans le système ; que dire enfin de ces buddha qu'on nommera Voix de la Loi, Voix de Brahmā, Voix du Tambour de la Loi, Étendard de la Loi, Rugissement du Lion, etc. ? Ce sont les attributs de Çākyamuni, dont on a peuplé l'infini, conformément au schématisme rayonnant de l'espace, en en faisant des buddha à l'image du Buddha central et sans jamais oublier qu'ils sont réunis dans le Buddha historique au moment où celui-ci, en prêchant, s'égale au Corps de la Loi, et constitue le vrai, l'unique Tathāgata : à travers lui le total des symboles de l'espace équivaut toujours à l'Espace total.

Cependant, de tous ces maîtres surhumains, il n'y avait pas trace dans les écritures anciennes. Dès l'instant où l'on a parlé d'eux, le Theravāda a cessé de suivre un mouvement auquel sa philosophie du dharmakāya s'était d'abord associée, et qu'elle a même sans doute puissamment contribué à approfondir. Le bouddhisme du Petit Véhicule est resté sur la position du *Kathāvatthu* : « Montrez-nous dans notre canon le nom et la tradition de ces buddha dont vous parlez ». Disons pour conclure que, bien qu'il ait dans sa tradition tout l'essentiel de la philosophie mahâyâ iiste, et même l'amorce d'une théorie du bodhisattva, et bien que le Grand Véhicule lui doive en grande partie l'une et l'autre, ce bouddhisme, un instant tenté par l'autre, s'en est séparé pour avoir refusé de tourner comme lui leurs communes idées en mythologie.

Chapitre XV.

Une version pāli de l'āçrayaparāvṛtti.

On retrouve en divers endroits du canon pāli le court exposé de l'état transcendant qu'illustre, dans le *Tevijja sutta*, la comparaison du sonneur de conque ; on le retrouve avec ou sans l'accompagnement de cette image, et avec de légères variantes. Faute d'avoir bien entendu la doctrine, les traducteurs ont généralement abouti aux versions les plus contradictoires et les moins satisfaisantes : c'est que le bouddhisme qui s'exprime là est plus compréhensif et plus savant que l'exégèse européenne du Petit Véhicule n'a coutume de l'admettre.

Voici d'abord le texte du *Dīgha* :

« *Seyyathā pi Vāseṭṭha balavā saṅkha-dhamo appakasireṇ' eva catuddisā viññāpeyya, evaṃ bhāvitāya kho Vāseṭṭha mettāya ceto-vimuttiyā yaṃ pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati. Ayaṃ pi kho Vāseṭṭha Brahmāṇaṃ sahavyatāya maggo* » (1).

(1) *Dīgha*, XIII, 77 ; éd., p. 251.

Traduction de Rhys Davids : « Just, Vāseṭṭha, as a mighty trumpeter makes himself heard — and that without difficulty in — all the four directions ; even so of all things that have shape or life, there is not one that he passes by or leaves aside, but regards them all with mind set free, and deepfelt love. Verily this, Vāseṭṭha, is the way to a state of union with Brahmā » (1).

C'est là une paraphrase plutôt qu'une traduction : partant de la comparaison avec le sonneur de conque dont les proclamations recouvrent tout l'univers, Rhys Davids a compris que rien ne devait échapper à la méditation bienveillante du bouddhiste ; c'est bien l'idée générale, mais il n'en a pas saisi la portée, ni par conséquent l'application : aussi en est-il réduit à rendre *yaṃ pamāṇakataṃ kammaṃ* par « all things that have shape or life », ce qui est une simple invention. Ce mauvais départ l'entraîne à un double faux-sens concerté sur *avasissati*, qui ne signifie pas « to pass by » *passer à côté, laisser de côté*, mais « to be left over » *subsister, être laissé, rester*, et sur *avatiṭṭhati* qui pareillement veut dire « to abide, linger, stand still » (PTSD.), soit à peu près la même chose qu'*avasissati*.

Le *Saṃyutta nikāya* contient une réplique presque littérale du passage, amenée, comme dans le *Dīgha*, à la suite d'une théorie des *brahmavihāra* : « *Seyyathāpi gāmaṇi balavā saṅkhadhamo appakasireṇ'eva catuddisā viññāpeyya ; evam eva kho gāmaṇi evam bhāvitāya mettāya cetovimuttiyā evam bahulīkatāya yam pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati* » (2).

Traduction de M. Woodward : « Even as, headman, a stout conch-blower with slight effort gives notice to the four quarters, even so, headman, by that kindliness that releaseth the heart, thus practised, whatever finite thing there be, naught is left out, naught remains apart from it » (3).

« Whatsoever finite thing there be » remplace heureusement « all things that have shape or life » ; M. Woodward s'inspire en cela du commentaire où est donnée l'égalité : *yaṃ pamāṇa-kataṃ kammaṃ* = *kāmāvacaraṃ* « l'action [ou le total des actions] d'exécution limitée, c'est le Monde du Désir » ; mais le contre-sens fondamental de Rhys Davids est conservé : *avatiṭṭhati* ne signifie pas ici « remains *apart* ».

La meilleure lecture reste celle de M. O. Franke, dans sa traduction allemande du *Dīgha nikāya* : « Wie, Vāseṭṭha, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsgegenden mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solcher liebevollen Gesinnung, die den Geist (von der Gegrenztheit des Individuums) erlöst. Vāseṭṭha, das ist der Weg, der zu Brahmā zur Vereinigung mit ihm, führt » (4).

---

(1) *Dialogues*, p. 318 ; reproduction littérale de la traduction donnée par Rhys Davids dans SBE., XI, p. 201.

(2) *Saṃyutta*, XLII, VIII, 17.

(3) *Kindred sayings*, IV, p. 227.

(4) Otto Franke, *Dīghanikāya das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl übersetzt*, Göttingen-Leipzig, 1913, p. 177.

L'interprétation est psychologiquement correcte, et s'autorise de la version parallèle du morceau que donne le *Jātaka* :

yo ve mettena cittena sabbalokānukampati
uddhaṃ adho ca tiriyañ ca appamāṇena sabbaso
appamāṇaṃ hitaṃ cittaṃ paripuṇṇaṃ subhāvitaṃ
yaṃ pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tarāvasissati

ce que ROUSE traduit :

« The heart that boundless pity feels for all things that have birth
in heaven above, in realms below and on this middle earth,
Filled full of pity infinite, infinite charity,
in such a heart nought narrow or confined can ever be » (1).

Signalons enfin que le témoignage de l'*Aṅguttara nikāya* appuie cette manière de voir. Le Buddha prête les réflexions suivantes à l'ascète qui vient de répandre sa pensée à travers le monde par les « entrées dans les demeures de Brahmā » (*brahmavihāra*) : *pubbe kho me idaṃ cittaṃ parittaṃ ahosi abhāvitaṃ etarahi pana me idaṃ cittaṃ appamāṇaṃ subhāvitaṃ yaṃ kho pana kiñci pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati* « Jadis ma pensée était restreinte et non développée ; mais à présent la voici sans limite et bien développée : et quant aux actes limités dans leur exécution, il n'y en reste plus, il n'y en a plus trace » (2).

A s'en tenir là, l'ordre des mots et la grammaire sont mieux respectés que par les premiers traducteurs, mais la comparaison avec le sonneur de conque s'affaiblit singulièrement. Tous les passages cités roulent sur l'obtention du ciel de Brahmā et l'acquisition d'un pouvoir universel superposable au sien. La purification du cœur (*citta*) dont nous parle M. FRANKE, à la suite du *Jātaka*, est évidemment un côté de la doctrine, mais ce n'en est pas le principal. Il est singulier qu'aucun des traducteurs n'ait aperçu le fondement cosmologique de ces passages : la *Sumaṅgalavilāsinī* met cependant ce point capital en pleine lumière.

En répandant séparément sa méditation sur les quatre régions du monde, puis en réalisant dans son esprit, au terme de ce cycle, la pénétration totale de l'univers, le bouddhiste s'identifie au Corps transcendant, présent partout (*sarvatraga*), de Brahmā, qui est aussi le secret Corps de la Loi du Buddha. Par cette identification, les plans inférieurs du monde s'anéantissent en lui, comme tous les objets concrets s'anéantissent devant la pure existence de l'espace. La purification du cœur n'est que la réplique intime de ce grand achèvement.

---

(1) *Araka jātaka*, n° 169 ; cf. FAUSBÖLL, *Jātaka*, II, p. 61 ; trad. [COWELL] ROUSE, II, p. 43.

(2) *Aṅguttara Nikāya*, ed. PTS., vol. V, [E. HARDY, London, 1900,] p. 299.

Voici ce commentaire : « yaṃ pamāṇakataṃ kamman ti *pamāṇakataṃ kammaṃ nāma kāmāvacaraṃ vuccati ; appamāṇakataṃ kammaṃ nāma rūpārūpavacaraṃ. Taṃ hi pamāṇaṃ atikkamitvā odissaka anodissaka disāpharaṇavasena vaḍḍhetvā katattā appamāṇakatan ti vucchati.* Na tam tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhatīti *taṃ kāmāvacarakammaṃ tasmin rūpārūpāvacarakamme na ohiyyati na tiṭṭhātīti kiṃ vuttaṃ hoti ? Taṃ kāmāvacarakammam tassa rūpārūpāvacarakammassa antarā laggituṃ vā ṭhātuṃ vā rūpārūpāvacarakammaṃ pharitvā pariyādiyitvā attano okāsaṃ gahetvā patiṭṭhātuṃ na sakkoti* » (1).

« *Acte limité dans son exécution*, dit le texte. Par ces mots il désigne le monde du Désir ; l'acte illimité dans son exécution, c'est le monde de la Forme pure et le monde au delà de la Forme. Parce qu'il a dépassé toute limite, du fait de s'être agrandi en pénétrant toutes les directions de l'espace, une à une et en leur totalité, on le dit sans limite dans son accomplissement. *Il n'y en a plus trace, il n'en subsiste rien*, dit le texte. De l'acte correspondant au monde du Désir, rien ne subsiste, rien n'existe dans le domaine propre de l'acte correspondant aux mondes de la Forme pure et au delà de la Forme. Qu'est-ce à dire ? C'est qu'il est impossible à l'acte du monde du Désir de se fixer ou de s'installer au milieu de l'acte des deux mondes supérieurs, en imprégnant l'acte de ces mondes, en le supprimant, en prenant sa place. »

C'est le contraire qui a lieu : le monde du Désir est comme supprimé par la méditation dès qu'elle atteint le plan supérieur, le plan de Brahmā, et pour ceux qui se sont élevés jusque-là, rien ne subsiste, rien n'existe plus des actes qui sont attachés au plan du Désir, ou des Sens (*na taṃ tatrāvasissati na taṃ tatrāvatiṭṭhati*). Dès ce moment, l'action du Saint et sa personnalité transcendante ne connaissent plus de limites : pareilles au pouvoir de Brahmā, elles pénètrent toutes choses ; mais ce qui est remarquable, c'est la transmutation qui s'est opérée, l'anéantissement du *karman* du Monde du Désir, envahi, submergé, coulé à fond, mystiquement, par la nature sublime à laquelle participe le fidèle.

Ne croirait-on pas relire une page de l'analyse du système d'Asaṅga par M. Sylvain Lévi ? « Une fois transformée par la révolution interne, la sensation du tréfonds se confond avec le plan Sans-écoulement (*anāsravadhātu*) où toute différenciation cesse ; au moi fictif qui est aboli, se substitue la conscience universelle où le moi et autrui se donnent comme égaux et identiques. L'agent de cette révolution, l'absolu qui envahit et sublime l'ālayavijñāna, c'est la *Bodhi*... » Le mot d'ālayavijñāna reste inconnu du pāli, et il ne dira pas explicitement que la transmutation est l'œuvre de la Bodhi ; mais à cette terminologie près, il est étroitement parallèle à la dogmatique d'Asaṅga. La « libération du cœur » (*cetovimutti*) n'est-elle pas définie comme

(1) *Sumaṅgalavilāsinī*, ed. PTS., II, *Tevijja sutta vaṇṇanā*, p. 406.

« délivrée des Ecoulements par l'anéantissement des Ecoulements » (*āsavānaṃ khayā anāsavā cetovimutti*) (1). Lorsque, par elle, le Saint du *Dīgha nikāya* s'élève jusqu'à un niveau du monde d'où la réalité inférieure est comme anéantie en même temps que les *āsava*, sa position n'est-elle pas exactement celle du bodhisattva mahâyâniste, à l'instant où il accède au Plan sans écoulement (*anāsravadhātu*) ? A ce niveau sublime, les corps idéaux sont tous omniprésents, dit ASAÑGA, et ils se compénètrent, enseignera HIUAN-TSANG, « sans se faire obstacle » mutuellement. Ne faut-il pas qu'il en aille de même pour les personnalités transcendantes dont le *Dīgha* et le *Saṃyutta* nous décrivent l'acquisition par l'exercice de « l'entrée dans les demeures de Brahmā » : toutes fondues en Brahmā, c'est-à-dire dans le Corps de la Loi (*brahmakāya*= *dhammakāya*), elles ne se font pas obstacle (2).

Ce salut par l'arasement du plan du Désir, nous l'avons suivi à travers tous les monuments du Grand Véhicule, écrits ou figurés. Nous l'y avons toujours trouvé lié à la représentation d'un *déluge*, d'un grand envahissement d'eau, la calme surface liquide anéantissant sous elle, coulant à fond les inégalités, les limites et les impuretés du monde du Désir : tel est le sens des lacs de Touen-houang.

Le pāli connaît l'idée : la transmutation mystique a fait apparemment partie de l'élaboration commune aux deux Véhicules non encore séparés. Le canon theravādin connaît-il aussi l'image ? Après avoir rapproché d'une part les peintures de Touen-houang du *Saddharmapuṇḍarīka* et d'autre part le boud-dhisme de ce sūtra du dogme hînayâniste du Corps de la Loi, il serait fort significatif de pouvoir apporter à l'interprétation des Paradis d'Asie centrale l'appoint de la documentation pāli.

Laissons le dernier mot à la *Sumaṅgalavilāsinī*. Voici comment se termine son commentaire du *Tevijja sutta* : *Atha kho rūpārūpāvacarakammaṃ eva kāmāvacaram mah' ogho viya parittaṃ udakaṃ pharitvā pariyādiyitvā attano okāsam gahetvā tiṭṭhati...* « Mais au contraire le *karman* des mondes de la Forme Pure et au delà de la Forme agit envers le Monde du Désir comme le débordement d'un grand fleuve qui recouvre un petit ruisseau, le supprime, prend sa place et s'y épand (*tiṭṭhati*) ».

(*A suivre*)

---

(1) *Dīgha*, VI, 13, ed. PTS., I, p. 156, etc.

(2) On observera aussi que le joueur de conque auquel le Saint est comparé emplit *sans effort* les quatre directions de l'espace (*appakasireṇa* est à prendre négativement, cf. *appābādha*, *appodaka* et PTSD., s. v. *appa*) : ce terme pāli annonce donc la notion mahâyâniste de l'*anābhoga*.

LA DATE DU TÀ KÈV

par Madame G. DE CORAL-RÉMUSAT, V. GOLOUBEW et G. CŒDÈS.

I. — ARCHITECTURE ET DÉCORATION.

La date du Tà Kèv n'a pas été jusqu'ici exactement déterminée. Or, l'étude de l'évolution architecturale vient de permettre à M. STERN de situer chronologiquement ce temple entre Prè Rup et le Bàphûon. L'examen des colonnettes semble resserrer l'intervalle entre Prè Rup et Bantāy Srĕi d'une part et les gopura du Palais royal d'autre part. L'observation de la décoration des frontons confirme cette conclusion et permet également de désigner une période intermédiaire entre Bantāy Srĕi et les gopura du Palais royal, c'est-à-dire la fin du Xe ou les premières années du XIe siècle (1).

(1) Nous ne pouvons donner ici la justification de toutes les remarques sur lesquelles nous nous appuyons. M. STERN et nous-même avons entrepris, depuis deux ans déjà, un travail sur l'évolution de la décoration khmère ; M. STERN a établi l'évolution du linteau et de la colonnette ; nous avons, de notre côté, étudié celle du fronton et des pilastres.

Les thèmes ornementaux se transforment, naissent les uns des autres, suivant une progression logique et souple en même temps. Certaines ordonnances, résultant des transformations d'un motif, ne peuvent apparaître qu'à un stade d'évolution déterminé. Si parfois, les artistes copient les modèles d'une période précédente, ils ne manquent pas de se trahir par des détails particuliers à leur époque. Lorsque la décoration d'un ou de plusieurs monuments offre des caractéristiques identiques à celles de la décoration d'un édifice *daté*, on est en droit de conclure que le ou les monuments en question sont approximativement contemporains de cet édifice ; ils sont évidemment antérieurs si leur décoration est moins évoluée, postérieurs si elle l'est davantage.

Nous avons donc étudié minutieusement le processus des thèmes décoratifs, leur développement, leurs fluctuations, leurs emprunts à des arts extérieurs. Nos recherches respectives, menées en toute indépendance, ont abouti à des résultats concordants. Notre travail est actuellement presque terminé ; mais notre documentation photographique pouvant présenter quelques lacunes, nous ne voudrions pas publier les résultats de nos recherches avant d'avoir vérifié, ou fait vérifier sur place, certains points importants.

Le présent article est donc un peu prématuré. Ne pouvant exposer l'ensemble de nos recherches, nous n'en présentons que des fragments et semblons peut-être établir

M. STERN, dans une communication à la Société asiatique (*JA.*, avril-juin 1933, *L'évolution de l'architecture khmère*), considère le Tà Kèv comme postérieur à Prè Rup ; or, ce dernier temple, par le style de ses linteaux et de ses pilastres, s'avère un peu plus tardif que le Mébŏn oriental, daté lui-même de 952 (1).

Le temple-montagne khmèr, dont Aṅkor Vàt (XIIe siècle) est le spécimen accompli, n'a pas surgi brusquement dans l'art d'Aṅkor sous sa forme parfaite. Trois siècles d'hésitations et de recherches ont permis aux architectes d'obtenir ce type de monument, constitué essentiellement par un gigantesque piédestal artificiel qui supporte à la fois un certain nombre de hautes tours-sanctuaires (évolution étudiée par M. STERN) et une ordonnance complexe de galeries voûtées.

Jetons un rapide coup d'œil sur les différents stades de formation de ces deux systèmes architecturaux : tours sur pyramides et galeries concentriques.

A Bàkoṅ (IXe siècle) apparaît une disposition inconnue de l'art préangkoréen : les tours sont groupées au pied d'une pyramide étagée en grès et latérite. Cette pyramide ne supportait qu'un seul sanctuaire, sans doute en matériaux légers, dont les traces ont presque entièrement disparu.

Un peu plus tard se dessine un procédé nouveau : vers l'an 900, au Phnom Bàkhèṅ, les Khmèrs construisent des sanctuaires en grès sur une éminence naturelle revêtue de maçonnerie. Dans la première moitié du Xe siècle, à Kòḥ Ker, le *pràṅ* est une simple pyramide artificielle très surélevée et un peu isolée du groupe des sanctuaires centraux.

Les Khmèrs placèrent ensuite, vers le milieu du Xe siècle, sur une haute pyramide entièrement artificielle, des sanctuaires en briques, et sur les différents gradins de celle-ci d'autres sanctuaires de moindre importance. Les plans du Mébŏn et du Prè Rup appartiennent à cette catégorie.

Mais les Khmèrs allaient bientôt créer un nouvel élément architectural. Dès le début de l'art angkoréen, en plus des tours, ils utilisaient des salles

---

nos arguments sur des postulats. De plus, notre terminologie risque de paraître déficiente : il serait compliqué d'employer ici une terminologie spéciale dont il faudrait expliquer d'avance chaque mot. Ces inconvénients, et les critiques qu'ils peuvent soulever, ne nous échappent pas ; pourtant le problème du Tà Kèv étant à l'ordre du jour, il nous a semblé utile d'essayer de contribuer dès maintenant à sa solution, dans la mesure des moyens dont nous disposons. Nous espérons que les critiques éventuelles de notre méthode ne seront définitivement formulées qu'après la publication complète de notre travail.

(1) Ce texte était déjà rédigé lorsque la découverte de la stèle de Prè Rup a révélé la date de fondation de ce monument, 965, et confirmé ainsi notre assertion de sa légère postériorité par rapport au Mébŏn oriental.

longues, sortes de galeries fragmentées, couvertes d'une charpente. A Práḥ Kô et à Kòḥ Ker, ces bâtiments étaient construits sur le sol. Mais si nous jetons les yeux successivement sur les plans du Mébŏn oriental, de Prè Rup, du Phĭmānàkàs (plans Lunet de Lajonquière), nous faisons les constatations suivantes : au Mébŏn (fig. 1) sur le premier étage de la pyramide, sont indiquées des salles longues qui ne formaient pas encore une galerie continue ; à Prè

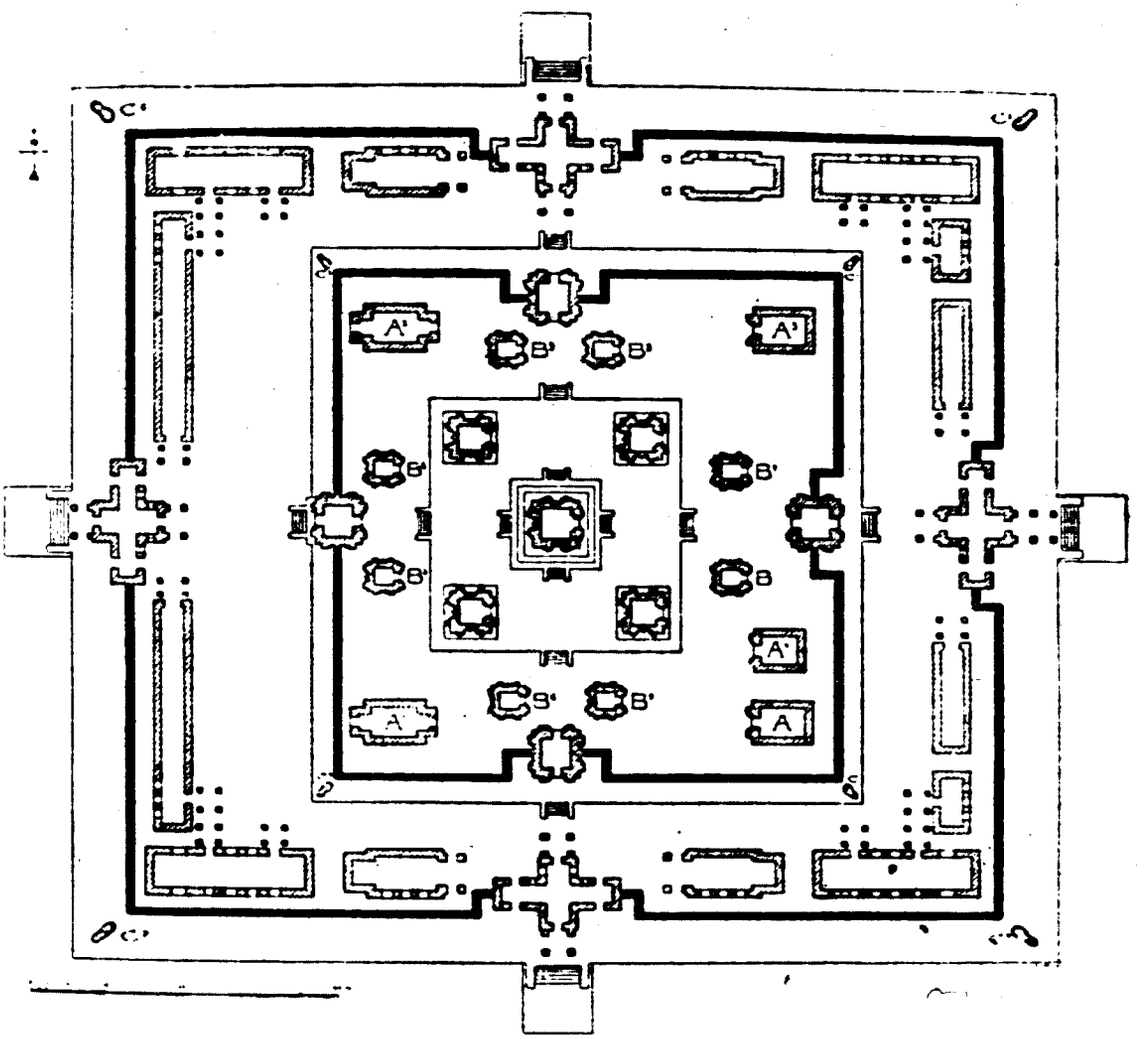


Fig. 1. — Mébŏn oriental.
Plan, d'après Lunet de Lajonquière (*IK.*).

Rup (fig. 2), une tentative du même genre peut être observée sur les deux premières terrasses ; les recherches exécutées par la Conservation d'Aṅkor indiquent que ces tronçons de galeries étaient couverts en matériaux péris-

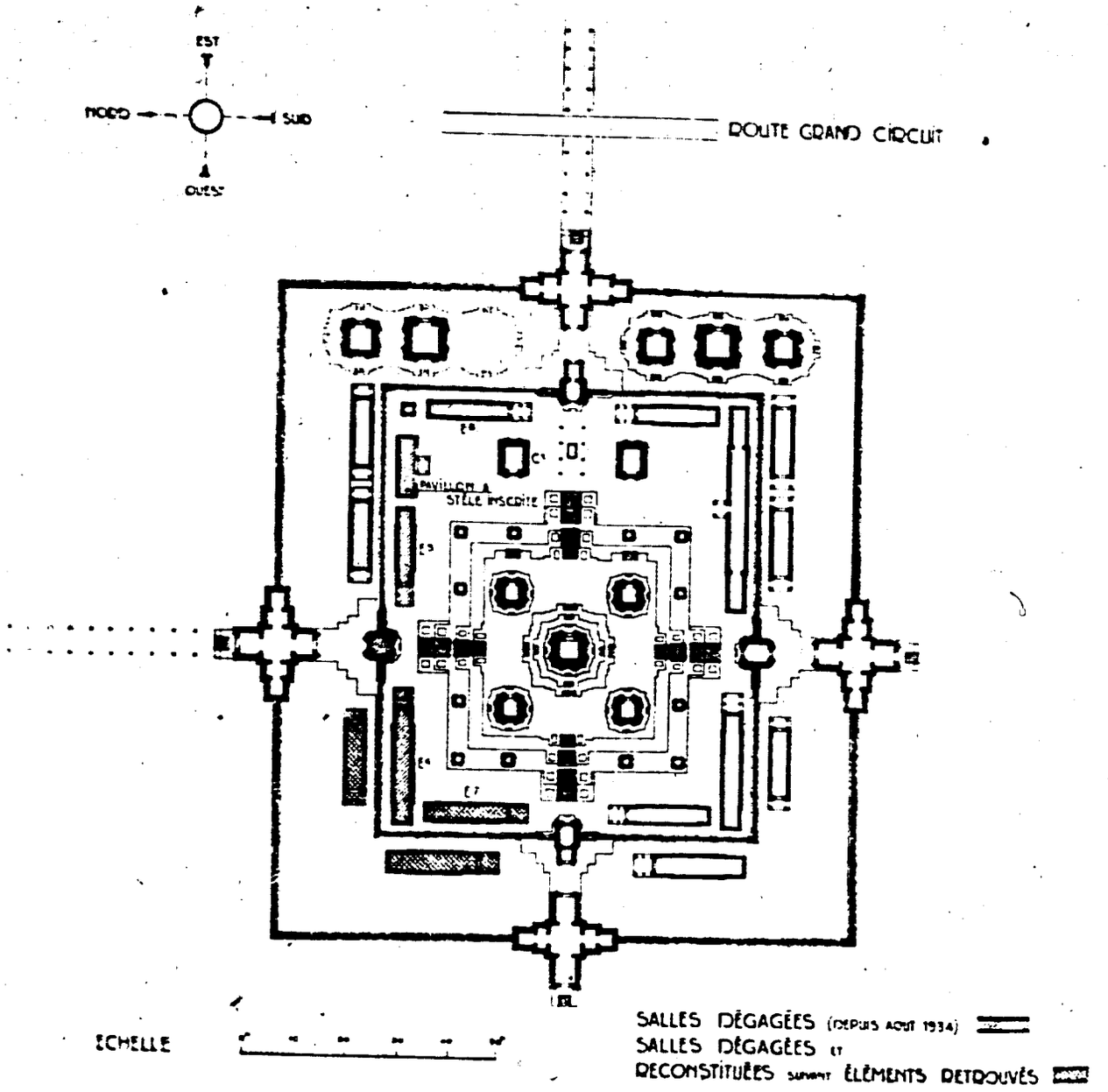


Fig. 2. — Prè Rup (d'après un plan dessiné par M. G. Trouvé et complété par M. Henri Marchal).

sables. Après ces divers tâtonnements, le Phĭmānàkàs (fig. 3) qui, l'étude de sa décoration le confirme (voir Finot, *Le Yaçodharagiri et le Phĭmānàkàs*, JA., janvier-mars 1932, p. 59), n'a été peut-être construit et en tout cas terminé qu'à la fin du Xe ou au début du XIe siècle, marque un progrès véritable : une galerie *voûtée en grès*, timide et étroite, mais continue, court tout autour de la terrasse supérieure.

Ces deux procédés de construction : tours élevées au sommet de la haute pyramide artificielle, galeries voûtées construites sur ses étages, sont employés

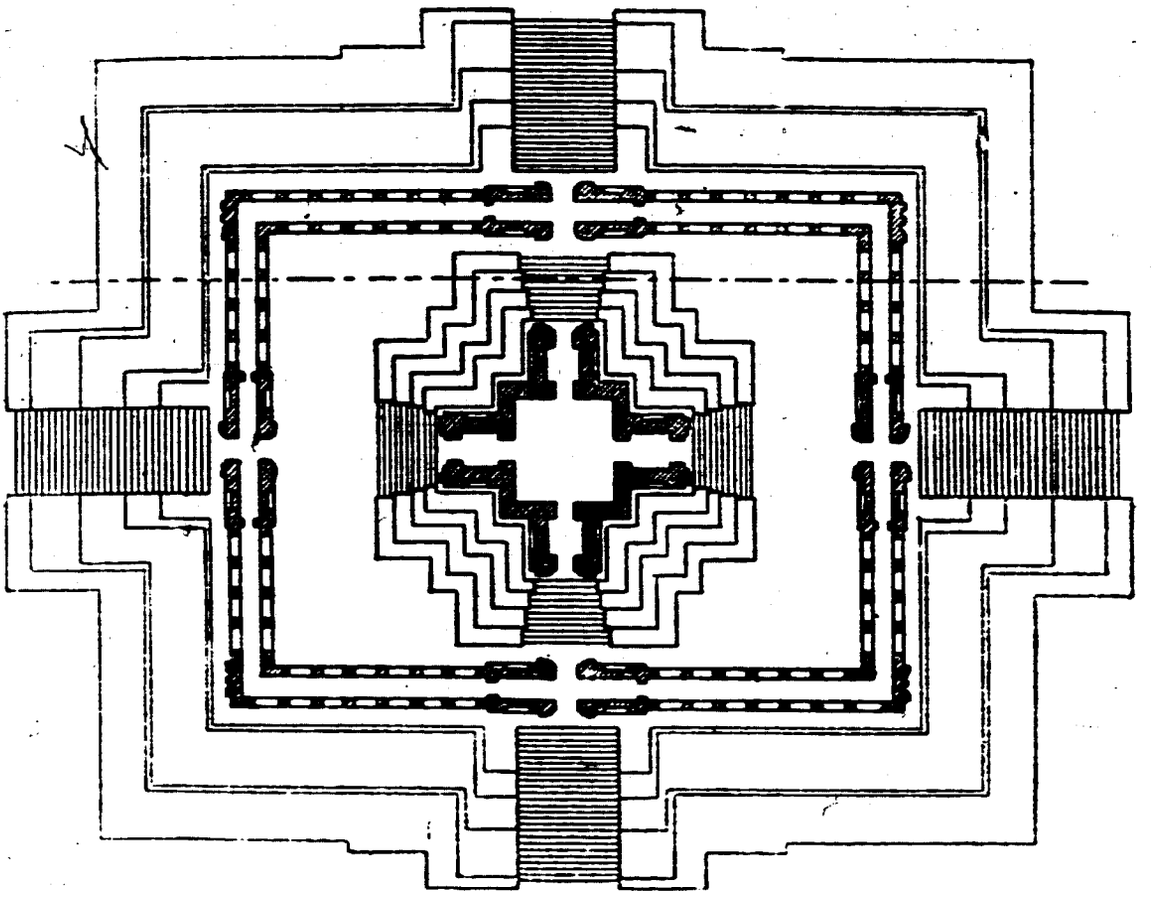


Fig. 3. — Phĭmānàkàs.
Plan, d'après Lunet de Lajonquière (*IK.*).

simultanément au Tà Kèv (fig. 4). Dans ce temple, en effet, nous voyons, pour la première fois, cinq tours en pierre sur une pyramide artificielle(1); en outre, une galerie couverte en briques couronne tout le deuxième étage, tandis que deux autres galeries s'allongent sur le côté Est du 1er étage, de part et d'autre du gopura. Après les essais du Mébŏn oriental et de Prè Rup, les galeries voûtées et pourtournantes du Phĭmānàkàs et du Tà Kèv marquent un véritable progrès. Au Phĭmānàkàs, qui est de petites dimensions, les architectes n'ont pas, en même temps que la galerie, fait supporter à la pyramide le poids des cinq grandes tours, tandis qu'au Tà Kèv les deux procédés sont hardiment superposés. Le système des galeries voûtées concentriques, qui s'affirme au

(1) Au Phnom Bâkhèn, les sanctuaires de *pierre* reposent sur une éminence *naturelle* maçonnée; au Mébŏn oriental et à Prè Rup, la pyramide *artificielle* supporte des tours en *briques*.

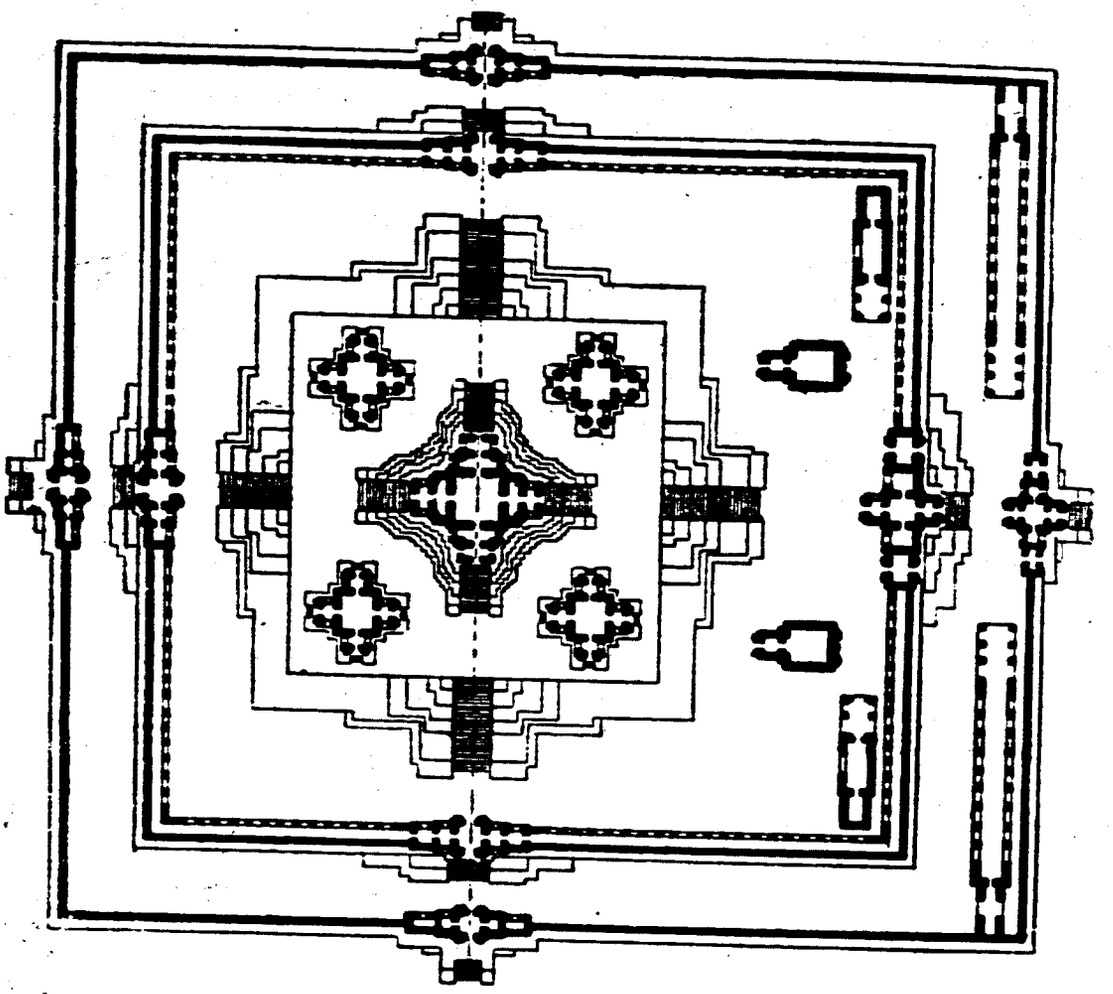


Fig. 4. — Tà Kèv.
Plan, d'après Lunet de Lajonquière (*IK.*).

Bàphûon (milieu du XIe siècle, *IK.*, fig. 16), où elles entouraient complètement le monument sur le premier et le deuxième étage du soubassement, trouvera sa forme définitive à Aṅkor Vàt. Dans ce temple, non seulement les galeries pourtournantes courent sur le premier et le deuxième gradin, mais un système de galeries cruciformes à piliers conduit de l'un à l'autre et relie entre eux les cinq sanctuaires du sommet.

Le Tà Kèv, par son plan, annonce absolument Aṅkor Vàt ; il est le chaînon entre les éléments encore dissociés du Mébŏn, de Prè Rup, du Phĭmānàkàs et la belle unité d'Aṅkor Vàt.

Le temple-montagne, fait de la combinaison sur une pyramide à gradins de tours en pierre et de galeries voûtées, caractérise l'architecture khmère et ne se rencontre sous cette forme en aucun autre pays ; il n'est pas né spontanément : les IXe, X^{e}, XIe siècles nous montrent les étapes qui ont

logiquement précédé la pleine réussite obtenue au XIIe siècle. Dans cette évolution le Tà Kèv s'avère postérieur à Prè Rup et antérieur au Bàphûon.

Cette position chronologique du Tà Kèv, indiquée par le plan même des monuments et la disposition des galeries, est encore confirmée par le mode de couverture. Les premières galeries, ou salles longues, nous l'avons dit, ont été couvertes en charpente (Práḥ Kô, Kòḥ Ker, Mébŏn oriental, Prè Rup) ; celles de la deuxième moitié du XIe siècle et du XIIe siècle sont voûtées en grès (Bàphûon, Aňkor Vàt, Bàyon). Une période de transition a permis, semble-t-il, aux architectes de passer d'un système de construction à l'autre ; les formules intermédiaires semblent avoir été la couverture en briques et, sur des galeries étroites, de maladroites tentatives de voûtes faites d'énormes blocs de grès. M. PARMENTIER (*Eastern Art*, vol. III) a songé, mais sans arriver à la conclusion qui selon nous s'impose, à comparer les monuments couverts suivant ces procédés : il cite ensemble les étroites galeries, couvertes par d'énormes blocs en pierre, de Práḥ Vĭhār et du Phĭmānàkàs (p. 151 et 155) ; il ajoute que ces deux temples constituent les premiers exemples de galeries voûtées (p. 160). Ailleurs (p. 155), M. PARMENTIER nomme trois monuments où se rencontrent des voûtes de briques : Tà Kèv, Práḥ Vĭhār, gopura du Palais royal. M. PARMENTIER a donc noté les analogies présentées par les couvertures de galeries du Phĭmānàkàs, du Tà Kèv, des gopura du Palais royal, de Práḥ Vĭhār. Qu'il nous soit permis de signaler qu'en outre les thèmes ornementaux de ces édifices sont étroitement apparentés. Ces quatre monuments, nous le verrons plus loin (1), offrent des analogies décoratives frappantes et qui témoignent d'un commun degré d'évolution. La décoration du Phĭmānàkàs et du Tà Kèv est, bien qu'un peu plus évoluée, proche de celle de Bantāy Srĕi ; les thèmes du Phĭmāhàkàs et du Tà Kèv se reconnaissent, à un stade d'évolution encore un peu plus avancé, aux gopura du Palais royal et à Práḥ Vĭhār, tandis que Práḥ Vĭhār lui-même annonce déjà le Bàphûon. Or, Bantāy Srĕi est daté de la deuxième partie du Xe siècle (2) ; le Bàphûon est attribué au milieu du XIe siècle (3). Nous connaissons donc avec une quasi-certitude les dates extrêmes du groupe de monuments auquel le Tà Kèv appartient.

Nous allons examiner de près les conclusions suggérées par les similitudes décoratives de ces monuments ; mais, déjà, le mode de couverture des galeries nous engage à situer le Tà Kèv entre le deuxième tiers du Xe et le milieu du XIe siècle.

---

(1) Le présent article étant écrit en fonction du Tà Kèv, nous ne traiterons que des colonnettes (p. 408 et suiv.) et des frontons (p. 410 et suiv.) ; nous n'examinerons pas ici les linteaux et les pilastres sculptés dont ce temple est dépourvu.

(2) Cf. CŒDÈS, *La date de Bantāy Srĕi*, BEFEO., XXIX, p. 289.

(3) Cf. CŒDÈS, *La date du Bàphûon*, BEFEO., XXXI, p. 18.

Avant d'entreprendre l'examen des colonnettes et des frontons du Tà Kèv, nous devons nous arrêter à un petit détail décoratif qui entre dans leur ornementation et qui, à lui seul, fournit une indication précieuse. C'est un fleuron soutenu par une sorte de calice (fig. 5). Ce fleuron se rencontre très rarement dans la décoration du IXe et de la première moitié du Xe siècle ; peut-être le rencontre-t-on sporadiquement dans l'art de Rolûoḥ (colonnettes de Lolei), mais sous une forme si fruste qu'on hésite à le reconnaître. Nous ne l'avons pas observé au Phnoṃ Bók, au Phnoṃ Bàkheṅ ; il semble rare à Kòḥ Ker, et les quelques vestiges de la décoration de Prè Rup ne le montrent pas. Mais, brusquement, à Bantāy Srĕi, ce motif foisonne et s'insinue partout : on le rencontre dans le décor qui borde corniches et soubassements (*Le temple d'Īçvarapura*, pl. 9) ; dans les feuilles des colonnettes (*op. cit.*, pl. 41^b^ ; infra), dans l'ornementation végétale des tympans (*ibid.*, pl. 29), enfin, au sommet des feuilles rampantes qui festonnent les encadrements des frontons. Il devient moins fréquent dès la deuxième partie du XIe siècle ; déjà on ne le trouve plus dans les feuilles rampantes des frontons du Bàphûon. Circonscrit de la sorte, il se trouve précisément en abondance au Tà Kèv et dans tous les monuments qui, par leur style, font partie du groupe auquel nous avons pu rattacher ce temple (supra, p. 407, infra, p. 409 et 412).



Fig. 5. — Fleurons du Tà Kèv.

Les colonnettes. — Les colonnettes du Tà Kèv (pl. I, c) comportent quatre grands nus, séparés par des groupes de moulures, bordés de chaque côté par un rang de petites feuilles décoratives. Ces feuilles, toutes sensiblement de même longueur, sont disposées une au centre de chaque pan, et une sur chaque arête ; de la sorte, chaque pan présente une feuille entre deux demi-feuilles. Une telle disposition n'apparaît jamais, semble-t-il, au IXe siècle ; sur les colonnettes de cette époque la feuille centrale est beaucoup plus grande et sa base couvre toute la largeur du pan ; sur l'arête se trouve parfois une pendeloque ou, plus rarement et seulement à la fin du IXe siècle (Lolei, pl. I, A), une minuscule feuille, à peine visible entre les grandes feuilles.

Ce premier point acquis, M. Stern précise encore : au Xe siècle, les feuilles, nous venons de le dire, deviennent relativement d'égale grandeur ; pourquoi ? parce que si les feuilles des arêtes grandissent un peu, celles des pans rapetissent beaucoup ; pourquoi rapetissent-elles ? parce que les moulures augmentant en importance et en nombre, la hauteur des nus diminue. A partir de Prè Rup et de Bantāy Srĕi, les filets, ou minces moulures, qui, apparus



A B C D.

COLONNETTES.

entre les moulures principales (pl. I, A), augmentaient le nombre des nus, disparaissent pour un temps et laissent à leur place un espace vide entre les pointes opposées des feuilles. Ainsi se constitue un groupe de monuments (Prè Rup, une partie de Bantāy Srĕi, Pràsàt Sralàv (pl. I, B), Tà Kèv (pl. I, C), Klăn Nord, Monument 486, etc., dont les colonnettes offrent les caractéristiques suivantes : quatre grands nus, non divisés par un filet ou une mince moulure intermédiaire ; feuilles petites (une ou deux par pan et une sur chaque arête) de taille relativement égale, aux pointes séparées par un espace libre.

La forme même des feuilles vient confirmer ce classement. Déjà apparaissent sur certaines colonnettes de Bantāy Srĕi des feuilles que leur forme spéciale nous engage à appeler fleurons. Ce fleuron, nous l'avons vu plus haut, abonde dans la décoration de toute une série de temples dont le style est intermédiaire entre Bantāy Srĕi et les gopura du Palais royal. Un fleuron, assez mal formé, apparaît peut-être déjà dans les grandes feuilles des colonnettes de Lolei (pl. I, A), mais cet ornement semble avoir été inusité pendant une grande partie du Xe siècle. On ne le trouve pas encore sur les colonnettes de Prè Rup. Mais il apparaît dans certaines colonnettes de Bantāy Srĕi, temple dans la décoration duquel il abonde brusquement ; on le retrouve régulièrement dans l'ornementation des colonnettes du Pràsàt Sralàv (pl. I, B), du Tà Kèv (pl. I, C), du Klăn Nord, du Monument 486, dont les colonnettes offrent, nous venons de le constater, une identité de rythme.

Les gopura du Palais royal marquent un pas en avant dans l'évolution des colonnettes (pl. I, D) : pour la première fois, semble-t-il, nous voyons non plus quatre, mais six ou huit nus, séparés par des moulures, ornés de feuilles nombreuses, minuscules et d'égales dimensions (1).

Ainsi, avec Prè Rup et Bantāy Srĕi d'une part, les gopura du Palais royal d'autre part, nous tenons encore une fois les deux extrêmes d'un groupe de temples dont les colonnettes (et d'ailleurs, nos études nous en ont convaincus, toute la décoration) témoignent d'une identité de style. A cette identité de style correspond, selon nous, une identité d'époque. En tête de cette série, nous avons trouvé Prè Rup, qui, par son architecture, semble immédiatement postérieur au Mébŏn oriental daté de 952, et Bantāy Srĕi dont la date, d'après

(1) L'innovation des gopura du Palais royal réside moins dans le nombre, porté à huit, des nus, que dans l'égalité des feuilles. En effet, les colonnettes d'un groupe de temples du Xe siècle, antérieurs à Prè Rup, avaient déjà huit nus, mais les moulures intermédiaires, toujours peu importantes, se réduisaient parfois à un simple filet ; de plus, ces moulures intermédiaires n'étaient généralement pas bordées de petites feuilles et quand, exceptionnellement, elles en comportaient, ces feuilles étaient beaucoup plus petites que celles des moulures principales. Ces détails font partie des fluctuations que nous ne pouvons exposer ici, mais que M. Stern se réserve de développer ailleurs.

M. Cœdès, est proche de 969 ; certaines colonnettes de ces deux monuments offrent déjà, nous l'avons vu, quelques-unes des caractéristiques particulières aux colonnettes du groupe en question. Les gopura du Palais royal, par leurs linteaux, leurs pilastres, leurs tympans (infra, p. 411, 412), appartiennent encore à cette même série, mais ils s'en détachent par leurs colonnettes, beaucoup plus évoluées. Les gopura du Palais royal semblent donc clore l'importante série que Prè Rup et Bantāy Srĕi avaient ouverte vers 969 ; l'année 1011, dont ils portent l'inscription, représentant leur *terminus ad quem*, et leur décoration étant la plus évoluée de tout le groupe, les gopura du Palais royal ont de grandes chances d'avoir été construits en un temps très rapproché de cette date.

Le Tà Kèv qui, par son ornementation, malheureusement inachevée, offre toutes les caractéristiques de la décoration des temples ainsi déterminés, a donc vraisemblablement été construit dans l'intervalle compris entre les deux dates limites, fournies par Prè Rup et Bantāy Srĕi d'une part et par les gopura du Palais royal d'autre part.

Les frontons. — Le Tà Kèv ne possédant ni linteaux, ni pilastres sculptés, les travaux de M. Stern sur l'évolution des linteaux (*R.A.A.*, t. VIII, fasc. 4) et nos propres recherches sur celle des pilastres ne peuvent être ici utilisées. En revanche, l'étude du fronton nous apporte de nouvelles précisions chronologiques (G. de Coral-Rémusat, *Some indian influences in khmer art*, Indian art and letters, VII, 2, p. 110).

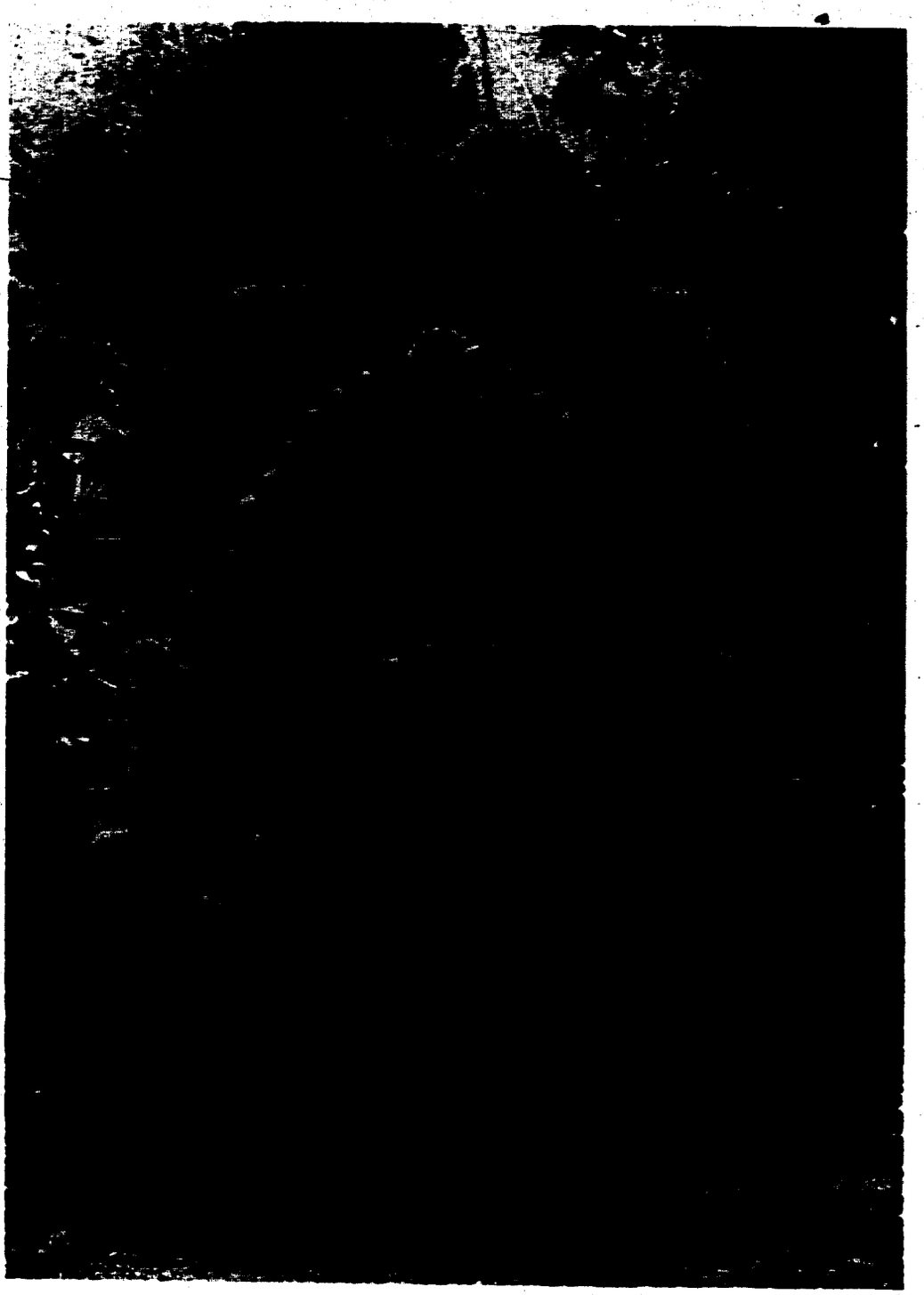
Examinons rapidement les bordures, les motifs terminaux et les tympans des frontons.

Au Phnoṃ Bākhèṅ, au Phnoṃ Bók, au Phnoṃ Kròm, et, croyons-nous, à Kòḥ Ker, les bordures des frontons sont ornées d'une succession de petits arcs trilobés (*BEFEO.*, XIX, pl. xx). Les frontons du Mébŏn oriental et de Prè Rup, très endommagés, n'ont pas, à notre connaissance, gardé de décor discernable. La bordure de fronton décorée, au Tà Kèv, du motif dit « hampe de feuillage », apparaît, semble-t-il, pour la première fois à Bantāy Srĕi (deuxième moitié du Xe siècle) et semble abandonnée déjà à l'époque du Bàphûon (milieu du XIe siècle).

Les bordures décorées de la « hampe de feuillage » paraissent donc avoir été employées pendant trois quarts de siècle, et leurs motifs terminaux permettent de les diviser en plusieurs groupes qui semblent s'être succédé.

Signalons tout d'abord ici l'étroite connexion des motifs décoratifs employés dans les linteaux et dans les frontons, les frontons adoptant généralement avec un léger retard les innovations des linteaux.

Ainsi, dans certains linteaux et aux extrémités de la plupart des frontons, voyons-nous aux IXe et Xe siècles trois motifs se succéder : têtes de makara laissant tomber une pendeloque, têtes de lions simples crachant des nāga



FRONTON RECONSTITUÉ DERRIÈRE LE KLĂN NORD (cf. p. 412).

polycéphales, têtes de lions accompagnées de bras humains et crachant des nāga polycéphales (1).

Les têtes de makara, d'influence javanaise, apparues dans les *linteaux* (Pràsàt Kôk Pô de Rolûoḥ) ne se maintiennent qu'exceptionnellement à cette place, tandis qu'aux extrémités des *frontons* on les trouve au Phnoṃ Bók, au Phnoṃ Kròm, au Phnoṃ Băkhèṅ et même encore, croyons-nous, sur certains pràsàt de Kòḥ Ker (deuxième quart du Xe siècle). Mais, à cette époque, en divers points de la branche des linteaux, apparaissent parfois des têtes de lions de profil. Un peu plus tard, ces têtes de lions, crachant généralement un nāga, se retrouvent à Bantāy Srĕi non plus seulement dans les *linteaux*, mais aux extrémités d'un grand nombre de *frontons*. Il semble que les sculpteurs aient assimilé ces lions aux masques de monstres, dérivés du kāla javanais, fréquents dans la décoration depuis l'art de Rolûoḥ. En effet, ces masques sont généralement dans l'art angkoréen accompagnés de bras humains ; or ces mêmes bras apparaissent à côté des profils léonins dans quelques *linteaux* du style de Bantāy Srĕi, mais non pas encore aux extrémités des *frontons*. Il semble que ce soit un tout petit peu plus tard que les lions à bras soient montés à cette dernière place, où leur présence d'ailleurs paraît avoir été très passagère. D'après les documents que nous possédons, on ne les rencontre guère qu'aux frontons du Tà Kèv (pl. III, B), de Čikrèṅ, du Phĭmānàkàs, du Klăṅ Nord (pl. III, A) ; ces trois derniers monuments, par leurs linteaux et leurs pilastres, paraissent tout proches contemporains de Bantāy Srĕi, mais plutôt légèrement postérieurs à ce temple. Dès les gopura du Palais royal (1011 probablement, supra, p. 410) et Práḥ Vĭhār (que son style décoratif rattache au même groupe), les encadrements des frontons, gardant encore le décor dit « hampe de feuillage », abandonneront les têtes de monstres et s'achemineront vers la sobre formule du Bàphûon.

Après les bordures des frontons et leurs motifs terminaux, examinons les tympans. Leur évolution semble claire. Les tympans du Tà Kèv (pl. III, B) sont ornés d'un décor de feuillage qui s'épanouit au-dessus d'une simple tête de monstre. Cette ornementation, presque exclusivement végétale, résulte d'une série de transformations qui nous paraissent s'enchaîner très logiquement, bien que l'état de ruine de la plupart des tympans du IXe siècle ne nous permette d'appuyer nos observations que sur un nombre limité d'exemples (2).

Dans l'art préangkoréen, les tympans étaient, comme les murs, décorés de réductions d'édifices. Puis, dans ces édifices figurés, les sculpteurs ont placé

---

(1) Aux extrémités des linteaux, et parfois aussi aux extrémités des frontons, on trouve d'autres motifs terminaux ; mais, pour les frontons, les trois modes que nous citons sont les plus caractéristiques et les plus fréquemment employés. Nous n'avons pas à entrer ici dans une description détaillée des linteaux.

(2) Nous n'avons pas à nous occuper ici des tympans à scènes qui, apparus seulement à Bantāy Srĕi, ne se généralisent qu'à l'époque d'Aṅkor Vàt (1ère moitié du XIIe siècle).

des personnages (généralement une divinité principale et deux divinités secondaires) qui deviennent beaucoup plus importantes que les représentations d'édifices (Práḥ Kô, milieu du IXe siècle, *BEFEO.*, XIX, pl. I et XIV). Autour de ces personnages les réductions d'édifices se réduisent bientôt à un simple arc polylobé orné, semble-t-il, de feuilles rampantes (1) (Lolei, fin du IXe siècle, *op. cit.*, pl. XVII).

L'importance des feuilles rampantes augmente rapidement : autour de la divinité centrale le décor végétal forme déjà des rinceaux décoratifs auxquels se mêlent de multiples divinités secondaires ; cette formule est celle des dernières années du IXe siècle et du début du Xe (Phnoṃ Kròm, *ibid.*, pl. VIII ; Phnoṃ Bók, *ibid.*, pl. XX ; Phnoṃ Bàkhèṅ). Le décor végétal couvre bientôt toute la surface du panneau, et entoure un personnage unique, divinité généralement montée sur son vāhana (Kòḥ Ker, deuxième quart du Xe siècle). L'évolution se poursuivant, le vāhana généralement disparaît, remplacé parfois par une tête de monstre (Bantāy Srĕi, Phĭmānàkàs) à laquelle, plus rarement, il se superpose (Čikrèṅ). Le dieu étant parfois supprimé à son tour, la tête de monstre demeure seule, surmontée par le décor végétal (2). C'est exactement à ce point d'évolution que se situent quelques tympans de Bantāy Srĕi, ceux de l'édicule situé derrière le Klăṅ Nord (pl. II), du Klăṅ Nord lui-même (pl. III, A), du Tà Kèv (pl. III, B), et, si leur mauvais état ne nous trompe pas, des gopura du Palais royal. Les tympans du Bàphûon, trop abîmés pour pouvoir être étudiés sur photographies, semblent pourtant n'avoir pas appartenu exactement à ce type. Les tympans à décor végétal seront employés encore pendant tout le XIe siècle et même dans la première moitié du XIIe, puisqu'on en trouve quelques-uns à Aṅkor Vàt ; mais, presque toujours au-dessus de la tête de monstre, ils comporteront une divinité centrale. Les panneaux de feuillage surmontant une simple tête de kāla sont donc peu nombreux et semblent avoir eu, comme les bordures terminées par des monstres à bras, une durée très limitée. Les monuments dans la décoration desquels on trouve, soit l'une, soit l'autre de ces deux caractéristiques (Bantāy Srĕi, Čikrèṅ, édicule situé derrière le Klăṅ Nord (pl. II), le Monument 486, Phĭmānàkàs, gopura du Palais royal, Práḥ Vĭhār), soit ces deux caractéristiques réunies (Tà Kèv (pl. III B), Klăṅ Nord (pl. III, A), appartiennent tous au même groupe d'édifices que l'ensemble de leur décoration situe entre Prè Rup et le Bàphûon. Comme nous l'avons déjà observé à propos de l'architecture (supra, p. 407) et des colonnettes (supra, p. 409-410), ces monu-

(1) Cette évolution de la réduction d'édifice en un personnage abrité d'abord par une véritable représentation de prāsàt, puis seulement par un arc, s'observe à la même époque dans la décoration des murs.

(2) Observons ici qu'à Kòḥ Ker comme dans le groupe de monuments influencés par Bantāy Srĕi, l'évolution des tympans semble correspondre à celle des linteaux dont les motifs centraux subissent des transformations analogues.



A



B

A, Fronton du Klăn Nord. — *B*, Fronton du Tà Kĕv. (Cf. p. 411.)

ments semblent, d'après ceux d'entre eux qui sont datés, couvrir une ère d'une cinquantaine d'années, comprenant le dernier tiers du Xe et le début du XIe siècle.

Toutes ces observations peuvent se résumer dans le tableau suivant :

1° Architecture : postérieure à Prè Rup, antérieure au Bàphùon.

2° Colonnettes : sûrement postérieures à Lolei, vraisemblablement postérieures à Prè Rup et à Bantāy Srĕi, antérieures aux gopura du Palais royal.

3° Bordures des frontons : postérieures à Bantāy Srĕi, antérieures aux gopura du Palais royal.

4° Tympans : postérieurs à Kòḥ Ker, vraisemblablement antérieurs au Bàphùon.

Ainsi, fixé entre Bantāy Srĕi (968?) et les gopura du Palais royal (1011?), le Tà Kèv ne peut avoir été construit qu'à la fin du Xe siècle ou durant les toutes premières années du XIe.

GILBERTE DE CORAL-RÉMUSAT.

II. — DÉTAILS DU PLAN.

Dans son étude sur l'âge du Tà Kèv, Mme de Coral-Rémusat a exposé les raisons qui l'ont amenée à dater ce temple des environs de l'an 1000 de notre ère. Nous croyons pouvoir ajouter quelques arguments de plus à ceux dont elle s'est servie pour sa thèse.

I. Les cinq sanctuaires de grès qui couronnent la pyramide étagée du Tà Kèv, se composent chacun d'une cella à quatre entrées et à quatre vestibules, le plan de chaque tour affectant ainsi le tracé d'une croix à branches égales (fig. 6, A et B) (1). Cette disposition était-elle connue dans l'art angkoréen des IXe-Xe siècles ? Il semble que non. Le Prè Rup et le Mébŏn Oriental n'offrent que des tours à une seule entrée et sans avant-corps, d'un type constant

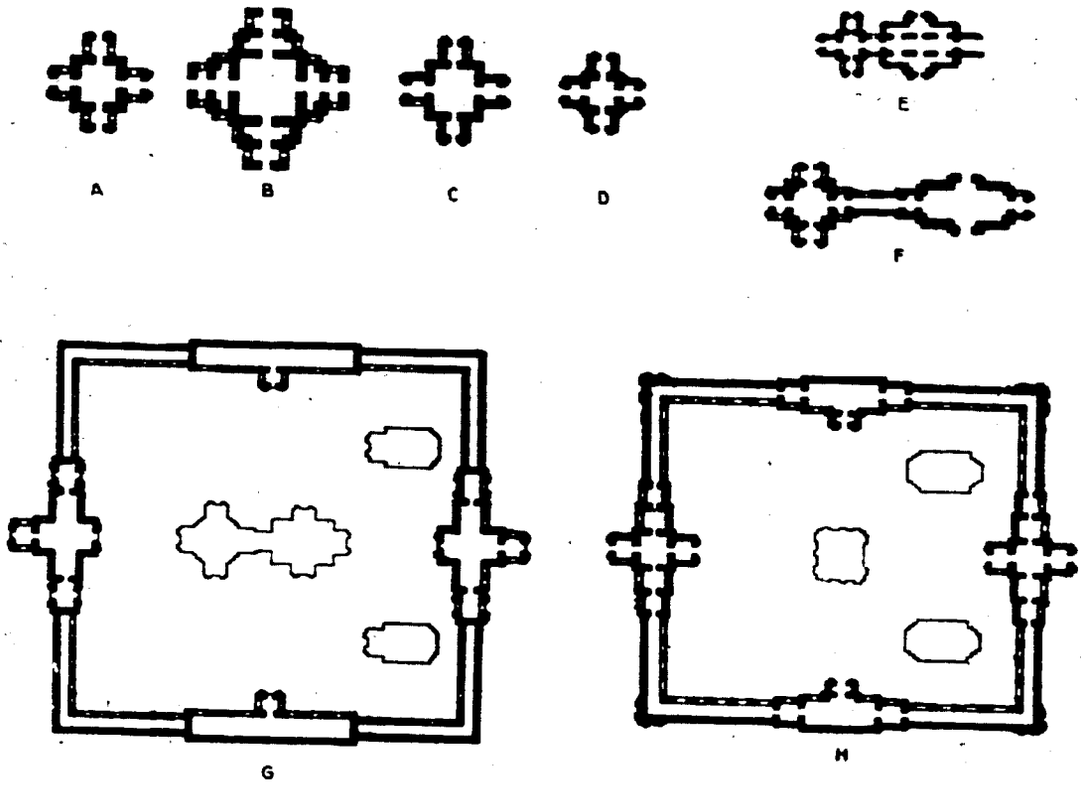


Fig. 6. — Art khmèr. Sanctuaires et galeries du XIe siècle.

A, *P*, Tà Kèv, *IK.*, III, fig. 60. — *C*, Phĭmānàkàs, *IK.*, III, fig. 20. — *D*, Pĭmai, *IK*, II, fig. 89 (XIIe s.). — *E*, Vât Bàsèt, *IK.*, III, fig. 111. — *F*, Vât Nŏm Văn, *IK.*, II, fig. 78. — *G*, Vât Èk, *IK.*, III, fig. 109. — *H*, Tà Kâm Thom, *IK.*, III, fig. 92.

(1) Les vestibules sont simples ou doubles, selon qu'il s'agit des pràsàt d'angle ou du grand pràsàt central.

depuis l'époque de Roluoḥ. Quant aux pràsàt du Phnoṃ Bàkhèṅ, lesquels, il est vrai, sont ouverts des quatre côtés, leurs cellas communiquent directement avec le dehors, n'étant précédées d'aucun porche ou vestibule. En échange, une disposition architectonique analogue à celle du Tà Kèv se retrouve au Phĭmānàkàs dont l'unique sanctuaire ne paraît avoir été achevé que vers le commencement du XIe siècle (fig. 6, C) (1). Nous la retrouvons également au Vàt Bàsèt (fig. 6, E), au Vàt Nŏm Văn (fig. 6, F), au Práḥ Vĭhār (*IK.*, II, fig. 52) et au Vàt Èk (fig. 6, G), c'est-à-dire dans quatre monuments portant des inscriptions du XIe siècle (2). Elle se répète au début du XIIe siècle, à P'imai (fig. 6, D).

II. Les deux édifices-bibliothèques du Tà Kèv sont des salles oblongues, ouvertes à l'Ouest et précédées d'une petite antichambre (fig. 7. E). C'est là un type de bibliothèque caractéristique du siècle de Sūryavarman I, ainsi que l'attestent le Vàt Bàsèt, le Vàt Èk, le Phnoṃ Čisór et le Pràsàt Tà Kăm Thoṃ, dans la province de Siemrāp (fig. 7) (3).

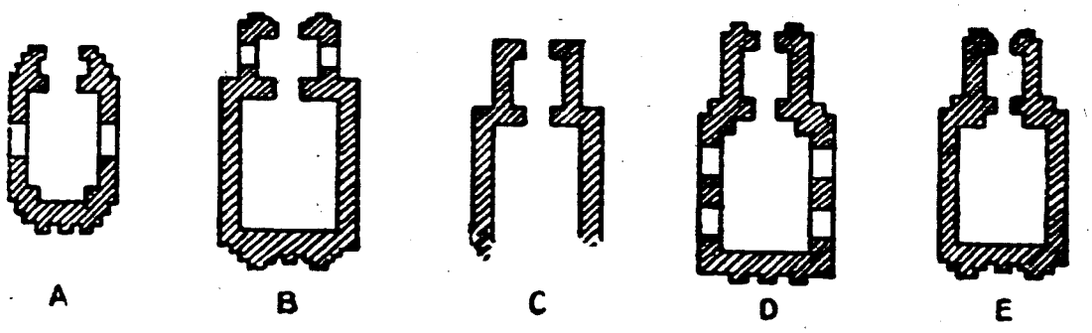


Fig. 7. — Édifices-bibliothèques du XIe siècle.

A, Pràsàt Tà Kăm Thoṃ, *IK.*, III, fig. 92. — *B*, Vàt Èk, *IK.*, III, fig. 109. — *C*, Vàt Bàsèt, *IK.*, III, fig. 111. — *D*, Phnoṃ Čisór, *IK.*, I, fig. 56. — *E*, Tà Kèv, *IK.*, III, fig. 60.

III. Le Tà Kèv possède une belle enceinte-galerie pourvue de gopura et qui prend jour par de grandes baies à barreaux-balustres, percées dans le mur intérieur, le mur extérieur étant plein et orné de fausses fenêtres (fig. 4). Quel est le monument datant des débuts de l'art classique qui offre quelque chose de semblable ? Nous n'en connaissons point. Nous avons, par contre,

(1) Cf. L. Finot. *Le Yaçodharagiri et le Phimānàkàs*, JA., janvier-mars, 1932, p. 57. Voir également *BEFEO.*, t. XXVIII, p. 58 et suiv. (*La stèle du Pràsàt Trapăṅ Run*), et la notice de M. G. Cœdès sur le règne de Jayavīravarman, ci-dessous, p. 420.

(2) *Inv.* Cœdès, K. 208, 211 et 391-393. L'inscription de Nŏm Văn n'est pas de 1093, comme le porte l'inventaire sous K. 391, mais de 1004 ç. Cf. *BEFEO.*, XXIX, p. 298.

(3) Pour le Pràsàt Tà Kăm Thoṃ (682) ; cf. *IK.*, III, p. 328, fig. 92, donnée par erreur comme plan du Pràsàt Tà Kăm (683), *Inv.* Cœdès, K. 246-248 (986 et 982 de l'ère çaka).

l'équivalent de cette galerie au Pràsàt Tà Kăm Thoṃ, déjà mentionné plus haut (fig. 6, H), et au Vàt Èk (fig. 6, G), ainsi que des galeries traitées sensiblement dans le même esprit au Phnoṃ Čisór et au Phĭmānàkàs (fig. 3) (1). Nous la retrouvons reproduite, avec quelques légères variantes, encore à P'imai (*IK.*, II, fig. 89). On peut donc affirmer, sans risque d'erreur, que l'enceinte-galerie du Tà Kèv s'inspire d'une formule typique pour l'architecture khmère du XIe siècle.

De ces quelques faits groupés par nous, il résulte que les pràsàt, les bibliothèques et la galerie du Tà Kèv, s'ils n'ont pas été construits sous Sūryavarman I, ne peuvent être de beaucoup antérieurs à son règne.

V. GOLOUBEW.

(1) Voir le plan du Phnoṃ Čisór dans *IK.*, I, fig. 56.

III. — EPIGRAPHIE.

L'épigraphie du Tà Kèv se compose d'une stèle trouvée à l'intérieur du porche Ouest de la bibliothèque Sud et de plusieurs inscriptions gravées sur les piédroits des gopura I et II Est.

La stèle (K. 534) donne la généalogie d'une famille brâhmanique et énumère les domaines que ses membres obtinrent de la faveur du roi Yaçovarman pour y faire des fondations : elle se termine par la date 815 ç. (893 A. D.) (1). Ce texte offre d'étroits rapports avec une inscription du Práḥ Vĭhār (K. 382) (2) qui donne à peu près la même généalogie en la continuant d'ailleurs pendant cinq nouvelles générations ; les domaines énumérés sont en partie les mêmes ; la stance exprimant la date de 815 ç. est commune aux deux inscriptions ; enfin les deux stèles font usage des caractères nāgarī, celle du Práḥ Vĭhār pour la totalité du texte sanskrit, celle du Tà Kèv pour les six dernières lignes.

A la suite des éditeurs, BARTH et BERGAIGNE, et M. L. FINOT, on attribue ordinairement ces deux inscriptions au règne de Yaçovarman. Or, en ce qui concerne la stèle du Práḥ Vĭhār, AYMONIER (3) a soulevé des objections dont on n'a pas assez tenu compte. Il fait remarquer que le nom de Çivaçakti, dernier membre de la famille brâhmanique mentionné dans cette inscription dont il est probablement l'auteur, reparaît dans les deux lignes en écriture et en langue khmères qui sont gravées au bas de l'inscription sanskrite en nāgarī, et qui datent de 969 ç. (1047 A. D.). D'autre part, AYMONIER note que « entre la mort de Jayavarman II et l'avènement de Yaçovarman, il ne s'écoula qu'une vingtaine d'années (4). Ce laps de temps suffirait-il au placement de toutes les générations que donnent les généalogies tronquées du document, si loin qu'on les fasse remonter dans le long règne de Jayavarman II ? » Sur le premier point, l'unique et médiocre estampage de l'Ecole Française ne me permet pas de décider si AYMONIER a bien lu l'inscription khmère, et si le nom de Çivaçakti se rapporte bien à la date de 969 ç., laquelle est certaine. Sur le second point, je serais assez disposé à lui donner raison : il semble impossible que les six ou sept générations énumérées dans l'inscription aient trouvé place entre le règne de Jayavarman II et celui de Yaçovarman.

Quant à la stèle du Tà Kèv, deux particularités me font hésiter à en attribuer la confection à l'époque de Yaçovarman. C'est d'abord l'aspect de l'écriture

(1) Publiée par M. FINOT, *BEFEO.*, XXV, p. 297.
(2) Publiée par BARTH-BERGAIGNE, *ISCC.*, LXI.
(3) *Cambodge*, II, p. 211.
(4) En réalité 35 ans (v. plus loin la liste des rois de Jayavarman II à Sūryavarman I). Mais cela ne change rien au raisonnement d'AYMONIER.

en caractères khmèrs qui semble nettement postérieure à Yaçovarman. C'est ensuite la présence d'une image de Gaṇeça sculptée au bas de la première face. M. L. Finot qui a étudié ces « stèles historiées du Cambodge » (1), constate qu'elles correspondent à une mode passagère, qui a sévi entre le règne de Rājendravarman et celui d'Udayādityavarman II : des six stèles qu'il énumère, les cinq dernières s'échelonnent entre le milieu du Xe siècle et la fin du XIe ; la première, celle du Tà Kèv, est isolée à la fin du IXe siècle.

On peut donc se demander si la stèle du Tà Kèv et celle du Práḥ Vĭhār n'ont pas été gravées toutes deux sous le règne de Sūryavarman I, la première reproduisant un texte ancien (peut-être inscrit sur un piédroit) disparu dans la démolition d'un édifice de l'époque de Yaçovarman, la seconde reproduisant aussi un texte de Yaçovarman, mais complété jusqu'au règne de Sūryavarman.

Même si cette hypothèse est inexacte, et si la stèle du Tà Kèv date bien du règne de Yaçovarman, on ne saurait absolument pas en déduire qu'elle est contemporaine du monument, à la construction duquel elle ne fait pas la moindre allusion. Une statue vénérée, une stèle qu'on n'a pas voulu détruire, ne peuvent-elles trouver place dans un monument construit sur le site même ou à proximité du monument plus ancien qui les abritait ? Et songe-t-on à classer le temple de Văt Ph'u dans l'art khmèr « primitif », parce qu'on y a trouvé une stèle de Jayavarman I ?

Il n'y a donc rien à tirer de la stèle du Tà Kèv pour le problème de la date de l'édifice. Passons aux inscriptions des gopura.

Voici, pour le visiteur entrant dans le temple par l'Est, comment elles se succèdent (fig. 8) :

I. (K. 275 = *ISCC.*, XV,A). Inscription sanskrite. Adoration à Çiva. Généalogie de Yogīçvarapaṇḍita, « guru et exécuteur des travaux du roi qui acheva le Hemagiri », « guru de Sūryavarman ». Il donne « ce » *rājendrayāna* à Çiva, établit un *pañcaçūla* sur le Hemagiri, fait dresser un *cīracaraṇa* de pierre (?), deux images de Nandin et de Kāla, et « ces » images de lion. Adoration à Viṣṇu. Sūryavarman roi en 924 ç. Eloge de Yogīçvarapaṇḍita. Il marie à un brâhmane son élève Janapadā et donne à ses descendants la ville de Yogīçvarapura dans le district oriental. Imprécations.

II. (K. 276). Hommage à Çiva et salutation à Yogīçvara (en sanskrit = *ISCC.*, XV, a). En khmèr : dons de ce dernier aux dieux de Liṅgapura, Aṅve Danle, Vak Ek, Cāmpeçvara, Kaṃdvat Dik, Çrī Jayakṣetra, Vnaṃ Pūrvva, Chpār Raṅsī, Hemaçṛṅga (à qui il donne un *pañcaçūla*, qui doit être celui

(1) *Mélanges Linossier*, I, p. 255.

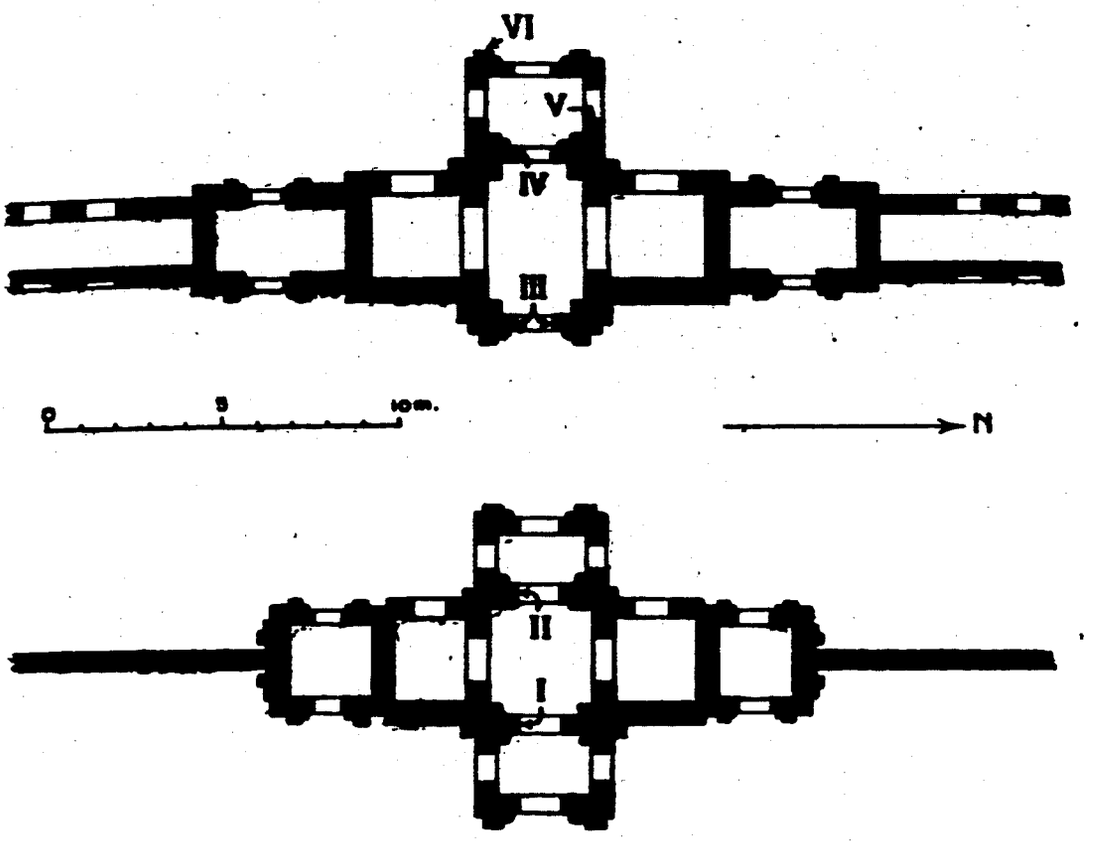


Fig. 8. — Plan des gopura du Tà Kèv, indiquant l'emplacement des inscriptions.

que l'inscription précédente mentionne comme offert au Hemagiri, ce qui permet d'identifier ces deux monuments), et à Narendragrāma.

III. (K. 277). Piédroit Sud. Même début en sanskrit que II. Sūryavarman. Fondations de Yogīçvarapaṇḍita à Narendragrāma, Liṅgapura, Aṅve Danle (texte très ruiné). — Piédroit Nord. Imprécations en faveur des fondations de Yogīçvarapaṇḍita (en sanskrit = *ISCC.*, xv,b,c). En khmèr: fin de l'énumération des fondations.

IV. (K. 278 = *ISCC.*, xv, b). Inscription sanskrite. Adoration à Çiva. Généalogie de Çivācārya, nommé par Jayavarman V, inspecteur des qualités et des défauts sur le Hemaçṛṅgagiri. Sous le règne de Sūryavarman, il fixe en 929 ç. les limites du domaine Hāripura, et érige « ici » quatre images. Son petit-fils Çivavindu, prend le nom de Kṣītindropakalpa à la mort de son arrière-grand-oncle maternel qui portait ce titre. Il devient inspecteur des qualités et des défauts sur le Hemaçṛṅgagiri, et fait diverses fondations dont on ne peut dire si elles se rapportent ou non au sanctuaire du Tà Kèv.

V. (K. 536). Graffito = *ācāryya malyāṅ*.

VI. (K. 535). Inscription sanskrite en écriture très tardive mentionnant la donation par le roi Jayavarman d'images de deux taureaux (Nandin) et de Lokapāla. Vu l'aspect de l'écriture, il s'agit au plus tôt de Jayavarman VII.

Les deux dernières inscriptions sont sans intérêt pour la recherche poursuivie ici. Les quatre premières datent du début du règne de Sūryavarman I. Les inscriptions I et IV mentionnent expressément des donations faites « ici », c'est-à-dire dans le monument où elles sont gravées, mais aucune ne se rapporte à la fondation du temple lui-même. Sur ce point précis, elles se bornent à nous fournir un *terminus ad quem*, 929 ç. (1007 A.D.), au-dessous duquel il est impossible de faire descendre la construction du Tà Kèv.

Mais il y a un fait qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que les deux éminents brâhmanes Yogīçvarapaṇḍitā et Çivācārya qui, appartenant à des familles différentes, présentent la particularité commune d'avoir fait l'un et l'autre (probablement l'un après l'autre) des fondations au Tà Kèv, ont aussi en commun d'être mis par les inscriptions en rapport avec le Hemagiri ou Hemaçṛṅgagiri (1) ; le premier pour l'avoir achevé et y avoir établi un pañcaçūla, le second pour y avoir été préposé à l'inspection des qualités et des défauts (2) (charge qu'il passa ensuite à son petit-fils). Il est assez séduisant de chercher à identifier le Tà Kèv avec le Hema(çṛṅga)giri, dont le nom, équivalant à celui du Meru, s'applique architecturalement fort bien à un temple-montagne couronné de cinq tours-sommets. Le Hemaçṛṅgagiri fut certainement commencé sous Jayavarman V (inscr. de Prâsàt Kôk Pô) (3) et le Hemagiri fut achevé par Sūryavarman I, dates qui coïncident exactement avec le résultat des recherches de Mme de Coral-Rémusat. Les inscriptions du Tà Kèv ne permettent malheureusement pas de faire plus pour le moment que de formuler cette hypothèse. D'autres documents de la même époque vont nous permettre d'en proposer une autre qui complète la précédente.

***

On admet généralement que Jayavīravarman, dont on possède des inscriptions échelonnées de 925 à 928 ç. (1003-1006 A. D.), est le nom que porta Sūryavarman I pendant les premières années de son règne. Cette opinion, émise par Aymonier, est basée sur le fait que dans plusieurs inscriptions (4), Sūryavarman I donne 924 ç. (1002 A. D.) comme date de son avènement. Elle est confirmée, selon M. Finot, par une inscription de Prâsàt Trapâṅ Run

---

(1) Que la comparaison des inscriptions I et II permet de considérer comme un seul et même monument (supra, p. 419).

(2) On a peut-être eu tort de considérer cette charge comme l'équivalent d'un ministère de la justice. Il s'agit plus probablement d'une fonction limitée au sanctuaire en question.

(3) Cf. *BEFEO.*, XXXI, p. 19.

(4) Notamment celles des Serments du Phīmānàkàs (K. 292), du Práḥ Khân de Kôm-poṅ Svày (K. 161), et de Tà Kèv (K. 275).

(Rolùoḥ, K. 598) disant expressément que Jayavīravarman monta sur le trône en cette même année 924 (1). Quelques inscriptions nouvellement découvertes obligent à reprendre la question.

Il y a d'abord une inscription sanskrite gravée sur une stèle trouvée en 1930 par M. H. PARMENTIER à Prasàt Khnà, province de Mlu Prei (K. 661), et datant du début du règne d'Udayādityavarman II. Elle fait mention d'une famille dont les membres se succédèrent dans « la charge de porteur d'éventail au service des *treize* rois, depuis le roi des rois nommé Çrī Jaya[varman II] unique possesseur du parasol blanc, jusqu'au roi nommé Sūrya[varman I]», (*çrījayākhyād dharaṇidharapater ekaçubhrātapatrād āsūryyākhyan nṛpāṇāṃ vyajanavaradharan tryuttarānāṃ daçānām*).

La succession des rois du Cambobge de Jayavarman II à Sūryavarman I est très exactement connue, sans lacune. La voici :

Jayavarman II	802-854 A. D.
Jayavarman III	854-877
Indravarman I	877-889
Yaçovarman I	889 ± 910
Harṣavarman I Īçānavarman II	± 910-928 (?) (2)
Jayavarman IV	921 (?)-942
Harṣavarman II	942-944
Rājendravarman	944-968
Jayavarman V	968-1001
Udayādityavarman I	1001-1002
Jayavīravarman (portant à partir de 1006 le nom de Sūryavarman I)	1002-1049.

Cette liste ne comporte que douze rois. Elle en comporterait treize, comme le veut l'inscription de Prasàt Khnà, si Jayavīravarman était distinct de Sūryavarman I. D'autres inscriptions, dans lesquelles le nom de Sūryavarman I apparaît *avant 928 çaka*, date supposée du changement de nom, donnent de la consistance à cette hypothèse.

Comme la plupart des documents sont datés en chiffres, il convient d'abord de revoir les dates une à une, car les chiffres 2 et 3 ne sont pas tellement différents qu'on ne puisse les confondre, surtout si le texte n'est pas parfaitement conservé.

---

(1) *BEFEO.*, XXVIII, p. 73, n. 3.

(2) Les dates des règnes des deux fils et successeurs de Yaçovarman sont incertaines. Il est probable que pendant les dernières années d'Īçānavarman II, Jayavarman IV s'était déjà proclamé roi à Kòḥ Ker (*BEFEO.*, XXXI, 14 et suiv.).

Les inscriptions des serments du Phĭmānàkàs donnent plusieurs exemples très nets de ces deux chiffres qui affectent les formes suivantes :

2 

3 

Muni de cette donnée, je vais d'abord établir une liste chronologique de toutes les inscriptions de 923 ç. à 933 ç. qui donnent, en même temps qu'une date, un nom ou un titre royal.

1. Pràsàt Khnà (K. 356 Nord), *BEFEO.*, XI, p. 402.

(l. 8) *çrīmān yas tridvirandhrair dharaṇibhṛd udayādityavarmmāgrya-karmmā.*

« Le vénérable Udayādityavarman (I), maître de la terre par trois, deux et les ouvertures (923), accomplissant des actes excellents. »

2. Kòḥ Ker (K. 682), inscription inédite, cf. *BEFEO.*, XXXI, p. 15, n. 2.

923 çaka [catu]rddaçī roc māgha çukravāra vraḥ pā [da dhūli] jeṅ vraḥ kamṭateṅ añ çrī udayādityavarmmadeva.

« 923 çaka, 14e jour de la lune croissante de Māgha, vendredi, S. M. Udayādityavarman » (I).

3. Tà Kiṅ (K. 125). *BEFEO.*, XXVIII, p. 142.

(l. 1) *923 çaka*

(ll. 3-4) *vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kaṃmrateṅ añ ta paramapavitra*

(l. 20) *man añ khñuṃ paṃcyaṃ khñuṃ teṃ kaṃmrateṅ kaṃṭvan añ gi pi dval vraḥ karuṇā ta paramapavitra.*

4. Robaṅ Romās (K. 153), inscription inédite.

923 çaka nu vraḥ kamrateṅ ña çrī someçvarapandita... jvan bhūmi... tì dār vraḥ karuṇā prasāda ta dhūli vraḥ pāda kamrateṅ añ çrī sūryya-varmmadeva.

« 923 çaka. V. K. A. Çrī Someçvarapaṇḍita... offre une terre... obtenue par faveur royale de S. M. Sūryavarman. »

5. Bos Práḥ Ṇan (K. 89), *Corpus*, pl. CCVIII.

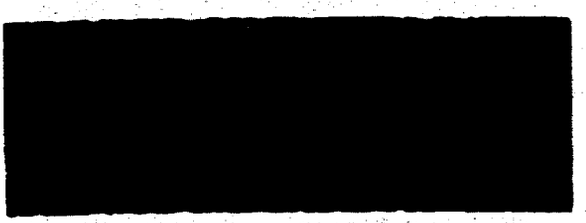
(l. 1) *924 çaka* (l. 2)... *vraḥ pāda kamrateṅ kaṃṭvan añ çrī sūryya-varmmadeva.*

6. Pràsàt Trapăṅ Run, Kŏṃpoṅ Svày (K. 705), inscription inédite, cf. *BEFEO.*, XXXIII, p. 531.

(l. 1) *924 çaka* (1) *nu dhūli vraḥ pāda kamrateṅ kaṃṭvan añ çrī sūryya-varmmadeva.*

---

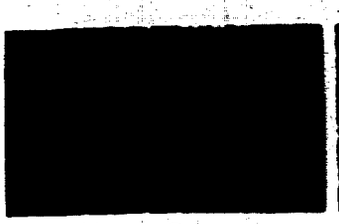
(1) Le chiffre que je transcris 2 présente à sa partie inférieure droite un aplatissement, une sorte de concavité, correspondant peut-être à la deuxième sinuosité du chiffre 3. Aussi ne donné-je cette inscription que pour mémoire, sans en tirer argument.



A



B



C



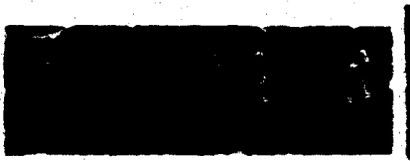
D



E



F



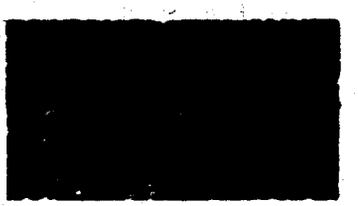
G



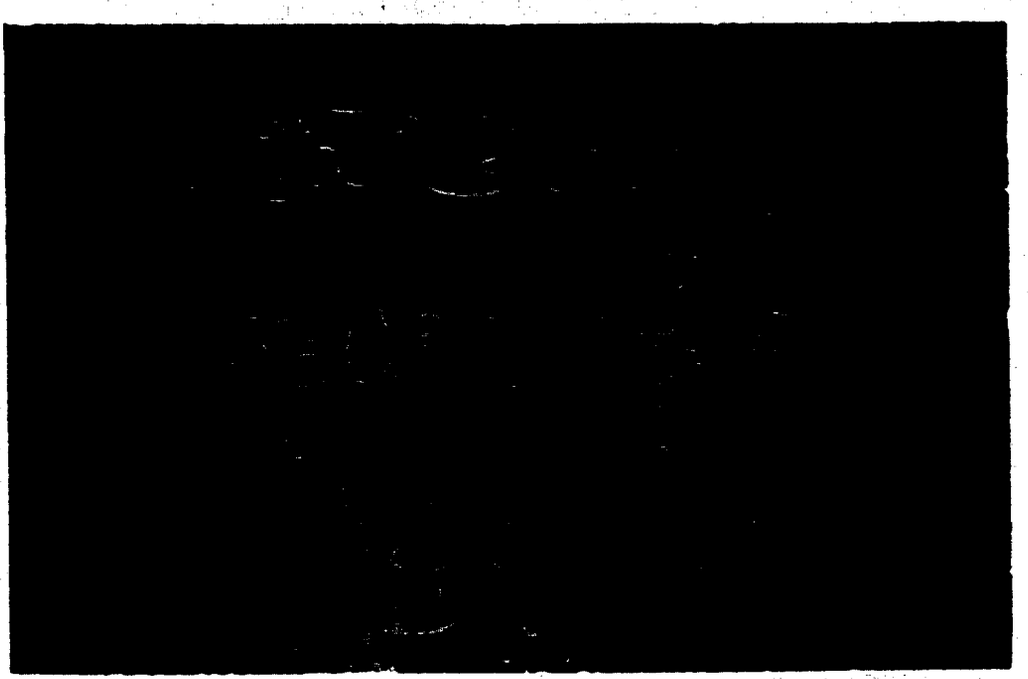
H



I



J



K

DATES DES INSCRIPTIONS DE JAYAVĪRAVARMAN ET DE SŪRYAVARMAN I.

A, Tà Kiṅ (3), 923. — *B*, Robaṅ Romās (4), 923. — *C*, Bos Práḥ Ṇan (5), 924. — *D*, Pràsàt Trapăṅ Run, K. Svày (6), 924 (ou 934). — *E*, Stŭṅ Črap (7), 925. — *F*, Tûol Pràsàt (8, A), 925. — *G*, Tûol Pràsàt (8, B), 925. — *H*, Dambók Khpos (9), 927. — *I*, Phnoṃ Práḥ Nét Práḥ (10), 927. — *J*, Pràsàt Trapăṅ Run, Rolûoḥ (11), 928. — *K*, Phĭmānàkàs (14), 933, 924. (Cf. p. 422-424.)

7. Stŭň Črap (K. 693), inscription inédite, cf. *BEFEO.*, XXXI, p. 620.

(A, l. 1) *925 çaka pañcamī ket bhadrapada ādityavāra*

(l. 3) *dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ çrī jayavīravarmmadeva.*

« 925 çaka, le 5e jour de la lune croissante de Bhadrapada, dimanche. . . S. M. Jayavīravarman. »

8. Tûol Pràsàt (K. 158), *Corpus*, pl. lii-liv.

(A, l. 1-2) *925 çaka pi ket āçvayuja çukravāra anurādhanakṣatra nu dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ çrī jayavīravarmmadeva stāc āy vraḥ caturdvāra vraḥ jayendranagarī.*

« 925 çaka, 3e jour de la lune croissante d'Āçvayuja, vendredi, astérisme Anurādha, S. M. Jayavīravarman résidant au Saint Carturdvāra de Jayendranagarī. »

(B, l. 14-15) *925 çaka pi ket āçvayuja çukravāra anurādhanakṣatra nu dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ çrī jayavīravarmmadeva stāc āy vraḥ gṛha chloṅ vraḥ kralā phdaṃ paççima.*

« 925 çaka, 3e jour de la lune croissante d'Āçvayuja, vendredi, astérisme Anurādha, S. M. Jayavīravarman résidant dans la sainte demeure et traversant la chambre à coucher de l'Ouest. »

9. Daṃbók Khpos (K. 196), inscription inédite, cf. Aymonier, *Cambodge*, I, p. 420.

Cette inscription très ruinée où apparaît vers la fin le nom de *Çrījayavīravarmmadeva*, commence ainsi :

(l. 1) *cāp vā noḥ ta nu tok gol daha vā noḥ tok gol* (2) *noḥ añ pre vvaḥ drvaṅ* ° *927 çaka pañcamī ket māgha* (3) *vudhavāra bharaṇinakṣatra...*

« Arrêtez ceux qui arrachent les bornes ; s'ils arrachent ces bornes, j'ordonne de leur fendre la poitrine. 927 çaka, 5e jour de la lune croissante de Māgha, mercredi, astérisme Bharaṇi. »

10. Phnoṃ Práḥ Nét Práḥ (K. 216), *Corpus*, pl. ciii-civ.

Nord (l. 1) *927 çaka purṇṇamī vaiçākha çukravāra gi nu khloñ vala.....* (2)... *ta dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ çrī jayavīravarmmadeva.*

« 927 çaka, pleine lune de Vaiçākha, vendredi, le khloñ vala . . . à S. M. Jayavīravarman. »

11. Pràsàt Trapăň Run, Rolûoḥ (K. 598), *BEFEO.*, XXVIII, p. 67.

(B, l. 1) *928 çaka pi ket jyeṣṭha çukravāra āradanakṣatra nu dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ çrī* [*ja*](2)*yavīravarmmadeva ta svey vraḥ rāiya nu çaka catvāri do nava.*

« 928 çaka, 3e jour de la lune croissante de Jyeṣṭha, vendredi, astérisme Ārada, S. M. Jayavīravarman qui jouit de la royauté en 924 çaka. »

12. Phnoṃ Sankè Kòň (K. 232).

Aymonier, *Cambodge*, II, p. 246, a lu le début de l'inscription khmère gravée sur le piédroit Nord : « En 938 (ou 928) çaka, 2e jour de la première

quinzaine de Vaiçākha, mercredi, mansion lunaire Bharaṇī, S. M. Sūryavarman, roi des quatre portes sacrées, etc. » L'Ecole ne possède malheureusement pas d'estampage de cette inscription khmère, mais la dernière ligne du texte sanskrit qui est inscrit sur le piédroit Sud et semble se rapporter à la même fondation donne la date 929 (*dvāra-dvi-randhraiḥ*). Ceci favorise la lecture 928 dans le texte khmèr qui, au lieu de compter l'année comme courante, l'a peut-être comptée comme écoulée.

13. Prāsāt Nāk Buos (K. 342).

Aymonier, *Cambodge*, II, p. 233, lit au début de l'inscription khmère du piédroit Ouest, qui nomme deux fois Sūryavarman I, la date « 930 çaka, 1er jour de la lune croissante de Kārtika, lundi ». L'estampage de l'Ecole ne permet pas de distinguer les chiffres de cette date.

14. Serments du Phīmānàkàs (K. 292), *BEFEO.*, XIII, 6, p. 12.

933 çaka navamī ket bhadrapada ādityavāra ... dhūli vraḥ pāda kamrateṅ kaṃtvan añ çrī sūryyavarmmadeva ta sakala svey vraḥ dharmmarājya nu 924 çaka.

« 933 çaka, 9e jour de la lune croissante de Bhadrapada, dimanche, ... S. M. Sūryavarman qui jouit intégralement de la sainte royauté en 924 çaka. »

Cette liste montre tout d'abord que le nom de Sūryavarman ne remplace pas celui de Jayavīravarman à une date déterminée, comme ce serait le cas si le roi avait réellement changé de nom. Alors que Jayavīravarman apparaît en 925 (inscr. 7 et 8), 927 (9 et 10), et 928 (11), Sūryavarman est attesté dès 923 (4) et 924 (5).

La différence de noms s'accompagne d'une différence de titulature. Tandis que le titre de Jayavīravarman est partout *dhūli vraḥ pāda dhūli jeṅ vraḥ kamrateṅ añ*, conformément au protocole des précédents rois d'Aṅkor, celui de Sūryavarman comporte partout (sauf 4 et 13) le terme *kaṃtvan*. Ce terme est si caractéristique de son épigraphie qu'on peut se demander si ce n'est pas déjà lui qui est nommé dans l'inscription de Tà Kiṅ de 923 ç. (3).

Coïncidant avec cette différence de titulature, apparaît une différence généalogique. Sūryavarman se réclame de la race solaire, du *sūryavaṃça* (inscr. de Práḥ Khăn, K. 161), tandis que Jayavīravarman se rattache à la race lunaire, au *somavaṃça* (inscr. 8).

Enfin, si l'on étudie la répartition géographique des inscriptions de Jayavīravarman et de Sūryavarman, on est amené à constater que celles de Jayavīravarman sont groupées à l'Ouest, dans la région d'Aṅkor, mais que, celles de Sūryavarman antérieures à 929, ont été trouvées dans le Nord-Est. Les deux domaines s'affrontent dans la région située entre le Sud de Promtép et le Nord de Kŏṃpoṅ Svày, et c'est à l'un des points de rencontre qu'a été trouvée la curieuse inscription de Dambók Khpos (9) dans laquelle un personnage parlant à la première personne, probablement le roi Jayavīravarman dont le nom apparaît un peu plus loin, menace de « fendre la poitrine à ceux qui arracheront les bornes ».

Cette expression rappelle deux passages de la stèle de Sdŏk Kăk Thom, se rapportant à la même époque, où il est question d'actes de vandalisme commis au début du règne de Sūryavarman I :

(face D, ll. 40-41) *man vraḥ pāda Nirvvāṇapada krīdā vala pi ᵃnak tok vraḥ āy Bhadrapattana nu Stuk Ransi.*

M. Finot (*BEFEO.*, XV, 2, p. 91), suivant en cela Aymonier (*Cambodge*, II, p. 269, n. 1), traduit cette phrase : « Alors S. M. Nirvāṇapada (Sūryavarman I) leva des troupes *contre* les gens qui dévastaient les temples à Bhadrapattana et Stuk Ransi. » Mais c'est donner à *pi* un sens qu'il n'a jamais. Ce mot indique toujours le but de l'action exprimée par le verbe principal, et la phrase citée doit se traduire littéralement : « Alors, S. M. Nirvāṇapada (Sūryavârman I) promena (m. à m. joua) son armée pour que les gens [de cette armée] arrachent les dieux (*tok vraḥ*) à Bhadrapattana et à Stuk Ransi. » Ce sens est pleinement confirmé par une phrase qui apparaît un peu plus loin (ll. 45-46) et qui parle des « fondations qui avaient été dévastées lorsque S. M. Nirvāṇapada promena son armée » (*caṃnat noḥ phoṅ syaṅ ta çūnya kāla vraḥ pāda Nirvvāṇapada krīdā vala*).

Il est fort possible que ce soient ces dévastations qui aient motivé les menaces de Jayavīravarman à Dambók Khpos (9) en 927 ç. (1005 A.D.). Elles ne suffirent pas à arrêter la « promenade » de Sūryavarman I qui, deux ans après, laisse une inscription à Sankè Kòṅ (12), fort loin dans l'Ouest, et dont la stèle de Sdŏk Kăk Thom mentionne le passage à Bhadrapattana et à Stuk Ransi, dans la même région.

Au total, il semble nécessaire de dissocier Jayavīravarman d'avec Sūryavarman I, et l'on est tenté de se représenter ainsi l'histoire des premières années du XIe siècle.

L'avènement, en 923 ç. (1001 A. D.), d'Udayādityavarman I, qui n'était qu'un descendant assez éloigné de son prédécesseur Jayavarman V, suscita des compétitions qui mirent aux prises deux personnages dont les origines sont passées sous silence par les inscriptions. Jayavīravarman devient roi à Aṅkor en 924 ç. (1002 A. D.), pendant que Sūryavarman s'organise dans l'Est, où l'inscription de Robaṅ Romās (4) et peut-être celle de Tà Kiṅ (3) attestent sa présence dès l'année précédente. C'est entre 927 ç. et 929 ç. (1005-1007 A. D.) que se place la « promenade militaire » (*krīdā vala*) qui assure à Sūryavarman la victoire sur Jayavīravarman et l'accession au trône d'Aṅkor. Plus tard, il fera remonter à 924 ç. son avènement au pouvoir, ce qui ne sera pas complètement faux, puisqu'en fait il détenait dès cette année-là une partie du pays.

Cette reconstruction, hypothétique sans doute, mais la seule qui soit actuellement susceptible de concilier les données épigraphiques groupées ci-dessus, a par surcroît l'avantage de nous expliquer un fait assez frappant. Tandis que les premières inscriptions de Sūryavarman I, trouvées dans l'Est, sont toutes en khmèr et généralement fort mal écrites, les stèles de

Tûol Pràsàt (8) et de Pràsàt Trapăṅ Run de Rolûoḥ (11) émanant de Jayavīravarman, sont partiellement en sanskrit, et peuvent être rangées parmi les meilleures productions des lapicides cambodgiens. C'est apparemment parce que Jayavīravarman, installé à Aṅkor, avait à sa disposition les pandits et les çilpin royaux.

En profita-t-il pour entreprendre quelque construction à laquelle nous puissions attacher son nom? Certainement, et l'inscription de Pràsàt Trapăṅ Run de Rolûoḥ (11) le dit en toutes lettres (B, ll. 30-31) : *vraḥ stāc āy vraḥ caturdvāra nā mel vraḥ vnaṃ ta ti pre thve nirmmāṇa*, «Sa Majesté (Jayavīravarman) était au Palais des Quatre Portes et examinait la Sainte Montagne dont il avait ordonné la construction» (1). Caturdvāra, les Quatre Portes, est le nom du Palais royal d'Aṅkor. Les deux seuls monuments d'Aṅkor Thoṃ qui puissent être qualifiés de *vraḥ vnaṃ* «temple-montagne», sont le Phĭmānàkàs et le Bàphûon. Le Bàphûon date très probablement du règne d'Udayādityavarman II (2). Reste le Phĭmānàkàs qui est nettement plus ancien, et qui se trouve précisément tout à côté de ce «bassin de pierre d'Aṅkor Thoṃ» (*vraḥ çilātatāk Yoçodharapurī*), où, suivant l'inscription, Jayavīravarman résidait une semaine avant, et immédiatement après son inspection des travaux du temple-montagne (3). Je ne crois pas forcer beaucoup le texte en identifiant celui-ci avec la pyramide du Phĭmānàkàs.

Mais les faits rapportés par l'inscription de Pràsàt Trapăṅ Run datent de l'année 928 ç. (1006 A. D.) qui est la dernière date attestée du règne de Jayavīravarman. Celui-ci dut, en disparaissant, laisser le Phĭmānàkàs inachevé. Or, on s'accorde à considérer la timide galerie voûtée qui couronne cet édifice comme postérieure aux étages de la pyramide. Il devient alors tentant d'attribuer à Sūryavarman I, prince d'origine étrangère, la construction de cet élément architectural nouveau au Cambodge : la galerie voûtée. Et l'on est amené à se demander si l'achèvement par Sūryavarman I du Hemagiri de Jayavarman V n'aurait pas consisté aussi dans la construction d'une galerie voûtée — qui serait précisément la galerie du second étage du Tà Kèv.

Hypothèses? Soit. Mais comment ne pas être amené à les formuler en présence des faits suivants : d'une part, dans l'épigraphie, deux édifices que leurs noms désignent comme des temples-montagnes, le Hemagiri commencé par Jayavarman V et achevé par Sūryavarman I, et le Vraḥ Vnaṃ de Yaçodharapurī en cours de construction pendant la dernière année du règne de Jayavī-

(1) *BEFEO.*, XXVIII, pp. 68, 77.

(2) G. Cœdès, *La date du Bàphûon*, BEFEO., XXXI, p. 18.

(3) *BEFEO.*, XXVIII, pp. 75, 78. — Ce bassin de pierre est certainement celui qui se trouve au Nord de la pyramide du Phĭmānàkàs. Aucun autre srah dans Aṅkor Thoṃ ne mérite ce nom. Dans son état actuel, le parement est décoré sur sa face Sud de bas-reliefs tardifs. Mais la margelle ancienne qui subsiste au-dessous d'eux et se poursuit sur les autres faces est bien de l'art du Xe siècle.

ravarman et probablement achevé par Sūryavarman I ; — d'autre part, sous nos yeux, deux temples-montagnes, le Tà Kèv et le Phĭmānàkàs, que des recoupements nous invitent à identifier respectivement au Hemagiri et au Vraḥ Vnaṃ, et qui offrent les deux plus anciens types de galeries voûtées connus au Cambodge ?

Au total, si les inscriptions du Tà Kèv, et d'une façon générale celles du début du XIe siècle, ne permettent pas de dater avec précision la construction du monument, les seules hypothèses raisonnables qu'elles autorisent tendent toutes à placer celle-ci dans les dernières années du Xe et les premières années du XIe siècle, c'est-à-dire très exactement à l'époque déterminée par les recherches de Mme de Coral-Rémusat et de M. Goloubew.

Note additionnelle. — Pendant l'impression de cet article, j'ai reçu l'estampagne d'une inscription sanskrite récemment découverte à Tûol Dón Srĕi (Bàràỳ, Kŏṃpoṅ Thoṃ) dont une stance semble bien confirmer ma façon d'envisager le début du règne de Sūryavarman I. Dans l'éloge de ce roi on lit (face B, ll. 25-26):

navayauvanadṛpto yo navagrahasamaprabhaḥ
navavarṣaṃ vitatyājim avdhidvinavarājyabhāk ||

« Enflammé de *neuve* jeunesse, doué d'un éclat semblable à celui des *neuf* planètes, il soutint une guerre de *neuf* ans et jouit de la royauté en *neuf*-deux-(quatre) océans. »

Il est extrêmement improbable que cette guerre ait eu lieu avant 924 ç., car les dernières années du règne de Jayavarman V paraissent avoir été fort calmes. Par contre, si nous comptons neuf ans à partir de 924 ç., nous arrivons à l'année 932, et c'est l'année suivante en 933 ç. que furent gravées les inscriptions des serments sur les portes du Palais Royal. Cette guerre de neuf ans a ainsi beaucoup de chances de correspondre à la lutte contre Jayavīravarman que nous ont laissé entrevoir les inscriptions précédemment citées.

G. CŒDÈS.

BIBLIOGRAPHIE ANALYTIQUE

DES

TRAVAUX RELATIFS AUX ÉLÉMENTS ANARYENS DANS LA CIVILISATION ET LES LANGUES DE L'INDE

par CONSTANTIN RÉGAMEY

PRÉFACE.

La présente bibliographie porte sur les travaux concernant :

1° les éléments culturels et linguistiques que la civilisation indienne doit aux populations anaryennes de l'Inde (Dravidiens, Muṇḍa, etc.),

2° les influences que l'Inde ancienne a subies de la part des civilisations anaryennes étrangères (par conséquent, je n'ai tenu compte ni de l'influence du monde musulman qui s'est exercée sur l'Inde moderne, ni des influences grecques et iraniennes, pour autant qu'elles étaient aryennes). Ce domaine de recherches constitue le noyau de la bibliographie et c'est sur ces points que j'ai visé à la rendre complète et à donner des analyses détaillées.

Cependant, les éléments linguistiques et culturels fournis par les populations anaryennes de l'Inde appartiennent souvent, en même temps, à des langues ou à des civilisations étrangères. Il fallait donc tenir compte des affinités linguistiques et ethniques des Dravidiens ou des Muṇḍa. La littérature qui traite de ces questions étant énorme, on ne pouvait pas tout citer. Je me suis donc borné à signaler les principaux travaux concernant les relations des Muṇḍa ou des Dravidiens avec les autres races et groupes linguistiques et leurs influences mutuelles. C'est ainsi que je ne signale de tous les travaux du P. W. SCHMIDT que celui qui étudie les rapports du muṇḍa et des langues austroasiatiques (21)*. A plus forte raison, j'ai dû exclure de la bibliographie les travaux de MATSUMOTO et de RAHDER sur les rapports entre le japonais et les langues austroasiatiques, puisque ces auteurs ne tiennent pas compte de l'Inde. J'omets également les descriptions non comparatives des populations et des langues anaryennes de l'Inde.

A cette distinction de matière se joint la distinction chronologique. Ce n'est que pour les travaux des 20 ou 30 dernières années, que j'ai cherché à donner une liste complète. En ce qui concerne l'époque antérieure, pour ne pas encombrer la bibliographie par des ouvrages en majorité surannés, je me borne à signaler les publications présentant des théories typiques ou offrant une synthèse des idées de l'époque, ce qui me dispense de citer les travaux antérieurs (tel est l'article de BÜHLER sur l'épigraphie, celui de WOODS pour la légende du déluge, celui de SYLVAIN LÉVI, n° 34, pour la question du Bāveru—

(*) Les chiffres gras renvoient aux numéros de la bibliographie.

jātaka, etc.). Quant aux petites notes de cette époque, je ne signale que celles qui ne sont pas entrées dans les grands travaux et qui risquent, par conséquent, de passer inaperçues. Les considérations ci-dessus justifient certaines lacunes: mais je ne prétends pas m'excuser des omissions involontaires d'autant plus inévitables que quelques publications me sont restées inaccessibles.

J'ai pourvu chaque numéro d'une analyse plus ou moins détaillée; mais on ne doit pas considérer que ces analyses portent également sur toutes les parties des travaux examinés. Je ne vise qu'à y signaler tout ce qui concerne directement la question des éléments anaryens. Ceci explique la disproportion apparente entre les résumés et les dimensions de certains ouvrages analysés. Il est clair que, dans ces conditions, l'analyse d'un court article peut être plus longue que celle d'un gros livre. En aucun cas, la longueur des analyses ne doit être interprétée comme une indication sur la valeur scientifique des ouvrages signalés. Je ne crois pas utile d'indiquer d'une manière quelconque mon avis personnel sur tel travail, d'autant plus que les recherches en question sont relativement jeunes et qu'il est encore impossible de tracer une ligne de démarcation entre ce qui est sûr et sérieux et ce qui ne l'est pas. J'ai donc tâché de rester objectif, sauf dans quelques cas où la critique me semblait indispensable.

La concision de certaines analyses provient également du fait que j'évite les répétitions en renvoyant à l'article où les mêmes idées ont été exposées pour la première fois. Les articles qui ne font que reproduire le contenu d'un travail antérieur, sans apporter de nouvelles théories ou de nouveaux faits, ne sont pas numérotés à part, mais ils sont signalés à la suite du travail qui les a inspirés ou qui est parallèle.

Etant donné le nombre assez restreint des numéros de la bibliographie et la complexité des principaux ouvrages, il a paru inutile de la diviser en sections, puisque plusieurs articles auraient appartenu à plusieurs groupes à la fois. J'ai donc suivi l'ordre chronologique et cherché à faciliter l'usage de la bibliographie par des renvois nombreux et par trois index: noms d'auteurs, matières, mots indo-aryens d'origine anaryenne. Les renvois qui se trouvent au cours de l'analyse, se rapportent au point mentionné dans la phrase; ceux qui suivent l'analyse, concernent l'article entier. Je signale également les principaux comptes rendus.

La bibliographie est arrêtée au mois de décembre 1933. Je ne signale pour l'année 1934 que quelques ouvrages dont j'ai eu connaissance avant l'impression de mon travail. J'ai l'intention de le poursuivre et de donner dans quelques années un supplément portant sur les ouvrages parus après 1933. J'espère profiter de cette occasion pour compléter la bibliographie présente et pour corriger les fautes, et je serai très reconnaissant à tous ceux qui voudront bien me les signaler.

J'exprime ici toute ma gratitude à M. Jean Przyluski qui m'a intéressé à la question des éléments anaryens et qui m'a toujours fourni de précieuses indications sur mon travail; je tiens aussi à remercier bien vivement Mᵉˡˡᵉ

Marcelle LALOU qui a bien voulu se charger de la correction du texte, et je suis sincèrement reconnaissant à M. Jules BLOCH, M. Stanislaw SCHAYER, M. Stefan PRZEWORSKI et à tous ceux qui m'ont donné des informations et ont contribué à rendre la présente bibliographie plus complète.

Paris, 1934.

ABRÉVIATIONS.

AA	Artibus Asiae, Hellerau-Dresden.
AAnth.	Archiv für Anthropologie, Braunschweig.
AASOR	Annual of the American School of Oriental Research, New Haven.
ABIA	Annual Bibliography of Indian Archaeology, Leyden.
ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Institute, Poona.
Act. Or.	Acta Orientalia, London.
AM	Asia Major, Leipzig.
AnzWAW	Anzeigen der Wiener Akademie der Wissenschaften.
AO	Archiv Orientální. Journal of the Czechoslovak Oriental Institute, Prague.
ASI	Archeological Survey of India, Calcutta.
BCLS	Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique.
BEFEO	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoi.
Bijdr.	Bijdragen tot het Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederl. Indië.
BSL	Bulletin de la Société de Linguistique, Paris.
BSOS	Bulletin of the School of Oriental Studies, London.
DLZ	Deutsche Literaturzeitung, Berlin.
EA	Etudes Asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient, 1925, II vol.
ERE	Encyclopedia of Religion and Ethics.
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen.
IA	Indian Antiquary, Bombay.
IHQ	Indian Historical Quarterly, Calcutta.
IL	Indian Linguistics, Lahore.
ILN	Illustrated London News.
JA	Journal Asiatique, Paris.
JAOS	Journal of the American Oriental Society, New Haven.
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
JBBRAS	Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JBHS	Journal of the Bombay Historical Society.
JBORS	Journal of the Bihar and Orissa Research Society, Bankipore.
JHAS	Journal of the Hyderabad Archeological Society.
JIH	Journal of Indian History, Madras.
JORM	Journal of Oriental Research, Madras.
JPTS	Journal of the Pali Text Society.

JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute, London.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society, London.
KF	Kleinasiatische Forschungen, Weimar.
KZ	Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung, Göttingen.
MAGW	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft zu Wien.
MASI	Memoirs of the Archeological Survey of India, Calcutta.
MASB	Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
MCB	Mélanges Chinois et Bouddhiques publiés par l'Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles.
ML	(Mélanges Linossier) Études d'Orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier, Paris, 1932, II vol.
MO	Le Monde Oriental, Uppsala-London.
MSL	Mémoires de la Société de Linguistique, Paris.
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft.
NION	Nederlandsch Indië Oud en Nieuw.
OAZ	Ostasiatische Zeitschrift, Berlin und Leipzig.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig.
QJMS	Quarterly Journal of the Mythic Society, Bangalore.
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale, Paris.
RAA	Revue des Arts Asiatiques, Paris.
RC	Revue Critique d'Histoire et de Littérature, Paris.
RHA	Revue Hittite et Asianique.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris.
RIA	Otto Schrader, Reallexicon der Indogermanischen Altertumskunde, 1901.
RO	Rocznik Orjentalistyczny, Lwów.
SBAW	Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse.
SII	Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger zur Vollendung des 75 Lebensjahres, Leipzig, 1931.
SK	Seminarium Kondakovianum, Prague.
SPAU	Sprawozdania Polskiej Akademji Umiejętności, Kraków.
TP	T'oung Pao, Paris-Leyde.
VS	« Vyasasangrahamu ». A Miscellany of Papers presented to Rao Saheb Mahopadhyaya Gidugu Venkata Ramamurti Pantulu Garu, Guntur, 1933.
WBKA	Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZB	Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete, München-Neubiberg.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig.
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Leipzig.
CR	Compte rendu.

Bibliographie.

1. Robert Caldwell : *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages.*

1ère édition, London, 1856, VIII + 528 pp.
2ème — — 1875, XLII + 608 pp.
3ème — — 1913, XL + 640 pp.

(Les pages sont citées d'après la 3ème édition.)

Croyant à l'unité primitive du langage, C. prétend trouver des analogies entre les parlers dravidiens d'une part et les langues indo-européennes, sémitiques, australiennes et « scythiques » (cette dernière dénomination désignant la famille ouralo-altaïque) d'autre part. Il admet toutefois que seules les concordances avec les langues « scythiques » sont précises, ce qui s'explique par l'hypothèse que le dravidien, après la « séparation des langues » appartenait au groupe « scythique ». C. signale, en effet, l'harmonie vocalique qui caractérise à la fois les langues « scythiques » et le dravidien (pp. 180-182), l'étroite ressemblance de certains suffixes dravidiens et ouralo-altaïques (p. ex. le suffixe du pluriel : drav. *-mor*, *-mar*, mongol *-nar*, *-ner*, turc *-lar*, *-ler*, etc. ; gonḍ. *-k*, hongrois *-k*, lapon *-k*, *-ch*, *-h*, etc.), les désinences nasales du génitif caractéristiques de ces deux groupes linguistiques, d'intéressantes analogies dans la formation des pronoms (pp. 372-383, 389-395, 409, 437, 439, etc.), le suffixe du passé *-d* qui se retrouve dans les langues « scythiques » (pp. 510-512), l'emploi du participe « relatif » commun au dravidien, au mongol et au mandchou, enfin de nombreuses concordances lexicales.

L'aspect des langues dravidiennes a été fortement altéré par l'influence du sanskrit ; cependant, on doit admettre aussi l'influence du dravidien sur l'indo-aryen. L'existence d'une langue dravidienne « brahui » en Béloutchistan, ainsi que certains noms géographiques conservés par Ptolémée prouvent que les Dravidiens occupaient jadis un territoire bien plus vaste qui comprenait l'Inde du Nord (cf. 48). C'est là qu'ils rencontrèrent les Indo-aryens et furent appelés par ceux-ci *dasyu* (pp. 106-114). Il paraît improbable que les Dasyu fussent des Kolariens dont le nombre est si petit par rapport à celui des Dravidiens. La civilisation de ces derniers devait être assez haute ; ceci ressort de leur vocabulaire qui possède un grand nombre de termes techniques qui ne furent pas empruntés au sanskrit (p. 114, cf. 26). Il n'y a donc rien de surprenant dans le fait que les Indo-aryens aient subi certaines influences dravidiennes, attestées par des emprunts lexicaux et par certaines altérations de la langue (p. ex. l'existence, en sanskrit, des consonnes cérébrales; cf. G. I. Ascoli, *Corsi di glottologia*, vol. I, 1870, pp. 232 et suiv., 49, 144) et, dans l'indo-aryen moderne, l'inflexion du nom à l'aide des parti-

cules postposées, la postposition au lieu de la préposition, la formation des temps au moyen des participes, etc.). Les faits phonétiques, comme l'existence du *l* cérébral, le passage de *a* et *ā* à *e* peuvent provenir aussi bien du dravidien que des langues kolariennes.

Quant aux concordances lexicales, C. distingue les ressemblances dues à « l'unité initiale des langues dravidiennes et indo-européennes » (p. ex., drav. *uyar* « haut », grec ἀείρω, arménien *wor* « haut » ; drav. *migu* « grand », skr. *mahant*, grec μέγαλος, goth. *mikils*, etc.) et les emprunts réciproques entre le sanskrit et le dravidien. Le nombre de mots sanskrits empruntés au dravidien est, selon C., assez considérable ; il en dresse une liste qui comprend dès la seconde édition, les éléments fournis par GUNDERT (3) et KITTEL (5).

Cf. E. WEBB, *Evidences of the Scythian Affinities of the Dravidian Language, condenced and arranged from Rev. R. Caldwell's Comparative Dravidian Grammar*, JAOS, VII, pp. 271 et suiv.; C. SCHOEBEL, 1er Congrès International des Orientalistes, Paris, 1873, CR de la 1ère session, t. II, pp. 348-350; HOMER B. HULBERT, *Comparative Grammar of the Korean Language and the Dravidian Family of Languages*, Seoul, 1906 ; A. TROMBETTI, *Elementi di glottologia*, Bologne, 1923, pp. 63 ss., 404 ss.; — **12, 20, 84, 152.**

2. ALBRECHT WEBER : *Die vedischen Nachrichten von den* NAXATRA (*Mondstationen*).

I Teil (Historische Einleitung), Abhandl. der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1860, pp. 283-332.
II Teil, ibid., 1861, pp. 267-400.

L'auteur expose d'abord la théorie de BIOT sur l'origine chinoise des *nakṣatra* indiens (cf. J. B. BIOT, *Étude sur l'astronomie indienne*, Paris, 1859). En effet, le système des mansions lunaires indiennes présente de nombreuses et étroites analogies avec les *sieou* chinois, analogies qui ne peuvent s'expliquer que par l'emprunt. La priorité du système chinois ressort, selon BIOT, du fait que les distances inégales entre les *sieou* répondent exactement aux faits astronomiques, tandis que les *nakṣatra* y sont mal adaptés.

Cependant, aucun autre fait ne témoigne d'une influence de la Chine sur l'Inde. En outre, le système des *sieou* ne correspond qu'à l'état assez récent de l'astronomie indienne, ce qui exclut la possibilité d'un emprunt direct à la Chine. D'autre part, les *sieou*, précisément là où ils diffèrent des *nakṣatra*, présentent des concordances avec les *menāzil* arabes. Il est donc probable que ces trois systèmes sont dérivés d'un quatrième qui ne saurait être que celui des Babyloniens, des analogies entre l'astronomie chaldéenne et chinoise ayant été signalées depuis longtemps. Des traces du système babylonien, conservées par les peuples de l'Asie antérieure rendent très probable l'origine chaldéenne des *nakṣatra* dont certains noms comme *kṛttikā*,

rohiṇī, *āśreṣā*, etc., semblent être une traduction des noms babyloniens correspondants.

Les différences que l'on constate entre le système indien et les traces du système babylonien s'expliquent par l'inexactitude de la tradition indienne, puisque les textes qui nous renseignent sur les *nakṣatra* sont bien plus récents que l'introduction de ce système dans l'Inde.

Cf. A. Weber, *Indische Skizzen*, Berlin, 1857, pp. 76 et 98 ; J. B. Biot, *Étude sur l'astronomie indienne et sur l'astronomie chinoise*, Paris, 1862 ; F. Max Müller, *India, what can it teach us*, pp. 126-133 ; A. Weber, *Indische Studien*, B. IX, Leipzig, 1865, pp. 424-472 ; A. Weber, *Indische Literaturgeschichte* (2e éd.), pp. 265 et suiv. ; H. Zimmer, *Altindisches Leben*, pp. 345, 363, 368 ; J. Schmidt, Abh. der Berl. Akad., 1890, p. 51 ; — 16, 68.

3. H. Gundert : *Die dravidischen Elemente im Sanskrit*. ZDMG, Band 23, 1869, pp. 517-530.

Il serait bien improbable que les relations mutuelles entre les Dravidiens et les Indo-aryens n'eussent laissé de traces que dans le vocabulaire dravidien ; en fait, un grand nombre de mots sanskrits ont été empruntés aux langues dravidiennes. L'auteur cherche une méthode qui permettrait de découvrir les mots dravidiens sous la forme indo-aryenne. Il croit pouvoir établir cette méthode en étudiant les *tadbhava* sanskrits empruntés par les Dravidiens et les altérations phonétiques qu'ils ont subies ; G. suppose que les mots dravidiens en sanskrit devraient subir des altérations analogues. Des indices pareils montrent que tel mot sanskrit peut être anaryen, mais pour prouver qu'il est en fait emprunté aux langues dravidiennes, on doit découvrir dans celles-ci une racine vivante apparentée.

En se servant de cette méthode, G. dresse une longue liste de mots sanskrits présumés d'origine dravidienne.

Cf. 4, 5, 12, 65, etc.

4. John Beames : *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India*. 1 vol. London, 1872.

L'auteur trouve peu probable que le dravidien ait influencé considérablement les langues des Indo-aryens qui étaient plus civilisés que les aborigènes. On veut attribuer à l'influence anaryenne le fait que les langues indo-aryennes modernes ont abandonné l'ancien système de flexion en se servant des auxiliaires, des participes et des particules. Pourtant cet état ne se produisit qu'à la suite des prâkrits ; s'il avait été dû à l'influence dravidienne, il se serait produit bien plus tôt, quand les populations anaryennes de l'Inde étaient plus

nombreuses et plus fortes. D'ailleurs, le caractère actuel des langues indo-aryennes s'explique suffisamment par le développement naturel (§ 12-§ 14). L'influence anaryenne ne se manifesterait donc que dans les emprunts lexicaux faits non seulement au dravidien, mais encore aux langues kolariennes (muṇḍa) (§ 9).

5. F. KITTEL : *On the Dravidian Element in Sanskrit Dictionaries.* IA, August 1872, pp. 235-239.

Contient une liste de mots sanskrits commençant par *a*, *ā* dont l'origine paraît être dravidienne.

Cf. 11, 12.

6. A. CUNNINGHAM : *Harapa.* ASI, vol. V, Report for the Year 1871-72. Calcutta, 1875, pp. 105-108, 2 planches (XXII et XXXIII).

Description de la localité de Harappā, au Penjab, et des objets qu'on y a trouvés, dont le plus intéressant est un sceau qui présente l'effigie d'un taureau du type non indien (sans bosse) et six caractères appartenant à une écriture inconnue. C. en conclut que le sceau était étranger à l'Inde.

Cf. 7, 8, 27, etc.

7. A. CUNNINGHAM : *Inscriptions of Aśoka.* Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I, Calcutta, 1879.

Les pages 49-63 sont consacrées à l'étude de l'écriture « indo-palie » (*brāhmi*) des inscriptions d'Aśoka. C. s'élève contre l'hypothèse qui attribue à cet alphabet une origine phénicienne (14) et cherche à prouver qu'il est dérivé d'une écriture idéographique primitive, développée dans l'Inde. C'est ainsi que le signe *ga*, rappelant une paire de jambes, serait en rapport avec le verbe *gam* « marcher » ; la lettre *pa* ressemblerait à une main (*pāṇi*) ou aux ailes (*pakṣa*) ; le signe *ma* représenterait un poisson (*matsya*) ; *va*, l'instrument *vīnā*, etc. La seule inscription ancienne connue jusqu'à présent, celle du sceau de Harappā (6), semble comfirmer l'hypothèse ci-dessus. En admettant que ces caractères représentent une étape primitive de l'écriture brahmi, on peut lire dans l'inscription le nom *L-ach-mi-ya*.

Le développement hypothétique de l'alphabet brāhmī est indiqué sur la planche XXVIII.

Cf. TERRIEN DE LA COUPERIE, Academy, 12. V. 1885 ; 27, 32, 46, 58, 181, 187, etc.

8. M. Longworth Dames : *Old Seals found at Harappā*. IA, vol. XV, January 1886, p. 1, 2 illustrations.

Description de deux sceaux trouvés à Harappa : celui que Cunningham a décrit (6) et un autre, trouvé par M. J. Harvey, et qui porte une inscription en caractères analogues.

9. R. Otto Franke : *Mudrā = Schrift (oder Lesekunst)* ? ZDMG, Band 46, 1892, pp. 731-734.

En analysant l'emploi du mot *muddā* dans le Milindapañha, l'auteur conclut qu'il signifie « écriture » ou « lecture », signification qui ne s'écarte pas beaucoup du sens classique de ce mot : « sceau ». Cette constatation peut être d'importance pour l'histoire de l'écriture indienne, puisqu'elle indique que cette écriture était bien connue dans l'Inde lors de la rédaction du canon bouddhique. D'autre part, on pourrait rattacher le mot *mudrā* au nom de l'Égypte (hébreu *miṣraim*, vieux perse *mudrāya*), ce qui fournirait une indication intéressante sur l'origine de l'écriture indienne.

Cf. A. Weber, *Die Griechen in Indien*, p. 5 ; H. Hübschmann, KZ, 36, p. 176 ; — 176.

10. R. Morris : *Notes and Queries. N° 32 : Are there any Trace of Babylonian or Assyrian Names in Pali Literature* ? JPTS, 1891-3, pp. 25-28.

L'auteur signale certains mots palis qui semblent représenter d'anciens noms babyloniens : *Bāveru* dans le Bāveru-jātaka (identifié par Minayeff, Journal du Ministère de l'Instruction Publique, St. Pétersbourg, 1870, pp. 225-239, avec Babylone, cf. 34), *Seruma* ou *Soruma* (Sussondi-jātaka, III, p. 187) qui peut être une corruption du mot *Sumer* (cf. 39). Dans ce dernier jātaka, le Bodhisattva apparaît comme un homme ailé, un *supaṇṇa* ; cette notion mythologique, de même que les noms des localités habitées par les *supaṇṇa* : *Seruma* et *Simbali*, semblent être également d'origine mésopotamienne.

Cf. J. Halévy, Revue Sémitique, 1895, pp. 268-278 ; — 23.

11. F. Kittel : *Dravidische Elemente in den Sanskrit-Dhātupāṭhas*. Festgruss an Rudolf von Roth, Stuttgart, 1893, pp. 21-24.

L'auteur indique la méthode permettant de découvrir des racines dravidiennes dans le vocabulaire sanskrit. Il en signale de nombreuses dans les Dhātupāṭha, p. ex. : *val-* « se pencher », *barh-*, *bal-*, *bhall-* « donner », *baṭ-* « diviser », etc. (cf. l'index).

Cf. 12.

12. F. KITTEL : *A Kannada-English Dictionary*. Mangalore, 1894.

La préface (pp. XIV-XLV) contient une liste de mots sanskrits présumés d'origine dravidienne.

Cf. 25, 33, 65, 85, 86, 106, 116, 123, 145, 152, 169, 170, 200, 218, 220, 221.

CR. : F. MÜLLER, WZKM, VIII, 1894, pp. 344-345.

13. HERMANN OLDENBERG : *Religion des Veda*. Berlin, 1894, pp. 185-207. Traduction française par V. HENRY, Paris, 1903, pp. 155 et suiv.

Les Āditya forment un groupe de divinités distinctes de tous les autres dieux du Panthéon védique. Ils sont sept, bien que nulle part le Ṛgveda ne les énumère tous; leur nombre total paraît être plus important que leurs personnalités. A leur tête marche Varuṇa, dieu qui possède un grand pouvoir occulte. Sa fonction est de garder les lois cosmiques et de juger les hommes. On l'adore tout autrement qu'Indra : avec plus de crainte et d'estime. On le représente toujours comme un être saint et sublime. Ce fait amène à conclure que Varuṇa provient d'une civilisation supérieure à la civilisation védique et, puisque les dieux du type des Āditya ne se rencontrent, dans le monde indo-européen, que dans l'Inde et l'Iran, on peut supposer que ce groupe de divinités est anaryen. La culture la plus proche de l'Iran et de l'Inde, et qui avait le plus tôt développé l'idée du dieu comme puissance morale, était celle des Sémites. C'est à eux que les Indo-aryens auraient pu emprunter des divinités comme les Āditya. D'autre part, le couple Mitra-Varuṇa porte toujours des traits qui permettent de le considérer comme les dieux du soleil et de la lune. Les sept Āditya seraient des planètes. On ne peut pas ne pas reconnaître dans ce groupe les notions essentielles de la mythologie babylonienne.

Cf. H. OLDENBERG, ZDMG, B. 49, 1895, pp. 172-180; B. GEIGER, Sitzungsber. der Wiener Akad., 176, 1916, 7 Abh., pp. 139 ss. et 159 ss.; H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig*, pp. 170 ss.; STEN KONOW, *Zur Frage nach den Asuras*. Festgabe Hermann Jacobi, 1926, pp. 259-264; 2, 15, 16, 47, 96, 135, 184, etc.

14. G. BÜHLER : *Indische Palaeographie*. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. Band I, Heft II, 1896, § 4-§ 8. (Cf. G. BÜHLER, *Indian Paleography*, IA, 1904, appendix, 102 pp.)

De toutes les théories sur la provenance de l'alphabet *brāhmī*, la plus vraisemblable est qu'il dérive d'un ancien type d'écriture sémitique analogue à celui de l'inscription de Meša (vers 890 avant J.-C.). De nombreuses données prouvent que les Indo-aryens avaient des rapports commerciaux avec les

peuples de Mésopotamie et qu'ils faisaient des voyages maritimes dès l'époque védique. Certains noms de villes et de pays, dans le Jātaka (surtout le nom de Babylone dans le Bāveru-jātaka, 34), montrent que les Indiens connaissaient les grands pays sémitiques de ces temps, et il n'y a rien d'impossible qu'ils aient emprunté à ces peuples l'alphabet. L'auteur fixe la date de cet emprunt vers 800 avant J.-C.

Quant à l'alphabet *kharoṣṭhī*, il provient sans doute de l'écriture araméenne qui était employée dans l'empire des Achéménides. C'est probablement aux Perses que les Indiens ont emprunté cet alphabet et c'est aussi par l'intermédiaire des Iraniens qu'ils ont reçu le nom sémitique de l'écriture : *dipi* (cf. **100, 176**).

Cf. A. Weber, *Indische Skizzen*, Berlin, 1857, pp. 127-150 ; G. Bühler, *On the origin of the Brāhmi Alphabet*, Sitzungsb. der K. Ak. der Wiss. zu Wien, 1895, N° III ; J. Halévy, Revue Sémitique, VI, pp. 279-281 ; T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 114 ; D. R. Bhandarkar, *Origin of Indian Alphabet*, Proc. and Trans. of the First Orient. Conference, Poona, vol. II, 1922, pp. 305-318 ; J. Charpentier, *Pauṣkarasadi*, JRAS, 1928, pp. 339-348.

Pour les travaux ultérieurs, voir : Louis Renou, *Bibliographie védique*, pp. 304-306.

15. V. Henry, *Un mot sémitique dans le Véda, hrūḍu*. JA, 9ème série, tome X, 1897, pp. 511-516.

L'auteur propose d'expliquer le mot bizarre *hrūḍu* (AV, I, 25., 2c et 3e) par l'emprunt du nom sémitique de l'or dont la forme ancienne est **harūḍu*. La signification proposée s'accorde bien avec l'invocation qui accompagne le mot *hrūḍu* dans l'AV : « ô Dieu du jaune ! ». L'existence d'un mot protosémitique dans l'ancienne formule magique indienne suggère les conclusions suivantes : 1° on pourrait supposer qu'une partie du rituel magique des Atharvavédins procéderait de la source sémitique, et 2° que cette influence remonterait à une antiquité respectable lorsque les Sémites avaient encore conservé le phonétisme protosémitique.

Cf. les objections de M. Halévy, ibid., p. 511, et JA, mars-avril 1898, p. 320 ; A. Barth, RHR, XXXIX, 1899, p. 85 ; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, pp. 92-93 et 184-185 ; J. Halévy, Revue Sémitique, XXII, 1914, pp. 79-80 ; — **30, 47**.

16. J. Kennedy : *The Early Commerce of Babylon with India, — 700-300 B. C.* JRAS, 1898, pp. 241-288.

L'auteur conteste l'existence de relations commerciales entre l'Inde et Babylone avant le VIIIe siècle av. J.-C. Les arguments que l'on invoque pour

prouver que ces relations sont plus anciennes (l'origine présumée indienne du mot assyrien *sindu*, cf. LASSEN, *Indische Altert.*, II, p. 554, et 47, 124, l'identification : Ophir = Abhira, cf. LASSEN, ibid., I, 357, II, 552-592) ne sont pas sérieux. Par contre, il y a beaucoup de preuves d'existence de ce commerce après le VIIIe siècle. Ce sont les Dravidiens qui faisaient des voyages maritimes en Babylonie et en Egypte. Ces relations sont prouvées par le fait 1° qu'on a trouvé dans les fouilles de Birs Nimrud et de Ur des objets en tek, 2° que le riz, le paon, le bois de santal étaient connus à l'Ouest dès le Ve siècle sous leurs noms dravidiens (cf. J. BLOCH, *Le nom du riz*, EA, I, pp. 37-47) et 3° que le nom même de Babylone est mentionné dans le Bāverujātaka (34), 4° que le mot védique *manā* correspondrait à un nom de mesure assyrienne (cf. ZIMMER, *Altindisches Leben*, pp. 50-51, et 47, 100 ; l'auteur n'insiste pas sur cette identification), et enfin par de considérables influences que la civilisation babylonienne a exercées sur l'Inde. Ce sont : *a*) l'emprunt de l'écriture sémitique qui est à la base de l'alphabet brahmi (14), *b*) l'emprunt du système monétaire babylonien, les *purāṇa* indiens ayant pour modèle les *shekel*, *c*) l'influence de l'astronomie babylonienne sur l'astronomie indienne (2), et enfin *d*) les éléments mésopotamiens dans l'architecture indienne (la plupart empruntés par l'intermédiaire de l'Iran ; la seule influence babylonienne directe serait à constater dans les bâtiments indiens à quelques étages rappelant les *ziqurat*, cf. 135, 160. Ce type de bâtiments proviendrait dans l'Inde, aussi bien qu'en Babylonie, du culte des montagnes, cf. 190).

Cf. H. G. RAWLINSON, *Foreign Influences in the Civilisation of Ancient India 900 B. C.-400 A. D.*, BBRAS, XXIII, n° 66, 1911-12, pp. 217-238.

17. J. HALÉVY : *Mélanges étymologiques*. MSL, XI, 1900, pp. 73-91.

L'article contient, entre autres, les étymologies des mots sanskrits : *maṇi* « bijou », *bali* « tribut », *raśanā* « sangle », et *niṣka* « monnaie », que l'auteur considère comme empruntés aux mots araméens : *mān* « objet précieux », *belu* « genre d'impôt », *risna* « bride » et *niṣka* « nom d'une certaine monnaie » (cf. 100).

18. STEN KONOW : *Notes on Dravidian Philology*. IA, December 1903, pp. 449-458.

L'auteur examine entre autres (pp. 455-458) l'influence que le dravidien a exercée sur l'indo-aryen. Les emprunts lexicaux (cf. 1, 3, 5, 11, 12) mis à part, cette influence a causé : en phonétique, la cérébralisation (cf. 144), le passage de *r* à *l* et certaines altérations phonétiques en prakrit ; en morphologie : la simplification de la conjugaison, l'emploi presque exclusif des

participes, le développement de formes nouvelles comme le futur périphrastique ou le participe du type *kṛtavant* analogue au tamoul *séydavan* et la stabilisation de l'ordre des mots dans les langues indo-aryennes modernes.

Cf. 19, 20, 152, 164, etc.

19. Sten Konow : *Muṇḍas and Dravidas*. IA, May 1904, pp. 121-125.

Les peuples Kol, Muṇḍa, Santal, Bhumij, Ho, etc., ne diffèrent pas au point de vue anthropologique des Dravidiens. Leurs langues étaient classées d'abord dans le groupe dravidien, jusqu'à ce que Max Müller ait démontré que ces parlers forment un groupe linguistique indépendant. Il nomma ces langues muṇḍa et les considéra comme « traces of a language spoken in India before the Tamoulian conquest » (cf. 62, 155). Néanmoins, Ferd. Hahn prétend prouver dans son *Kurukh Grammar*, Calcutta, 1900, que la langue muṇḍari appartient à la famille dravidienne. M. K. démontre, en se basant sur les faits phonétiques, morphologiques et lexicaux, que muṇḍari et kurukh appartiennent à deux groupes linguistiques essentiellement distincts.

Cf. 20.

19a. Sten Konow : *Etruscan and Dravidian*. JRAS, January 1904, pp. 45-51.

Signale des analogies entre les langues dravidiennes et l'étrusque : quelques mots se ressemblant (étr. *turu*, tamoul *tara* « donner » ; étr. *(a)ma* « est », gondi *mā* « être », etc.), quelques suffixes analogues (*-al, -ar, -na*, suffixes de nombre *-ar, -l*, suffixes casuels *-t, -al*, etc.) et surtout de frappantes analogies dans la formation des verbes (p. ex. l'absence des particules négatives, l'emploi en étrusque, de *vacl, vacil* dans la même fonction que *āg-il* tamoul).

20. Sten Konow : *Muṇḍa and Dravidian Languages*. Linguistic Survey of India, vol. IV, Calcutta, 1906, pp. xiv + 681.

M. S. K. qui conteste l'origine dravidienne des parlers muṇḍa (19), est plutôt disposé à les rapprocher des langues indochinoises : mon, khmer, etc. (pp. 5 et 11-15 ; cf. 21). Les peuples muṇḍa, refoulés par les invasions dravidienne et aryenne (cf. 1, 62, 130, 155), devaient occuper jadis dans l'Inde un territoire beaucoup plus vaste qu'à présent. Pourtant M. S. K., qui ne croit pas que les parlers indo-aryens aient été directement influencés par les langues muṇḍa (à l'exception, peut-être, de la conjugaison du bihari), suppose que cette influence s'est exercée par l'intermédiaire du dravidien.

Dans la partie relative aux langues dravidiennes, l'auteur se demande s'il est juste de compter le brahui parmi ces langues (p. 285), car ce parler, bien

que probablement d'origine dravidienne, a subi tant d'influences diverses qu'il peut être considéré comme une langue à part.

M. S. K. a déjà étudié (18) l'influence du dravidien sur l'indo-aryen au point de vue phonétique et morphologique; ces langues ont également laissé d'importantes traces dans le vocabulaire indo-aryen : par ex. le nom de Śiva, désignant primitivement un dieu dravidien nommé « rouge » (tamil *śivan* = rouge). L'interprétation erronée du nom védique Rudra a permis de confondre ces deux dieux en un seul Rudra-Śiva (cf. **91**, p. 41, **142**, p. 82).

21. P. W. Schmidt : *Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens.* AAnth, Neue Folge, Band V, 1906, pp. 59-109 (trois cartes). Traduction française par Mme J. Marouzeau, BEFEO, VII, 1907, pp. 213-263; VIII, 1908, pp. 1-35.

Une longue étude des langues indochinoises a conduit le P. Schmidt à la conclusion que les langues mon, khmer, čam, etc., sont étroitement apparentées aux parlers de Malakka, au khasi et au nicobarais. On doit aussi placer dans ce nouveau groupe linguistique les langues munḍa (cf. **20**) qui présentent les concordances suivantes avec le groupe mon-khmer (pp. 63-64) : *a*) toutes les consonnes, excepté *ñ*, *ń*, *y* et *w*, peuvent devenir préfixes, *b*) les consonnes infixées ont des fonctions presque identiques, *c*) outre les préfixes et les infixes, on trouve aussi des suffixes analogues, surtout à ceux du nicobarais, *d*) enfin il existe un très grand nombre de concordances lexicales (liste : pp. 80-98, cf. **157**). Le P. Schmidt propose de nommer ce nouveau groupe linguistique : « austroasiatique » et le divise en : 1) groupe mixte (čam, radé, jarai, etc.), 2) les langues mon-khmer, 3) les parlers senoi et semang en Malakka, 4) palaung, wa et riang, 5) khasi, 6) le nicobarais, et 7) les langues munḍa. Toute cette famille « austroasiatique » dont la parenté est attestée aussi par les données anthropologiques (cf. **53**) est liée, au point de vue linguistique, aux langues austronésiennes, avec lesquelles elle forme une unité que le P. Schmidt propose d'appeler « famille austrique ».

Cf. P. W. Schmidt, *Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen*, Abh. der K. Bayer. Ak. der Wiss., kl. I, Bd. XXII, Abt. III (CR. : Sten Konow, GGA, 1906, pp. 228-238) ; P. W. Schmidt, *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, Heidelberg, 1926, pp. 135-140 ; A. Trombetti, *Elementi di Glottologia*, Bologna, 1923, pp. 55-62, 83-102, 423-452 ; J. Przyluski, *Les langues austrasiatiques*, Les langues du monde, Collection Linguistique, XVI, Paris, 1924, pp. 385-403. CR. : L. Finot, TP, 1907, pp. 134-137 ; Grierson, JRAS, 1907, pp. 187-192.

22. Torgny Segerstedt : *Les Asuras dans la religion védique*. RHR, vol. 57, 1908, pp. 157-203, 293-316.

Plusieurs passages du Veda et surtout des Brāhmaṇa indiquent que l'opposition : *asura-deva* est avant tout une distinction ethnique. Faŭsbŏll a déjà établi (*Indian Mythology according to the Mahābhārata*, London, 1903, p. 14) que le nom *asura* désignait des habitants primitifs de l'Inde. Dans l'Atharva Veda, les Asura sont mis en rapport avec les Dasyu, les deux mots n'étant que des dénominations différentes des ennemis vaincus par Indra, dieu des Aryens. Ces derniers désignaient par le mot *asura* non seulement les peuples aborigènes, mais encore les dieux de ces tribus. Un rapport étroit entre *asura* et *māya* se conçoit aisément, puisque les populations étrangères, en pratiquant un culte incompréhensible, semblaient toujours posséder une force magique.

De nombreux faits indiquant que la supériorité culturelle des Aryens n'était pas particulièrement grande, il est probable qu'ils ont introduit dans leur panthéon certains dieux aborigènes, comme Varuṇa, Rudra, les Marut et Pūṣan.

Le culte de ces dieux s'écarte sensiblement de celui d'Indra, Agni, etc., et présente des traits primitifs, caractéristiques de la religion végétaliste : les sacrifices faits à ces dieux, surtout ceux qui sont célébrés pendant la fête de *cāturmasya*, sont en rapport avec les rites de fécondité ; le caractère anaryen de ces dieux ressort de leur aspect, même de leurs coiffures. Par exemple, Rudra et Pūṣan portent, tous les deux, les cheveux disposés en forme de coquille, d'où leur épithète : *kapardin* (cf. 177). La même épithète s'applique aux prêtres de la famille *Vasiṣṭha* et à la tribu *Tṛtsu*. La célèbre lutte des deux familles sacerdotales : celle de *Vasiṣṭha* (culte de Varuṇa) et celle de *Viśvamitra* (culte d'Indra), s'explique aussi par l'opposition ethnique (cf. 41).

Cf. 39, 59, 95, etc.

23. A. C. Sen : *Reference to Babylon in the Rigveda*. JASB, vol. V, nº 10, 1909 (1910), pp. 407-419.

L'auteur cherche à identifier le mot *vamrī* que l'on interprétait d'habitude comme féminin de *vamra* « espèce de fourmi », avec les noms iraniens de Babylone (*Babli, Bawli*). Cette identification change tout à fait la signification du texte de Ṛgveda, IV, 19, 9, qui paraît contenir une allusion à la Babylonie.

Cf. 34.

24. G. Hüsing : *Die Elamische Sprachforschung*. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kultur-Geschichte des Alten Orients, Band IV, 1910, Berlin-Stuttgart-Leipzig, pp. 5-40.

L'auteur signale certains traits analogues entre l'élamite et le brahui. D'autre part, la langue élamite rappelle à certains égards les parlers cau-

casiens. Ces faits peuvent s'expliquer soit par l'hypothèse que l'élamite est une langue composée d'éléments hétérogènes (ce qui serait confirmé par certaines données anthropologiques), soit par la parenté des parlers caucasiens et des langues dravidiennes (on peut signaler de nombreuses concordances lexicales entre ces groupes linguistiques).

Cf. 42, 83.

25. E. HULTZSCH : *Ginger*. JRAS, 1912, pp. 475-476.

L'auteur explique le nom sanskrit du gingembre, *śṛṅgavera*, au moyen de deux mots dravidiens : *iñji* « gingembre vert » et *vēr*, *bēr* « racine ».

Cf. JOLLY, JRAS, 1905, pp. 166-168 ; F. W. THOMAS, ibid., pp. 169-170.

26. P. T. SRINIVAS IYENGAR : *Life in Ancient India in the Age of the Mantras*. Madras, 1912, X + 140 pp.

Le livre décrit la vie sociale dans l'Inde à l'époque védique telle que la présentent les Mantras. Cette vie ne diffère pas essentiellement de celle de tous les peuples primitifs. Les Aryens védiques ne se distinguaient de leurs voisins Dasyu que par le culte d'Agni, la constitution de la famille et le rôle prépondérant des sacrifices dans leur religion. Les Dasyu que l'auteur identifie avec les Dravidiens, n'étaient pas plus sauvages que les Aryens. Au contraire, de nombreux faits indiquent que leur civilisation était supérieure et originale. Le vocabulaire dravidien possède des noms pour tous les objets de civilisation ; certains de ces mots ont même été empruntés par les Aryens.

En somme, ce n'est pas la race ou la culture qui distingue les Aryens des Dasyu, mais la langue et la religion ; en effet, les Dasyu ne pratiquaient pas le culte d'Agni ni celui du soma. Les classes aristocratiques adoptèrent ce culte et se nommèrent Aryens ; mais les cultes primitifs des aborigènes subsistèrent : adoration de la vache, des serpents, de l'arbre pippala, etc. De même le caractère dravidien de Śiva, Viṣṇu et de leur mère Aditi est très net. Le nom même de Viṣṇu est dravidien (de *viṇ* = ciel) (cf. 189).

Cf. P. T. SRINIVAS IYENGAR, *The Myth of the Aryan Invasion of India*, IA, March, 1913, pp. 77-83 ; — 36, 54, 128.

CR. : J. KENNEDY, JRAS, 1913, pp. 706-710.

27. J. F. FLEET : *Seals from Harappa*. JRAS, 1912, pp. 699-701, 4 illustrations.

Description de trois sceaux trouvés à Harappā, qui ont été acquis par le British Museum. Ils sont tous du type décrit par CUNNINGHAM (cf. 6, 8). Le

déchiffrement des inscriptions de ces sceaux proposé par CUNNINGHAM (*lacchmīya*, cf. 7; et *kalomologūta*), paraît bien incertain.

Cf. **32, 58, 73, 74, 77, 181,** etc.

28. H. R. HALL : *The Ancient History of the Near-East. From the earliest times to the battle of Salamis.* London, 1913.

En discutant l'origine des Sumériens (pp. 173-174), l'auteur pose l'hypothèse qu'ils proviennent de l'Inde. Il est sûr que l'Inde possédait une assez haute civilisation préaryenne créée par les Dravidiens, civilisation qui avait fortement influencé la culture des vainqueurs aryens. Or, le type des Sumériens, connu par leurs monuments, est très rapproché du type dravidien moderne. On peut donc chercher dans l'Inde l'origine de cette race sumérienne qui n'était ni sémitique ni aryenne et qui aurait laissé, en Élam, des traces de sa civilisation pendant la migration vers la Mésopotamie. On trouve encore maintenant au Béloutchistan une population parlant un dialecte dravidien, le brahui.

Cf. A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I, p. 10 ; — **85, 92, 128, 147, 148, 208.**

29. F. H. WOODS : *Deluge*. ERE, 1913, vol. IV, p. 555.

L'auteur signale de grandes analogies entre la légende indienne du déluge (*Śatap. Brāhm.*, I. 8, 1) et les récits babyloniens ; toutefois, de nombreux détails ne se rencontrent que dans la légende indienne, ce qui évoque, peut-être, une inondation extraordinaire du Gange. D'autres variantes du même mythe se trouvent dans le Mahābhārata (III, 187), dans le Bhāgavata-Purāṇa (VIII, 24, 4, où la légende ressemble le plus au récit biblique) et dans le Viṣṇu-Purāṇa (où l'on trouve des correspondances avec les légendes américaines).

Cf. T. K. CHEYNE, *Deluge*, Encycl. Biblica, I, 1065, § 20, a, 1899 (contient de nombreuses références aux travaux antérieurs) ; MAX MÜLLER, *Indien in der Weltgeschichte*, pp. 111 ss ; M. HABERLANDT, MAGW, XVI, 1886, p. 12 ; J. HALÉVY, Revue Sémitique, VII, 1899, pp. 32-36 ; R. ANDREE, *Die Flutsagen* ; GERLAND, *Sintflut*, Bonn, 1912 ; J. G. FRAZER, *Ancient Stories of a Great Flood*, 1916.

30. W. CROOKE : *Hinduism*. ERE, 1913, vol. VI, p. 688, § 5, *Foreign influence in Aryan culture and belief*. Cf. ERE, vol. VI, p. 715, *Hinglāj*.

M. COORKE rend compte des travaux relatifs à l'influence de la culture babylonienne sur celle de l'Inde (cf. **13, 14, 16**). Dans le domaine religieux,

on peut rapprocher le nom de la déesse *Nana Devī*, adorée à Hinglāj, du nom de la Déesse-Mère *Nana* de Erech qui fut appelée plus tard *Nanea* (II Maccab. I, 13-15), *Anaiti*, *Anaea*, *Aneitis* ou *Tanais* et adorée en Syrie, en Perse et en Arménie (cf. J. Halévy, *Aditi*, *Anahita*, Revue Sémitique, VII, 1899, pp. 30-32; 211). Certaines légendes des Brāhmaṇa, surtout l'histoire du déluge (cf. 29) rappellent les mythes babyloniens. L'auteur montre que l'influence babylonienne sur l'Inde se laisse apercevoir relativement tard et qu'elle s'est exercée peut-être par l'intermédiaire des Dravidiens (16).

Cf. 47, 76.

31. F. E. Pargiter : *Vṛṣākapi and Hanumant.* JRAS, 1913, pp. 390-400.

L'auteur avait établi dans un article précédent que les noms *Vṛṣākapi* et *Hanumant* désignaient le même personnage particulier à la mythologie dravidienne. *Vṛṣākapi*, signifiant à la lettre « un singe mâle », pourrait être la traduction sanskrite d'un mot dravidien ayant le même sens. Or, en tamoul, « mâle » se traduit par *aṇ* et la plus ancienne dénomination du singe est *mandi*. Il est donc permis d'admettre l'existence, dans l'ancienne mythologie dravidienne, d'un dieu-singe appelé *aṇmandi*, sanskritisé en *Hanumant*. Si ce rapprochement est correct, il fournit une preuve de l'existence des cultes anaryens des singes dans le domaine indo-aryen.

Cf. 91, p. 41, note.

32. K. P. Jayaswal : *The Harappa seals.* IA, July 1913, p. 203.

Essai de déchiffrement des inscriptions qui se trouvent sur les sceaux décrits par Fleet (27). L'auteur suppose que les signes pictographiques de ces inscriptions ont servi de base à l'écriture brahmi (cf. 58, 181, chap. XXIII, 183, 187, 227) et ceci lui permet de déchiffrer leur valeur phonétique. Ainsi, l'inscription du sceau B, lue de droite à gauche, donne le mot : *dī-vya-ba-lo.*

Cf. K. P. Jayaswal, *The Statue of Ajataśatru Kunika and a Discussion on the Origin of Brahmi*, JBORS, VI, Part II, 1920, pp. 173-204. (Brahmi serait d'invention indienne et aurait servi de base à l'écriture sémitique.)

33. K. B. Pathak : *Maṭachi : a Dravidian Word in Vedic Literature.* IA, August 1913, p. 235.

M. Jacob a signalé (JRAS, 1911, p. 510) que le mot singulier *maṭacī* (Chāndogya-Upaniṣad) désigne une sauterelle et est probablement anaryen. M. P. fournit des exemples dravidiens qui confirment cette hypothèse. La

sauterelle est appelée en canara *miḍice*, en telugu *miḍutha*, etc. ; ces noms sont dérivés de la racine *miḍi* « sauter ».

Cf. 65, 213.

34. Sylvain Lévi : *Autour du Bāveru-Jātaka*. Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1913-1914, pp. 1-19.

Analyse des problèmes soulevés par le Bāveru-jātaka (*Bāveru* représentait-il vraiment le nom de Babylone, et ce jātaka témoignait-il des relations directes ou indirectes entre l'Inde et la Babylonie ?) et des controverses concernant le passage du paon de l'Inde à la Méditerranée.

Cf. J. Halévy, Revue Sémitique, 1895, pp. 268-278 ; *Le nom du paon*, JA, 1913, II, pp. 710-713 ; *Les témoignages védiques sur l'âge du Véda*, Revue Sémitique, XXII, 1914, pp. 68-84 ; J. Bloch, *Le nom du riz*, EA, I, p. 39.

35. K. P. Jayaswal : *On the Origin of « Mleccha »*. ZDMG, Band 68, Heft 4, 1914, p. 719.

La plus ancienne mention du mot *mleccha* se trouve dans le Śatapatha Brāhmaṇa, III, 2, 1 (Br.), 23-24, où ce nom désigne un peuple étranger poussant des cris inintelligibles *he'lavo*, *he'lavaḥ*. L'auteur suggère que le mot *mleccha* provient du sémitique *melekh* « roi » (cf. prâkrit *milakkhu* et *malikkho*) et que le cri *he'lavaḥ* (cf. 22, p. 164) représente le nom sémitique du dieu (hébreu *ĕlôăh*). Le récit du Śatap. Brāhm. constituerait encore une preuve des rapports entre les Indo-aryens et les Sémites.

36. P. T. Srinivas Iyengar : *Did the Dravidians of India obtain their Culture from Aryan Immigrants ?* Anthropos, IX, 1914, pp. 1-15.

L'auteur développe l'idée exprimée au n° 26 qu'on ne doit pas confondre les groupes linguistiques avec les groupes de race, et conteste l'hypothèse de l'invasion aryenne dans l'Inde. En effet, on ne trouve dans les Veda aucune mention des migrations ethniques. Les luttes avec les Dasyu ne doivent pas être interprétées comme une invasion victorieuse. Les conflits ne surgissaient que dans le domaine religieux. Dans les Veda les *dasa* sont nommés *anindra* : « ennemis du culte d'Indra ». Les épithètes *anāsa*, *kṛṣṇa*, *asikni*, concernant les démons, ne peuvent rien apprendre sur la race des *dasa*. D'autre part, la pureté du type dolychocéphalique des Jats et des Rajputs ne peut pas être la preuve d'une invasion qui aurait eu lieu au 2e millénaire avant J.-C.

Il est d'ailleurs frappant que le Veda n'ait de commun avec l'Avesta que le culte du *soma-haoma* ; leurs panthéons sont différents sauf le dieu insignifiant

Mitra. Il est donc presque sûr que les autres dieux védiques (même Indra) ne représentent que des divinités aborigènes plus ou moins aryanisées. On a constaté que les langues indo-aryennes trahissent une profonde influence dravidienne (1, 12, 18, etc.). Puisqu'il n'y eut jamais d'invasion dravidienne du Sud au Nord, on ne saurait comprendre cette influence qu'en admettant que les Dravidiens formaient la population de l'Inde, tant au Nord qu'au Sud (les Muṇḍa n'entrent pas en ligne de compte puisqu'ils étaient sauvages ainsi qu'ils le sont encore aujourd'hui). Le védique et le sanskrit ne seraient donc que la langue d'une élite religieuse qui pratiquait les cultes du feu et du soma, empruntés aux Aryens de l'Iran.

Cf. Śrinivas Iyengar, *The Words Ārya and Drāvida*. JORM, vol. III, pp. 189-197. — 26, 54, 128.

37. Ananda K. Coomaraswamy : *Some Ancient Elements in Indian Decorative Art*. OAZ, Band 11, Heft 4, Januar-März 1914, pp. 383-392, 21 illustr.

L'auteur signale de nombreuses concordances entre l'art décoratif indien et celui des civilisations méditerranéennes. Le motif de quatre gazelles n'ayant qu'une tête est commun à l'Inde et à l'art égéen, de même que les deux lions à une seule tête. La représentation bengalie de Manasā Devī est presque identique à la figure de la déesse aux serpents crétoise. Les analogies entre l'art indien et égéen se laissent entrevoir en outre dans les ornements géométriques. Le motif décoratif indien le plus caractéristique : le lotus, se répète souvent dans l'art méditerranéen.

Il y a pourtant peu de données pour attribuer ces correspondances à une influence directe de l'art méditerranéen sur l'Inde. Il est bien plus vraisemblable de considérer ces motifs communs comme des vestiges de l'art d'une civilisation asiatique plus ancienne qui s'étendait de la Méditerranée jusqu'à la Chine.

Cf. 109. 110.

38. E. Griffini : *Duryōdhana (skr.) = Dū Raidān (südarab)*. ZDMG, Band 69, Heft 1/2, 1915, pp. 173-174.

Dans une communication au JRAS, 1913, p. 684 (cf. aussi JRAS, 1913, pp. 685, 1048 et p. 451), M. Grierson a signalé la ressemblance de l'épisode du roi Duryodhana dans le IIe livre du Mahābhārata avec la légende de la reine de Saba. M. Griffini trouve que le nom même de Duryodhana témoigne de l'origine arabe de la légende, puisqu'il n'est qu'une sanskritisation du nom Dū Raidān porté par une famille de l'Arabie Méridionale et qui se trouvait dans le titre : « Rois de Saba et de Dū Raidān ».

39. F. W. Thomas : *Dr. Spooner, Asura Maya, Mount Meru, and Karshá.* JRAS, April 1916, pp. 362-366.

En critiquant l'hypothèse de Spooner sur l'origine iranienne du nom Asura Maya (< Ahura Mazda), l'auteur indique que les Aryens, pendant leurs migrations vers le Penjab, ont pu subir si profondément l'influence des peuples de Mésopotamie qu'ils ont même emprunté le nom du dieu Aššur, ce qui donnerait Asura et plus tard, en iranien, Ahura. Varuṇa qui est un Asura, paraît aussi provenir de Mésopotamie (cf. 13, 96).

A côté de cette conjecture, on pourrait placer l'hypothèse que dans le nom du mont Meru ou Sumeru (surtout si l'on considère la dernière forme comme primitive) on aurait une réminiscence du mot Šumer (10). Quant au nom d'une certaine mesure : *karṣa*, que l'on retrouve aussi en iranien, il est possible de l'identifier avec *karṣa*, nom d'une monnaie employée par les Araméens d'Egypte (cf. JRAS, 1924, pp. 93-94).

Cf. K. Rama Varma Raja, *Comparative Studies*, 1908 ; JRAS, 1917, pp. 131-132 ; A. B. Keith, Bhandarkar Commemorative Volume, Poona, 1917, p. 88 ; H. Sköld, *Where the Asuras Assyrians ?*, JRAS, 1924, pp. 265-267.

40. Albert J. Carnoy : *Iranian Views of Origin in Connection with Similar Babylonian Beliefs.* JAOS, vol. 36, part III, December, 1916, pp. 300-320.

Un grand nombre d'éléments de la religion et de la mythologie indo-iranienne proviennent de la Mésopotamie. La déesse Anāhita (30, 211), identifiée plus tard à Ištar (la triade Ahura Mazda, Mithra, Anāhita, correspond exactement à la triade Sin, Šamaš, Ištar, cf. 156), est d'origine sumérienne. La conception indo-iranienne de l'ordre moral et cosmique (*ṛta, aša*) a une source sémitique, et le rôle du gardien de cet ordre, Varuṇa, est exactement comparable à celui de Sin. De même, les mythes indo-iraniens du Gandharva, de l'inceste de Yama et Yamī (cf. 229) et toutes les légendes du déluge (cf. 29) trahissent l'influence des idées mésopotamiennes.

Cf. A. J. Carnoy, American Journal of Theology, January 1917 ; — 47, 76, 96.

41. R. B. Ramaprasad Chanda : *The Indo-Aryan Races.* Part I, Rajshahi, 1916.

L'auteur accepte l'hypothèse de Hoernle et Grierson qui admettent deux invasions aryennes successives dans l'Inde. Par conséquent, il distingue deux éléments dans la population de l'Inde Centrale : une race composée des

anciennes familles des ṛṣi comme Vasiṣṭha, et une race noire, d'origine aryenne, mais mêlée d'éléments mésopotamiens. Cette seconde race serait venue dans l'Inde plus tard, mais elle aurait reconnu la suprématie des familles des ṛṣi. Ces deux éléments formèrent la population aryenne dont se distinguaient les Niṣāda aborigènes parlant le muṇḍa. A ces trois éléments ethniques, la spécialisation des fonctions fit ajouter deux subdivisions, ce qui créa le système des castes.

L'auteur étudie les migrations des populations indiennes et analyse leurs apports à la civilisation de l'Inde. Le culte de Viṣṇu et de Kṛṣṇa se développa probablement parmi les populations de la frontière du Nord-Ouest ; le śaktisme, qui est répandu surtout au Bengale, fut probablement influencé par la civilisation matriarcale des Dravidiens.

Le type « mésaticéphalique » des Indo-aryens provient du mélange du *Homo Alpinus* avec les Aryens védiques et les Dravidiens ; certaines tribus anciennes, comme les Turvaśa, les Yadu, etc., ont eu, de plus, du sang sémitique et mésopotamien.

Cf. 139.

CR. : Sir A. B. Keith, JRAS, 1917, pp. 167-175.

42. G. Hüsing : *Völkerschichten in Iran.* MAGW, XLVI Band, VI Heft, Wien, 1916, pp. 199-250.

En examinant les diverses couches ethniques de l'Iran, l'auteur établit que les anciens habitants du Béloutchistan n'étaient pas Iraniens ; c'étaient des aborigènes semblables aux Brahui actuels, apparentés en même temps aux Dravidiens et aux Élamites ; ils s'appelaient *Hvajiya* (Αἰθίοπες orientaux des Grecs).

Parmi leurs voisins, ceux qui étaient nommés *Kaśyapa* par les Indiens (Κάσπιοι des Grecs) correspondaient aux *Kassé* des Assyriens et seraient aussi apparentés aux Élamites. La forme *Sūrya* du nom du dieu indien aurait été influencée par le nom kaspien *Sūriyaš*.

D'ailleurs, quand on examine les conditions linguistiques dans l'Inde, on voit que le sanskrit classique possède la morphologie et le vocabulaire aryens (ce dernier avec beaucoup d'exceptions), tandis que sa phonétique et sa syntaxe, riches en mots composés, ont l'air anaryen. Les langues modernes de l'Inde ont l'aspect encore moins indo-européen. Quant aux données anthropologiques, on manque de crânes et d'images provenant des temps védiques. Toutefois, les types reproduits sur les reliefs de Sañchī et de Bhārhut ne représentent point le type aryen ; ils ressemblent plutôt aux Sumériens.

M. H. avait déjà supposé, dans un travail antérieur (24), la parenté des langues dravidiennes et du groupe caucasien-élamite. On pourrait rapprocher l'ethnique *dravida* = *tamila* du nom des Τάπυροι, habitants du Tabaristan, et l'on serait tenté de poser l'hypothèse que ces peuples, sortis du Caucase, ont

traversé l'Iran, laissé les Brahui en Béloutchistan pour parvenir enfin dans l'Inde où leur langage subit l'influence des langues munḍa et indo-aryennes d'où résultèrent les parlers dravidiens.

L'auteur cherche dans l'Inde et dans les pays voisins les restes des Sumériens ; certaines concordances lexicales permettraient de supposer que les traces du sumérien se sont conservées dans la langue birmane.

Les données anthropologiques, bien que peu certaines, semblent renforcer l'hypothèse de la parenté dravido-caucasienne.

Cf. 68, 83.

43. E. H. Hunt : *Hyderabad Cairns. (Their Problems)*. JHAS, July 1916, pp. 180-224, 2 planches et 7 illustrations.

Description des tombeaux entourés de cercles en pierre qu'on a trouvés au Deccan et qui rappellent les « cairns » de Mésopotamie, d'Egypte, d'Espagne, d'Ecosse et d'Irlande. Les « cairns » de Maula Ali et de Raigir ont été explorés par M. Yazdani qui a trouvé dans les tombeaux, parfois à la profondeur de 16 pieds, une ciste composée de dalles et posée à peu près sur la ligne Nord-Sud, ce qui a, sans doute, une signification rituelle. La ciste était entourée de pots dont les plus beaux étaient placés à droite et à gauche, les plus petits et les plus simples, du côté Nord. Ces cistes contenaient des perles en cornaline et en lapis-lazuli (cf. 81), des plats en fer, des couteaux, des tridents et des ornements en cuivre. De nombreuses urnes étaient remplies d'os humains. La céramique de ces tombeaux présente deux types différents : des pots rouges et des pots noirs. Sur ces pots sont souvent répétés des signes très curieux dont la signification est obscure. Si ces tombeaux sont d'origine aborigène, il serait très important de les étudier par rapport aux autres civilisations. Le résultat de cette recherche ferait ressortir des traits communs qui éclaireraient l'histoire des usages et de la religion dans l'Inde.

Cf. *Annual Report of the Archeological Department*, 1915/16, Hyderabad, pp. 6-10 ; — 46, 67.

44. K. Amrita Row : *A note on the Non-Aryan Element in Hindi Speech*. IA, January 1916, p. 16.

Signale l'origine dravidienne des six mots hindis suivants : *jhagrā*, *āṭā*, *ghuṇṭnā*, *khoṇṭā*, *sīp* et *ēḍī*.

45. K. Amrita Row : *The Dravidian Element in Prakrit*. IA, February 1917, pp. 33-36.

Liste de mots prâkrits d'origine dravidienne (cf. l'index).

Cf. 64, 166.

46. G. YAZDANI : *Megalithic Remains of the Deccan. A New Feature of them.* JHAS, 1917, pp. 56-79, 1 planche et 1 carte.

Description et analyse des signes gravés sur les pots découverts dans les « cairns » de Raigir (43). Ces signes, considérés par M. J. MARSHALL comme « owners marks », ont plutôt l'air d'une écriture idéographique ou même phonétique, puisque certains sont identiques aux lettres brahmi de l'inscription de Bhattiprolu. Ce fait peut confirmer l'hypothèse de CUNNINGHAM : l'alphabet brahmi se serait formé d'anciens hiéroglyphes indiens (7, 32). D'autres signes rappellent les lettres étrusques. D'ailleurs, certains faits linguistiques semblent témoigner d'un rapport entre les Dravidiens et les Etrusques (cf. 19 a, 210). L'article est suivi du catalogue de la « marked pottery ».

Cf. WALHOUSE, IA, III, 1874, pp. 276-277 ; D. R. BHANDARKAR, Proc. and Trans. of the First Orient. Conference, Poona, vol. II, 1922, pp. 305-318 ; DAS GUPTA, JASB, XXVII, pp. 43-44 ; — 67, 187.

47. B. G. TILAK : *Chaldean and Indian Vedas.* Commemorative Essays presented to Sir Ramakrishna Gopal Bhandarkar. Poona, 1917, pp. 31-42.

Bien qu'on ait souvent exagéré l'importance de l'influence babylonienne sur la culture indo-aryenne, on ne saurait nier l'existence de cette influence surtout dans le domaine de la cosmogonie, de l'astronomie (2, 16) et de la magie (15, 68). Le mot assyrien *manā* (cf. 16, 100), qu'on trouve dans les Veda, et le mot *sindu*, qui désignait la mousseline chez les Babyloniens (16), peuvent prouver l'ancienneté des relations indo-babyloniennes. Si l'on compare les croyances religieuses, on observe de grandes analogies dans les légendes cosmogoniques indiennes et babyloniennes (les eaux cosmiques, la formation du monde, le déluge, etc.). Mais, tandis que les Aryens védiques adoraient les bonnes divinités, la religion babylonienne consistait surtout en pratiques magiques destinées à propitier de mauvais démons.

Pourtant, le culte officiel védique n'enferme pas toute la religion indo-aryenne ; un excellent monument de croyances populaires est l'Atharva Veda. Or, dans les formules magiques de ce recueil, on trouve des noms énigmatiques qui n'ont pas d'étymologie aryenne. Ce sont, p. ex. : *Taimata*, *Āligī*, *Viligī*, *Urugūlā*, *Tābuva*. On est frappé par la ressemblance de certains de ces mots avec les noms des démons babyloniens. C'est ainsi que *Taimata* rappelle le nom du dragon androgyne chaldéen *Tiamat*, tandis que *Urugala* désigne le monde souterrain qu'a visité Ištar. *Urugūlā* peut signifier par personnification : « divinité infernale ». Quant aux mots *Āligī*, *Viligī*, l'auteur ne trouve pas de correspondances exactes dans le babylonien ; il essaye de rapprocher *Viligī* du nom assyrien *Bil-(gi)*, *Bel-(gi)*. Le mot *kimīdin* (RV, VII, 104.24, AV, X, 4), bien qu'il puisse être expliqué par l'indo-aryen, rap-

pelle les noms des démons babyloniens *Ekimmu* et *Dimme*. Pour le mot *tābuva(m)*, on devrait chercher l'explication ailleurs. Il est possible que ce mot soit en relation avec le *tabu* polynésien (62 p. 56).

Cf. 50, 76, p. 673, 95, 96, 100, 128, etc.

48. D. R. Bhandarkar : *The Carmichael Lectures 1918*. Calcutta, 1919, Lecture I, pp. 1-41.

Bien que l'auteur insiste sur le caractère essentiellement aryen de la civilisation indienne, il admet que les Indo-aryens ont emprunté certains mots aux Dravidiens. C'est ainsi que le mot *cora* « voleur » se rattacherait probablement à l'ethnique dravidien *Coḍa*, prononcé *coṛa* en tamoul. La présence de mots comme *maṭacī* en védique (cf. 33, 213) indique que les Dravidiens étaient répandus également au Nord de l'Inde. Ceci, d'ailleurs, est attesté par la langue brahui et par quelques emprunts au dravidien dans les parlers modernes de l'Inde septentrionale, p. ex. : bengali *telo* « tête » < télougou *tālā* ; bengali *nolā* « langue » < tam. *nālu* ; les suffixes du pluriel en bengali : *gulā* et *gulī* < dravidien *gal*, etc.

Cf. 44, 49, 91, et D. R. Bhandarkar, *Ancient History of India*, 1919, p. 26.

49. Bijaychandra Mazumdar : *The History of the Bengali Language*. Calcutta University Press, 1920, xvii + 298 pp.

Le pays Vaṅga n'a pas été colonisé par les Aryens avant le VIe siècle avant J.-C. Ceci explique la présence de nombreux éléments dravidiens dans la population et les idiomes du Bengale. Le chapitre V, pp. 55-70, est consacré à l'analyse des influences dravidiennes sur l'indo-aryen ; ce sont : le cérébralisme (pourtant, l'auteur note que le dravidien n'admet pas de cérébrales initiales, tandis qu'on en trouve en sanskrit (cf. 65, 144) et qu'en bengali, le cérébralisme est moins fort que dans les autres parlers indo-aryens modernes), l'anaptyxe, l'accentuation de la syllabe finale en bengali oriental, l'emploi de certains suffixes dravidiens (*ku* du datif, *gal*, *ar* du pluriel) et la position de la négation après le verbe en bengali, enfin de nombreux emprunts lexicaux, p. ex. : skt. *ghoṭaka*, prakrit *ghoṛa* « cheval » < tamoul *gurramu* (cf. 65), skr. *mālā* « guirlande » < tam. *mālā* « fleur », etc. (cf. B. C. Mazumdar, *Bāṅgālābhāṣāy Drāviḍī upādāna*, Sāhitya-pariṣāt -patrikā, vol. XX, part 1).

Cf. 48, 91.

50. W. KIRFEL : *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt.* Bonn und Leipzig, 1920, 401 pp., 18 tbl.

Die Beeinflussung der indischen Systeme durch Babylon, pp. 28*-36*.

L'auteur note des ressemblances frappantes entre la cosmologie babylonienne et celle de l'Inde, comme p. ex. l'idée de l'océan céleste au-dessus du firmament. Cette idée ne résulte pas de la simple observation, l'analogie ne pouvait donc être fortuite. L'idée des montagnes cosmiques (Harsag-(gal)-kurkura en Mésopotamie et Meru dans l'Inde) offre une analogie encore plus frappante. Si ces ressemblances ne témoignent pas nécessairement d'un contact direct entre les deux civilisations, certaines notions cosmologiques indiennes correspondent trop exactement aux idées babyloniennes pour qu'on puisse nier une influence mésopotamienne directe. Ce sont : le rôle des nombres trois (trois cieux) et sept (sept mondes inférieurs, cf. les traces de cette notion dans les bâtiments iraniens et dans la cosmologie bouddhique, cf. 135), l'idée des quatre gardiens du monde analogue à celle des quatre dieux planétaires des Babyloniens, la correspondance entre les 7 planètes et les 7 couleurs (cf. 191) et les ressemblances des *nakṣatra* (cf. 2).

Cf. A. WEBER, *Indische Skizzen*, 1857, p. 198 ; *Indische Studien*, IX, 1865, p. 77 ; P. JENSEN, *Die Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, pp. 182 ss. ; W. F. WARREN, *The Earliest Cosmologies*, New York, 1909 ; F. W. THOMAS, *Some Remarks on Indian Cosmology*, JRAS, 1920, pp. 158-159.

51. W. J. EDMONDSTON SCOTT : *The Basque Declension : its Kolarian Origin and Structure.* BSOS, vol. I, part 3, 1920, pp. 147-184, une carte.

Tentative pour démontrer l'étroite affinité des déclinaisons basque et muṇḍa, ce qui provient, selon l'auteur, de l'unité primitive des langues muṇḍa, bantu et basque.

52. JAMES HORNELL : *The Origin and Ethnological Significance of Indian Boat Designs.* MASB, VII, n° 3, Calcutta, 1920, pp. 139-256, 34 ill. et VI planches.

L'étude des formes de canots et des méthodes de pêche dans l'Inde, accompagnée d'une analyse linguistique et anthropologique, conduit l'auteur aux conclusions suivantes (pp. 225-246) : *a*) la population prédravidienne de l'Inde se composait d'éléments négritos et protopolynésiens. *b*) Les Polynésiens qui habitaient les côtes de la mer, ont introduit dans l'Inde l'« outrigger » à un porte-nage, c'est-à-dire le type de canot qui est encore caractéristique

de la culture polynésienne. *c*) L' « outrigger » à deux porte-nages est d'invention malaise. *d*) Comme les canots de Madagascar et de l'Afrique Orientale ont toujours le double porte-nage, il en résulte que ces contrées ont été colonisées par des Malais. *e*) Cette émigration malaise, via Ceylan, semble avoir eu lieu beaucoup plus tard que l invasion polynésienne et après l'arrivée des Dravidiens dans l'Inde. Les Shanars et les Izhuvans de l'Inde méridionale descendent probablement des immigrants malais. *f*) Les vrais Dravidiens appartiennent à la race méditerranéenne ; avant de se séparer des Méditerranéens, les Dravidiens auraient emprunté certaines formes de canots caractéristiques de la culture méditerranéenne. *g*) Les Dravidiens ont dû habiter jadis la Mésopotamie où ils ont emprunté ou inventé le bateau de pêche circulaire et le radeau de roseaux ; *h*) ils ont ensuite été forcés, peut-être sous la pression des peuples sémitiques ou mongoloïdes (des Accadiens), de se diriger vers l'Est. Les traces de cette migration se sont conservées dans la langue brahui. *i*) Après leur arrivée dans l'Inde, les Dravidiens se sont répandus dans les vallées de l'Indus et du Gange, en y introduisant les types de canots employés sur le Nil et le Tigre. *j*) Les Polynésiens ont été complètement absorbés, au point de vue politique et linguistique par les Protodravidiens. L'état actuel de l'Inde méridionale est le résultat de toutes ces migrations.

Cf. J. Hornell, *South Indian Blow Guns, Boomerangs and Crossbows.* JRAI, LIV, 1924, pp. 316-346 (surtout pp. 339, 390) ; — 70, 76, pp. 674-675, 102, 103.

53. Robert Heine Geldern : *Gibt es eine austroasiatische Rasse?* AAnth. Band XVIII (XLXI), 1920, pp. 79-99, 1 carte et 1 illustration.

L'auteur conteste la théorie du P. W. Schmidt (21) suivant laquelle toutes les populations parlant les langues austroasiatiques appartiendraient à la même race. Le P. W. Schmidt se fondait sur des données insuffisantes et trop inexactes pour pouvoir prouver la parenté anthropologique des peuples austroasiatiques. D'autre part, comme il n'a pas démontré que ces peuples diffèrent, au point de vue anthropologique, des Tibéto-birmans, des Siamois, etc., il ne peut pas établir l'existence d'une race austroasiatique distincte. M.H.G. signale que les Mon, les Khasi et les Palaung appartiennent plutôt à la race mongole et qu'il est impossible de différencier d'une façon nette les autres peuples austroasiatiques de leurs voisins. Par conséquent, on doit abandonner l'idée qu'une race spéciale correspond à la famille linguistique austroasiatique. On pourrait plutôt parler d'un groupe anthropologique « indo-australien », comprenant les Senoi, les Kubu, les Toala, les Wedda et plusieurs tribus montagnardes de l'Inde.

La complexité anthropologique des peuples austroasiatiques, ainsi que leur extrême dispersion, s'expliquent par les migrations ethniques en Asie

Méridionale. Vers le début de notre ère, les peuples austroasiatiques ont dû occuper presque toute l'Indochine. Quant à l'Inde, la tradition historique fait défaut, mais les données ethniques et linguistiques (surtout les traces des parlers austroasiatiques dans la région himalayenne) indiquent que la population austroasiatique occupait jadis toute l'Inde centrale (cf. 90). La dispersion de ces peuples sur le territoire entre le Tonkin et le Cachemire doit dater de l'époque néolithique, puisqu'elle correspond exactement à la dispersion du type caractéristique de la « hache à soie » (cf. 130).

Cette race mongoloïde a dû former la plus ancienne couche connue en Asie méridionale ; les invasions successives ont déchiré l'unité primitive de cette ancienne couche ethnique et détruit sa pureté anthropologique. Le type le plus pur serait représenté par les Khasi, les Riang, les Palaung, les Mon et, peut-être, les Khmer et les Annamites. Il est difficile d'établir jusqu'à quel point les Muṇḍa ont conservé la pureté de race, puisqu'ils ont dû subir de nombreuses influences.

Cf. 56, 130, 131.

CR. : L. Finot, BEFEO, XX, 4, pp. 67-68.

54. George William Brown : *The Sources of Indian Philosophical Ideas.* Studies in honor of Maurice Bloomfield, New Haven, 1920, pp. 75-88.

L'influence dravidienne sur les langues indo-aryennes est déjà établie (cf. 12, 18) ; elle n'est pas moins sensible dans le domaine religieux : le culte de Śiva (cf. 20, 26), de Kālī/Durgā, des serpents (67, 109), des singes (31), de l'arbre pipal, etc., ne s'explique que par l'animisme dravidien. On pourrait même affirmer que tout l'Hindouisme actuel est dravidien, que ce n'est que son organisation qui est restée aryenne. Cet animisme dravidien introduisit dans le monde indo-aryen des idées étrangères aux Veda, comme la doctrine de la transmigration (cf. 121), et entama l'évolution philosophique qui, encore imprégnée d'éléments aryens dans les Upaniṣad, s'en dégage de plus en plus dans le jainisme et le bouddhisme. Le même animisme est à la base des autres systèmes philosophiques indiens, puisque tout est pénétré d'esprit, aussi bien pour le Vedānta qui n'admet qu'un seul esprit, que pour le Nyāya et le Sāṁkhya qui en admettent plusieurs. Les noms mêmes : Sāṁkhya et Yoga, quoiqu'aryens, ne s'appliquent pas bien aux doctrines qu'ils désignent. Il est possible qu'ils soient dus à la sanskritisation d'anciens mots dravidiens actuellement hors d'usage. L'ascétisme et les castes pourraient être aussi d'origine dravidienne.

Cf. 70.

CR. M. Winternitz, OLZ, 1924, col. 424, 425 ; A. B. Keith, *The Rel. and Phil. of the Veda and Upan.*, pp. 632-633 ; L. de La Vallée Poussin, BSOS, vol. II, 1922, p. 330.

55. P. L. Barbour : *Buruçaski, a Language of Northern Kashmir.* JAOS, vol. 41, part 1, February 1921, pp. 60–72.

L'auteur donne une description générale de la langue burušaski, en signalant la « pronominalisation » et l'emploi du système vigésimal comme ses traits les plus caractéristiques. Cette langue ne se laisse rapprocher d'aucune famille linguistique connue. L'auteur propose l'explication suivante de cet isolement : les Burušaski seraient les seuls représentants de la plus ancienne race de l'Inde qui aurait occupé jadis un territoire très étendu. Les invasions successives des Dravidiens et des Aryens auraient brisé son unité. Certains éléments furent repoussés vers le Nord de l'Inde où leur langue, en contact avec les parlers tibéto-birmans, produisit le groupe des langues himalayennes. D'autres éléments reculèrent vers l'Est et subirent une forte influence mon-khmère : de là l'origine des langues munḍa. Seuls, les Burušaski cachés dans les vallées impénétrables ont pu conserver leur ancienne langue relativement pure.

Cf. 150.

56. Jean Przyluski : *De quelques noms anaryens en indo-aryen.* MSL, vol. XXII, 1921, fasc. 5, pp. 205–210. (Traduction anglaise : 132, pp. 3–8).

Les Aryens, en envahissant l'Inde, n'avaient pas dans leur vocabulaire de mots pour désigner un grand nombre de plantes, d'animaux et de produits des régions tropicales ; ils furent donc obligés de faire des emprunts aux langues des populations aborigènes : des Dravidiens et surtout des Munḍa qui habitaient probablement l'Inde centrale (cf. 53). Ceci explique la présence dans l'indo-aryen de certains mots d'origine austroasiatique.

L'analyse des noms de la banane dans les langues de la Péninsule Malaise et dans les parlers apparentés permet à M. P. de rétablir les formes anciennes **ka-lī* et **ta-lī* où *lī* est la racine et *ka-*, *ta-* sont des préfixes. Si l'on ajoute à **talī* le préfixe *ka-*, le mot signifiera « bananier ». Précisément, en sanskrit, *kadalī* désigne le bananier. Ce mot qui ne peut être indo-européen se laisse aisément expliquer par la morphologie des langues austroasiatiques.

La racine *bal, bul* désigne le poil dans les langues austroasiatiques. On la retrouve en tibétain, dans le nom de la laine *bal* et dans l'adjectif *'bal-'bol.* Précédée du préfixe *ka/kam*, cette racine donne *kambala* signifiant en sanskrit « étoffe de laine ». Ce sens se trouve dans l'Atharva-Veda, ce qui prouve que l'emprunt est ancien (cf. 232).

Prakrit *sakkaro* et pali *sakkharo* « sucre » correspondent à khmer *skar*, stieng *sŏkar*, čam *çaradan*, etc., et il est peu probable que les langues de l'Indochine aient emprunté ce mot à l'indo-aryen, car les formes *skar*, *sŏkar*, etc., présentent une formation typique des langues austroasiatiques (préfixe *sa-* et racine *kar*), tandis que *sakkharo* ne s'explique pas par l'indo-européen. Sanskrit *śarkara* serait une sanskritisation artificielle des formes prakrites. La recherche des emprunts aux langues austroasiatiques en indo-aryen est

d'une grande importance non seulement pour l'étude de la culture indienne, mais aussi pour l'histoire des langues indochinoises, puisque ces emprunts sont antérieurs aux plus anciens monuments de ces langues.

Cf. 60, 63, 66, etc.

CR. : L. de La Vallée Poussin, BCLS, 5e série, t. XIV, n° 5, pp. 145-165.

57. P. Wilhelm Koppers : *Kulturkreislehre und Buddhismus.* Anthropos, vol. XVI-XVII, fasc. 1, 2, 3, 1921-1922, pp. 442-458.

On peut expliquer par l'influence anaryenne certains problèmes de la religion et de la philosophie indienne qui étaient inexplicables, lorsqu'on les attribuait au développement de la pensée aryenne. Les religions préaryennes ont déjà influencé la mythologie védique : Aditi (culte matriarcal), Rudra et Rudrani étaient des divinités anaryennes (cf. 36, 211). A l'époque des Upaniṣad cette influence est bien plus profonde et ses traces sont attestées dans la vie sociale aussi bien que dans les idées philosophiques. A côté du *brahman* apparaît un principe féminin et matériel : *prakṛti*, ce qui explique le passage du monisme idéaliste des anciennes Upaniṣad au dualisme partiellement matérialiste du Saṃkhya. Ce principe féminin provenait de la civilisation matriarcale indigène. Le Saṃkhya s'est formé probablement dans l'Inde Orientale qui était habitée par les peuplades austroasiatiques. Dans le fait que *prakṛti* est considérée comme la source de tout le Mal, on peut voir une réaction aryenne contre les influences anaryennes.

Le culte de Śiva-Śakti a eu la même origine non aryenne. L'adoration de la lune qui constitue un des éléments de cette religion est caractéristique des cultes matriarcaux. La « mort » et la « naissance » périodiques de la lune ont pu influencer le développement de l'idée de la transmigration qui est étrangère au Veda.

On s'est aperçu depuis longtemps que les sources du bouddhisme étaient les mêmes que celles du Saṃkhya. L'origine orientale du bouddhisme est indubitable. Cette religion présente encore plus de traits anaryens que le Saṃkhya. Des deux principes du Saṃkhya elle supprime le principe masculin et spirituel et ne conserve que le principe matériel féminin qu'elle identifie avec la souffrance = *saṃsāra*. L'auteur veut même attribuer la formation du saṅgha bouddhique à une réaction contre le matriarcat, en le comparant aux « associations des hommes » caractéristiques des sociétés matriarcales.

On retrouve des influences matriarcales analogues en Chine, dans le taoïsme, ce qui s'explique par des relations ou, peut-être, par une certaine affinité entre les populations austroasiatiques et indochinoises.

Cf. R. Heine Geldern, *Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien*, MAGW, LI, 1921, pp. 105-140 ; P. W. Schmidt, Anthropos, XIV-XV, 1919-1920, pp. 1138-1146 ; — 229.

58. R. B. Bishun Svarup : *Harappa Seals and Antiquity of Writing in India (with plate)*. JBORS, VIII, 1922, pp. 100–119 ; IX, 1923, pp. 347–352.

Tentative de déchiffrement des trois écritures indiennes les plus anciennes : 1° les signes sur la céramique des « cairns » dans l'Inde du Sud (46) ; 2° les inscriptions de Rājgīr ; 3° l'écriture des sceaux de Harappa (27). L'auteur discute le déchiffrement de ces dernières inscriptions, proposé par Cunningham (7) et Jayaswal (32) et conteste les hypothèses attribuant à l'alphabet brahmī une origine sémitique (14, 16). Cet alphabet proviendrait directement de l'écriture pictographique de Harappa qui aurait été inventée par les Aryens parlant le védique. En partant de cette hypothèse, l'auteur prétend trouver la valeur phonétique des signes et lire sur les sceaux de Harappa les noms des rois : *Bhīmadeva*, *Viśravas*, *Kadarvī*, *Śakhādūrva*, etc., qui appartiennent, d'après les listes pouraniques, à la dynastie des Paṇḍava.

Cf. 187.

59. R. B. Sarat Chandra Roy : *A possible ethnic Basis for the Sanscritic Element in the Munda Languages*. JBORS, IX, 1923, pp. 376–393.

L'auteur analyse les mots communs au sanskrit et au muṇḍāri et se demande s'ils sont tous d'origine indo-européenne. Quant à la provenance des Muṇḍa, M. S. C. R. propose les hypothèses suivantes : 1° la petite tribu muṇḍa portant maintenant le nom *asur* constituerait le reste d'une ancienne race formant le substratum des Muṇḍa ; 2° cette race était identique aux *Asura* védiques ; 3° elle constituerait une branche de la race caucasienne, une branche qui serait à la base des peuples austroasiatiques et même australiens ; 4° cette race serait caractérisée par les cultes du taureau et du phallus ; 5° les Muṇḍa actuels proviendraient du mélange de ces Asura avec la race dravidienne.

Cf. 95.

60. Jean Przyluski : *Emprunts anaryens en indo-aryen*. BSL, XXIV, pp. 118–123. (Traduction anglaise : 132, pp. 8–15.)

Les noms de la charrue se ressemblent en sanskrit (*lāṅgala*) et dans les langues austroasiatiques (khmer *aṅkāl*, khasi *ka-lyṅkor*, malais *taṅgāla*, etc.). Ces mots ne peuvent pas être d'origine indo-aryenne, puisqu'ils ne se retrouvent pas en indo-européen et, d'autre part, on trouve un mot apparenté en annamite, langue qui n'a jamais subi l'influence indienne. On peut rapprocher de *lāṅgala* les mots sanskrits *laguḍa* « bâton », *lāṅgula* « pénis, queue » et *liṅga* « pénis ». La parenté sémantique de ces mots résulte de la mentalité des peuples primitifs identifiant avec le membre viril la charrue formée d'un bâton et « fertilisant » la terre. L'analyse des mots austroasiatiques signifiant « pénis »

fournit une racine commune **lak* de laquelle ont pu être formés, à l'aide de l'infixe nasal et du suffixe *ala/ula*, les noms de la charrue qui ont été empruntés par les Indo-aryens. Cette hypothèse rend compte de la diversité des formes *lāṅgala*, *lāṅgula*, *laguḍa* et *liṅga*, diversité inexplicable par la morphologie indo-européenne. Le fait que les mots du groupe *liṅga* ont été empruntés aux peuples austroasiatiques peut fortifier l'hypothèse de l'origine anaryenne des cultes phalliques dans l'Inde.

Cf. **192**.

CR. : L. DE LA VALLÉE POUSSIN, BCLS, 5e série, t. XIV, no 5, 1928, pp. 145-165.

61. S. K. CHATTERJI : *The Study of Kōl.* The Calcutta Review, Sept. 1923, pp. 451-473.

L'auteur propose de nommer la famille des Muṇḍa du nom de *Kōl* qui désigne dans toutes les langues muṇḍa « l'homme », tandis que « Muṇḍa » ne porte que sur une seule tribu. Informations détaillées sur la vie, la culture et les langues des Kōl. M. C. signale l'importance de l'étude de cette culture qui représente probablement les restes de la civilisation préaryenne dans l'Inde du Nord. De nombreux mots indo-aryens sont d'origine kōl, p. ex. : *utpala* = muṇḍari *upal-ba* « fleur flottante », nom de l'arbre *madhuka* = kōl *madkam*, etc. L'habitude de compter par vingtaines au Bengale, au Bihar et au voisinage est probablement due aussi à l'influence du kōl (cf. **119**). Certaines lois phonétiques du bengali correspondent à celles du santali, comme l'harmonie vocalique, etc. (cf. **214**).

Cf. **132**, pp. XIX-XXV, **209**, **213**.

62. SYLVAIN LÉVI : *Préaryen et prédravidien dans l'Inde.* JA, vol. CCIII, 1923, pp. 1-57. (Trad. anglaise : **132**, pp. 63-126.)

Certains noms ethniques de l'Inde peuvent être expliqués par le système morphologique des langues austroasiatiques, p. ex. : *Kosala-Tosala*, *Aṅga-Vaṅga*, *Kaliṅga-T(r)iliṅga*, *Utkala-Mekala*, *Pulinda-Kulinda*. On voit que ces noms se laissent classer par groupes et que les formes de ces groupes ne diffèrent que par l'initiale ou la syllabe initiale, ce qui amène à voir dans celle-ci les préfixes typiques des langues austroasiatiques. Dans *Pulinda*, *Kulinda*, *Aṅga*, *Vaṅga*, *Kaliṅga-Triliṅga*, *Uḍra-Uṇḍra-Puṇḍra-Muṇḍa*, etc., on trouve en outre des infixes nasaux qui jouent un rôle considérable dans la morphologie austroasiatique. Pour la majorité de ces pays, la tradition a conservé des données qui prouvent leur caractère barbare. Par exemple, il est raconté (Mahābhār., 1, 104) que cinq pays : Aṅga, Vaṅga, Kaliṅga, Puṇḍra et Suhma étaient des enfants de la reine Sudeṣṇā qui s'était unie au ṛṣi Dīrghatamas suivant l'ordre du roi Bali, son mari. Toute la légende porte l'empreinte d'une sauvagerie singulière. Kaliṅga, Aṅga et Vaṅga étaient des pays impurs ;

on exigeait une expiation après le voyage et le séjour dans ces contrées. L'Aitareya Brāhmaṇa (7, 18) classe les pays : Pulinda, Andhra, Puṇḍra, Śabara et Mutiba parmi les *dasyu*. Dans un passage de Bṛhatkathāślokasaṃgraha les Pulinda sont comparés aux troncs d'arbres noircis par le feu ; ils sont petits comme des nains. Les fils de leurs chefs portent des noms d'animaux, ce qui indique l'existence du totémisme.

Tous ces faits semblent prouver qu'avant l'invasion dravidienne, l'Inde était habitée par des populations austroasiatiques qui y formaient des états considérables. A l'invasion dravidienne succéda celle des Indo-aryens. Ceux-ci soutinrent des relations suivies avec les peuples austroasiatiques de l'Inde et de l'Indochine et en ont sans doute subi longtemps l'influence. L'auteur étudie particulièrement les mots *kakkola*, *takkola* (cf. 87), *kaliṅga*, tib. *gliṅ*, skr. *laṅka* et des composés *Kāmarūpa*, *Tāmralipti*, etc.

Cf. 87, 90, 102.

CR. : A. B. Keith. *The Rel. and Philosophy of the Veda and the Upan.*, pp. 632-633.

63. Jean Przyluski : *Emprunts anaryens en indo-aryen*. BSL, vol. XXIV, 1924, fasc. 3, pp. 255-258. (Traduction anglaise : 132, pp. 15-19.)

Les noms du bétel dans les langues austroasiatiques peuvent être réduits à la racine **malū*/**balū*. Si l'on compare les noms indo-aryens : skr. *tāmbūlaṁ*, pali *tambūlī*, *tambūlaṁ*, prakrit *tamboli*, *tambolaṁ*, on y retrouve la racine *būla*/*bola* qui ne diffère de *balū* que par la permutation des voyelles. Le préfixe *tam-* correspond à *tŏm-*, *dŏm-* qui précède normalement les noms des arbres en stieng, bahnar et khmer. L'hypothèse de l'origine austroasiatique du bétel et de son nom est corroborée par le fait que *malū*/*balū* dérive d'une racine austroasiatique **mur-*, **mul-* signifiant « rouler ». On retrouve des éléments apparentés dans les mots bengalis *bārui* « caste qui cultive le bétel » et *baroj* « sorte de pergola où l'on cultive le bétel ».

L'auteur suppose que la forme sanskrite *tāmbūla* est la plus exacte transcription de l'ancien nom du bétel dans les langues austroasiatiques, nom qui a perdu son préfixe dans les langues modernes de l'Indochine.

Cf. 149, 168.

CR. : L. de La Vallée Poussin, BCLS, 5e série, XIV, 1928, pp. 145-165.

64. Jules Bloch : « *Voir* » *en indo-aryen*. *Antidoron*, Festschrift Jacob Wackernagels, Göttingen, 1924, pp. 143-149.

Parmi les diverses racines indo-aryennes qui expriment l'idée de « voir », *her-*, attesté en prakrit, n'est pas indo-européen. L'auteur le rapproche du dravidien : brahui *hir-*, kurukh *ēr-*, *īr-*, gonḍi *hur-*.

Cf. 45, 166.

CR. : Turner, BSOS, IV, p. 366.

65. Jules Bloch : *Sanskrit et dravidien.* BSL, vol. XXV, 1924, fasc. 1, pp. 1-21 (traduction anglaise : **132**, pp. 35-59).

L'auteur est d'avis que le rôle de l'influence dravidienne sur les langues indo-aryennes est exagéré. Une des preuves de cette influence serait l'existence des consonnes cérébrales en indo-aryen. Or, cette cérébralisation que l'on retrouve, d'ailleurs, en iranien, s'explique très bien sans influence dravidienne, d'autant plus que le dravidien n'admet pas des cérébrales initiales, existantes pourtant en indo-aryen (cf. **144**). Les autres faits d'altération phonétique en indo-aryen, comme l'extension progressive de *l* en sanskrit classique aux dépens de *r*, l'unification des sifflantes, etc., peuvent être attribués aussi bien à l'influence des langues munḍa qu'à celle du dravidien. En ce qui concerne les spirantes, l'indo-aryen ressemble plus au munḍa qu'au dravidien.

Les données morphologiques ne nous fournissent rien de net. P. ex. la réduction du genre peut se produire sans aucune intervention extérieure; le fait que le genre a complètement disparu seulement dans les parlers orientaux de l'Inde peut être attribué plutôt à l'influence du tibéto-birman qu'à celle du dravidien.

Les éléments du vocabulaire indo-aryen, considérés comme empruntés au dravidien, évoquent des doutes. L'auteur dresse une liste de ces mots : *ghoṭa*, *gardabha*, *maṭacī* (cf. 33, 213), *mayūra* (cf. 89), *phāla*, *mukha*, etc. (cf. l'index). Pour la plupart de ces mots, le problème n'est pas clair et l'on peut trouver aussi des concordances dans les langues austroasiatiques.

Bref, les influences anaryennes qu'a subies l'indo-aryen ne doivent pas être attribuées uniquement au dravidien, mais on doit prendre en considération également les langues austroasiatiques, surtout le munḍa.

Cf. **152**, **233**.

66. Jean Przyluski : *Emprunts anaryens en indo-aryen.* BSL, vol. XXV, 1924, fasc. 1, pp. 66-71. (Traduction anglaise : **132**, pp. 19-25.)

Le mot sanskrit *bāṇa* « flèche » correspond aux divers mots austroasiatiques se réduisant au type *panaḥ* dont l'initiale est en khmer (*ɓañ*), intermédiaire entre la sonore et la sourde. Ce mot s'explique sur le domaine austroasiatique comme dérivé par infixation nasale d'un verbe *pōh*, *pah*, etc., « tirer de l'arc »; il désigne non seulement l'arc, mais aussi la flèche. Par conséquent, l'origine austroasiatique du skr. *bāṇa* semble très probable.

La racine *pōh*, *pah* désigne aussi l'action de carder le coton. Etant donné qu'elle provient probablement d'un ancien **ɓas*, la formation des noms austroasiatiques désignant le coton (khmer *amɓas*, črau *paç*, *baç*, radè, malais, javanais *kapas*, batak *hapas*, etc.) devient claire : ils remontent à une forme ancienne *kamɓas* (préf. *kam-* + *ɓas*) dont le khmer (*k*)*amɓas* a gardé la trace la plus exacte. Cette forme ancienne fut empruntée par l'indo-aryen : skr. *karpāsa* (cf. grec κάρπασος et hébreu *karpas*) désignant une étoffe de coton (cf. **90**, pp. 42-44, 114).

On ne peut séparer de *karpāsa* les mots sanskrits *karpaṭa* et *paṭa* désignant, eux aussi, une étoffe de coton. La correspondance de *t* et *s*, inexplicable en indo-aryen, est régulière dans les langues austroasiatiques, p. ex. : annamite *t* = mon-khmer *s*. Sanskrit *karpāsa* d'une part, et *karpaṭa*, *paṭa* d'autre part, doivent donc avoir été empruntés à des époques successives ou à des dialectes différents.

Cf. 196.

CR. : L. de La Vallée Poussin, BCLS, 5e série, XIV, 1928, pp. 145-165.

67. E. H. Hunt : *Hyderabad Cairn Burials and their Significance.* JRAI, vol. LIV, January 1924, pp. 149-156, 15 illustrations.

Description détaillée des tombeaux explorés à Maula Ali, près de Secundebarad, à Begumpet, à Kompilly et à Raigir qui présentent tous le type des « cairns » (cf. 43, 46). Parmi les objets trouvés dans ces tombeaux, seuls les tridents et la poterie trahissent certaines connexions avec l'industrie moderne de l'Inde. Les autres objets sont complètement étrangers à la civilisation contemporaine de l'Inde méridionale. On constate plutôt des ressemblances avec la culture celtique de l'Irlande d'une part, et, d'autre part, avec celle des « pot-burials » de Mésopotamie. Mais on est surtout frappé par de nombreuses concordances avec la civilisation égyptienne (cf. 70, 201) :

a) les pots noirs avec des bases rouges rappellent la céramique de la seconde dynastie de l'Égypte (201),

b) la position Nord-Sud des cistes, qui est aussi une caractéristique des tombeaux égyptiens,

c) un certain signe, souvent répété sur les pots de Raigir, ressemble au signe égyptien « *ka* »,

d) les perles en lapis-lazuli, provenant probablement de la Perse (cf. 81) et qu'on trouve également en Égypte,

e) le symbole du serpent, qui offre une surprenante ressemblance avec le même symbole égyptien (on en trouve de pareils en Mésopotamie).

Néanmoins, il est presque impossible, dit l'auteur, d'établir si ces ressemblances proviennent d'influences directes ou indirectes, ou si les éléments culturels se sont développés indépendamment.

Cf. E. H. Hunt, *Megalithic Burials in the Deccan* (*Hyderabad State*), Man, vol. XXII, n° 251, p. 216.

68. Victor Christian : *Untersuchungen zur Palãoethnologie des Orients.* MAGW, Band LIV, 1924, pp. 1-50.

En étudiant les éléments ethniques de la Mésopotamie au point de vue anthropologique, archéologique, ethnologique et linguistique, l'auteur pose

l'hypothèse que les Sumériens se composaient au moins de trois types ethniques: *a*) type méditerranéen auquel correspondaient des éléments proto-hamitiques de la langue sumérienne, *b*) type arménoïde auquel correspondaient certaines concordances linguistiques entre le sumérien et les parlers caucasiens, et *c*) type prémalais, caractérisé au point de vue anthropologique par les os malaires saillants et la position oblique des yeux, et, au point de vue ethnographique, par l'usage du tablier en feuilles (cf. l'emploi des habits analogues par les aborigènes anaryens de l'Inde, GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus,* — déesse *Parṇaśavarī*) et par des institutions matriarcales (cf. 69, 88, 117, pp. 363, 364).

A ces trois éléments ethniques correspondent exactement trois types de religion que l'auteur distingue dans les croyances des Accadiens. Le premier type, nommé émanisme, serait propre à la race méditerranéenne; la religion astrale des Babyloniens serait le produit de la race arménoïde; enfin, la couche prémalaise était caractérisée par des croyances chamaniques et des institutions sociales très rapprochées de celles de la Sibérie. Ces concordances qui mènent jusqu'en Chine, sont expliquées par l'entremise de la race prémalaise qui occupait jadis un domaine très vaste. La linguistique fournit des données qui permettent de rapprocher le sumérien des langues océaniennes, surtout du groupe austronésien (cf. 103, 104, 133). Ces éléments linguistiques se laissent découvrir même dans certains idiomes de l'Afrique du Nord (103) qui auraient été influencés par les peuples de race prémalaise, venus de l'Inde où ils formaient jadis le substrat ethnique le plus ancien, en Mésopotamie.

Des similitudes de l'astrologie indienne, chinoise et babylonienne peuvent être dues aux influences exercées déjà aux temps historiques (cf. 2).

Cf. 98, 224.

69. JEAN PRZYLUSKI: *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits et le thème du svayaṃvara. Contribution à l'histoire des contes indiens.* JA, juillet-septembre 1924, pp. 101-137.

Le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* est construit d'après une formule commune à beaucoup de cadres du même genre et il est aisé d'établir que cette formule est indienne. Mais le procédé narratif ou, du moins, les caractéristiques de certains cadres semblables, n'ont-ils pas une origine encore plus lointaine? On peut comparer à l'histoire de Shéhérazade les deux cadres du Nanthouk Pakaranam siamois et du Vetālapañcaviṃśati. Ces divers prologues présentent entre eux d'incontestables ressemblances et, en même temps, des différences bien marquées. Dans le cadre secondaire du Nanthouk Pakaranam, une jeune princesse est muette de naissance; le roi promet la main de sa fille à celui qui la guérira. Parmi de nombreux prétendants, un jeune prince réussit, par ruse, à la faire parler. Ce récit suggère que le mutisme de la

princesse n'était pas une maladie, mais un stratagème pour trouver un époux de son choix. L'épisode rappelle la coutume du *svayaṃvara*, souvent citée dans la littérature indienne, et qui permet à une femme de choisir librement son époux, p. ex. : le *svayaṃvara* de Damayantī dans le Nalopākhyāna, celui de Draupadī dans le Svayaṃvaraparvan du Mahābhārata et de Sītā dans le premier chant du Rāmāyaṇa. Mais, en examinant ces deux derniers récits, on voit que dans les *svayaṃvara* de Draupadī et de Sītā, qui sont des sortes de tournois, le choix de l'époux ne leur appartient nullement ; il n'y a plus du *svayaṃvara* que le nom. Il apparaît que, lors de la rédaction de ces deux récits, l'institution ancienne avait déjà disparu, ce qui prouve le caractère archaïque du véritable *svayaṃvara*.

D'autre part, le choix d'un époux par la femme libre de toute contrainte est inconcevable dans une société patriarcale, telle que la société aryenne. Il faut donc voir dans le *svayaṃvara* une institution anaryenne, formée dans une société proprement matriarcale. Or, des traces de pareilles institutions ne s'observent actuellement que sur le domaine austroasiatique. D'autres indices invitent également à chercher l'origine du *svayaṃvara* dans la même aire de civilisation.

Dans un grand nombre de récits indiens, la femme choisit son époux en lui jetant une guirlande ou en lui posant un diadème sur la tête. L'auteur compare des usages analogues observés au Cambodge, chez les Tai blancs, dans la région de Cao-bằng, chez les Miao-tseu et même dans le folk-lore chinois, c'est-à-dire dans la zone des peuples austroasiatiques et des pays limitrophes. L'objet lancé est tantôt un fruit entouré d'étoffe et auquel est attachée une queue de tissus, tantôt une balle, parfois même un turban, mais l'intention est la plupart du temps de conclure des accordailles. Cette coutume est largement répandue encore aujourd'hui, au cours des fêtes populaires, dans le monde austroasiatique. Les chants et les vers qui accompagnent ces jeux, consistent presque toujours en devinettes. L'auteur montre l'évolution de ces devinettes rimées, depuis les fêtes de fiançailles dont elles étaient partie intégrante, jusqu'aux cadres des contes, jusqu'à ceux même où le thème du choix de l'époux a complètement disparu.

Cf. 88.

CR. : L. de La Vallée Poussin, BCLS, 5e série, XIV, 1928, n° 5, pp. 145-165.

70. Gilbert Slater : *The Dravidian Element in Hindu Culture*. London, 1924, 192 pp., 7 planches.

Les Dravidiens actuels représentent un mélange des aborigènes indiens et d'une race méditerranéenne venue du Nord-Ouest et qui avait passé en Mésopotamie à l'époque où les Sumériens ne connaissaient pas encore l'agriculture (cf. 52, 72, 76). La civilisation de cette race méditerranéenne était

apparentée à la civilisation égyptienne ; il s'y trouvait une caste bien organisée de prêtres magiciens. Cette institution fut à la base du système des castes indiennes qui résultèrent de la différence des races et des fonctions.

Les Aryens qui envahirent l'Inde étaient plus barbares et plus belliqueux que les Dravidiens. Néanmoins, tout en les conquérant, ils subirent leur influence culturelle, p. ex. : la constitution d'un gouvernement organisé ; l'art de filer et de tisser ; les éléments de religion : les dieux Śiva, Viṣṇu, Brahma (= dieu solaire égyptien), Sarasvatī (son pendant lunaire). Mais la langue dravidienne a été supplantée par le védique qui était plus facile et c'est ce qui a donné l'apparence de la diffusion de la civilisation aryenne dans l'Inde.

Cf. 123. CR.: L.D. Barnett, JRAS, 1924, pp. 485-487 ; Caland, Museum, XXXIII, nº 2 ; A.B. Keith, *Relig. and Phil. of the Veda*, pp. 630-631.

71. J. Mayr : *Dravidische Nominalsuffixe und ihre afrikanische Parallelen.* Bibliotheca Africana, I, 1924, pp. 44-56. (L'ouvrage n'a pas pu être consulté).

Cf. 197.

72. Sir John Marshall : *First Light on a Long Forgotten Civilisation. New discoveries of an unknown prehistoric past in India.* ILN, 20. IX. 1924. pp. 528 et 548, 25 illustrations pp. 529-532.

Jusqu'à présent, les données matérielles relatives à la culture de l'Inde avant le IIIe siècle av. J.-C. faisaient presque entièrement défaut. Les fouilles exécutées à Harappa dans le Montgommery-District du Penjab et à Mohenjo-Daro dans le Larkana-District semblent combler cette lacune. A Mohenjo-Daro, sous les couches supérieures appartenant à l'époque des Kushan, on a découvert au moins deux couches d'une époque bien plus ancienne, présentant des bâtiments en brique. A Harappa, on a découvert environ 7 couches du même type, mais les restes des bâtiments étaient plus ruinés. Les objets exhumés à Harappa et à Mohenjo-Daro sont presque identiques. Ce sont divers types de céramique, des perles en verre bleu ou en coquille, des dés et, ce qui est le plus intéressant, des sceaux portant des inscriptions en une écriture inconnue et représentant des animaux (licornes ou taureaux ; ceux-ci d'un type différent du buffle indien, cf. 6, 27). Aucun objet en fer n'a été découvert, ce qui prouve que les trouvailles appartiennent, en tout cas, à une époque antérieure aux Maurya.

Il est possible que cette civilisation date des Protodravidiens dont les migrations dans les contrées du Sind sont attestées par l'existence, au Béloutchistan, de la langue brahui apparentée au dravidien. Certains savants ont supposé (52, 70) que les Dravidiens appartenaient à la race méditerra-

néenne ; or, l'archéologue qui a découvert Mohenjo-Daro, M. Banerji trouve une grande analogie entre la céramique et les inscriptions minoennes de Crète et celles de Mohenjo-Daro (37, 76). Mais il est possible aussi que les civilisations de Harappa et de Mohenjo-Daro se soient développées spontanément dans la vallée de l'Indus, tout comme la culture égyptienne se développa au bord du Nil et celle de Mésopotamie au bord du Tigre et de l'Euphrate.

Cf. Sir J. Marshall, Annual Report of the Director General of Archeology in India 1920/21, Calcutta, 1923, et Annual Report of the ASI 1922/23, Section II : *Mohenjo-Daro*, pp. 102-104 (contiennent les premières communications sur les fouilles à Harappa et M. Daro) ; M. Boule, L'Anthropologie, XXXIV, 1924, p. 606 ; R. P. Chanda, *Note on Prehistoric Antiquities including Antiquities from Mohen-jo-Daro*. Calcutta, 1924 ; C. Autran, *Un problème de paléographie*. « Illustration », 28. III. 1925, p. 289 ; *Sumer und Indien*, Archiv für Orientforschung, III, H. 2/3, col. 85 et suiv. ; *Sumer und Indien*, Archiv für Keilschrifforschung, II, H. 3/4, col. 140 et suiv. ; — 73, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 92, 93, 113, etc.

73. A. H. Sayce : *Professor A. H. Sayce on the remarcable discoveries in India*. ILN, 27. IX. 1924, p. 566.

M. Sayce signale que les sceaux de Harappa et de Mohenjo-Daro décrits par Sir J. Marshall dans 72 sont identiques aux « tablettes de comptabilité » proto-élamites trouvées par de Morgan à Suse. Ce rapprochement prouve que les relations entre Élam et l'Inde du Nord dataient déjà du IIIe millénaire avant J.-C., et ouvre des perspectives nouvelles sur l'origine et l'âge de la civilisation indienne.

Cf. M. Boule, L'Anthropologie, XXXIV, 1924, p. 606 ; G. A. Barton, JAOS, 49, III, pp. 263-268 ; C. Autran. *Un problème de paléographie*, « Illustration », 28. III. 1925, p. 289 ; — 74, 83, 111, 113.

74. C. J. Gadd and Sidney Smith : *The New Links between Indian and Babylonian Civilisation*. ILN, 4. X. 1924, p. 614, 28 illustr. pp. 614-616.

Les auteurs signalent l'extrême ressemblance des sceaux de la vallée de l'Indus avec les cachets mésopotamiens. Le type du taureau qui y est représenté est décidément sumérien. La mangeoire qui est placée devant l'animal est aussi un motif familier à l'art babylonien de toutes les époques. Quant à l'écriture, neuf caractères de Harappa et M. Daro sont presque identiques aux idéogrammes sumériens du IIIe millénaire avant J.-C. et sept caractères sont partiellement comparables. Parmi les autres objets trouvés dans la vallée de l'Indus, le cylindre en hématite, les objets en coquille, les statuettes et sur-

tout le type des bâtiments en brique avec le drainage (cf. 180) sont également caractéristiques de la culture sumérienne du IIIe millénaire avant J.-C. On ne saurait expliquer tous ces faits que par l'existence d'étroites relations entre l'Inde du Nord et la Mésopotamie.

Cf. M. Boule, L'Anthropologie, XXXIV, 1924, p. 606 ; C. Autran, *Un problème de paléographie*, « Illustration », 28. III. 1925, p. 289 ; G. A. Barton, JAOS, 49, III, pp. 263-268 ; — 77, 78, 81, 98, 111, 113, 126, 128, 148, 159, 181, chpt. XXII.

75. Sir John Marshall : *Influence of race on early indian Art.* « Rûpam », N° 18, April 1924, pp. 69-73.

L'art indien n'a pas été créé par les Aryens. En effet, c'est au Penjab, dans les contrées habitées par les purs Aryens védiques, qu'on trouve le moins de restes artistiques. Au contraire, à mesure qu'on avance vers le Sud, le nombre des monuments s'accroît et l'art s'épanouit surtout dans l'Inde Méridionale, dans les contrées très peu aryanisées. Ceci prouve que les Dravidiens ont contribué au développement des beaux-arts dans l'Inde beaucoup plus que les Aryens. Ce n'est qu'à partir du IIIe siècle avant J.-C., sous l'influence dravidienne, que les Indo-aryens commencèrent à produire les admirables monuments de l'art indien.

Cf. 108, 109, 173.

76. Sunitikumar Chatterji : *Dravidian origins and the beginning of Indian Civilisation.* « The Modern Review », December 1924, pp. 664-679, 26 illustr.

L'auteur montre que les idées anciennes sur les Aryens « pères de la civilisation indienne » sont contredites par de nombreux faits. Les populations préaryennes de l'Inde : Dravidiens et Kolariens (= Muṇḍa, cf. 61) avaient une culture aussi développée que celle des Aryens védiques, peut-être même plus haute. L'influence de ces populations anaryennes peut seule expliquer la présence, dans la civilisation indienne, d'éléments non védiques, par ex. la *pūjā* (cf. 116, 117). Le mot lui-même qui n'est pas indo-européen, est rapproché par M. C. du dravidien *pu* « fleur », de même que les mots sanskrits *puṣkara* « lotus » et *puṣpa* « fleur ».

L'hypothèse de l'existence d'une culture préaryenne dans l'Inde est renforcée par les faits archéologiques. Les fouilles exécutées à Adittanallur, sur le domaine dravidien, révèlent une haute civilisation. Les fameuses trouvailles de Mohenjo-Daro et de Harappa sont une preuve plus éclatante d'une culture anaryenne. M. C. expose les vues de M. Banerji qui est incliné à rapprocher

cette civilisation de la culture crétoise (la céramique et les labrys trouvés à Mohenjo-Daro rappellent ceux de la Crète). D'autre part, si *draviḍa* = *tamila* = *dramila* (cf. 1, p. 8-10), on pourrait rapprocher ce mot du nom des Lyciens (chez Hérodote Τρμμιλαι, sur les inscriptions *Trmmili*) qui étaient d'origine égéenne. L'auteur signale même quelques concordances lexicales (par ex. lycien *xupo* « tombeau », skr. *kūpa*, *guha* ; cf. 114) et culturelles (culte de la Grande Déesse, cf. 30, 211) entre l'Inde et l'Asie Mineure. Toutefois, des conclusions décisives seraient prématurées, car elles ne reposeraient que sur des hypothèses.

Cf. S. K. Chatterji, *Recent Discoveries in Sind and the Punjab*. IHQ, I, N° 1, 1925, pp. 176-179 ; A. C. Das, The Modern Review, March 1925, pp. 355-356 ; S. K. Chatterji, ibid., pp. 356-357.

77. L. A. Waddel. *The Indo-Sumerian seals deciphered. Discovering Sumerians of Indus Valley as Phenicians, Barats, Goths and Famous Videc Aryans 3100-2300 B. C.* Luzac & Co., London, 1925, xxiv + 106 pp.

L'auteur, qui avait posé dans son livre précédent l'hypothèse de l'origine aryenne des Sumériens (dont une branche, les Phéniciens, auraient colonisé l'Angleterre et seraient des ancêtres des populations britanniques (*sic*)), prétend prouver que les listes royales des Purāṇa correspondent exactement aux listes des dynasties sumériennes. Pour pouvoir le démontrer, l'auteur modifie la manière généralement admise de lire les noms sumériens, par ex. : au lieu de *Ur-ninā*, il lit *Uruaš* et le compare à *Haryaśva* indien ; au lieu de *Eannatum*, il lit *Bi(d)-aś-na-di* qui doit être identique au *Pasenadi*, etc. L'auteur se permet des licences philologiques en employant selon la nécessité les formes palies et prakrites au lieu du sanskrit. C'est ainsi qu'il néglige la forme *kṣatriya* et se sert de la forme *khattiyo* pour identifier cette caste avec les Hittites chassés en 718 de Carchemish par Sargon II. Le dernier roi de ces Hittites, *Wisidi(ri)* serait identique à *Vicitravīrya* de la tradition indienne.

De pareilles méthodes permettent à l'auteur de « déchiffrer » les inscriptions sur les sceaux de Harappa et Mohenjo-Daro et d'y trouver la confirmation de ses théories. Les premiers « Sumériens-Aryens », qui étaient en même temps Phéniciens (= Pañcāla !), auraient colonisé la vallée de l'Indus et fondé la civilisation de M. Daro, etc. Les événements historiques de cette époque seraient conservés dans les récits épiques indiens et dans les Purāṇa. *Gadhi* indien serait *Gudea*, *Suṣena* correspondrait à *Gimil-sin*, *Paraśu-Rāma* à *Bur-sin I* et *Sargon I d'Agade* serait identique au roi *Sāgara d'Ayodhyā* (!!). Enfin M. W. identifie le dieu poisson des Sumériens (et la déesse *Ninā*) avec l'avatar de Viṣṇu, avec Poseidon et Neptune, avec Dagon des Phéniciens et en fait dériver le symbole chrétien du poisson.

CR. P. IHQ, I, 1925, pp. 583-585 ; BSOS, IV, 2, 1925, p. 37 ; J. Charpentier, JRAS, Okt. 1925, pp. 797-799 ; R. C. Temple, IA, vol. LIV, pp. 121 ss, 141 ss, 191ss, 205 ss, 236 ss ; G. Ipsen, OLZ, 1929, col. 91.

On retrouve la même méthode et le développement des mêmes idées dans les travaux suivants :

L. A. Waddel : *Sumerians in India*. IHQ, I, N° 1, 1925, pp. 88-91 ; *Indo-Sumerian Seals*. JRAS, 1926, pp. 115-116 ; *Dynasty of Haryashwa or the Sumerian Uruash (Ur-nina) as Imperial Kings of Kish, Erek and Lagash*, The Asiatic Review, 1926 ; *A Sumer-Aryan Dictionary*, Luzac & C°, London, 1927 ; *The Aryan Origin of the Alphabet ; Disclosing the Sumero-Phoenician parentage of our letters ancient and modern*, Luzac & C°, London, 1927 ; *The Makers of Civilisation in Race and History*, London, 1929.

78. Bruce Hannah : *Recent Discoveries and the Sumerians*. JBORS, XI, 1925, pp. 142-161.

Tout en reconnaissant l'affinité de la culture sumérienne avec celle de Harappa et Mohenjo-Daro, l'auteur n'admet pas l'hypothèse (cf. 28, 74) du développement dans l'Inde de cette civilisation. Ses idées géologiques et anthropologiques lui font distinguer deux races différentes constituant le peuple sumérien : la race noire et la race jaune, plus ancienne et parlant une langue agglutinante. Cette dernière race était peut-être identique aux *dasyu* védiques (que l'auteur sépare des *dasa*), créateurs de la civilisation de la Vallée de l'Indus.

79. V. Scheil : *Un nouveau sceau hindou pseudo-sumérien*. RA, XXII, N° 2, 1925, pp. 55-56, 2 illustr.

L'auteur critique la méthode et les conclusions de M. Waddel (77) et signale un nouveau sceau du type de Harappa qui est en sa possession. Ce sceau paraît provenir de Djhoka, mais ceci ne démontre pas nécessairement l'existence de relations entre l'Inde et Babylone, car le sceau a pu être transporté à basse époque par un marchand hindou.

Cf. 80, 202, 203, 204, 205, 206.

80. F. Thureau-Dangin : *Sceaux de Tello et sceaux de Harappa*. RA, XXII, N° 3, 1925, pp. 99-101, 1 illustr.

Description du sceau du type de Harappa acquis par le Musée du Louvre en 1924 et qui doit provenir de Tello. Avec le sceau trouvé à Kiš (81) et le sceau décrit par M. Scheil (79), ce serait le troisième spécimen de ce genre prove-

nant de Sumer. Autrefois Sarzec avait trouvé à Tello un cachet étroitement apparenté au type de Harappa.

Il ne paraît pas impossible qu'il y ait eu des relations et des influences entre les peuples des vallées de l'Indus, du Tigre et de l'Euphrate. Cependant, leurs civilisations doivent avoir des sources distinctes.

Cf. 111, 202, 203, 204, 205, 206.

81. Ernest Mackay : *Sumerian Connexions with Ancient India.* JRAS, 1925, pp. 697-701, une planche.

Les sceaux trouvés à Kiš et à Suse et provenant de l'ancienne époque sumérienne correspondent exactement aux cachets « indo-sumériens » de Harappa ; la ressemblance est surtout frappante pour les images du taureau et du poisson (cf. 74, 80). D'où provenaient ces objets ? Trois hypothèses sont possibles : de l'Inde, de Sumer ou d'un troisième pays qui les fournissait aux deux premiers. Or, on a trouvé à Kiš des perles en lapis-lazuli, d'autres en cornaline ornées de figures géométriques peintes en blanc sur rouge et datant à peu près de 3000 avant J.-C. Les perles en lapis-lazuli sont plus grossièrement faites ; elles peuvent provenir de l'Iran où cette pierre était assez répandue (67). Quant aux perles en cornaline, on en a trouvé de pareilles dans les fouilles de toutes les contrées de l'Inde (48) et en bien plus grand nombre qu'en Mésopotamie. Cela semble indiquer que les objets « indo-sumériens » étaient fabriqués dans l'Inde.

Cf. 111, 113.

82. Sylvain Lévi : Communication à la Société Asiatique le 13. 11. 1925. JA, vol. CCVI, N° 2, 1925, pp. 370-372.

M. S. L. signale les fouilles de Mohenjo-Daro et de Harappa et rappelle deux faits qui attestent l'existence d'une civilisation ancienne dans la vallée de l'Indus : 1) Aristobule rapporte qu'il a trouvé dans cette région « une contrée abandonnée avec plus de mille villes devenues désertes » ; 2) la tradition bouddhique a conservé le souvenir de six villes très anciennes. L'une, Roruka, se trouvait chez les Sauvīra ; d'aucuns chercheraient à rapprocher Suvīra (Subīra dont le nom actuel est Sumra) de Sumer, mais il faut accumuler d'abord les faits avant d'énoncer des hypothèses.

Cf. 39.

83. Ferdinand Bork : *Elam. Sprache.* Reallexikon der Vorgeschichte, Berlin, 1925, Band III, pp. 70-83.

Dans le § 24 (pp. 82, 83) du chapitre consacré à la langue élamite, M. B. signale des traits communs à l'élamite et au brahui dravidien. On les rencontre

surtout dans les pronoms enclitiques, dans la formation de l'impératif, dans certains suffixes et dans le vocabulaire.

Cf. **24, 42, 161** ; F. Bork, OLZ, April 1924.

84. F. Otto Schrader : *Dravidisch und Uralisch.* ZII, Band 3, 1925, pp. 81–112.

En analysant toutes les théories concernant l'origine des langues dravidiennes, l'auteur est d'avis que la plus vraisemblable est celle de Caldwell (1) : parenté du dravidien avec les langues ouralo-altaïques. M. S. signale les concordances suivantes entre les deux groupes : absence d'aspirées dans la langue ancienne ; tendance à éviter les sonores initiales et les groupes consonantiques initiaux ; le « Stufenwechsel » ; ressemblance de certains suffixes (surtout casuels) et de leurs fonctions, enfin des concordances lexicales. Les analogies deviennent moins nettes dans le domaine des pronoms et des numéraux (cf. Edwin H. Tuttle, *Finnic and Dravidian*, New Haven, 12 pp.).

L'existence du peuple brahui au Béloutchistan confirme l'hypothèse que les Dravidiens ont immigré dans l'Inde par le Nord-Ouest.

Cf. **163.** CR. E. Lewy, KZ, 56, 1929, pp. 145–150.

85. Marc Collins : *On the Octaval Systeme of Reckoning in India.* Dravidic Studies, N° 4, University of Madras, 1926, 30 pp.

On observe dans l'Inde ancienne une prédilection pour les nombres 8, 16, 64, etc. Ces chiffres sont à la base des anciens systèmes monétaires. 64 (8×8) est employé comme un « nombre rond », de même que 100 (10×10), p. ex. les 64 *kalā*. Le mot *kalā*, qui désigne aussi la seizième partie du corps humain, est d'origine dravidienne et apparenté aux mots *kāl*, *kālam* signifiant « temps » (cf. les emprunts sanskrits : *kāla* et *kalpa*). Tous ces mots sont en rapport avec la lune : *kālaṇ* désigne une planète invisible ; ce terme peut aussi s'appliquer à la nouvelle lune et de là proviendraient les significations : « sombre, noir, dieu de la mort », qu'on retrouve dans le sanskrit *kāla*. D'autre part, *kalā* désigne la seizième partie du disque lunaire.

Les divisions lunaires dravidiennes sont en rapport avec la notion du nœud (drav. *kaṇ*, cf. les emprunts sanskrits : *kaṇḍa*, *khaṇḍa* et probablement *kaṇṭha*). La même racine se retrouve dans le tamoul *kāṇi* « une soixante-quatrième partie » et dans les emprunts indo-aryens : skt. *gaṇa* et *gaṇ-* « calculer », bengali, hindi *gaṇḍa* « une tétrade » (8 : 2, cf. **119**, p. 235), la mesure bengalie *kāṇi* (et sa sanskritisation présumée *kākiṇī*), hindi *ānā*, etc. Tous ces faits semblent témoigner de l'existence, chez les Dravidiens qui occupaient jadis le Nord de l'Inde, du système octaval qui ne céda que relativement tard à la

numération décimale, apportée par les Aryens. Cette supposition est fortifiée par l'analyse des numéraux dravidiens qui ne sont originaux que jusqu'à 8, les noms de 9 et de 10 étant empruntés au sanskrit. Noter que le mot sanskrit *viṃśa* « un vingtième » est employé dans les langues dravidiennes avec la signification d' « un seizième ». On observe le procédé contraire dans les noms de la vingtaine en bengali *kōṛī* et en hindi *kuṛi* qui dérivent du drav. *kuṛi* signifiant « limite, fin » et désignant auparavant une seizaine (cf. 119). Skt. *koṭi* « point final, un très grand nombre » serait de même origine.

Dans la conclusion, l'auteur signale le rôle important que le nombre 8 et ses multiples ont joué à l'époque d'Aśoka. Les traces du système octaval s'observent en Chine et en Mésopotamie. Le déterminatif numéral sumérien *kan* ou *gan*, ne serait-il pas identique aux racines dravidiennes et sanskrites : *kaṇ* — *gaṇ* « calculer » ? (cf. 128).

86. Sylvain Lévi : *Notes Indiennes. Paloura-Dantapura.* JA, 1925, pp. 46-57. (Traduction anglaise : IA, vol. LV, 1926, pp. 94-99, et 132, pp. 163-175.)

Ptolémée parle d'une ville indienne, Paloura, placée près du delta du Gange. Il est bien étonnant qu'une telle ville ne soit pas mentionnée ailleurs. Son nom se laisse diviser en *pāl-ūr* dont la seconde partie est identique au dravidien *ūr* « ville ». Le premier élément peut signifier, en dravidien, ou le « lait » ou bien la « dent » (télougou *pallu*, gond *pal*, etc.). Dans ce cas, Paloura aurait signifié « ville des dents » et on pourrait en rapprocher le nom de ville Dantapura qui a exactement le même sens en sanskrit. Cette ville est mentionnée dans les textes bouddhiques et jainas qui la placent au pays de Kaliṅga. Chez Pline, on trouve une ville Dandagula située exactement à la place de Paloura de Ptolémée, ce qui permet de supposer que Dantapura, Dantakura, Dandagula, etc., ne sont que des traductions indo-aryennes du nom dravidien Paloura.

Tandis que les mots *pura* et *ūra* sont bien connus, l'un en sanskrit, l'autre en dravidien, l'origine de *kura* est incertaine. On trouve cette terminaison dans un autre nom géographique de l'Inde : Hippokoura de Ptolémée qui était la résidence du roi Baleokouros ; le nom de ce souverain, qui contient aussi l'élément *kura*, est une transcription grecque du nom *Vilivāyakura* qu'on rencontre sur les monnaies Andhra. On pourrait identifier cette terminaison avec celle de Sōsikourai de Ptolémée qui correspond à Tuttcorin et où *kourai* représente, sans aucun doute, le mot tamoul *kuḍi* « village ».

Le fait que la ville Dantapura était, au temps de Ptolémée, connue plutôt sous son nom dravidien Paloura, prouve que les Dravidiens occupaient alors un territoire beaucoup plus étendu qu'à présent.

Cf. 104, 105, 134, 213.

87. Sylvain Lévi : *Ptolémée, le Niddesa et la Bṛhatkathā*. EA, II, pp. 1-55.

En analysant les listes de noms géographiques qui se trouvent dans le Mahā-Niddesa et dans le Milindapañha, l'auteur apporte de nouvelles précisions sur l'origine des noms *Takkola-Kakkola* (pp. 3-16) qui signifient « cardamome » dans les langues non indiennes, tandis que, dans l'indo-aryen et le dravidien, ils désignent diverses plantes odorantes. La formation par préfixes indique l'origine austroasiatique de ces mots (cf. 62). Les mêmes textes contiennent une liste de « chemins » qui reparaît pour la plus grande partie dans le Ślokasaṃgraha. En étudiant le « chemin des bambous », l'auteur propose une nouvelle étymologie du mot *kīcaka* « bambou »; ce serait une transcription sanskrite de l'expression chinoise *ki-tchou* « le bambou *ki* ». Cette hypothèse serait corroborée par le fait que l'ancienne prononciation du caractère 竹 « bambou » était *tchŏk* (p. 43).

88. Jean Przyluski : *La princesse à l'odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l'Asie Orientale*. EA, II, pp. 265-284.

Le 1er chant du Mahābhārata raconte que Vyāsa, l'auteur légendaire des Veda, naquit d'une jeune fille née elle-même d'un poisson dont elle avait gardé l'odeur, et d'un ṛṣi. Les circonstances de cette naissance se retrouvent exactement dans la légende birmane de la naissance d'Upagutta. L'auteur compare à ces deux légendes nombre de récits indiens, chinois et indo-chinois où l'on peut reconnaître les thèmes essentiels : une princesse naît d'un poisson et en garde l'odeur; elle est parfois disgraciée à cause de cette odeur; son enfant devient un grand homme ou un saint et le fait de descendre d'un animal aquatique cause sa supériorité. Dans les récits chinois, cet animal est un dragon, dans les légendes indiennes, c'est un *nāga*. Parfois, la mère du héros est elle-même une *nāgī*; dans d'autres récits, elle devient un garçon. On voit que certaines notions de la légende ancienne choquaient les peuples plus civilisés et le récit perdait ses traits vulgaires. Par la suite, on ne parlera plus de l'odeur de poisson, bien que ce fût un détail important dans la légende ancienne.

Lorsqu'on cherche le lieu d'origine de ces traditions communes à l'Inde, à la Chine et à l'Indochine, on aperçoit deux traits étrangers aussi bien aux peuples de l'Inde qu'aux anciens Chinois : *a*) le fait que le monde des eaux est le grand réservoir où les dieux puisent leur pouvoir supérieur, et *b*) l'idée que la souveraineté appartient aux femmes et qu'elle est transmise par les femmes. Les Aryens et les Chinois plaçaient leurs dieux sur les hautes montagnes et leur société patriarcale n'aurait pas pu créer une légende dont le motif principal était fondé sur le système de succession à descendance utérine.

C'est en Indochine dont les habitants vivaient surtout sur les deltas et dont la société était du type matriarcal, qu'il faut chercher l'origine de la légende de la princesse à l'odeur de poisson.

De ce centre culturel que formait jadis le monde austroasiatique, la légende s'est répandue en Chine et dans l'Inde et les déformations qu'elle a subies sont dues le plus souvent à l'adaptation des motifs aux traditions d'une société patriarcale : le poisson femelle devenait *nāga* ou dragon, la fille devenait garçon.

Cf. J. Przyluski, *The Legend of Kṛṣṇa Dvaipāyana at the Bayon of Angkor-Thom*, The Yearbook of Oriental Art and Culture, 1924-25, London, 1925, pp. 62-65, planches 45, 46, 47 (représentation de la légende de Kṛṣṇa Dvaipāyana dont le caractère anaryen a été démontré en 88).

CR. : L. de La Vallée Poussin, BCLS, 5ème série, XIV, N° 5, 1928, pp. 145-165.

89. Jean Przyluski : *Emprunts anaryens en indo-aryen*. BSL, vol. XXVI, 1925, fasc. 1 et 2, pp. 98-103. (Traduction anglaise : 132, pp. 129-135.)

Le nom de l'éléphant dérive dans certaines langues du mot qui signifie « main » (p. ex. skr. *hastin*, *karin*). A l'origine des mots austroasiatiques désignant la main, on peut poser la racine *taṅ* (malais *tong*, stieng *tōng*, batak *tañan*, etc.). Si nous examinons l'indo-aryen *mātaṅga* « éléphant », nous y distinguons à première vue cet élément *taṅ* et le préfixe *ma-*, ce qui indique l'origine austroasiatique de ce mot.

L'existence du préfixe *ma-* dans les langues austroasiatiques ressort de la comparaison du santali *maraṅ* « grand » et de l'annamite moderne *lớn* « grand » (l'annamite ancien garde encore le préfixe : *mlōn*). On retrouve le même préfixe dans le nom austroasiatique du paon (santali *marak'*, savara *mara*, mon *mrā*, etc.) où la racine *rak'* est l'imitation du cri du paon (cf. 65, p. 16). Les mots indo-aryens désignant le paon : *marŭka*, *mayŭka*, *mayūra* proviennent probablement de ce mot austroasiatique (cf. 167).

Ainsi, les noms des animaux nobles, comme l'éléphant et le paon, sont formés à l'aide du préfixe *ma-*. La particule *ma* est emphatique en khasi et, dans nombre de parlers austroasiatiques, elle signifie « grand » ou « or » ; on pourrait donc attribuer à ce préfixe une valeur d'augmentatif. On le retrouve dans un grand nombre de noms propres indo-aryens et même, peut-être, dans le nom du vent et des dieux védiques *marut* dont la racine serait aryenne : *rud-* « crier, hurler » (cf. 118).

Cf. 149. CR L. de La Vallée Poussin, BCLS, 5ème série, XIV, N° 5, 1928, pp. 145-165.

90. Jean Przyluski : *Un ancien peuple du Penjab : les Udumbara*. JA, Janvier-Mars, 1926, pp. 1-59. (Extrait, en anglais : 132, pp. 149-160.)

L'étude de données topographiques relatives aux populations du Penjab ancien permet à l'auteur de distinguer, à côté des Indo-aryens, un peuple iranisé : les Bhadra ou Madra (autres variantes : Bhalla, Malla, Bahlika et

Pahlava) et, dans leur voisinage, d'autres tribus d'origine anaryenne, entre autres les Udumbara ou Odumbara dont la capitale Batanagara est probablement la ville actuelle de Pathānkot, connue par une florissante industrie de lainages.

Les textes bouddhiques mentionnent quelquefois, parmi les marchandises précieuses, une étoffe de laine nommée *koṭumbara* ou *kodumbara* en pali et *koṭambaka* en sanskrit. L'auteur démontre qu'il est très probable que ce mot soit une variante de l'ethnique Udumbara/Odumbara.

Le mot *udumbara* désigne en outre en sanskrit le « ficus glomerata » ; la même racine se retrouve dans les noms sanskrits de la coloquinte : *tumba* et du melon d'eau : *goḍumba*. La formation de ces mots à l'aide de préfixes (*tumba-goḍumba*) permet de supposer qu'ils sont tous, ainsi que les ethniques précités, d'origine austroasiatique. En effet, le concombre s'appelle en javanais et en malais *timun* ou *katimun*, ce qui correspond au doublet sanskrit: *tumba-goḍumba*. La forme madouraise *antemon* (< **kan-temon*) explique le mot *udumbara* (< **kudumbara*). L'amuissement de l'initiale est caractéristique des langues austroasiatiques. On pourrait attribuer aussi à l'influence austroasiatique la persistance singulière des anciennes aspirées sonores dans l'indo-aryen.

Les noms de pays empruntés au monde végétal sont fréquents chez les peuples austroasiatiques. Les ethniques comme Udumbara, etc., attestent l'existence de populations austroasiatiques au Nord du Penjab. Cette hypothèse explique en outre beaucoup de faits observés dans le Haut-Penjab, entre autres le changement de l'intonation dans les parlers modernes de ce pays. Le nom même du peuple parlant une langue dravidienne au Béloutchistan : *brahui* serait austroasiatique, comparable à *birhar* et aurait été donné aux Proto-dravidiens refoulés par les Austroasiates vers les montagnes du Béloutchistan et le Dekhan ; les peuples austroasiatiques seraient donc venus dans l'Inde après les Dravidiens et c'est avec eux que luttèrent d'abord les Aryens tout en subissant leur influence (cf. 62, 130, 155).

Il semble aussi que les Grecs et les Romains aient eu des relations avec ces populations sans l'intermédiaire des Aryens, comme l'indiquent les emprunts : grec Κάρπασος et latin *carbasus* qui reproduisent exactement la forme austroasiatique avec une labiale mi-sonore *b/p* (la forme indo-aryenne devait être dans ce temps *kappasa*. Cf. 66, 114, 196). Le même flottement entre la sourde et la sonore s'observe dans les noms grecs et latins du coing : Κοδύμαλον, Κυδώνιον μᾶλον et *cotonea* qu'on peut rapprocher de *kodumbara*.

Cf. 136. CR. R. L. Turner, BSOS, V, 1, pp. 126-127 ; L. de La Vallée Poussin, BCLS, 5ème série, XIV, No 5, 1928, pp. 145-165.

91. S. K. Chatterji : *The Origin and Development of the Bengali Language*. Calcutta University Press, 1926, II vol., xci + 1179 pp.

La culture indienne est l'œuvre commune des Aryens et des Dravidiens (p. 28). Les Muṇḍa ont beaucoup moins contribué au développement de la

civilisation indienne actuelle. Par contre, on ne peut pas nier que les influences mésopotamiennes et égéennes ont agi sur l'Inde ancienne (le culte de la Déesse Mère, cf. 30, 76; le mythe du déluge, cf. 29; certaines notions astronomiques, cf. 2, etc.). L'apport des Dravidiens est la doctrine de la transmigration (cf. 54), puis quelques nouvelles divinités qui sont parfois d'anciens dieux védiques auxquels on a transféré les attributs et les noms de dieux anaryens (p. ex. : Viṣṇu, cf. 26, p. 126, 189; Śiva, cf. 20, p. 279, 118, 142, p. 82; Hanumant, cf. 31, etc.) (p. 42).

L'influence du dravidien sur les langues indo-aryennes est exposée dans l'appendice B (pp. 170-178). Elle a eu pour résultat, en phonétique : la cérébralisation, l'absence des spirantes, l'anaptyxe dans le moyen et moderne indo-aryen, etc. (cf. 18); en morphologie : le remplacement, en moderne indo-aryen, des prépositions par les postpositions (dérivées souvent du verbe, comme bengali *haitē*, *diyā*, etc.), l'absence des terminaisons du comparatif et du superlatif, la simplification de la conjugaison (les suffixes : *-jōla*, *-jōṭ*, *-hiṭṭi*, *-viti*, *-gaḍḍa*, *-pōla*, etc., fréquents dans la toponomastique du Bengale, sont d'origine dravidienne); en syntaxe : l'emploi des formes signifiant « ayant dit » dans le sens de « car, puisque », etc. La tendance qu'a le bengali d'éliminer les affixes du genre provient peut-être de l'influence des langues muṇḍa.

CR. A. Meillet, BSL, XXVIII, fasc. 84, 1927, pp. 97-98; R. L. Turner, JRAS, 1928, pp. 666-668; V. Lesný, WZKM, vol. 35, 1928, pp. 320-323; J. Bloch, JA, vol. 210, 1927, pp. 160-164.

92. Sir John Marshall : Annual Report of the ASI, 1923/24, Calcutta, 1926. Section II, Exploration and Research, pp. 47-54, planches xvii-xxii (35 illustrations).

Exposé détaillé des faits signalés dans les nos 72, 73, 74. Suppose que les Sumériens sont venus en Mésopotamie de la vallée de l'Indus qui serait, par conséquent, le berceau de la civilisation de toute l'Asie occidentale (cf. 28, 128, 148).

CR. L.D. Barnett, JRAS, 1926, p. 764; Srinivasachari, JIH, V, pp. 135-141; C. B., QJMS, XVII, p. 72.

93. Sir John Marshall: *Unveiling the prehistoric Civilisation in India. Discoveries in Sind, the Puniab and Balutchistan-cities older than Abraham*. ILN, 27. 11. 1926, p. 346, 16 illustr. (pp. 343 et 346-349) et 6. 111. 1926, p. 398, 16 illustr. (pp. 398-400).

Pendant le temps écoulé depuis la première publication sur les fouilles de Harappa et de Mohenjo-Daro (72) on a établi que les traces de cette culture,

dite indo-sumérienne, se retrouvent dans une aire très vaste renfermant le Sind, une partie du Penjab, le Béloutchistan et probablement le Rajputana. Les fouilles ont révélé une civilisation qui surpasse, à certains égards, la culture moyenne de la Mésopotamie et de l'Égypte. On est surtout frappé par l'arrangement confortable des maisons qui sont presque toutes pourvues d'un drainage compliqué.

Le nombre des sceaux exhumés a considérablement augmenté ; certains cachets représentent l'arbre *pippala*. La trouvaille la plus intéressante est une tablette en faïence bleue, représentant une divinité assise sur un trône, les pieds croisés, et adorée des deux côtés par deux personnages derrière lesquels on aperçoit des serpents (cf. **113, 172, 229**). Cette tablette peut être de grande valeur pour l'étude des croyances de la population « indo-sumérienne ». On a découvert, en outre, un vase contenant diverses tablettes en argent dont l'une était couverte d'inscriptions cunéiformes babyloniennes.

On possède déjà beaucoup de données qui permettent de placer les couches supérieures de M. Daro au IIIe millénaire avant J.-C. (cf. **81**). L'image d'un homme trouvé dans ce site montre un type complètement différent de celui des habitants actuels de l'Inde. La culture « indo-sumérienne » était sans aucun doute anaryenne.

Cf. : Sir J. Marshall, *Prehistoric India. Sing and Punjab Discoveries.* The Times, London, 4.III. 1926, p. 186, 7 illustr. (p. I of the Illustrated Section) ; *Die Entdeckung der vorarischen Kultur in Indien.* Breslauer Zeitung, 12. III. 1926 ; JIH, V, 1926, pp. 101-106 ; Panchanan Mitra, *Prehistoric India* (2nd edition), Calcutta, 1927, Chp. XII, pp. 261-276 (comparaison avec des fouilles à Nal) ; ABIA, 1926 (1928), pp. 1-6, planches I-V ; « Modern Review », May 1926, pp. 598-600, 5 illustr.

94. R. B. Ramaprasad Chanda : *The Indus Valley in Vedic Period.* MASI, N° 31, Calcutta, 1926, 16 pp.

La découverte de la civilisation de Harappa et de Mohenjo-Daro permet d'expliquer plusieurs mots et faits mentionnés dans les Veda et dont la signification, jusqu'à présent, n'était pas sûre. C'est ainsi que les objets en coquille, exhumés dans la vallée de l'Indus, prouvent que le mot *samudra* signifiait « océan » déjà dans les textes védiques. *Pur* et *pura* désignaient les villes, telles que Harappa et Mohenjo-Daro et non pas des forteresses ou des refuges, comme on le supposait auparavant. Ces villes étaient habitées par des aborigènes, puisque, dans le Ṛgveda, le mot *pura* se rapporte toujours aux villes construites par l'ennemi. Il en ressort que, lors de l'arrivée des Indo-Aryens au Penjab, les villes comme M. Daro n'étaient pas encore détruites.

L'auteur suppose que l'ethnique védique *paṇi*, provenant de la racine *paṇ* qui évoque l'idée du commerce, désignait les habitants de ces villes commer-

ciales. A une époque plus récente, quand le centre de la civilisation indo-aryenne se fut transporté aux vallées du Gange et de la Yamunā, les nouveaux immigrants anaryens, désignés comme *nīcya* et *apacya* seraient représentés par les peuples : Āraṭṭa, Gandhāra, Sauvīra, Kaliṅga, Magadha, Aṅga, Vaṅga (cf. 62), etc.

Le mémoire est terminé par l'analyse des différents usages funéraires caractéristiques des populations anaryennes de l'Inde (cf. 67, 124).

Cf. 139. CR. : Oldham, IA, February, 1928, p. 35.

95. Anantaprasad Banerji-Sastri : *Asura-India*. Patna, 1926, xviii-137-x pp.

L'auteur distingue dans l'Inde ancienne trois groupes ethniques : les Aryens, les aborigènes *dasa* ou *dasyu* (les Dravidiens) et les Asura, peuple maritime occupant les embouchures de l'Indus et habitant des villes comme Harappa, Mohenjo-Daro, etc. En partant de l'identification : *asura* = *aššur* (cf. 39, 96, p. 14, 230), M. B. S. prétend prouver que les Asura sont des Assyriens. A l'appui de cette thèse il apporte un très grand nombre de faits et d'indications choisis sans aucune critique. C'est ainsi que l'on trouve, dans ce livre, des identifications comme *Uṣas* = *Isis*, *Pulaha* = *Pelasgoi*, *Kratu* = Crétois, etc. Bien que vaincus définitivement par les Aryens dans la bataille de Paruṣṇī (que l'auteur considère comme un fait historique), les Asura laissèrent à la civilisation indienne de nombreux éléments culturels : le culte de la Grande Déesse, les institutions matriarcales, mariages entre frère et sœur, cultes magiques de l'Atharva Veda (l'auteur cherche également à démontrer l'origine mésopotamienne de la civilisation austroasiatique de l'Inde).

CR. : L. D. Barnett, JRAS, 1928, p. 669 ; Jean Buhot, RAA, 1927, p. 178.

96. Paul Kretschmer : *Varuṇa und die Urgeschichte der Inder*. WZKM, Band XXXIII, 1926, pp. 1-22.

L'auteur propose de rattacher la forme *aruna* qui désigne le dieu Varuṇa dans le traité de Boghaz-kōi, au nom hittite de la mer : *aruna*, et de considérer Varuṇa comme un ancien dieu de la mer emprunté aux populations asianiques, au temps des migrations indiennes en Asie antérieure. La différence entre la forme *aruna* et *uruwana* que l'on retrouve dans le texte de Šubbiluliuma s'explique par l'origine étrangère du nom. Le v initial de la forme indienne pourrait résulter d'une tendance à rapprocher le nom étranger des racines indiennes comme *varas* « largeur », *vāriyan*, etc.

Le caractère maritime de Varuṇa s'est conservé dans certains aspects de la religion indienne (cf. 184). La complexité de ses fonctions dans la mythologie védique peut provenir de la confusion d'*aruna* avec *asura*. A l'ancienne

divinité de la mer se sont jointes des notions cosmiques et morales provenant de la civilisation suméro-accadienne. Les peuples de l'Asie antérieure confondaient souvent les divinités du ciel avec celles de la mer ; ainsi le dieu assyrien Aššur présente ce double caractère. On ne saurait nier qu'il existe une connexion entre Aššur et Asura/Ahura (39, 95), bien qu'il soit peu probable que ce rapport puisse être attribué à un emprunt direct. La complexité des fonctions de Varuṇa provient encore de se parenté étroite avec Mitra, parenté qui apparaît comme le prolongement de Sin et Šamaš dans la religion babylonienne.

Le contact des Indo-iraniens avec les populations de l'Asie antérieure aurait aussi laissé des traces dans la phonétique aryenne, notamment le passage de l'*e* indo-européen à l'*a* aryen.

Cf. A. Hillebrandt, ZDMG, 81, 1927, pp. 74-77 ; A. B. Keith, *Mitanni, Iran and India*, Modi Memorial Vol., 1930, pp. 81 et suiv. ; A. B. Keith, *The God Varuṇa*, IHQ, IX, 1933, pp. 515-520 ; J. Charpentier, MO, XXV, 1931, pp. 7-10 ; — 114, 115, 162, 184, 230.

97. G. Jouveau-Dubreuil : *La tholos aryenne du Malabar*. JRAS, 1926, pp. 715-716, planches XIV-XV.

Signale l'existence, au Maladar, de tombes hémisphériques analogues aux *tholoï* du bassin méditerranéen et ayant des façades de style sumérien.

98. Victor Christian : *Die Beziehungen der altmesopotamischen Kunst zum Osten*. WBKA, Band I, 1926, pp. 41-63, 12 illustrations.

L'auteur signale des correspondances entre l'art mésopotamien et celui de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Les analogies les plus importantes avec l'art sumérien ont été constatées au cours des fouilles de la vallée de l'Indus (pp. 54 et ss.) : ce sont surtout les sceaux qui ressemblent en tous détails à ceux de la Mésopotamie (72, 74, 81). La céramique de Mohenjo-Daro et Harappa semble être plus récente que celle de Suse et correspond plutôt à la céramique syro-palestinienne du 2e millénaire avant J.-C. Quant aux perles en cornaline trouvées à Kiš, elles peuvent être aussi bien d'origine indienne qu'iranienne (cf. 81). On trouve de nombreuses analogies avec l'art de M. Daro dans les trouvailles de la vallée de Zhob en Béloutchistan (cf. F. Noetling, Verhandl. der Berliner Gesellsch. für Anthr. Ethn. und Urgeschichte, 1898, pp. 460-470). Tous ces rapports ne témoignent pas d'une influence directe de la Mésopotamie sur l'Inde, d'autant plus que la couche supérieure de M. Daro est à dater d'environ 1000 avant J.-C. On devrait plutôt supposer que les deux civilisations ont été influencées par une même ancienne culture, mais que la civilisation de l'Indus a conservé plus longtemps certains éléments archaïques.

De nombreux faits indiquent qu'à l'époque du cuivre, la civilisation était assez homogène dans toute l'Asie, de la Méditerranée jusqu'à la Chine (cf. 109). Certaines migrations ethniques ont introduit dans l'Asie antérieure une nouvelle culture, caractérisée par l'incrustation en bois et en pierre, qui s'est conservée encore en Indonésie sous une forme archaïque. Ces migrations ont dû commencer à l'époque néolithique ; elles expliquent les analogies dans l'art de la Mésopotamie, de l'Inde et de la Chine.

Bien que les relations commerciales entre la vallée de l'Indus et la Mésopotamie aient dû exister déjà au 3e millénaire, les influences mésopotamiennes directes ne se sont exercées sur l'art indien que relativement tard. On ne saurait nier que les pagodes chinoises imitées de monuments indiens ont pour modèle les *ziggurat* (cf. 16, 135, 160).

Cf. 108, 109, 190.

99. Stella Kramrisch : *Gründzuge der indischen Kunst.* Hellerau, Avalun Verlag, 144 pp., 48 planches.

Le type classique de la beauté féminine dans l'art indien évoque les représentations de femmes à l'époque néolithique ; c'est évidemment l'idéal préaryen de femme aux formes opulentes dont la beauté est étroitement liée à la fécondité. De même, les types de bâtiments tellement caractéristiques de l'Inde, comme *stūpa* et *sikhara*, remontent à l'époque préhistorique.

A ce sentiment de l'art, les Indo-aryens ont opposé les formes abstraites et les symboles géométriques, comme le cercle, le *svastika*, etc. Mais l'attrait vers l'art figuré préaryen était plus fort et ces symboles ne subsistèrent que comme ornements. L'art indien en général a été peu sensible aux influences extérieures ; elles se bornent aux quelques motifs comme p. ex. celui des quadrupèdes ailés provenant de l'Asie occidentale (cf. 190).

CR. Karl With, AA, 1925/26, pp. 157 et suiv. ; E. B. Havell, Rūpam, 1926, pp. 74-77 ; E. A. Voretzsch, AM, III, pp. 140 et suiv. ; H. Zimmer, OLZ, 1927, col. 191-194 ; S. Oldenburg, Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Akademii Nauk SSSR, II, 2, 1927, p. 390.

100. J. Scheftelowitz : *Indische Kultureinflüsse.* ZB, VII, Heft 3/4, 1926, pp. 270-285.

L'auteur analyse les influences mutuelles entre l'Inde et ses anciens voisins et dresse une liste de mots indiens empruntés au sumérien (*nāga* « étain » = sumérien *nāggu*) et à l'assyrien (p. ex. : *āra* « métal » = assyr. *eru* ; *godhuma* « blé » = iranien *gantuma* < ancien sémitique *ḥanṭim*, etc.). On trouve déjà de pareils emprunts dans le Ṛgveda : *manā* « un certain poids » = babyl. *manū* ; *khāri* « mesure de capacité » = babyl. *kāru* ; *niṣka* « bijou » = babyl. *nišku*, etc.

Des influences babyloniennes s'observent aussi dans certaines idées de l'époque védique, p. ex. : dans la notion de sept régions du ciel (Ait. Br. 5,10 ; Tait. Ar. 2,55) ou dans la croyance que « si un nourrisson a deux dents poussées à la fois, c'est un mauvais présage » (Ath. Veda, IV, 140).

101. A. C. Woolner : *Prakritic and Non-Aryan strata in the vocabulary of Sanskrit.* Sir Asutosh Memorial Volume, Patna, 1926, pp. 1-7.

Le caractère indo-européen de l'indo-aryen ressort surtout de sa structure morphologique et syntaxique, beaucoup moins du vocabulaire. Le nombre de mots indo-aryens dont l'étymologie est sûrement indo-européenne est assez restreint ; pour un grand nombre de mots indiens, surtout prakrits, on ne peut trouver aucune racine indo-européenne. L'auteur dresse une liste de mots inexplicables qu'on peut classer par groupes : ceux du type : a) *aṇḍa*, *canda*, etc., b) *ḍalla*, *kalla*, etc., c) *pulinda*, *alinda*, etc., d) *kaliṅga*, *kuraṅga*, *taraṅga*, etc.

En rendant compte des n^os^ **56, 62, 65, 66, 89,** l'auteur ajoute qu'on devrait chercher l'origine des mots précités non seulement dans les langues dravidiennes et austroasiatiques, mais encore dans les parlers d'autres voisins historiques de l'Inde, comme les Tibétains, les Lepcha, les Burušaski et même les Sumériens.

CR. D. C. Bhattacharyya, IHQ, V, 1, 1929, p. 162 ; R. L. Turner, BSOS, V, p. 128-129.

102. Paul Rivet : *Le rôle des Océaniens dans l'histoire du peuplement du monde et de la civilisation.* Annales de Géographie, n° 197, XXVe année, 15, IX, 1926, pp. 385-390.

Le rôle des peuples océaniens paraît avoir été beaucoup plus important dans l'histoire de l'humanité et du peuplement de la terre qu'on ne le croyait jusqu'ici. Les traces de migrations de ces peuples s'observent non seulement en Asie méridionale et en Océanie, mais en Amérique, en Afrique et même en Europe. L'auteur distingue les migrations suivantes : la plus ancienne, qui remonte probablement au Pléistocène, est celle des Australiens ; viennent ensuite celle des Mélanésiens, celle des Polynésiens et enfin celle des Indonésiens. Le point de départ de ces migrations serait l'Asie méridionale.

Le territoire occupé par les Océaniens était très vaste : ainsi l'emploi du boumerang est attesté chez les Sumériens, en Arabie ancienne, en Égypte et même dans le monde européen protohistorique. L'influence océanienne sur les Indo-aryens se retrouve dans divers domaines (cf. **52, 53, 56, 60, 62, 63, 68, 69,** etc.). Les travaux anthropologiques semblent indiquer que le même type ethnique dolichocéphale se trouve dans l'Inde, dans les couches les plus

anciennes de Kiš, dans l'Est Méditerranéen et dans l'Europe occidentale à l'époque préhistorique (cf. Duxley Buxton, *Ethnic relations in India and the Near East*, Nature, vol. CXVII, 1926, p. 639).

De toutes les tentatives faites pour établir une unité linguistique sur ce vaste domaine, la plus vraisemblable est celle qui reconnaît des affinités entre le groupe océanien et le sumérien (cf. **103, 104, 133**).

Cf. Paul Rivet, *Le groupe océanien*, BSL, XXVII (1926), 1927, pp. 141-168.

103. Eduard Stücken : *Polynesisches Sprachgut in Amerika und Sumer.* MVAG (E. V.), 1926, II (paru en 1927), 127 pp.

En rédigeant un dictionnaire comparé des langues océaniennes et américaines, l'auteur a noté de nombreuses concordances lexicales entre ces langues et le sumérien et même l'égyptien. M. S. propose l'explication suivante de ce fait : des peuples appartenant au groupe océanien (qui est à son tour apparenté à la famille linguistique américaine) se seraient établis, par suite de longues migrations, dans la vallée du Nil et en Mésopotamie et, en se mêlant aux populations aborigènes, auraient formé deux groupes indépendants : Égyptiens et Sumériens. D'autre part, en rappelant les travaux de Bopp et de Tregear (qui cherchaient à démontrer la parenté de l'océanien et l'indo-européen) et de D. Macdonald (qui voulait prouver la même chose pour l'océanien et les langues sémitiques), l'auteur suggère que l'on devrait chercher l'origine de l'indo-européen et du sémitique ancien dans le monde océanien. Hypothèse qui paraît hardie, mais on ne saurait expliquer autrement les nombreuses et surprenantes correspondances qu'on trouve dans toutes ces familles linguistiques.

Cf. Kluge, *Versuch einer Beantwortung der Frage welcher Sprachgruppe ist das Sumerische anzugliedern* ? Leipzig, 1921, p. 89 ; — **104, 133**.

104. Jean Przyluski : *Noms de villes indiennes dans la Géographie de Ptolémée.* BSL, vol. XXVII, fasc. 3, 1927, pp. 218-228. (Traduction anglaise : **132**, pp. 136-148.)

M. Sylvain Lévi a montré (**86**) que dans plusieurs noms géographiques le mot *pura* a le même sens que l'élément *kūra*. On trouve aussi dans les transcriptions grecques les formes : *koura*, *goura*, *oura*, *our*, provenant toutes de l'ancien *kūra* (pour l'amuissement de l'initiale, voir **90**). Le nom Paloura, correspondant à l'indo-aryen Dantapura (**86**), peut renseigner sur l'origine de *ura*. Le nom se divise en *pal-ura*. *Pal* signifie en dravidien « dent », mais la même racine désigne l'ivoire dans les langues austroasiatiques (cf. **213**). D'autre part, *kūra* qui est probablement identique à *ūra*, *ur* peut

correspondre au dravidien *kuḍi* « ville ». Sur le domaine austroasiatique, on peut poser les formes anciennes : **kāt̆ŭ* pour le groupe muṇḍa et **kuṭa* pour l'indonésien (cf. les emprunts indo-aryens *kūḍya* « mur » et *kuṭa* « forteresse »). Ces deux types peuvent être rattachés aux verbes signifiant « fermer, enclore, etc. » (čam *karok*, stieng *kŏtoh*, etc.). Les formes *kura*, etc., ainsi que les mots dravidiens *kuḍi* et *ūra*, seraient donc d'origine austroasiatique.

D'autre part, on trouve chez Ptolémée *kara*, *gara*, ce qui ressemble au sumérien *gar-* « rassembler, enclore », *kar-* « mur ». Si l'on note que *uru*, *ur* signifie en sumérien « habitation, ville », on est tenté de voir dans la racine commune au sumérien et à l'austroasiatique *kar*, *(k)ur*, le prototype : 1° de nombreux mots dravidiens et austroasiatiques signifiant « ville » ; 2° des mots sanskrits *kuḍya* et *kuṭa* et, 3° des terminaisons *koura*, *goura*, *kara*, *gara*, *oura*, *our* dans les noms de villes indiennes. Le problème est encore trop peu connu pour qu'on puisse expliquer définitivement les analogies sumero-austroasiatiques, mais les concordances de plusieurs formes sont surprenantes.

Cf. **103**, **133**, **134**, **135**. CR. R. L. Turner, BSOS, V, 1, p. 128. L. de La Vallée Poussin, BCLS, 5ème série, t. XIV, N° 5, 1928, pp. 145-165.

105. A. Clements Schoener. *Altdravidisches. Eine namenkundige Untersuchung.* Partenkirchen, 1927, 50 pp.

L'auteur veut prouver, en comparant les noms géographiques, qu'à l'époque préhistorique on parlait en Europe et en Asie Antérieure la même langue : le dravidien. Il recherche dans tous les noms géographiques (assyriens, iraniens, italiens, germaniques, celtiques, etc.) des éléments dravidiens : *ār* « rivière », *mal* « montagne » et *ūr* « ville, place ». Les comparaisons sont établies sans tenir compte des faits historiques ni du développement des langues étudiées.

CR. H.H. Figulla, OLZ, 1928, col. 989-991 ; W. Wüst, Zeitschrift für Ortsnamensforschung, vol. V, pp. 101-104. L. V. Ramaswami Aiyar, QJMS, XX, 1929, pp. 50-53.

106. Edwin H. Tuttle : *Dravidian *wrīghia « rice »*. JAOS, vol. 47, N° 3, 1927, pp. 263-266.

L'auteur rétablit la forme ancienne du nom du riz en dravidien : **wrīghia*. Ce mot fut emprunté par l'indo-aryen, lorsqu'il se trouvait à l'étape **wrijhi*. La forme ancienne serait un composé : **wrī* + *ghian* dont le second élément rappelle le nom birman du riz *chan* (< **ghian*) et dont le premier ressemble au malgache *vari*, javanais *pari*, bahnar *broi*, etc., signifiant « riz ».

Cf. J. Bloch, *Le nom du riz*, EA, I, pp.34-47; J. Charpentier, *Der Name des Roggens*, Arkiv för Nordisk Filologi. 1926, pp. 63.

107. R. S. Vaidyanatha Ayyar : *Manu's Land and Trade Laws (their Sumerian Origin and Evolution up to the Beginning of the Christian Era).* Madras, 1927, xxi + 164 + vii pp.

L'auteur accepte les théories de M. Waddel (77) et fait dériver les Lois de Manu de la même source que le Code de Hummurabi. Manque de méthode scientifique.

Cf. 147, 148. CR. J. Charpentier, JRAS, 1929, p. 148.

108. R. B. Ramaprasad Chanda : *The Beginnings of Art in Eastern India with special reference to sculptures in the Indian Museum Calcutta.* MASI, N° 30, 1927, viii + 54 pp., 7 planches.

L'atmosphère de la religion védique n'était pas favorable au développement de l'art (cf. 99, 122). La description des dieux que l'on trouve dans le *Nirukta* de Yaska, indique clairement qu'à l'époque védique, les divinités n'ont pas encore reçu les formes qui leur sont particulières dans l'épopée et dans les Purāṇa (chp. I). Par contre, la religion primitive dont l'existence dans l'Inde orientale est révélée par les anciens textes bouddhiques et jaina, fournissait plus de thèmes à la représentation plastique. Le culte de l'arbre (d'où le type architectonique du *caitya*), la vénération des ancêtres (qui faisait ériger, à leur mémoire, des *stūpa*, chp. II), enfin l'adoration des animaux, contribuèrent considérablement au développement de l'art plastique dans l'Inde.

On adorait les animaux exactement comme en Babylonie et en Assyrie, en plaçant leurs symboles sur les étendards (cf. 124, 139) ; de ces étendards dérivent les colonnes couronnées de statues de Garuḍa, de *makara*, de lion, d'éléphant ; c'est le modèle des piliers d'Aśoka (chp. VI, cf. 191). L'époque d'Aśoka présente la synthèse de tous éléments étrangers : assyriens, iraniens, helléniśtiques, etc., assimilés, consciemment ou inconsciemment, aux éléments indiens.

Cf. 109, 173, p. 279. CR. : S. Kramrisch, OAZ, IV, heft 3, 1927, pp. 158-159 ; L. D. Barnett, JRAS, 1928, pp. 940-941 ; Plotinus, Rūpam, N° 35-36, July-Oct. 1928, pp. 45-50 ; QJMS, vol. XX, p. 324 ; The Pioneer, Allahabad, 29. I. 1928 ; Civil and Military Gazette, Lahore, 25, III, 1928.

109. Ananda K. Coomaraswamy : *History of Indian and Indonesian Art.* London, 1927, 295 pp., 400 illustr., 128 planches, 29 cartes. *Geschichte der indischen und indonesischen Kunst* (trad. par Hermann Görz), Leipzig, 1927, xi + 324 pp., 128 pl.

L'art indien est l'œuvre commune des Indo-aryens et des populations non-aryennes. Le rôle de ces dernières est même plus considérable, puisque, jus-

qu'au IIIe siècle avant J.-C. l'art indien ne s'est développé que sur le domaine anaryen (cf. 75). On doit distinguer, dans l'art indien, les éléments anaryens suivants : 1° L'art de la vallée de l'Indus s'est probablement développé dans l'Inde. Comme cette civilisation comporte d'incontestables analogies avec la civilisation mésopotamienne, on peut tenter l'hypothèse de l'origine indienne de l'art sumérien (pp. 3-5), 2° Les éléments dravidiens dans la religion indienne sont très considérables. Ce sont les cultes du phallus, de la Déesse-Mère, des *nāga*, des *yakṣa*, — bref, des cultes du type *bhakti* (cf. 121), qui ont transformé le symbolisme abstrait des Veda et des Brāhmaṇa en culte des images, ce qui a favorisé le développement de l'iconographie anthropomorphique (cf. 99, 122). En architecture, les *caitya* et les arcs en forme de fer à cheval sont d'origine dravidienne (cf. 108) (pp. 5-9). 3° Outre ces éléments indigènes, on a constaté de nombreuses analogies entre l'art indien et celui de la Mésopotamie : les motifs décoratifs formés de quelques quadrupèdes n'ayant qu'une tête (37) ou de figures ailées (cf. 99), plusieurs détails architectoniques (forme cylindrique des *stūpa* à deux étages, le « battlement-frieze » de l'autel de Bharhut, voisin du *kudurru* babylonien, etc.) ; enfin certaines méthodes techniques communes (cf. 160, 190).

L'influence étrangère n'est responsable que d'un petit nombre de ces analogies ; la plupart sont les apports artistiques d'une ancienne civilisation asiatique qu'on imagine à la base de toutes les cultures postérieures (pp. 11-14).

Cf. A. Coomaraswamy, IHQ, VI, pp. 373-375 ; 110. CR. : W. Cohn, OAZ, V, pp. 18-20 ; N. J. Krom, Nieuwe Rotterdamsche Courant, 2, VII, 1927 ; N. J. Krom, NION, vol. XII, pp 94 et suiv. ; P. Yetts, JRAS, 1927, pp. 644-645 ; Plotinus, Rūpam, July 1927, pp. 74-80 ; J. Buhot, RAA, IV, 1927, pp. 115-116 et 179 ; K. With, Cicerone, 1927, pp. 778 et suiv. ; V. Goloubew, BEFEO, XXVII, 1927, pp. 413-417 ; W. F. Stutterheim, Djâwâ, VIII, pp. 50-54 ; A. Salmony, AA, 1928, pp. 74 et suiv. ; F. Weller, AM, 1928, p. 277 ; W. Printz, ZDMG, vol. 82, pp. 153 et suiv. ; Betty Heimann, OLZ, 1928, col. 666-671 ; P. Pelliot, TP, vol. XXVI, pp. 379-388 ; S. de R., Gazette des Beaux-Arts, 1929, pp. 177 et suiv.

110. Ananda K. Coomaraswamy : *Notes on Indian Coins and Symbols. I. The so-called caitya*. OAZ, Band IV, Heft 4, 1927, pp. 175-179, illustr. 1-19.

Il est généralement admis que le motif des trois arcs superposés que l'on trouve sur les monnaies indiennes représente le *stūpa* bouddhique. Pourtant ce motif ne ressemble pas au *stūpa* et il serait préférable d'y voir le « symbole du *caitya* ». L'auteur pense qu'il représente une montagne et le rattache à une série de symboles du même genre répandus dans toute l'Asie antérieure et le bassin de la Méditerranée.

111. Fr. W. von Bissing : *Ein vor etwa 15 Jahren erworbenes « Harappa-Siegel »*. Archiv für Orientforschung, Band IV, Heft 1, 1927, pp. 21-23.

L'auteur est d'avis que les sceaux de Harappa et de Mohenjo-Daro sont beaucoup plus voisins, comme forme et comme écriture, des cachets élamites que des cachets sumériens (cf. 73). Il en ressort que la civilisation de la vallée de l'Indus paraît apparentée à la culture protoélamite, mais n'aurait rien de commun avec le Sumer. L'existence de sceaux semblables à Kiš (81) peut être expliquée par l'exportation de produits élamites en Mésopotamie.

Cf. 228.

112. Sir John Marshall : *The Prehistoric Civilisation of the Indus*, pp. 60-63, K. N. Dikshit : *Western Circle. Mohenjo-daro*, pp. 63-73, R. B. Daya Ram Sahni : *Northern Circle. Harappa*, pp. 73-80. Annual Report of the ASI, 1924/25, Calcutta, 1927. Section II, Exploration and Research. Planches XVI-XXVIII (1 plan et 74 illustr.).

Exposé détaillé des découvertes signalées dans le n° 93, suivi d'une description des objets trouvés à Mohenjo-Daro et Harappa.

Cf. *Ancient Sind Civilisation*, Times of India, 12, IX, 1927 ; *Copper Age in India*, *ibid.*, 29, X, 1927. CR. Oldham, IA, vol. 79, November 1928, pp. 219-220.

113. Walther Wüst : *Über die neuesten Ausgrabungen im nordwestlichen Indien*. ZDMG, Band 6 (81), Heft 3/4, 1927, pp. 259-277.

Informations détaillées sur les découvertes de Harappa et Mohenjo-Daro. L'auteur insiste sur leur extrême importance pour l'archéologie, l'anthropologie, la paléographie et l'histoire des religions dans l'Inde (pour ce dernier point la tablette en faïence bleue représentant une divinité assise sur un trône, les pieds croisés, et vénérée par deux *nāga*, présente un intérêt spécial. cf. 93, 172, 229).

A quelle famille ethnique appartient la culture de Harappa et Mohenjo-Daro ? Il y a quatre hypothèses parmi lesquelles on ne peut choisir dans l'état actuel des connaissances : famille indo-aryenne (supposition la moins probable, cf. 129) ; famille dravidienne (ce qui serait confirmé par l'existence, au Béloutchistan, des Brahui, apparentés aux Dravidiens) ; famille sumérienne (cf. 74, 78, 128) ou enfin un peuple autochtone (72, 81, etc.).

Compte rendu de 6, 8, 27, 72, 73, 74, 111, etc., et importante bibliographie (pp. 275-277).

114. Walter Porzig : *Kleinasiatisch-Indische Beziehungen.* (Beitrag zur Festschrift für E. Hultzsch) ZII, Band 5, Heft 3, 1927, pp. 265-280.

Les travaux des assyriologues nous ont appris que l'aristocratie mitanienne appartenait probablement aux tribus indo-européennes qui formèrent plus tard la population aryenne de l'Inde. L'auteur recherche les influences subies par ces tribus en Asie antérieure. Puisqu'il s'agit du 2e millénaire avant J.-C., les influences résultant du contact entre l'Inde et les civilisations mésopotamienne et iranienne n'entrent pas en ligne de compte. L'Asie mineure, dès le début du 1er millénaire avant J.-C., était à l'écart des Iraniens et des Indiens. Par conséquent, les correspondances qu'on peut observer entre la culture indienne et celle de l'Asie mineure doivent remonter à des temps plus reculés, quand les Aryens se trouvaient encore au voisinage de l'Anatolie.

L'auteur signale une série de concordances lexicales entre l'indo-aryen et les mots grecs empruntés aux parlers de l'Asie mineure : sanskrit *aravinda* — grec ἐρέβινθος, skt. *naḷa* — gr. ναρθηξ, skr. *drakṣa* « raisin » peut être rapproché du grec θράσσω et τάραχον « vinaigre », gr. κάρπασος, que l'on considère d'habitude comme emprunté à l'indo-aryen (*karpāsa*, cf. **66, 90, 196**), proviendrait aussi de l'Asie mineure (plusieurs noms géographiques de la Méditerranée présentent des formes bien proches du mot *karpāsa*), la racine indo-aryenne *dal-* « s'ouvrir, bourgeonner » — la racine grecque δαλ « s'enfler, gonfler, surtout en parlant des boutons de fleurs » (cette signification est étendue au procès de la conception et de l'enfantement, cf. grec θάλαμος, ce qui ne peut être conçu que dans la civilisation caractérisée par le matriarcat et le culte des végétaux, cf. **117**, pp. 363, 364), grec Κύπη — skt. *kūpa* (cf. le lykien *kupa* « tombeau taillé dans le roc », **76**, p. 678).

Les rapprochements ci-dessus sont confirmés par les considérations suivantes : 1° les exemples cités sont, en majorité, restreints au monde végétal, ce qui est caractéristique d'une civilisation préaryenne où les cultes végétalistes jouaient un rôle considérable (**117**), 2° la correspondance phonétique : sanskrit *d* = grec θ serait inexplicable, si les mots analysés étaient indo-européens. Au contraire, si on les considère comme empruntés aux langues anaryennes, la différence phonétique se laisse aisément expliquer par l'inexactitude de l'adaptation des sons étrangers et par le fait que les Indo-aryens avaient emprunté ces mots plus tôt que les Grecs.

Les influences de la civilisation de l'Asie mineure s'observent aussi dans certains faits culturels indiens, p. ex. : 1° le dieu Śiva présente beaucoup de traits anaryens caractéristiques de la mythologie asianique, 2° certaines données permettent de voir dans l'alphabet *brahmi* une évolution de l'écriture cunéiforme de Mitanni.

Cf. P. Kretschmer, *Indra und der hethitische Gott Inaraš.* KF, Band I, Heft 2, 1929, pp. 315-316 ; A. B. Keith, *Mitanni, Iran and India*, Modi Mem. 1930, pp. 81 et suiv. ; — **96, 115, 162.**

115. Paul Kretschmer : *Weiteres zur Urgeschichte der Inder*. KZ, Band 55, 1928, pp. 75-103.

L'auteur rapproche Indra du dieu hittite *Inar*, *Inaraš* chez qui on retrouve les caractères d'un ancien dieu asianique du vent, bien que son nom soit indo-européen (cf. ἀνήρ, *nara*, etc.). Ce dieu aurait été emprunté par les Indo-aryens pendant leur séjour en Asie antérieure. La tradition indienne a gardé encore d'autres traces de l'influence asianique (cf. **96, 114**) : le nom *Kubera* qui se rattache aux Cabires asianiques ; le jeu de dés qui, jusque dans les détails, est identique dans l'Inde et en Grèce et qui doit provenir, ainsi que le nom Κύβοι, de l'Asie mineure. Enfin le séjour des Indo-aryens dans l'Asie antérieure explique la légende indienne du déluge (cf. **29**) : le mythe sémitique est localisé dans les contrées Nord-Est de Mitanni, précisément dans la région qui a conservé les traces du séjour des Indiens. Le nom arménien de l'Ararat : *Masis* (Μασιων ὄρος des Grecs), pouvait être à la base du nom indo-iranien du poisson skt. *matsya*, avest. *masya-* qui remplace dans la légende indienne le dieu sémitique.

Les langues de l'Asie antérieure ont dû influencer également la phonétique indo-iranienne (cf. **96**), en y produisant l'aspiration des sourdes qui remplacèrent les anciennes sourdes (p. ex. : skt. *ratha*, av. *rada* — lat. *rota* ; skt. *panthā* — gr. πόντος ; skt. *phena* — slav. *pěna*, etc.) ou les anciennes sonores aspirées (p. ex. : skt. *nakha* — lit. *nāgas*, etc.).

Cf. P. Kretschmer, *Zum Ursprung des Gottes Indra*. Anz. WAW phil. kl. LXIV, 1927, pp. 39 et suiv. ; *Indra und der hethitische Gott Inaraš*. KF, Band I, 1929, pp. 297-319 ; **162**.

CR. E. Benveniste, RC, 1929, pp. 476 ; J. Charpentier, MO, XXV, 1931, pp. 10-13.

116. Jarl Charpentier : *The Meaning and Etymology of Puja*. IA, vol. 1927, pp. 93-99, 130-136 (en allemand : Festgabe H. Jacobi, 1926, pp. 276-297).

Le mot *pūjā* (et son dérivé *pūjāyati*) reste isolé dans le vocabulaire sanskrit. Les tentatives pour le rapprocher de certains mots iraniens ont échoué. Mais déjà Gundert et Kittel (**3, 12**) l'ont comparé à une racine dravidienne : tam. *pūçu-*, canara *pūsu* qui signifie « enduire, oindre, teindre » et qui serait à l'origine du mot sanskrit *pusta(ka)*.

Pour renforcer cette hypothèse, l'auteur étudie la signification du mot *pūjā* désignant certaines cérémonies étrangères au rituel védique (cf. **76**, p. 668, et **117**, pp. 349-354) où se retrouvent les cultes sauvages, accompagnés de sacrifices sanglants, comme p. ex. celui du *meriāḥ* chez les Khond, caractéristiques des coutumes religieuses des aborigènes préaryens de l'Inde,

méprisés par les brahmanes. Mais ces derniers finirent par admettre certaines divinités anaryennes comme Kālī, Gaṇeśa, etc., ainsi que certains rites, ce qui créa la complexité des religions hindouistes.

Un des éléments les plus caractéristiques de la *pūjā*, est l'usage de laver les idoles avec de l'eau, du miel, du petit-lait, etc., de les enduire de certains onguents ou de les peindre de couleurs rouge ou jaune. Ce rite, qui est un des traits caractéristiques des cultes primitifs où la couleur rouge remplace le sang, serait l'élément essentiel de la *pūjā* ; de là le nom de la cérémonie provenant de la racine dravidienne *pūsu* « enduire, oindre ».

Cf. Chintaharan Chakravarti, *Meaning and Etymology of pūjā*. IA, August 1928, p. 140 ; — 117.

117. Jean Przyluski : *Totémisme et Végétalisme dans l'Inde*. RHR, XCVI, N° 6, Nov.-déc. 1927, pp. 347-364.

L'auteur distingue dans l'Inde trois différents types de religion qui correspondent probablement à trois couches ethniques superposées :

1° Dans le premier type, on rendait hommage aux dieux en arrosant leurs effigies, en les ornant de fleurs, d'onguents et de couleurs vives, sans leur offrir aucun sacrifice. Ce rituel a survécu, surtout chez les Dravidiens, sous la forme de la *pūjā* (76, 116).

2° A côté de cette religion, il en existait une autre dont les éléments essentiels étaient des sacrifices de viande crue et de sang chaud. Ces pratiques ont survécu jusqu'à ces derniers jours chez les Khond de Sambalpur, qui sacrifiaient des victimes humaines appelées *meriāḥ* (cf. 116) et qui enfouissaient les lambeaux de la chair de la victime pour assurer une bonne récolte. Certains indices semblent prouver que ces pratiques caractérisaient la religion des Muṇḍa.

3° Enfin, les Aryens dont le culte nous est connu par les Veda, offraient également des sacrifices consistant, le plus souvent, en viande cuite et en libations de *soma*.

La seconde de ces religions peut être rapportée à des peuples dont les dieux sont des totems. Ceci explique les sacrifices où l'homme renouvelait sa force vitale en tuant son totem et en consommant sa chair ; on évitait de cuire la viande, afin que cette énergie sacrée ne s'échappe pas.

L'auteur signale des survivances du premier type de religion chez les Sémang de Malaka ; cette religion pourrait être nommée « végétalisme ». Dans ce système, les âmes humaines résident dans les arbres et ce sont des plantes qui fournissent aux hommes la force vitale. Les mêmes idées se retrouvent dans des contes des Santal et dans le Jātaka 281. Comme les dieux sont des arbres, ils n'ont pas besoin de manger ; le culte ne consiste donc qu'à les orner, à les arroser, ce qui est la *pūjā* indienne.

Le développement du végétalisme et du totémisme dépend surtout des conditions alimentaires : les pays où la végétation est abondante comme p. ex. Malaka, créent le végétalisme, tandis que les steppes arides de l'Australie où l'homme doit se nourrir de gibier, incitent au totémisme. Le végétalisme paraît primitif et plus ancien que le totémisme.

Pour conclure, l'auteur démontre que le rôle de la femme devait être prépondérant chez les populations végétalistes, ce qui est attesté par les traces d'un système matriarcal chez ces populations.

Cf. 153. CR. 138, 215, pp. 598-599.

118. Jean Przyluski : *Le Concile de Rājagṛha. Introduction à l'histoire des Canons et des Sectes bouddhiques.* Paris, 1928, IIIe Partie, Chp. I, pp. 239-256, *Le mythe de Gavāmpati.*

Dans l'ancienne église bouddhique, le *bhikṣu* Gavāmpati était considéré comme un moine participant de la nature des bœufs. Ce même *bhikṣu* est devenu, sous le nom de *Gavompadé*, l'un des saints les plus populaires en Birmanie où il a été associé à une divinité śivaïte que l'on représente d'habitude sous la forme d'un taureau. Dans l'Inde proprement dite, on peut trouver les traces de l'identification de Gavāmpati et de Paśupati = Rudra-Śiva. Les analogies entre ces deux personnages mythiques sont assez étroites. Ils habitent, tous les deux, la montagne. Certains traits de la légende de Gavāmpati portent les traces d'un mythe qui mettait aux prises les eaux et le vent desséchant, ce qui, de nouveau, rapproche ce saint de Rudra-Śiva, dieu des tempêtes. Le mythe de l'antagonisme entre le vent sec et la pluie ne se conçoit que dans l'Asie des moussons avec ses saisons de pluie et de sécheresse bien marquées. Il semble donc qu'on devrait chercher l'origine de ce mythe dans le monde anaryen. On trouve, en effet, ses traces sur le domaine austroasiatique (dans la Péninsule Malaise) et en Chine (lutte entre l'empereur Yu et Fang-Fong). Dans toutes ces légendes, les dieux du vent ou de la sécheresse ont certains traits communs avec le bœuf.

L'hypothèse de l'origine austroasiatique des figures mythiques analogues au taureau -Rudra et au taureau -Gavāmpati est fortifiée par le caractère anaryen du mot *marut* (89) et par la comparaison du rituel : sur le domaine austroasiatique, on immole un taureau pour faire cesser la sécheresse, et les rites se retrouvent avec les mêmes détails en Chine (sacrifice au Keng-fou) et dans l'Inde (*śūlagava*).

Cf. 136, 189, 191, 231. CR. J. Charpentier, BSOS, V, part 3, pp. 648-682 ; J. Bloch, RC, 1929, pp. 481-482 ; P. Masson-Oursel, RHR, vol. 94, n° 1, 1929, pp. 99-100 ; O. Pertold, AO, 1, 3, 1929, pp. 372-373 ; E. H. Johnston, JRAS, 1930, pp. 420-423 ; J. Rahder, Museum, Aug.-Sept. 1930, col. 309-311 ; J. A. F. Maynard, JSOR, Jan.-Ap, 1931. p. 43.

119. Jean Przyluski : *La numération vigésimale dans l'Inde.* RO, vol. IV, 1926, paru en 1928, pp. 230-237.

Pour désigner le nombre vingt, la langue bengalie possède, à coté du mot indo-aryen *bis*, un autre nom *kuri*, *kuḍi* (cf. hindi occidental *kōṛī* et gujarati *koṭi* ou *kuṇṭī*; cf. **85**, p. 22) qui ne peut pas être d'origine indo-européenne. On trouve des noms de vingtaine presque identiques en muṇḍa (mahle *kūrī*, birhar *kūṛī*, juang *koḍi*), en dravidien (kurukh *kūṛī*, malto *kōṛī*, etc.) et même dans la langue des Siyins qui possèdent, tout en employant la numération tibéto-birmane, un mot spécial pour vingt : *kul*.

Puisque les langues dravidiennes mentionnées avaient perdu la plupart des anciens numéraux et les avaient remplacés par des noms empruntés, il est très probable que le mot *kuri*, *koḍi*, etc., provient des langues muṇḍa. Cette hypothèse est confirmée par : 1° l'existence du même mot chez les Siyins, au voisinage des langues austroasiatiques et 2° par le fait que la racine **kuri* désigne aussi, en muṇḍa, l'homme (santali *haṛ*, kurku *koro*, etc., cf. **61**, p. 455) ou la femme (sant. *kūṛī*, muṇḍari *kūṛī*, korwa *koṛi*, etc.).

L'auteur démontre que la computation austroasiatique a eu pour support réel la personne humaine : à l'état plus primitif, le nom de l'homme désignait une dizaine (cf. riang *s-kăl*, palaung *se-kūr*) et à l'état plus développé, — une vingtaine, ce qui s'observe surtout dans les langues muṇḍa et ce qui a été emprunté par le bengali et par certains autres dialectes indo-aryens modernes.

Les quatre membres évoquent la notion de la tétrade qui prend une importance capitale dans les langues muṇḍa, où par ex. 80 s'exprime comme 4 (vingtaines) (le mot qui désigne 80 : *pon* ou *pan* est identique à celui qui désigne 4) ou bien comme vingt tétrades. Le nom d'une tétrade, *gaṇḍa*, signifie aussi en santali l'action de diviser (*gaṇḍa guti*). Ce mot se retrouve dans le vocabulaire sanskrit *gaṇḍaka* : « division, système de computation par quatre, une monnaie valant 4 cauri ». Le dernier sens montre que le mot a été emprunté aux langues austroasiatiques, car le système monétaire des « cauri » est proprement austroasiatique. On peut encore rapprocher skt. *paṇa* « 80 cauri » du santali *pan* « 80 ». Ainsi se retrouvent dans les langues indo-aryennes les trois tétrades qui sont à la base de la numération muṇḍa : *gaṇḍa* = 4, *kuri* = 4 × 5, *pan* = 4 × 20.

Cf. **85**, **132**, pp. XIII-XIV, 25-32.

120. F. Otto Schrader : *Ein syntaktisches Problem der indischen Sprachfamilien.* ZII, Band 6, Heft 1, 1928, pp. 72-81.

Dans les trois grandes familles linguistiques de l'Inde : indo-aryenne, dravidienne et muṇḍa, le génitif précède normalement le mot qu'il détermine. Or, les langues dravidiennes, muṇḍa et les parlers indo-aryens modernes

emploient, dans un certain cas, une syntaxe spéciale : il s'agit d'une expression où le déterminant est placé après le mot déterminé ; et ce n'est que le dernier mot qui reçoit la terminaison du cas auquel se trouve le mot déterminé.

Comme une telle expression ne se rencontre pas en sanskrit ni dans les prakrits, elle ne peut être originaire de l'indo-aryen. Cette syntaxe paraît bien étrange dans le domaine des langues dravidiennes. Ce n'est que dans les parlers munḍa que cette construction semblerait justifiée, car dans la famille des langues austroasiatiques la postposition du génitif est très fréquente. Ce serait donc un des cas d'influence syntaxique exercée par les langues munḍa sur le dravidien et sur l'indo-aryen moderne.

Cf. 144, 149, 152, etc.

121. Ananda K. Coomaraswamy : *Yakṣas*. I. Smithsonian Miscellaneous Collections 80, No 6, publication 2926. Washington, 1928, 43 pp., 23 planches.

Les Yakṣa (dont les plus éminents furent Kubera et Gaṇeśa) constituent une classe de divinités préaryennes de l'Inde représentant les forces de la richesse et de la fertilité. Le mot *yakṣa* serait probablement un nom anaryen désignant primitivement toutes les grandes divinités ; cette extension fit que les conceptions animistes, particulières au culte des *yakṣa*, se répandirent sur toute la religion hindoue en y introduisant la *bhakti* et la doctrine de la transmigration et en influençant fortement les dogmes bouddhiques et ceux des hindouistes (cf. 54). D'autre part, ces cultes contribuèrent au développement de l'iconographie indienne, en lui fournissant le thème de la naissance du Buddha, le motif de *dohada* et les figures des déesses des rivières dans l'art médiéval.

Cf. 174, 175.

122. J. N. Farquhar : *Temple-and-Image Worship in Hinduism*. JRAS, 1928, pp. 15-23.

Le culte védique n'exigeait ni temples ni simulacres des dieux. Les premières mentions du culte des images apparaissent dans la littérature indienne au IVe siècle avant J.-C. Ces cultes se sont développés, d'après la tradition indienne, parmi les Śudra. La tradition reflète ici la vérité historique, mais on doit considérer les Śudra comme des aborigènes, des *dasyu* qui ont été aryanisés et admis dans la communauté védique en y formant une quatrième caste. Ils apportèrent dans la société aryenne leurs anciens rites, surtout la vénération des temples et des images saintes.

Cf. 108.

123. S. C. Sarkar: *Some Aspects of the Earliest Social History of India (Pre-buddhistic Ages)*. London, 1928, XI+VI+225+III pp.

L'idée fondamentale de l'ouvrage est celle-ci: la vraie culture aryenne n'a été conservée dans l'Inde que par les *kṣatriya*; par contre, la civilisation brahmanique s'est développée parmi les peuples anaryens habitant la vallée du Gange (cependant l'auteur rattache à ce groupe ethnique la civilisation de Harappa et Mohenjo-Daro). Les brahmanes ont falsifié, dans les textes védiques, la vraie tradition historique; on ne peut la découvrir que dans les Purāṇa.

Ces textes « historiques » révèlent à M. S.: 1° l'existence, dans l'Inde ancienne, d'usages complètement étrangers à la culture védique, tels que inceste (cf. **40, 229**), polyandrie, etc. (la tradition brahmanique s'efforçait de passer ces usages sous silence, mais elle en a conservé quand même des traces, p.ex. dans le mythe de Yama et Yamī), 2° deux invasions successives des Aryens dans l'Inde: le premier groupe composé des Śaka, Yavana, Kamboja et Pārada appartenait à la race indo-iranienne; le second groupe (les Niṣada, les Nāga, les Abhira, etc.) comptait certains éléments élamites, sémitiques, et sumériens (cf. **41**). Ces envahisseurs trouvèrent dans l'Inde une population dravidienne qui fournit de nombreux éléments culturels à la civilisation indienne (p.ex. l'emploi des briques, ce qui est attesté par le nom sanskrit de la brique *iṣṭaka* (cf. **184**) que l'auteur fait dériver de la racine dravidienne *iṭ* « creuser », le type architectonique de la *śālā*, la technique du tissage (cf. **70**) attestée par l'origine dravidienne des mots *sirī*, *nīvī*, *śimbala*, *kambala* (cf. **56**), etc., enfin le culte brahmanique).

CR. J. Charpentier, JRAS, 1930, pp. 460-462; O. Stein, *Neuere Forschungen zur altindischen Sozialgeschichte, Rechts- und Staatsrechtsliteratur. I.* AO, vol. III, 1931, N° 1, pp. 49-86; M. Winternitz, DLZ, 1931, pp. 824-826.

124. Sir John Marshall: *A New Chapter in Archeology: the Prehistoric Civilisation of the Indus.* ILN, 7. 1. 1928, pp. 12-15 et 32, 18 illustr. (pp. 12-15), ILN, 14. 1. 1928, pp. 42-45 et 78, 80, 17 illustr. (pp. 42-45). (Extrait du même article: ABIA, 1927 (1929), pp. 1-6, 7 illustr.)

L'article apporte de nouvelles précisions sur la civilisation de la vallée de l'Indus. Les recherches ont prouvé qu'il n'est pas exact d'appeler cette civilisation « indo-sumérienne », puisque les analogies avec la culture de la Mésopotamie ne proviennent pas d'une origine commune, mais d'étroites relations culturelles entre les deux pays. On a trouvé à Mohenjo-Daro des morceaux d'étoffe *sindu* (cf. **16, 47**), ce qui prouve la justesse de l'hypothèse qui faisait dériver le nom grec et babylonien de cette étoffe du nom de l'Indus.

D'ailleurs, la civilisation de Mohenjo-Daro et de Harappa dont l'aire d'extension comprenait Béloutchistan, Waristan. Sind, Penjab et certaines contrées

à l'Est du Cutch et de Kathiawar (on ne sait si elle ne s'étendait pas au Rajputana et à la vallée du Gange) et qui fleurissait entre 3330 et 2700 avant J.-C., paraît avoir également eu des relations avec d'autres pays que la Mésopotamie.

Presque tous les squelettes exhumés à Mohenjo-Daro appartiennent à la race dolichocéphalique de l'Asie méridionale. L'art de l'Indus présente des traits originaux; il surpasse l'art mésopotamien dans le modelé des animaux et ne lui est inférieur que dans les représentations humaines. La construction des maisons privées rappelle celle des bâtiments trouvés récemment à Ur (p. ex. l'emploi de bitume), mais elle présente un état plus développé (surtout le remarquable drainage). Quant à la religion, l'auteur signale les analogies suivantes: 1° (avec la Mésopotamie) figures gravées sur les sceaux rappelant les représentations du dieu babylonien Eabani; statuettes représentant la Déesse-Mère: 2° (avec l'Égypte prédynastique) quatre étendards portant un totem (représentés sur un cachet) qui ressemble singulièrement aux étendards des nomes égyptiens, des images totémistes d'animaux polymorphes (en partie mouton, en partie bœuf et en partie éléphant) (cf. **108, 139**).

Des objets rappelant les symboles *liṅga* et *yoni*, ainsi que l'effigie de la divinité adorée par les *nāga*, présentent des éléments exclusivement indiens.

Malgré les analogies mentionnées ci-dessus, on ne doit pas considérer la vallée de l'Indus comme le berceau des civilisations égyptienne et mésopotamienne, puisque la civilisation primitive s'est probablement développée presque simultanément sur l'immense territoire asiatique, de l'Adriatique au Japon (cf. **37, 109**).

Cf. Sir J. Marshall, The Times, 4. 1. 1928 et 5. 1. 1928 (2 ill.); Madras Mail, 16. 1. 1928; Times of India, 4. 1. 1928; Bombay Daily Mail, 4. 1. 1928; Daily Express, Madras, 6. 1. 1928; Sir A. B. Keith, *India the Cradle of the World Civilisation*, Visva Bharati Quarterly, VI, Oct. 1928, pp. 314-322; R. D. Banerji, *Tāmrayuga mẽ Bhāratavarṣa* (L'Inde à l'époque du cuivre), Viśāl-Bhārat, vol. I, N° 1, 1928, pp. 33-40, 7 ill.

CR. Antiquity, March 1928, pp. 83-85, 10 illustr.; J. Charpentier, JRAS, 1929, p. 914.

125. Sir John Marshall, Ernest Mackay, R. B. Daya Ram Sahni: *Mohenjo-Daro*. K. N. Dikshit: *Western Circle*. Annual Report of the ASI, 1925/26, Calcutta, 1928. Section II: Exploration and Research, pp. 72-100, planches XVI-XLVI (4 plans, 131 illustr.).

Le rapport de Sir Marshall contient les faits exposés au n° **124**. Ses collaborateurs rendent compte des fouilles exécutées sous leur direction à Mohenjo-Daro en 1925/26.

L'article de M. Dikshit rend compte des recherches faites aux alentours de la vallée de l'Indus, en quête de trouvailles appartenant à cette civilisation.

126. George A. Barton : *On the se-called Sumero-Indian Seals.* AASOR, VIII, 1926/27, New Haven, 1928, pp. 79-89, 64 illustr. (pp. 90-95).

L'auteur compare 124 caractères « indo-sumériens » avec des signes sumériens, élamites, hittites, égyptiens, crétois, cypriotes et chinois. Il résulte de cette comparaison que seuls 35 caractères « indo-sumériens » présentent certaines ressemblances avec l'écriture sumérienne. Tous les autres en diffèrent tellement que, malgré quelque affinité avec les hiéroglyphes hittites, on doit considérer l'écriture « indo-sumérienne » comme indépendante et originale. De même, les signes des chiffres relevant d'un système décimal, s'écartent du système sumérien qui était sexagésimal.

Un seul cachet de Mohenjo-Daro semble porter une inscription sumérienne qui serait à lire : *lil-lil-a-en* ou *gè-gè-a-en*, ce qui pourrait être un nom propre. Mais le caractère du sceau étant purement indien, cette inscription pourrait témoigner tout au plus de relations entre l'Inde et la Mésopotamie. En se basant sur la valeur pictographique des signes, l'auteur propose quelques déchiffrements. Bibliographie.

Cf. : 159, 216. — CR. C. J. Gadd, JRAS, 1929, pp. 881-882.

127. Ananda K. Coomaraswamy : *A very Ancient Indian Scal.* Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston, vol. XXVII, pp. 28-29, 2 ill.

Description d'un sceau du type de l'Indus acquis dans l'Inde en 1910 ou en 1912 et qui est actuellement en possession du Boston Museum.

128. Jainath Pati : *Is Indo-Aryan Invasion a Myth ?* IHQ, IV, N° 4, 1928, pp. 678-694.

L'auteur reprend la théorie de M. Iyengar (26, 36) : aucun fait ne témoigne d'une invasion des peuples aryens dans l'Inde. Le caractère indo-européen de la langue védique peut être expliqué sans invasion aryenne ; au contraire, le cérébralisme indique que l'indo-aryen a été parlé par une population aborigène, anaryenne. Les récentes découvertes archéologiques de la vallée de l'Indus confirment la thèse de l'auteur ; si l'on admet que cette civilisation fut détruite par les envahisseurs aryens, on ne saurait expliquer la survivance de nombreux éléments caractéristiques de cette culture dans la tradition védique ; ces survivances démontrent que l'ancienne civilisation a été partiellement conservée par les aborigènes aryanisés. L'auteur note ces survivances dans les analogies de la religion indienne et sumérienne (mythes cosmogoniques, légende du déluge, rites magiques, etc.) et dans quelques mots indo-aryens présumés d'origine sumérienne, tels que *guṇa* — sum. *gun* (cf. F. W. Thomas, JRAS, 1920, p. 465), *gaṇa* — sum. *gan* (cf. 85), *ap* — sum. *apsu* (cf. 47), *ari* « ennemi » — sum. *ari*, etc. La plupart de ces mots ont été signalés par M. G. W. Brown (cf. JAOS, 45, p. 366).

Cf.: J. Pati, *The Different Royal Genealogies of Ancient India*, JBORS, 1920, pp. 205-228; E. J. Thomas, *The so-called Indo-Aryan Invasion*, IHQ, V, N° 2, 1929, pp. 248-253; C. V. Vaidya, *Indo-Aryan Invasion in India — not a Myth*, ibid., pp. 253-260; J. Pati, *The Indo-Aryan Invasion — a Myth*, IHQ, VI, N° 3, 1930, pp. 513-528; Daji N. Apte, *Hindī-Sumerī-Saṃskṛtī* (en marathe), Poona, 1928 (CR. "The Modern Review", 1928, p. 655).

129. Binode Bihari Roy: *Harappa and the Vedic Hariyupia*. JBORS, vol. XIV, part II, 1928, pp. 129-130.

L'auteur identifie Harappa avec Hariyupia, ville mentionnée dans le Ṛgveda, et en conclut que la civilisation de l'Indus était aryenne.

130. Robert Heine Geldern: *Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südostasien*. Festschrift, Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt, Wien, 1928, pp. 809-843, 16 illustr.

La hache à tenon (Schulterbeil) est particulièrement caractéristique de l'époque néolithique en Indochine, en Assam, en Orissa, au Chota Nagpur, à Formose et au Japon. L'aire où l'on trouve cette hache, recouvre assez nettement le domaine occupé jadis par les populations austroasiatiques, ce qui permet de considérer le « Schulterbeil » comme un produit typique de leur civilisation.

Au Dekhan et dans le Nord de l'Inde, on trouve, dans les couches néolithiques, des haches cylindriques pointus (spitznakige Walzenbeile) qui sont complètement inconnues à l'Indochine et dans le domaine austroasiatique. Ce sont probablement des produits de la civilisation néolithique dravidienne. Plusieurs considérations amènent à conclure que cette civilisation est bien plus ancienne que la culture des haches à tenon et que l'arrivée des Dravidiens était bien antérieure à l'invasion austroasiatique (cf. **90**, **155**). L'analyse anthropologique confirme ces conclusions; E. Eickstedt (cf. p. ex. *Der Zentral-Dekkan und die Rassengliederung Indiens*, Anthrop. Anz. VIII) distingue chez les Muṇḍa les couches anthropologiques suivantes: 1° la plus ancienne, composée des éléments mélanides et weddoïdes (cf. **224**, **228**), 2° la couche dravidienne (indides méditerranéens), et 3° la couche mongolide. Seule cette dernière couche représente l'élément austroasiatique (cf. **53**, **131**).

Les civilisations préhistoriques de l'Inde se succéderaient donc dans l'ordre suivant:

1° Les populations primitives — époque paléolithique,

2° Les Dravidiens — IVe ou IIIe millénaire avant J.-C. — culture des haches cylindriques,

3° Les Austroasiates — établis dans l'Inde pas plus tard qu'au VIIIe siècle avant J.-C. — culture des haches à tenon,

4° Les Aryens — culture du cuivre et du fer.





135. JEAN PRZYLUSKI : *La ville du Cakravartin. Influence babylonienne sur la civilisation de l'Inde*. RO, tom V, 1927, paru en 1929, pp. 165-185.

Il existe dans la littérature indienne une série de toponymes qui pourraient être rapprochés : *Potana*, mentionné dans le Mahāgovindasutta et le Mahāvastu, *Potali*, dans certains Jātaka, *Potala*, dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, *Patala*, que PTOLÉMÉE et ARRIEN placent dans le delta de l'Indus, *Potala* à Lhassa et enfin le sanctuaire *Potalaka* au Sud de l'Inde, fréquenté par Avalokiteśvara, d'après HIUANG-TSANG. Dans la plupart de ces lieux résidaient l'un ou l'autre Cakravartin de la légende bouddhique. *Pāṭaliputra*, capitale du Magadha, dont le nom moderne *Patna* pourrait provenir de l'ancien *Patana*, est à ajouter à toute cette série qui devrait être rapprochée du mot indien *pattana* ou *paṭṭana*, signifiant « ville » et qui paraît représenter l'ancien nom propre devenu nom commun. Les étymologies aryennes de ce mot ne sont pas satisfaisantes ; on doit chercher l'origine du mot * *Patana-Patala* hors du monde indo-européen.

A l'Ouest où s'étaient formés, dès les temps les plus anciens, de grands empires centralisés, on trouve le nom d'Egbatana qui désignait non seulement la capitale des Mèdes, mais aussi certaines autres villes de l'Asie antérieure. Ce nom n'a pas d'étymologie iranienne sûre et pourrait provenir du mot assyrien *bītānu*, *bītannu*, signifiant « palais », auquel on aurait ajouté l'élément *hag-*. Or, il n'est pas niable que la culture indienne a subi une influence sémitique (cf. 2, 13 ,14, 16, 29, 40, 96, 100, 109). Si l'on examine les descriptions bouddhiques de la résidence du Cakravartin, on voit que presque tous les textes représentent ces villes entourées de 7 enceintes de diverses couleurs au centre desquelles se dresse le palais royal. Ces murailles enferment un parc dont les arbres sont entièrement faits de substances précieuses. On reconnaît ici les 7 enceintes d'Egbatana, comparables aux étages de la *ziḳḳurat* babylonienne, auxquelles s'est ajoutée l'image du jardin d'Eden. On voit que le nom des villes impériales de l'Inde, ainsi que leur aspect, se laissent expliquer par l'hypothèse d'une influence babylonienne. Bien mieux, la notion même de Cakravartin, inexplicable dans l'Inde morcelée et soumise à une multitude de rāja locaux, provient de Babylone où le roi était un souverain universel conçu à l'image du dieu.

Cf. 136, 156, 160, 173, 176, 184, 190, 191.

136. JEAN PRZYLUSKI : *Un ancien peuple du Penjab : les Salva*. JA, Avril-Juin 1929, pp. 311-354.

L'auteur établit que l'ethnique Salva, après avoir désigné un peuple apparenté aux Madra (cf. 90), finit par devenir le nom des familles puissantes qui gouvernaient le Haut-Penjab. Le mot Salva se laisse identifier avec les noms du cerf et du daim dans les langues austroasiatiques. De la même racines *al/sar*

dérive le sanskrit *śarabha* « cerf ». L'étude des contes où figurent les cerfs, amène l'auteur à conclure que les *śarabha* désignaient jadis les totems de certains peuples austroasiatiques, notamment les Salva, et que ce totem a été transformé plus tard en un dieu Śarabha, transformation qui a dû s'exercer en fonction du développement politique des Salva. En effet, tandis que l'organisation de confédérations groupées sous l'hégémonie d'une famille princière, aboutit à la notion d'empire universel et à celle des Cakravartin (cf. **135**), les idées religieuses se développent parallèlement : à l'ancien totem succéda un *śarabha* divin, incarné dans le chef de la confédération, puis un Cerf d'Or, personnification du Soleil. Des traces d'anciennes croyances austroasiatiques sont apparentes dans la légende de Ṛṣyaśṛṅga, ainsi que dans les rituels d'*aśvamedha* (cf. **134**), *vājapeya*, et *puruṣamedha*. On peut aussi considérer la *dikṣa* védique comme l'identification magique avec le Cerf d'Or = dieu solaire, ce qui démontre l'origine austroasiatique de cette pratique.

Cf. **90**, **191**.

137. Jean Przyluski : *La croyance au Messie dans l'Inde et l'Iran. A propos d'un livre récent.* RHR, tome C, N° 1, Juillet-Août 1929, pp. 1-12.

En rendant compte du livre de M. E. Abegg (*Der Messiasglaube in Indien und Iran*), M. P. signale quelques influences étrangères dans la croyance au Messie dans l'Inde. La foi bouddhique en Maitreya a dû subir, même dans les détails, l'influence du mithriacisme ; la ressemblance du nom de Maitreya et de Mithra n'est pas fortuite. Dans l'hindouisme, les notions messianiques sont teintées d'éléments sémitiques d'une part (p. ex. : les quatre rois contemporains de Kalki ressemblent à la tétrade musulmane : Élie, Al-Khadir, Jésus et Idris ; les adversaires de Kalki : Koka et Vikoka rappellent Gog et Magog de l'Apocalypse, etc.) et austroasiatiques d'autre part (le caractère de Kalki qui apparaît tantôt comme un cheval, tantôt comme un personnage à tête de cheval, tantôt comme un homme monté sur un cheval ; le nom même de ce dernier avatar de Viṣṇu peut être dérivé du santali *kal* « ennemi, poison, serpent et, en général, tout ce qui est dangereux ».)

CR. P. Pelliot, TP, XXVIII, p. 196.

138. Louis de La Vallée Poussin. *Totémisme et Végétalisme.* BCLS, 5e série, tome XV, N° 3, 1929, pp. 37-52.

Compte rendu de l'article **117** complété par la description de la *pūjā* bouddhique. L'auteur ajoute que le totémisme et le végétalisme présupposent une notion, au moins primitive, de l'âme, car ces croyances reposent sur l'idée, que, pendant la conception, l'enfant reçoit son corps de ses parents et son

« âme » d'un être étranger, d'un arbre dans le végétalisme et d'un animal dans le totémisme. En conclusion, l'auteur indique comment cet animisme primitif s'est transformé en spiritualisme dans la religion bouddhique.

Cf. 116, 118, 172.

139. R. B. Ramaprasad Chanda : *Survival of the Prehistoric Civilisation of the Indus Valley*. MASI, N° 41, Calcutta, 1929, IV, 40 pp., 2 planches.

Les hymnes védiques les plus anciens parlent très peu des luttes et des batailles, ce qui prouve qu'à l'époque de leur rédaction, l'ancienne inimitié entre les Aryens et les habitants de Mohenjo-Daro et Harappa était déjà effacée. On constate plutôt une distinction entre les rois et les prêtres, ce qui est de nature à prouver qu'il existait une différence de culte entre les ṛṣi et les rois, ces derniers conservant probablement les anciens cultes de l'Indus, caractérisés par les sacrifices humains et l'*anumaraṇa*. Pourtant cette ancienne religion a dû décliner, puisqu'un petit nombre de missionnaires aryens a pu imposer, d'une manière pacifique, la religion védique aux aborigènes. Malgré tout, les éléments de l'ancien culte subsistèrent dans la religion indienne : ce sont : 1° le *yoga*, dont l'existence dans la vallée de l'Indus est attestée par les statuettes représentant un homme aux yeux mi-clos, fixés sur le bout du nez (cf. 182). Les prêtres pratiquant ce *yoga* étaient surnommés *yāti* dans l'ancienne littérature védique ; plus tard, ils réapparaissent sous le nom de *vrātya* et ils sont considérés comme des hérétiques par les milieux orthodoxes ; ils existent pourtant dans la religion populaire comme les *sannyāsi* brahmaniques et les *śramaṇa* bouddhiques ; 2° Le culte de l'arbre pippal et du génie de cet arbre ; ce culte est attesté par de nombreux cachets de MDaro (cf. 112, pp. 62 et 65) ; 3° les étendards avec les animaux symboliques (cf. 108, pp. 31-33) ; 4° les cultes phalliques ; des symboles de *liṅga* et de *yoni* furent trouvés à MDaro (125, p. 79, 192).

La différence fondamentale entre les groupes ethniques formant l'ancienne société indienne permet de comprendre la rigidité du système des castes.

CR. L. D. Barnett. JRAS, 1930, pp. 938-939 ; The Englishman, Calcutta, 11, X, 1929 ; Civil and Military Gazette, Lahore, 11, XI, 1929 ; The Pioneer, Allahabad, 10, XI, 1929.

140. E. Benveniste : *Le nom d'un animal indien chez Élien*. Donum Natalicum Schrijnen, Nijmegen-Utrecht, 1929, pp. 371-376.

Élien parle d'un animal vivant dans les régions inaccessibles du Nord de l'Inde et qui s'appelle : Καρτάζωνος. Ce mot traduit le nom iranien du rhinocéros **kargazān*, nom que l'on ne peut pas séparéer de la série des mots sémitiques : accad. *kurkizānu*, arabe *karkaddan*, etc. On a essayé d'expliquer le nom

iranien par l'emprunt au sanskrit *khaḍgadhenu* « femelle du rhinocéros », mais ce rapprochement se heurte à des difficultés insurmontables ; d'ailleurs, le skt. *khaḍga* est aussi obscur. Le mot paraît anaryen. Étant donné que le rhinocéros était connu dans la vallée de l'Indus (les fouilles de Mohenjo-Daro l'ont prouvé), on pourrait expliquer les formes indo-iraniennes et sémitiques par un emprunt aux langues des populations aborigènes. Le schème consonantique du mot original devait être **khkẓn/khgdn*.

141. Gabriel Ferrand : *Un conte populaire santali.* Donum Natalicum Schrijnen, 1929, pp. 856-860.

L'auteur signale un parallèle santali (Bodding, *Santal Folk Tales*, II, 76-83) du conte bien connu du Pañcatantra (V, 9) : « Le brahmane et le pot de farine ». Il ressort de la comparaison des deux récits que le conte santali est original, puisque sa morale est inacceptable pour l'esprit indo-européen ; elle fut donc changée dans le Pañcatantra et dans les nombreux parallèles européens.

142. Suniti Kumar Chatterji : *The Foundation of Civilisation in India.* Tijdschrift van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LXVIII, Aflevering 1 en 2, Weltevreden, 1929, pp. 65-91.

Histoire présumée des migrations vers l'Inde des Indo-européens qui enrichirent leur culture primitive par des emprunts aux peuples de l'Asie mineure et de la Mésopotamie (p. ex. dans la notion des Asura on retrouve la trace de la peur causée par les Assyriens, cf. **39**), de sorte qu'à leur arrivée dans l'Inde, les Aryens possédaient une culture complexe. De plus, ils furent, probablement dans l'Iran, en contact avec des peuples dont la civilisation était déjà très évoluée, comme le prouvent les fouilles de Mohenjo-Daro et de Harappa, et qui étaient probablement des *dasyu* védiques. Dans l'Inde, les Aryens rencontrèrent des Dravidiens, peuple d'origine incertaine, peut-être apparenté aux populations méditerranéennes (cf. **70, 76**) et des Muṇḍa, d'origine austroasiatique. Ces deux groupes ethniques ont eu une grande influence sur les Aryens envahisseurs et de ce mélange de races est sortie la culture spécifiquement indienne. L'auteur montre les influences anaryennes dans la croyance à Śiva et à Uma (cf. **30, 76**, p. 675, **118, 211**), dans le rituel de *pūjā*, dans le culte des *nāga* (cf. **88, 121**) et celui d'Hanuman (cf. **31**) et enfin dans un grand nombre d'emprunts lexicaux. Selon l'auteur, les Muṇḍa, après les Negrito sauvages, formaient le plus ancien substrat ethnique de l'Inde antérieurement aux invasions successives des Dravidiens et des Aryens (cf. **62, 130, 155**).

Cf. **173**.

143. Suniti Kumar Chatterji : *Hindu Culture and How it Spread Abroad.* The Searchlight (Anniversary Number 1929).

L'auteur insiste sur la nécessité de modifier les opinions courantes sur le début et le développement de la culture indienne. Celle-ci n'est pas un phénomène isolé, mais résulte de la fusion des cultures : aryenne, dravidienne et austroasiatique. C'est pour cette raison qu'elle s'est répandue largement dans le monde malais et dans l'Indochine où les populations austroasiatiques ont facilement subi l'influence d'une civilisation qui contenait tant d'éléments de leur propre culture.

144. A. M. Pizzagalli : *L'origine delle linguali nell'antico indiano e l'influsso drāviḍico.* Silloge Linguistica dedicata alla memoria di Graziadio Isaia Ascoli, Torino, 1929, pp. 152-169.

L'auteur rappelle la théorie d'Ascoli (*Corsi di Glottologia*, vol. I, 1870, pp. 232 et suiv.) sur l'origine des cérébrales dans l'ancien indien et indique les points de cette théorie qu'on devrait modifier à la suite des recherches récentes. On ne peut plus attribuer le cérébralisme à l'influence directe du dravidien sur l'indo-aryen, mais on doit l'expliquer par les différences dialectales et celles-ci se formèrent sous l'influence du substrat. Étant donné que le cérébralisme s'est développé surtout dans l'Inde centrale, il serait plus exact de l'attribuer à l'action du substrat muṇḍa, qu'à celui des Dravidiens. Le développement de ce phénomène phonétique dans le moyen et le moderne indien aurait été favorisé par les conditions sociales et l'organisation d'une vie collective.

Cf. **49, 65, 164.**

145. F. Otto Schrader : *Sanskrit* anala « *Feuer* ». KZ, vol. 56, 1929, pp. 125-127.

Le mot indo-aryen *anala* « feu » n'est pas à séparer des formes dravidiennes : tam. *aṅal* « feu », *aṅali* « feu, soleil », *aṅaṟṟu* « brûler, chauffer », etc. Le dravidien possède une série de doublets : *kaṅal, kaṅali, kaṅaṟṟu* avec la même signification ; ces mots s'expliquent par la racine dravidienne **kan-* ; la chute dialectale de *k* initial est régulière en dravidien. D'autre part, le mot indo-aryen ne s'explique pas bien par l'indo-européen ; les étymologies proposées sont insuffisantes. Il paraît donc très vraisemblable que le nom du feu est un emprunt au dravidien.

Cf. O. Schrader, OLZ, 1932, p. 209.

146. L. V. Ramaswami Aiyar : *Notes on Dravidian, IX.* IHQ, V, N° 2, 1929, pp. 339-341.

L'auteur étudie les mots : kūi, kuvi *man* « être, exister », kurukh *men* « être », gonḍi *man* et brahui *manning* « devenir » dont la racine semble s'être développée sous l'influence de l'auxiliaire munḍa *men* « être ».

Cf. : **149**, p. 232 (N° 49) ; L. V. Ramaswami Aiyar, *Dravidian « Man »*. Educational Review, June 1930, pp. 1-6 ; et *The Dravidian Base « uḷ »*, IL, vol. I, 1931, pp. 46-48.

147. Vaidyanatha Ayyar : *The Dravidian Civilisation in Palestine.* QJMS, XIX, N° 3, January 1929, pp. 171-179, 6 fig., 2 cartes.

L'auteur qui prétend identifier, au moyen de données archéologiques, les Sumériens avec les Dravidiens et les Indo-aryens avec les Hittites (**148**), compare les vestiges de la civilisation présémitique de Palestine avec la culture dravidienne et les trouve très proches et produits par la même race suméro-dravidienne.

148. Vaidyanatha Ayyar : *The Sumero-Dravidian and the Hittite-Aryan Origins.* QJMS, XIX, N° 4, April 1929, pp. 294-313.

Il est établi que les Sumériens n'étaient pas des aborigènes de la Mésopotamie Méridionale, mais leur habitat antérieur n'est pas encore fixé. L'auteur cherche à démontrer qu'il faut le chercher dans la vallée de l'Indus où la civilisation sumérienne s'est développée (cf. **92**, **128**). Il prétend ensuite démontrer, en comparant les données archéologiques et anthropologiques et en analysant la morphologie et le vocabulaire sumérien et dravidien, l'identité de ces deux peuples. Il suppose que la civilisation des Hittites s'est développée également dans la vallée de l'Indus, à côté de celle des Suméro-Dravidiens.

149. L. V. Ramaswami Aiyar : *Austric and Dravidian.* QJMS, XX, N° 2, Octobre 1929, pp. 107-114, et N° 3, January 1930, pp. 226-232.

L'auteur suppose qu'entre le dravidien et les langues munḍa existent de nombreuses correspondances pour lesquelles il est difficile de déterminer qui est le prêteur et qui l'emprunteur. Signale des correspondances phonétiques suivantes : en kurukh et brahui existent des consonnes aspirées, les deux groupes de langues possèdent des « checked sounds » ; sous l'influence austroasiatique, les consonnes sourdes sont conservées entre les voyelles dans certains dialectes dravidiens. En morphologie, on peut comparer dans le munḍa et le dravidien,

certains infixes et certaines désinences. Quant aux préfixes, ils sont complètement étrangers au dravidien moderne ; cependant, on peut considérer, dans les doublets dravidiens, tels que *kolai* : *olai*, *pagam* : *agam*, *tāḻ* : *āḻ* ; les consonnes *k*, *p*, *t*, comme des traces d'anciens préfixes. L'auteur dresse en outre une liste de mots communs au dravidien et aux langues austroasiatiques.

Cf. **146**, **150**, **151**, **167**, **168**.

150. L. V. Ramaswami Aiyar : *Word-Parallels between Dravidian and other Language-Families.* Educational Review, January 1930.

Toutes les hypothèses récentes sur l'origine des langues dravidiennes ne peuvent établir d'une manière définitive des correspondances essentielles avec les autres groupes linguistiques dans le domaine morphologique et sont restreintes aux concordances purement lexicales. Mais celles-ci peuvent provenir du contact des langues et ne sont point la preuve d'une origine commune. L'auteur dresse une liste de mots dravidiens dont on peut trouver successivement les correspondances dans les langues austroasiatiques (cf. **149**), ouralo-altaïques (cf. **1**, **84**), australiennes, sumériennes (cf. **148**) et même burušaski.

151. L. V. Ramaswami Aiyar : *Problems of Dravidian Linguistics. I. Etymological Studies.* Educational Review, May 1930.

Analyse de quelques étymologies dravidiennes incertaines : tam. *śāppiḍu* « manger » et *śāppāḍu* « repas » dont la racine peut être d'origine austroasiatique ; *māḍalam* « grenade », provenant de l'austroasiatique *bah* + *dalima* « fruit de grenade » (le mot *māḍalam* serait à la base de l'emprunt sanskrit *māḍulaṅga*) ; les noms de la joue, dont un groupe est probablement emprunté à la série austroasiatique qui a fourni au sanskrit *kapola* « joue ». Les mots dravidiens signifiant « lumière », « feu », « chaleur » rappellent beaucoup les mots correspondant en océanien et en sumérien.

Cf. **149**.

152. Jules Bloch : *Some Problems of Indo-Aryan Philology.* Forlong Lectures for 1929, No 2 : Indo-Aryan and Dravidian. BSOS, vol. V, Part IV, 1930, pp. 730–744.

En analysant les influences des langues anaryennes sur l'indo-aryen, on doit distinguer d'une part les altérations phonétiques et morphologiques qui résultent d'un mélange inconscient des deux systèmes linguistiques et,

d'autre part, les emprunts lexicaux qui sont presque toujours volontaires. Les influences des langues dravidiennes sur le système phonétique et morphologique de l'indo-aryen ne sont pas nettes (cf. 65). On trouverait plutôt des concordances de syntaxe, notamment l'emploi fréquent des gérondifs, l'usage distributif des répétitions, que l'on ne connaît pas en indo-européen, etc. (cf. en outre 120, 171, 198, 199). Quant aux emprunts au vocabulaire dravidien, les exemples typiques cités par l'auteur (cf. 1, 65) ne sont pas très nombreux. Ce sont pour la plupart des mots populaires : noms d'animaux, de plantes et de certains outils. Pourtant le nom indo-aryen de la collection des arts et métiers *kalā* (1, 85) est probablement dérivé du tamoul, canara *kal-* « apprendre » ; si les Aryens ont emprunté cette dénomination aux Dravidiens, ils ne pouvaient pas les considérer comme des sauvages. La plupart des emprunts ne se trouvent qu'en sanskrit ; les langues modernes en possèdent beaucoup moins. Cela semble indiquer qu'un grand nombre de ces mots ne sont que des emprunts individuels ou des provincialismes.

Noter la théorie de M.B. sur les migrations des Brahui dont la langue est caractérisée par certains faits phonétiques qui ne sont pas communs à tous les dialectes dravidiens. Cela paraît prouver que les Brahui s'étaient séparés des Dravidiens après la différenciation de leur langage ; ils seraient donc venus au Béloutchistan de l'Inde centrale (cf. Jules Bloch, JA, 1911, I, pp. 162-167, G. Morgenstierne, *Report on a Linguistic Mission to North-Western India*, Oslo, 1932, pp. 5-7).

Cf. 164, 198, 233. — CR. : F. G. Kent, Language, VII, N° 1, 1931, p. 65.

153. Jarl Charpentier : *Naicāśākha*. JRAS, April 1930, pp. 335-345.

En examinant le 14ème vers du RV. III, 53, l'auteur admet avec Hillebrandt que le mot obscur : *naicāśākha* a le même sens que *naiyagrodha* et que par suite *nīcaśākha* n'est qu'un des noms du « Ficus bengalensis ». On devrait donc traduire *naicāśākha* « celui qui adore le *nīcaśākha* » et le considérer comme une épithète de l'ethnique Kikaṭa qui désigne, probablement, un peuple anaryen du Sindh. On a des traces du culte des arbres dans la culture de Mohenjo-Daro (cf. 93, 113, 114, 117). Mais, si le vers cité avait seulement évoqué la simple adoration des arbres sacrés, il n'aurait pas indigné autant les Aryens védiques. L'explication de leur répulsion peut être trouvée dans de nombreux passages des Jātaka où sont décrits des sacrifices humains à des arbres, spécialement à des *nyagrodha*. Ce sont les rites sanglants accompagnant le culte des arbres chez les peuples anaryens de l'Inde qui rendirent ceux-ci odieux aux Aryens védiques.

Cf. K. Chattopādhyāya, JRAS, October 1930, pp. 894-896, et F. W. T.(homas), ibid., p. 894.

154. Jean Przyluski : *Emprunts anaryens en indo-aryen.* BSL, XXX, fasc. 2, 1930, pp. 196-201.

L'auteur signale une série de doublets indo-aryens caractérisés par l'équivalence *bh/m*, p. ex. : *bhallu(ka)/mallu* « ours », pali *bharu* « mer » et *maru* « désert », **malla/bhalla* « noix », etc. L'équivalence *b/m* est fréquente dans les langues austroasiatiques ; on serait donc tenté de chercher dans ces langues l'origine des doublets sanskrits qui sont inexplicables par l'indo-européen. En effet, on trouve dans les langues austroasiatiques la racine *bal/mal* désignant l'ours, la racine *bar* qui sert à exprimer, en même temps, la notion de la mer et du désert, etc. Ceci nous permet de rapprocher les formes indo-aryennes en *m* des formes anaryennes en *bh* et vice versa, p. ex. : skt. *bhāla* et santali *moloṅ* « front », pali *meṇḍa* et santali *bheḍa* « bélier ».

Cf. 184.

155. Jean Przyluski : *Pre-Dravidian or Proto-Dravidian.* IHQ, VI, No 1, March 1930, pp. 145-149. Translated from French by Dr. N. Dutt.

En signalant la publication du livre de M. Bagchi (132), M. P. fait certaines réserves sur le titre de ce recueil qui contient des traductions de ses articles. Ce titre correspond aux idées de M. Sylvain Lévi qui admet que les Muṇḍa forment, dans l'Inde, la couche ethnique la plus ancienne à laquelle se seraient superposés les Dravidiens, puis les Aryens (cf. 62). M. P. est d'avis que les Dravidiens, ou du moins leurs ancêtres, habitaient l'Inde dès une époque très reculée et que les Muṇḍa sont venus plus tard (cf. 90, 130). Par suite, la dénomination « prédravidien » devrait être remplacée par « protodravidien ».

L'auteur examine le passage de Bṛhatkathā-śloka-saṃgraha cité par M. Sylvain Lévi (62, p. 26) comme preuve que les Pulinda (dont le nom et les usages sont austroasiatiques) sont des aborigènes noirs de l'Inde. M. P. admet que les chefs des Pulinda et leurs institutions sont austroasiatiques, mais refuse d'en déduire que la population noire elle-même est muṇḍa. On devrait plutôt supposer que ce récit prouve la coexistence sur le même territoire de deux éléments ethniques : une aristocratie d'origine austroasiatique et une plèbe noire, les Protodravidiens (cf. aussi 218).

Cf. 233.

156. Jean Przyluski : *La théorie des guṇa.* BSOS, vol. VI, Part 1, 1930, pp. 25-35.

L'auteur démontre que l'origine de la théorie des *guṇa* doit être cherchée dans l'Iran. En effet, les significations des mots : *tejas* (= *sattva*), *rajas* et *tamas* correspondent exactement à la triade iranienne : Horomazes (la Lumière

pure), Mitres (la lumière diffuse dans l'atmosphère) et Areimanios (les Ténèbres). Cependant, les valeurs que la tradition indienne attribue aux *guṇa* : *tejas* = chaleur, lumière, *rajas* = eaux, et *tamas* = nourriture, ne se laissent pas expliquer par les notions iraniennes. Par contre, ces significations correspondent assez exactement à la triade sémitique : Sin = ciel, Ea = océan et Enlil = terre (la nourriture est souvent considérée, dans les Upaniṣad, comme équivalant à la terre).

De même, les analogies entre la cosmogonie iranienne et celle de l'Ath. Veda (les hymnes de Rohita) remontent à une source babylonienne, puisque ce n'est que dans la religion sémitique que s'est développée la croyance à un dieu créateur, croyance qui est étrangère aux plus anciennes couches de la mythologie indo-iranienne (cf. **13**).

L'action conjuguée des croyances sémitiques et iraniennes a dû s'exercer sur l'Inde à plusieurs reprises, puisqu'on ne saurait expliquer autrement le parallélisme du développement des idées religieuses dans l'Inde et dans l'Iran.

Cf. J. Przyluski, *La loi de symétrie dans la Chandogya-Upaniṣad*, BSOS, V, 3, 1929, pp. 489-497 ; — **40, 135, 136, 184, 191, 211.**

157. W. F. de Hevesy : *On W. Schmidt's Munda-Mon-Khmer Comparisions.* (*Does an « Austric » Family of Languages Exist ?*) BSOS, vol. VI, Part 1, 1930, pp. 187-200.

En signalant l'existence de la famille austroasiatique (**21**), le P. W. Schmidt reconnut lui-même que les parlers muṇḍa et les langues mon-khmer diffèrent sensiblement au point de vue morphologique et syntaxique. Il ne fonda donc le rapprochement de ces langues que sur la comparaison des vocabulaires. Or, M. de H. signale qu'un très grand nombre de ces rapprochements portent à faux, puisque les mots muṇḍa que le P. W. Schmidt considérait comme des formes préfixées de racines mon-khmer, sont formés au moyen de suffixes et dérivent d'une autre racine. Il serait donc prématuré de croire que la parenté du muṇḍa et du groupe mon-khmer, ainsi que l'existence de la famille austro-asiatique, sont établies définitivement.

Cf. **195.**

158. Sir John Marshall : *The Indus Culture*, pp. 51-60, R.B. Daya Ram Sahni : *Mohenjo-Daro*, pp. 60-88. Ernest Mackay : *Mohenjo-Daro « L » Area*, pp. 89-97. Madho Sarup Vats : *Harappa*, pp. 97-108. Annual Report of the ASI, 1926/27, Calcutta, 1930, Section II. Exploration and Research, planches X-XXIII (2 plans, 54 illustr.).

Sir Marshall reproduit l'article **124**. Ses collaborateurs donnent une description détaillée des fouilles en 1926/27.

CR. E.J. Thomas, JRAS, 1932, p. 717.

159. George A. Barton : *A Comparative Liste of the Signs in the So-called Indo-Sumerian Seals.* AASOR, X, 1928/29, New Haven, 1930.

Liste comparative des caractères « indo-sumériens » comparés avec les signes sumériens, élamites, hittites, égyptiens, crétois, cypriotes et chinois. Cette liste sert à illustrer les idées développées au nº **126**.

160. C.L. Fabri : *Un élément mésopotamien dans l'art de l'Inde.* JA, CCXVII, Octobre-Décembre 1930, pp. 298-302.

On rencontre souvent dans l'art indien (p. ex. dans les « railings » de Bharhut, dans les grottes Kandagiri et Udayagiri) un ornement qui consiste en une série de motifs semblables à des tours à étages, placées l'une auprès de l'autre et alternant parfois avec des lotus. Ce motif qui peut représenter les *ziḳḳurat*, est mésopotamien d'origine ; dans l'Inde, les temples à degrés étaient complètement inconnus.

CR. Amer. Journ. of Archeology, vol. XXXVI, p. 187.
Cf. 190.

160*a*. Amelia Hertz : *Die Kultur um den Persischen Golf und ihre Ausbreitungen.* Klio, Beiheft XX, Leipzig, 1930, 152 pp., 15 ill. et 8 pl.

L'auteur estime que l'ancienne civilisation protoélamite (« Persische-Golf-Kultur ») a été détruite par une invasion des barbares et ses éléments ont été développés par les Indiens et par les Grecs plus profondément que par les Mésopotamiens. On peut noter des analogies frappantes entre cette culture protoélamite et la civilisation de l'Indus. On a exhumé à Susa II et à Lagaš des briques du type Harappa, des statuettes de singe et d'autres objets qui témoignent des rapports commerciaux entre les deux pays. D'autres correspondances ne peuvent être attribuées qu'à une origine commune. L'analyse du type anthropologique représenté par la statue de MDaro, indique que les habitants de ce site appartenaient à la race Mussian (arménoide, cf. **224**). La céramique et les ornements des sites de la vallée de l'Indus rappellent ceux de Mussian. Les représentations des animaux sur les sceaux de l'Indus rappellent l'art de Susa II et de Ur I. La présence de l'ure (cf. **225**) dans ces images témoigne de l'origine protoélamite de la civilisation de l'Indus, puisque, à la dite époque, cet animal n'était domestiqué qu'en Perse cocidentale.

L'écriture protoélamite et celle de l'Indus se ressemblent considérablement. L'auteur estime que la culture protoélamite a créé les premières notions mathématiques (étroitement liées avec des idées théologiques) qui ont été conservées par les Indiens (le système des chiffres, la construction précise des autels indiens en briques carrées du type que l'on trouve déjà à Mussian, etc.). De même, certaines idées religieuses de l'Inde proviendraient de la religion protoélamite.

CR. S. Przeworski, OLZ, 1931, col. 843-847 ; O. Neugebauer, OLZ, 1931, col. 847-850 ; W. Printz, ZDMG, X, p. 135 ; V. Christian, MAGW, vol. LXI, pp. 131-135 (cf. A. Hertz, MAGW, LXII, pp. 160-162) ; W.F. Albright, JAOS, 51, pp. 67-70 ; A.K. Coomaraswamy, IHQ, VII, p. 421.

161. G. William Brown : *The Possibility of Connection between Mitanni and the Dravidian Languages.* JAOS, vol. 50, N° 4, 1930, pp. 273-305.

La langue mitanni paraît être proche de l'élamite qui semble être apparenté au brahui (cf. **24**, **83**). Il serait donc intéressant de comparer directement le mitanni avec le dravidien.

En mitanni, le système vocalique est très voisin du système dravidien. On découvre aussi certaines concordances morphologiques dans la formation des cas et de certains pronoms, mais c'est surtout dans le domaine du verbe que les correspondances deviennent nettes : formation des verbes composés, formation des temps à l'aide des participes, les suffixes, la marque du passé, les terminaisons personnelles.

Mais, étant donné la connaissance imparfaite du mitanni, on ne doit pas tirer de ces correspondances des conclusions décisives.

162. Paul Kretschmer : *Altindisch* amba. KZ, 57, 1930, pp. 251-255.

Le « Lallwort » indo-aryen *amba*, *amma* se retrouve en asianique où cet élément sert à former le nom géographique Ambason = Μητρόπολις et désigne, sous la forme *amba*, *amma* « la Déesse Mère ». Le passage *mm* > *mb* est attesté par d'autres parallèles asianiques (cf. le passage analogue de *ll* à *ld*). Le nom *amba* étant plus répandu en Asie mineure que dans l'Inde, son origine asianique ne semble pas douteuse, d'autant plus que le culte indien de la Déesse Mère vient, lui aussi, de l'Asie antérieure.

Cf. A. Meillet, *A propos de ved.* amba. BSL, XXXIV, fasc. 1, 1933, pp. 1-2 ; — **211**.

163. A. F. Thyagaraju : *Glossarial Affinities between Finnish and Dravidian.* QJMS, XXI, N° 2, October 1930, pp. 125-128.

Liste des concordances lexicales entre le dravidien et le finnois.

164. Alfred Master : *Some Parallelisms in Indo-Aryan and Dravidian with especial reference to Marāṭhī, Gujarātī and Kanarese.* JBBRAS, vol. V, 1930, pp. 95-140.

On trouve déjà en sanskrit les indices de l'influence dravidienne : la fameuse cérébralisation en phonétique (**18**, **49**, **65**, **144**), et, en syntaxe, la

prédominance de mots composés, la tendance à n'employer qu'une seule voix (passive) au lieu de l'actif et du passif. Cette influence est bien plus profonde dans les prâkrits : outre la cérébralisation et le *ḷ* prâkrit, elle explique aussi l'insertion de voyelles dans les groupes de consonnes (*harisa* < *harṣa*), etc. Vararuci donne une série de désinences casuelles et des suffixes prâkrits qui ressemblent à ceux du dravidien. Parmi les langues indoaryennes modernes, ce sont surtout le marathe et le gujarati qui trahissent une grande influence du dravidien, particulièrement du canara : p. ex. les lois phonétiques établies par M. J. Bloch, comme la dentalisation des palatales et la diphtongaison des initiales *e*, *o*, de curieuses analogies dans la formation des cas et des noms de nombres, etc.

Suite : **198**, cf. **165**, **199**.

165. R. V. Jahagirdar : *Kanarese Influence on Old Marathi with Special Reference to Jñaneśvarī*. ABORI, vol. XI, part iv, 1930, pp. 374-397.

Analyse des influences exercées par le canara sur la langue marathe à l'époque de Jñanadeva, auteur du Jñaneśvarī. L'auteur explique par cette influence : la fréquence des sons *ḷ* et *ḍ*, la prononciation de *c* et *j* comme *ts* et *dz* (cf. **164**, **233**), certaines postpositions et la formation de certains temps verbaux.

Cf. **164**, **198**, **199**.

166. A. N. Upadhye : *Kanarese Words in Deśī Lexicons*. ABORI, vol. XII. part iii, 1931, pp. 274-284.

Liste des mots *deśī* qui paraissent d'origine dravidienne.

Cf. **45**, **64**.

167. L. V. Ramaswami Aiyar : *Linguistic Analysis of Dravidian Names denoting « Peacock » and « Bat »*. JBORS, September-December 1930, paru en 1931, pp. 317-326.

M. Przyluski a montré que les noms du paon en indo-aryen sont d'origine austroasiatique (**89**). M. A. signale qu'en dravidien la forme ancienne du nom du paon devait être *mayil*, qui ne semble pas être d'origine dravidienne, mais plutôt austroasiatique. Cette forme a-t-elle été empruntée directement aux Muṇḍa, ou la forme indo-aryenne *mayūra* a-t-elle servi d'intermédiaire ? Il est, pour le moment, impossible de trancher cette question.

Les noms dravidiens de la chauve-souris semblent provenir également des racines austroasiatiques (cf. **132**, p. xxi).

Cf. **149**, **168**.

168. L. V. Ramaswami Aiyar : *Dravidic Forms for « Betel-Leaf »*. JORM, January 1931, pp. 1-9.

Les noms dravidiens du bétel se composent généralement de deux parties : l'une (*ila*, *ilai*, *ira*, etc.) signifiant « feuille » et l'autre *vettr-*, *vett-*, *bacc-*) qui se laisse réduire à la forme ancienne **va/er*, **ba/er*, ou **va/el*, **ba/el*. Ces formes rappellent exactement les racines austroasiatiques désignant le bétel (cf. 63). Il est bien probable que c'est encore un emprunt du dravidien aux langues austroasiatiques.

Cf. 149.

169. L. V. Ramaswami Aiyar : *Dravidic Names for « Palms »*. JBORS, vol. XVII, 1931, pp. 216-225.

Analyse des mots indo-aryens *tāḷa* « palms » et *tāla* « bottom » que Kittel (12) fait dériver du canara *taḷ*. L'hypothèse émise par M. A. est que la racine *tāla* « palme » est indo-européenne ; l'influence dravidienne s'est limitée uniquement à la cérébralisation de *l*, ce qui a donné les formes indo-aryennes *tāḷa* et *tāḍa*.

Cf. 170.

170. L. V. Ramaswami Aiyar : *Notes on Some Dravidian Plant-Names*. JORM, vol. 193, pp. 156-166.

L'auteur discute l'origine des mots indo-aryens *panasa*, *phalasa*, *palasa* « jack-fruit », « bread-fruit », « thorn », *vaṅga* « brinjal » et des mots dravidiens correspondants.

171. F. Otto Schrader : *A Curious Case of Idiomatic Sanskrit*. BSOS, vol. VI, Part 2, 1931, pp. 481-482.

Un cas d'influence de la syntaxe dravidienne qui a rendu presque inintelligible une phrase sanskrite de la Bhagavatgītāvyākhyā de Śankarānanda, à cause du mauvais emploi du sanskrit *vinā* qui devait traduire le canara *allade* ou le tamoul *allamal*. Cela provient de ce que Śankarānanda était Dravidien.

Cf. 199.

172. Heinrich Zimmer : *Buddha*. Der Erdball, 5ter Jahrgang, Heft 7, Juli 1931.

Le bouddhisme est le résultat d'une longue évolution des idées religieuses du monde anaryen de l'Inde, idées conçues au temps des grandes cultures préaryennes comme celles de Harappa et de MDaro (noter la découverte, à

MDaro, d'une tablette en faïence représentant un ascète vénéré par les hommes et les dieux, qui est assis exactement à la manière de Buddha, cf. 113, p. 266). Le long développement de ces idées anaryennes a laissé des traces dans le dogme de la pluralité des Buddha et de leur existence aux temps les plus reculés.

Ces conceptions anaryennes supplantent enfin, non sans s'y mêler, la mythologie aryenne des Veda et la magie des Brāhmaṇa, et c'est cette synthèse que représente le bouddhisme.

Cf. 118, 138.

173. Suniti Kumar Chatterji : *Some Problems in the Origin of Art and Culture in India*. The Viśva-Bharati Quarterly, vol. 8, Part III, 1930-31, pp. 268-283.

Les nouvelles découvertes archéologiques permettent de tracer approximativement les étapes suivantes dans le développement de l'art indien :

1° Art préaryen de Harappa et de Mohenjo-Daro qui paraît proche de l'art sumérien. Etouffée par l'invasion aryenne, cette culture ne renaît que dans l'hindouisme, en y introduisant le culte des Yakṣa (cf. 121, 174, 175, les *caitya*, cf. 108), les sceaux avec des images d'animaux, les figures en terre cuite et en cuivre, etc.

2° A côté de cet art anaryen, les Aryens développaient des éléments empruntés pendant leur contact avec les Assyriens et les Babyloniens. Ces influences mésopotamiennes se voient dans certains détails architectoniques et décoratifs (cf. 190).

3° Cet art primitif de l'Inde subit une profonde influence achéménide. C'est de nouveau le contact, à travers l'Iran, avec l'art mésopotamien, enrichi par certains éléments asianiques et grecs.

4° De ces éléments hétérogènes résulte l'art des Maurya et des Śuṅga.

5° L'art grec produit les monuments du Gandhāra. Un mélange plus complet des éléments grecs et indiens est représenté par l'art de Kushan (Mathura) et d'Andhra (Amaravātī).

L'époque Gupta et celle du Moyen-Age continuent le développement de l'art indien qui se répand alors dans l'Indonésie, la Chine, le Japon, etc., en y subissant des altérations dues au substrat étranger.

Cf. 99, 109, 191.

174. Ananda K. Coomaraswamy : *Yakṣas*. II. Smithsonian Institution Publication 3059, Washington, 1931, 84 pp., 50 planches.

Analyse de la « cosmologie des eaux » qui est caractéristique des anciennes religions de Sumer, de Crète, de la vallée de l'Indus, etc. Le culte

anaryen de l'eau a fortement influencé la religion védique et l'art indien, en leur fournissant deux données mythiques : barattement de l'océan et Arbre cosmique. Cette cosmogonie développe l'idée d'un dieu universel d'origine aquatique. Tel est Varuṇa qui fut identifié par KRETSCHMER (96) avec un ancien dieu asianique de la mer et qui est en même temps la « racine de l'arbre cosmique ».

Cette conception est restée la même pendant le développement de la religion indienne ; seuls les noms changèrent. On a donc eu, succédant à Varuṇa : Prajāpati, Puruṣa et Viṣṇu. De même, on reconnaît l'ancienne Déesse Mère successivement dans : Aditī (cf. 211), Iḍā, Dhīṣaṇā, Prakṛtī, Vāk, Lakṣmī, Bhūmī Devī et les Śakti. Les mythes aquatiques qui lui fournirent les motifs : *makara*, *graha*, lotus, vases de fleurs, etc., étaient d'importance pour l'art indien.

Cf. J. PH. VOGEL, *Indian Serpent Lore*, London, 1927 ; A. K. COOMARASWAMY, JAOS, 49, pp. 186-190 ; — **121, 175.**

CR. J. BUHOT, Bull. des Amis de l'Orient, n° 11, pp. 52 et suiv. ; W. N. BROWN, JAOS, 51, n° 3, pp. 283-288 ; P. PELLIOT, TP, 1932, pp. 162-163 ; L. D. BARNETT, JRAS, 1932, pp. 421-424.

175. A. M. HOCART : *Yakṣas and Vāddas*. SII, pp. 3-10.

Le culte des yakṣa paraît avoir été un élément essentiel de la religion des populations présinghalaises de Ceylan. Il a encore conservé son importance primitive chez les Wedda. Les notions populaires qui représentent la « communauté » des Yakṣa comme une société organisée ayant ses rois, semblent refléter le souvenir d'une ancienne civilisation antérieure aux Wedda. Il n'est pas nécessaire d'identifier Yakṣa à un peuple spécial ; il s'agit plutôt d'une culture qui a fortement influencé les Wedda et les envahisseurs singhalais.

Cf. **121, 174.**

176. FRITZ HOMMEL : *Pali* muddā = *babylonisch* musarû *und die Herkunft der indischen Schrift*. SII, pp. 73-84.

L'auteur démontre que le mot sanskrit *mudrā*, pali *muddā* (cf. 9), « écriture, sceau », est emprunté à l'ancien babylonien (*musarū* « écriture, sceau ») par l'intermédiaire du vieux perse qui changeait *ç* en *d* (*musarū* > **muçrā* > *mudrā*).

L'alphabet brāhmī serait aussi d'origine sémitique (14) et aurait comme base les écritures qui s'étaient développées dans l'Arabie Orientale.

Cf. H. HÜBSCHMANN, KZ, 36, p. 176.

177. Harit Krishna Deb : *Vedic India and Minoan Men.* SII, pp. 177-184.

L'auteur prétend trouver dans la tradition védique des concordances aux noms ethniques des inscriptions égyptiennes du 2e millénaire avant J.-C. Ainsi, les *šklš* qu'on identifie avec des Σικελοί, sont comparés au *śigru* védique ; les *'kwš* (Αχαιοί) correspondraient aux *Yakṣu*, tandis que les deux peuples différents, nommés *trš* et *wšš* se seraient amalgamés à leur arrivée dans l'Inde et c'est pour cela qu'on les retrouve dans le Veda sous le nom *Turvaśa*. Du reste, la tradition indienne a conservé les traces des deux noms : *Tur* et *Vaśa*.

Les hypothèses de l'auteur sont renforcées par le fait que tous ces peuples que l'on rencontre mentionnés ensemble sur les inscriptions égyptiennes, figurent aussi dans la tradition védique unis dans une coalition contre les Suda.

Les mots védiques : *pulastin* « wearing the hair plain » et *kapardin* « wearing the hair in braids », n'ont pas d'étymologie aryenne et paraissent provenir de noms de tribus dont les membres étaient coiffés d'une pareille manière (cf. 22). Or, les *Pulastin* peuvent correspondre aux Philistins de la Bible = *plst* égyptiens. Ceux-ci sont, en Égypte, coiffés de chapeaux qui leur donnent l'air d'avoir les cheveux dressés. D'autre part, les *Kapardin* peuvent être rapprochés des Caphtor de la Bible, du peuple que l'on veut identifier avec les *Keftiu* égyptiens et avec les habitants de la Crète que les Égyptiens représentaient les cheveux tressés.

CR. : C. Fürer-Haimendorf, Anthropos, 28, 1933, p. 221.

178. F. J. Richards : *Bowls from Ur and the Nilgiris.* Man, XXXI, 1931, pp. 203-204.

La coupe en bronze exhumée par Breeks à Nilgiri, ressemble d'une manière frappante à la coupe en or, trouvée par Wooley à Ur (cf. ILN, 17. XII. 1927, p. 1092). Les coupes peuvent provenir d'époques très différentes, mais la ressemblance de tous les détails est tellement nette, qu'on ne saurait l'expliquer que par l'hypothèse que les deux objets remontent à la même civilisation ancienne.

179. E. J. H. Mackay : *Excavations at Mohenjodaro*, pp. 67-76 ; N. G. Majumdar : *Excavations at Jhukar*, pp. 76-83 ; Madho Sarup Vats : *Excavations at Harappa*, pp. 83-89 ; Annual Report of the ASI, 1927/28, Calcutta, 1931 ; Section II, Exploration and Research ; planches XXII, XXIX, XXXI, XXV (2 plans et 96 illustr.).

Description des fouilles exécutées en 1927/28 à Mohenjo-Daro, et à Jhukarjo-Daro, situé à 16 lieues au Nord de MDaro et qui contient des bâtiments et des objets caractéristiques de la civilisation de l'Indus.

CR. : E. J. Thomas, JRAS, 1932, p. 717.

180. S. Langdon : *A new Factor in the Problem of Sumerian Origins.* JRAS, July 1931, pp. 565-592, 2 ill.

La découverte des sceaux « indo-sumériens » à Kiš et à Suse (cf. **81**) crée des difficultés dans la compréhension de la culture mésopotamienne. Certaines couches culturelles de Mésopotamie, de même que la civilisation préhistorique de l'Indus, sont caractérisées par l'emploi de l'écriture pictographique et des briques rectangulaires. Cette culture est soudain remplacée, en Mésopotamie, par une autre civilisation employant des briques plan-convexes et l'écriture pictographique dite « sumérienne », qui se transformera plus tard en écriture cunéiforme. Bien qu'il soit difficile de déterminer le rapport qui existe entre ces cultures, l'auteur propose l'hypothèse suivante : les populations très évoluées qui habitaient la vallée de l'Indus et qui employaient les briques rectangulaires et l'écriture dite « indo-sumérienne », étaient des Sumériens ; ils parvinrent plus tard en Mésopotamie où ils trouvèrent une civilisation inférieure, mais qui possédait sa propre écriture (celle qu'on appelle maintenant écriture pictographique sumérienne). Les « Indo-sumériens » introduisirent leur civilisation et l'emploi des briques rectangulaires, mais cela ne dura pas longtemps. Une nouvelle invasion ou le retour des influences indigènes, fit naître la culture caractérisée par l'emploi des briques plan-convexes et l'écriture pictographique qui devient cunéiforme.

Cf. **182**.

181. Sir John Marshall (edited by) : *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation : being an official account of archeological excavation at Mohenjo-Daro carried out by the Government of India between the Years 1922 and 1927.* III volumes : vol. I, Text, Chp. I-XIX, pp. XXVII, 1-364 et planches I-XIV ; vol. II, Text, Chp. XX-XXXII, pp. XIV, 65-716 ; vol. III, Plates, pp. XI, planches XV-CLXIV. London, Arthur Probsthain, 1931.

Exposé synthétique des résultats de fouilles exécutées dans la vallée de l'Indus entre 1922 et 1927 (cf. **72**, **92**, **93**, **112**, **113**, **124**, **125**, **158**). J. Marshall : Chp. I. *The Country, Climate, and Rivers.* II. *The Site and its Excavation.* III. *The Buildings.* IV. *Other Antiquities and Art* (cf. **103**, **124**). V. *Religion.* Cultes de la Déesse-Mère et d'un dieu mâle, prototype de Śiva ; cultes phalliques, attestés par la présence des symboles *liṅga* et *yoni* ; adoration des animaux, des arbres et des eaux (d'où résulta le culte des *yakṣa* et des *nāga*, cf. **88**, **121**, **174**). Les figures rappelant le personnage mythique sumérien Eabani, et certains traits du culte de la Grande Déesse et du taureau peuvent témoigner de l'influence mésopotamienne, mais tous les autres éléments portent l'empreinte indienne et se sont encore conservés dans les

religions indiennes. VI. *Disposal of the Dead.* VII. *Extent of the Indus Civilisation.* Elle n'était pas trop étendue ; pourtant rien n'indique que la civilisation des populations préaryennes de la vallée du Gange et de l'Inde méridionale ait été différente. A l'Ouest, les affinités les plus frappantes avec la culture de Mohenjo-Daro ont été observées au Béloutchistan, surtout à Nal. VIII. *The Age and the Authors of the Indus Civilisation.* Les sept couches connues présentent une évolution durant à peu près 500 ans, mais la civilisation de l'Indus doit être bien plus ancienne que les premières couches de Mohenjo-Daro. Les sceaux du type de l'Indus exhumés à Kiš et à Ur (cf. **79, 80, 81**) permettent de dater provisoirement les couches de Mohenjo-Daro : 3250-2750 avant J.-C. Rien n'indique que cette civilisation ait été aryenne ; au contraire, on constate de nombreuses divergences entre la culture pastorale védique et la civilisation urbaine de la vallée de l'Indus. L'état actuel des connaissances ne permet pas d'établir de quelle race (munda, dravidienne, une race encore plus ancienne ?) étaient les habitants de Harappa et de Mohenjo-Daro et quels étaient leurs rapports avec les populations de la Mésopotamie. IX. *The stūpa Area.* ERNEST MACKAY : X. *SD Area.* XI. *L Area.* H. HARGREAVES : XII. *HR Area.* R. B. DAYA RAM SAHNI : XIII. *HR Area, Section B.* XIV. *VS Area,* ERNEST MACKAY : XV. *DK Area.* XVI. *Architecture and Masonry.* XVII. *Plain and Painted Pottery with Tabulation.* XVIII. *Figurines and Model Animals.* XIX. *Statuary.* XX. *Faience and Stone Vessels.* XXI. *Seals, Seal Impressions and Copper Tablets, with Tabulation.* C. J. GADD: XXII. *Sign List of Early Indus Script.* Analyse de l'écriture de l'Indus. L'auteur admet que l'expérience n'a pas confirmé son hypothèse de la connexion entre cette écriture et celle des Sumériens. Le fait que les inscriptions sur les sceaux présentent pour la plupart des noms propres en rend difficile le déchiffrement. L'auteur propose toutefois de lire un certain groupe de signes comme *putra*. S. LANGDON : XXIII. *The Indus Script.* L'écriture de Mohenjo-Daro n'a pas de rapport avec l'écriture sumérienne. Elle rappelle plutôt les hiéroglyphes égyptiens. Le trait qui la distingue de toutes les autres écritures anciennes est la présence de signes diacritiques. Ceci permet de ressusciter la théorie de CUNNINGHAM (**7**) qui faisait dériver l'alphabet brahmi de l'écriture de Harappa. Mais on ne doit pas en conclure que la langue des habitants de la vallée de l'Indus a été indo-aryenne (cf. **187, 201, 216, 227, 234**). Liste de caractères de l'Indus correspondant aux lettres brahmi, p. 433. Liste de tous les caractères de l'Indus connus, pp. 434-452. *Postscript*, pp. 453-455, où l'auteur annonce que l'écriture sumérienne très archaïque, découverte récemment à Jemdet Nasr, offre plus de ressemblances avec l'écriture de l'Indus. E. MACKAY : XXIV. *Household Objects, Tools and Implements.* E. MACKAY et M. SANA ULLAH : XXV. *Copper and Bronze Utensils and other Objects.* E. MACKAY : XXVI. *Personal ornaments.* XXVII. *Games and Toys.* XXVIII. *Ivory, Shell, Faience, and other Objects of Technical Interest.* A. S. HEMMY : XXIX. *System of Weights at Mohenjo-*

Daro (cf. 226). XXX. SEYMOUR SEWELL et B. S. GUHA : XXX. *Human Remains.* Distingue, dans la vallée de l'Indus, les types anthropologiques suivants : 1° Race protoaustraloïde, 2° race méditerranéenne, 3° branche mongole de la race alpine, 4° race alpine (cf. 224). XXXI. *Zoologocal Remains* (cf. 225). EDWIN PASCOE : XXXII. *Minerals and Metals.*

Cf. SIR A. KEITH, *When our Civilisation began : an amazing Find in India.* New York Times, 22, XI, 1931 ; SIR A. KEITH, *The Ancient Mesopotamia of India. Townplanning 5000 years ago at Mohenjo-Daro*, ILN, 19, XII, 1931, pp. 1000-1002, 24 ill., pp. 1000-1004 ; JEANNE J. LOCQUIN, *La civilisation préaryenne de la vallée de l'Indus*, Gazette des Beaux-Arts, Paris, 1933, pp. 321-342, 33 ill. ; VASUDEV B. METTA, *A Long Forgotten Civilisation in India Discoveries of Cities from Five to Six Thousand Years Old*, The Wordl To-day, vol. LVIII, n°°1, pp. 1-7, June 1931, 5 illustr. ; A. DUNCAN, *The Indus Civilisation = Mohenjo-Daro and Harappa*, India, Oct. 1931, pp. 836 et suiv., 3 ill. ; A. E. MAHON, Urusvati Himalayan Research Institute. II, 1932, pp. 5-9. SHANTA DEVI, *Āmāder deśā — 5000 vatsar āge (Notre pays, il y a 5000 ans.* En bengali), Prabāsī, vol. XXXI, part 2, n° 3, pp. 375-386, 10 ill. ; DOROTHY MACKAY, *Mohen-jo-dāro o pracīn sindhu tirer samyatā (Mohenjo-Daro et l'ancienne civilisation de la Vallée de l'Indus.* En bengali), Prabāsī, vol. XXXII, pt. I, pp. 831-838, pt. II, pp. 105-113, 20 ill. H. G. RAWLINSON, *Indus-Valley Civilisation. Its Discovery and Meaning.* Times of India, Bombay, 5. VIII. 1932 ; — 234.

CR. : F. W. THOMAS, JRAS, 1932, pp. 453-466 ; G. R. HUNTER, *Mohenjo-Daro — Indus Epigraphy*, JRAS, 1932, pp. 466-503 ; MARENDRA NATH LAW, IHQ, VIII, n° 1, 1932, pp. 121-164 ; W. PRINTZ, ZDMG, 11, 1932, pp. 135-139 ; O. STRAUSS, *Frühgeschichtliche Induskultur*, OLZ, 1932, n° 10, col. 642-653 ; R. P. CHANDA, *Sind Five Thousand Years Ago*, The Modern Review, August 1932, pp. 151-160, 12 ill. ; R. F. ZENTLER et PIERRE DUPONT, Ind. Art and Letters, VI, pp. 151-153 ; A. BANERJI-SASTRI, JBORS, XVIII, pp. 235-239.

182. ERNEST MACKAY : *Further Links between Ancient Sind, Sumer and elsewhere.* Antiquity, V, December 1931, pp. 459-473, 10 illustr.

Complète les chapitres écrits par l'auteur dans 181. Enumère les mêmes objets découverts à Mohenjo-Daro et en Mésopotamie, par ex. : têtes de panthères faites en argile à M. Daro, en argent en Sumer ; signe du svastika que l'on retrouve en Élam ; perles en cornaline, trouvées à Chanhu-Daro, qui correspondent aux trouvailles de Kiš. On trouve aussi à M. Daro, en Crète, en Elam et à Ur des colombes en argile, les ailes étendues. En Sumer, ces colombes sont en rapport avec le culte de la déesse Ninkharsag, en Crète et dans le Proche-Orient, avec celui de la Déesse Mère. La présence de ce symbole à M. Daro suggère l'hypothèse que l'image de la déesse demi-nue, si fréquente au Sind, doit être celle de la Déesse Mère.

Quant aux figures aux yeux à demi fermés (cf. **139, 181**), trouvées à Mohenjo-Daro et à Kiš, on ne peut déterminer si c'est un trait ethnique ou une expression religieuse.

Sur les dés trouvés en Mésopotamie, les nombres sont disposés autrement que sur ceux de Mohenjo-Daro. La disposition indienne se retrouve presque identique sur le dé cubique découvert en 1921 à Tel el Amarna.

Les concordances signalées par l'auteur lui permettent d'établir que les couches supérieures de Mohenjo-Daro sont contemporaines des couches antérieures de Kiš et d'Ur.

Cf. **190, 207, 222, 223.**

183. *Prāṇ Nāth : The Script of the Indus Valley Seals.* JRAS, July 1931, pp. 671-674, 2 listes.

En parlant de la thèse de LANGDON (**181**; chp. XXIII) qui considère l'alphabet brahmi comme un prolongement de l'écriture de M. Daro, l'auteur propose quelques déchiffrements et annonce des études ultérieures.

Cf. **187.**

184. JEAN PRZYLUSKI : *Varuṇa, God of the Sea and Sky.* JRAS, July 1931, pp. 613-622.

La tentative de M. KRETSCHMER (**96**) pour faire dériver le nom Varuṇa du mot hittite *aruna* « mer » rencontre de sérieuses difficultés et n'explique même pas le nom de dieu dans le traité de Šubbiluliuma : *Uruwana*. Néanmoins M. P. admet que Varuṇa désignait primitivement le dieu de la mer, mais il fait dériver ce nom de la racine austroasiatique *bharu-maru* (**154**, pp. 197-199), qui se retrouve en sumérien (*bar*) et appartient au paléo-asiatique commun. Le nom Varuṇa serait donc formé de l'ancien *baru* + le suffixe *-na* que l'on trouve dans le mot *patana* (**135**). D'autre part, l'auteur démontre que le changement de l'initiale *b* > *v* > zéro s'explique par les lois de la phonétique austroasiatique, ce qui lui permet de tirer aussi de *baru* le mot hittite *aruna* (mer).

Les Aryens védiques, habitant le continent, n'avaient pas conservé l'ancienne notion du dieu de la mer et en confondant Varuṇa avec Asura, l'avaient conçu comme dieu du ciel. Mais la croyance au Varuṇa, dieu de la mer, s'est maintenue chez les peuples maritimes et nous en retrouvons les traces dans le Varuṇa du Rāmayāṇa et dans les contes indiens sur Bharu.

Cf. A. BERRIEDALE KEITH, *The God Varuṇa*, IHQ, IX, 1933, pp. 515-520 ; **135, 211.**

185. Jean Przyluski : *Le nom du blé*. RO, 1928/1930, paru en 1931, pp. 125-129.

Bartholomae a déjà indiqué que le nom indo-aryen du blé : skt. *godhūma*, est un mot déformé dont la forme la plus ancienne paraît être l'iranien *gantuma*. En isolant le suffixe *-ma*, on obtient une racine *gantu* qui ne s'explique pas en indo-européen. M. P. rapproche cette racine du nom d'un dieu lithuanien Gondu, invoqué lors du mariage et qui est probablement un génie de la végétation. L'hypothèse du caractère végétaliste de ce dieu est renforcée par la comparaison avec le dieu finnois Kõndõs qui passe pour avoir créé les champs.

Bien qu'on puisse rapprocher de ces noms les mots slaves *gody*, *hody*, *god*, etc., désignant « année, fête », où le passage sémantique est facile à concevoir, la racine reste inexplicable dans le domaine indo-européen. Ce ne sont que des langues finno-ougriennes qui en fournissent l'explication. Certaines langues de ce groupe ont un mot commun pour désigner le grain : votiak *kidïs* « semence », zyriène *köidis* « semence », tchérémisse *kinde*, *kindo* « céréales ».

On aboutit donc à l'hypothèse de l'influence de peuples septentrionaux sur les Indo-aryens et même sur les Dravidiens, puisque les noms du blé sont en dravidien : can. *gōdi*, tam. *kōdi*, toda *kodj-* (cf. **65**, p. 16). La forme sanskrite *godhūma* peut être due à l'influence dravidienne.

Cf. **100**, **195**, **232**. CR. : **221**, pp. 129-134.

186. Jean Przyluski : *On the Origin of the Aryan Word Iṣṭakā*. IHQ, VII, n° 4, 1931, pp. 735-737.

D'accord avec M. Sarkar (**123**), l'auteur considère que le mot *iṣṭakā* « brique » est d'origine anaryenne. Mais l'hypothèse de l'origine dravidienne se heurte à des difficultés sémantiques. Le problème peut être résolu grâce au mot pali *leḍḍu(ka)* « a clod of earth », dont la sanskritisation est *leṣṭu*. Les prâkrits offrent une grande variété de formes du même mot, ce qui indique une origine anaryenne.

On trouve en outre en santali, une série de mots provenant de la racine *leṭ* (*leṭko* « sticky, adhesive, as some kinds of clay », *leṭkom* « to stick, to adhere », *leṭe leṭe* « soft, mudlike, moist » etc.) dont la signification est proche de celle du mot indo-aryen. Les formes parallèles, dans de nombreuses langues austroasiatiques, démontrent l'origine anaryenne de la racine *leṭ*.

Dans les langues austroasiatiques, la consonne initiale pouvant disparaître, *et* est le nom khmer de la brique. Par analogie on peut supposer en indo-aryen une forme **eṣṭa* dont la sanskritisation aurait donné *iṣṭa-ka*. Le fait qu'un nom apparenté, *iṣṭya*, existe en iranien ouvre d'intéressantes perspectives sur le territoire occupé jadis par les éléments austroasiatiques (cf. **232**).

Cf. **188**.

187. Pran Nāth: *The Scripts on the Indus Valley Seals.* I, IHQ, vol. VII, nº 4, 1931, Supplément, pp. 1-52. II, IHQ, vol. VIII, nº 2, 1932, Supplément, pp. 1-32.

I. Exposé des résultats de l'étude annoncée au numéro **183**. L'écriture de l'Indus est syllabique et constitue une forme très primitive de l'alphabet brahmi. Elle dérive probablement de l'écriture proto-élamite et présente également de nombreuses ressemblances avec l'alphabet crétois. Les premières tentatives pour déchiffrer les inscriptions des sceaux de M. Daro donnèrent une série de noms qui rappellent en même temps les noms des dieux sumériens et ceux des personnages de la tradition védique et pouranique. L'auteur insiste sur ce fait que les noms: *Sina, Sini, Nina, Bhu, Lila, Ila, Isara*, etc., sont communs aux panthéons sumérien et indien.

II. La comparaison des caractères de l'Indus avec les signes gravés sur la céramique de l'Inde méridionale (cf. **46, 67**) montre que la même écriture y a été employée et que les mêmes dieux y ont été adorés. Le caractère monosyllabique de l'écriture de l'Indus indique que la langue des habitants de M. Daro et de Harappa était monosyllabique. Cependant, ces « monosyllabes » forment ensemble des mots sanskrits. L'auteur en conclut que la langue de l'Indus présente l'indo-aryen primitif, à l'époque où il n'était pas encore devenu flexionnel (M. P. N. ressuscite la théorie de Caldwell d'après laquelle toutes les langues ont été primitivement monosyllabiques, comme le chinois).

Les noms déchiffrés par l'auteur sur les sceaux de l'Indus, rappellent les noms tantriques, ce qui prouve, selon M. P. N., que ces cultes ont conservé d'anciens éléments mythiques de Harappa et de M. Daro.

Cf. **201, 216, 227.** A. K. Sur, IHQ, IX, nº 2, 1933, p. 582.

188. T. K. Joseph: *Iṣṭakā and Iṣṭya.* IHQ, VIII, nº 2, June 1932, p. 376.

L'auteur ajoute quelques remarques à l'article de M. Przyluski (**186**. Noter que la racine *leṭ* de laquelle M. Przyluski fait dériver le mot *iṣṭakā* est austroasiatique et non pas dravidienne, comme le veut M. Joseph) et suggère que le mot sanskrit *culli* « foyer » provient du nom dravidien du four: *cūḷa*.

189. Jean Przyluski: *Le nom du dieu Viṣṇu et la légende de Kṛṣṇa.* AO, vol. IV, nº 2, 1932, pp. 261-267.

On ne peut rattacher à un prototype indo-aryen toutes les formes du nom de Viṣṇu: *Viṣṇu, Viṭha, Veṭha, Veṇhu, Vidhu, Biṭṭa*, etc. On a supposé, pour expliquer la diversité de ces noms, que Viṣṇu était un dieu aryen qui aurait plus tard été confondu avec un dieu anaryen portant un nom analogue

(cf. 26, 142, p. 82). Mais cette hypothèse repose sur des faits non démontrés, tandis que celle de l'origine anaryenne du dieu et de ses noms est vérifiable. La diversité et l'irrégularité de ces noms sont l'indice d'une origine anaryenne ; le suffixe *-nu* peut provenir du suffixe anaryen *-na* (cf. 135 et 184) ; les permutations de voyelles, *i/e*, et de consonnes, *th/ṣ*, s'expliquent par la phonétique austroasiatique. La même racine se retrouve dans des noms géographiques, comme p. ex. Veṭhadīpa, ce qui n'a rien d'étonnant, car, si Viṣṇu était un dieu ancestral des populations du Dekhan, il a pu donner son nom au pays. L'auteur suppose que la racine **viṭh* se retrouve dans le nom *dra-viḍ-a*.

Certains faits mythologiques confirment l'hypothèse de l'origine anaryenne de Viṣṇu. Dans le Ghatajātaka (n° 454), dix personnages, dont au moins sept sont des dieux de la mythologie indienne, sont présentés comme les fils d'Andhakaveṇhu. Ce dernier nom qui signifie Viṣṇu l'Andhra, prouve que Viṣṇu et les Andhra étaient étroitement liés et, puisque les dieux sont désignés comme ses fils, on revient à la notion de Viṣṇu, dieu ancestral. Le texte bouddhique a subi certains changements qui décèlent l'altération aryenne d'une tradition anaryenne. La même tendance peut expliquer que le récit du Mahābhārata, au lieu des fils d'Andhakaveṇhu, mentionne les Vṛṣṇi ; ce nom, correspondant à pali Veṇhu, a probablement été substitué à Viṣṇu. Dans Pāṇini, les Barbares du Sud sont appelés Andhaka-vṛṣṇi.

L'hypothèse de la substitution de Vṛṣṇi à Viṣṇu est renforcée par le fait que les rois anaryens d'Andhra portaient le titre de « fils du Cheval » et que, dans ce pays, le cheval était adoré comme un dieu ancestral (cf. 134) ; ne pourrait-ce être Viṣṇu, le dieu à tête de cheval et dont le cheval est un avatar ?

Cf. 191.

190. C. L. Fabri : *Mesopotamian and Early Indian Art : Comparisons*. ML, I, pp. 203-253, 36 illustr.

Analyse des influences mésopotamiennes sur l'art indien. L'auteur signale les concordances suivantes : le motif du *ziḳḳurat*, commun à l'art mésopotamien et indien (chp. I = 104), le motif du *dharmacakra* = disque solaire qui symbolise la majesté royale en Mésopotamie (chp. II, cf. 136, p. 340 et 191), la ressemblance des motifs indiens et mésopotamiens de l'arbre sacré dans un enclos (chp. III), la manière de représenter les dons que l'on reçoit des dieux par le symbole du « vase d'abondance » (chp. IV), le complexe de bœufs et de lions dans les chapiteaux (motif particulier aux anciens cultes solaires de l'Asie antérieure et qui a survécu dans le mithriacisme, cf. 191 ; chp. V), le type du trône aux pieds de lion (*siṃhāsana*, chp. VI), les figures d'animaux ailés (chp. VII, cf. 98, p. 59), le type du Buddha aux cheveux bouclés (chp. VIII) et la ceinture *mekhalā* (chp. IX).

L'origine de tous ces motifs se trouve en Mésopotamie et ceci témoigne de relations étroites entre l'Inde et l'Asie antérieure à l'époque qui précède les influences achéménides sur l'Inde.

Cf. 191.
CR. : Fossey, RC, 1933, p. 244.

191. Jean Przyluski : *Le symbolisme du pilier de Sarnath*. ML, II, pp. 481-498, 2 pl., 3 fig.

L'interprétation par des symboles bouddhiques n'explique pas d'une manière satisfaisante la présence des quatre animaux qui sont représentés sur le pilier de Sarnath : éléphant, taureau, cheval et lion. Rien ne prouve que les piliers dits d'Aśoka soient d'inspiration bouddhique. Aśoka peut avoir inscrit ses édits sur des monolithes érigés longtemps avant son règne. Pour comprendre la signification du monument de Sarnath, il faut y voir l'image du grand pilier cosmique qui sort, d'après la tradition indienne, d'un lac, relie la voûte céleste à la terre et sert de support au soleil (cf. J. Przyluski, *Deux noms indiens du dieu Soleil*, BSOS, IV, p. 2, pp. 457-460 et 230). Les quatre animaux se retrouvent dans le mythe bouddhique du lac Anavatapta que les textes situent au centre du monde et décrivent encadré par quatre rochers qui correspondent aux quartiers de l'espace et qui sont symbolisés par des têtes d'animaux. Les quatre animaux symboliques s'expliquent en fonction d'une cosmologie dont le caractère essentiel est la correspondance entre un orient, un fleuve, une couleur, une planète, une matière précieuse et un animal symbolique. On observe des correspondances analogues dans l'astrologie babylonienne. Les piliers aux lions seraient une survivance indienne d'un type achéménide disparu dans l'Iran et qui remonte à la Babylonie et à l'Égypte.

Certaines déformations de ces symboles cosmologiques dans l'Inde et l'Indochine s'expliquent par la confusion des animaux symboliques avec les Quatre Souverains.

Cf. 135, 136, 156, 184, 211.
CR. : Fossey, RC, 1933, pp. 248-249.

192. A. K. Sur : *Beginnings of Linga Cult in India*. ABORI, vol. XIII, part II, 1932, pp. 149-153.

L'existence des cultes phalliques dans la vallée de l'Indus est attestée par les fouilles de MDaro. Le nom *linga* démontre l'origine austroasiatique de ce culte (cf. 60). Des trouvailles archéologiques indiquent que ce culte date, dans l'Inde, de l'époque néolithique.

193. J. Gonda : *Austrisch en Arisch. Het belang van de kennis der Austrische talen, voornamelijk voor de Indische Philologie.* Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleraar in de faculteit der letteren en wijsbegeerte aan de Rijks-Universiteit te Utrecht op 30 Mei 1932, Utrecht, 1932, 34 pp.

Revue des travaux sur les langues de l'Indochine et de l'Indonésie, sur leur classification et sur la recherche des éléments austroasiatiques dans les langues et la culture indo-aryenne. Comptes rendus des travaux de M. Przyluski (cf. 56, 60, 63, 66, 69, 89, 90, 119, 189) et de M. Sylvain Lévi (n° 62).

L'auteur signale certains emprunts anaryens dans l'indo-aryen, notamment : skt. *agaru*, nom de l'aloës qui serait emprunté aux parlers de l'Indochine. Dans ces langues, la forme primitive du mot a été probablement **garu*.

Suivent quelques exemples de mots austroasiatiques qui sont entrés jusque dans les langues européennes par l'intermédiaire de l'indien et de l'arabe, p. ex. le nom du citron « limon » (skt. *nimbū-ka*) et le nom du camphre (skt. *karpura* ; la comparaison avec les formes austroasiatiques : khmer, *kāpōr*, cam *kapū*, mon *khapuiw*, montre que *ka(r/m)* n'est qu'un préfixe et explique sa forme variable).

Très riche bibliographie.

Cf. J. Gonda, *Kleine bijdrage tot de kennis van den kaneelhandel in de oudheid.* Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijkskundig Instituut, Mei 1932, pp. 414-424 ; — 194.

194. J. Gonda : *Etymologica*. Act. Or., vol. X, 1932, pp. 326-335.

Étymologie de quatre mots indo-aryens : *lavaṅga* « clou de girofle », *laśuna* « ail, poireau », *marīca* « poivre » et *śalākā* « tige ». On a constaté depuis longtemps que ces noms ressemblaient beaucoup aux mots correspondants austroasiatiques, ce qu'on expliquait par l'emprunt au sanskrit. Pourtant, ces mots n'ont pas d'étymologie indo-européenne, tandis qu'ils sont très fréquents sur le domaine austroasiatique. La comparaison des diverses formes permet d'y constater le jeu caractéristique des préfixes (p. ex. pour *laśuna* : javanais *laśuna*, malais *dasun*, balinais *jasun*, etc. ; pour *śalākā* les formes austroasiatiques : *sĕlak*, *halik*, *le'*, *slik*, *salak*, etc. ; pour le nom du poivre : jav. *mrica*, malais *mĕrica*, alfur. *warisa*, bugin. *burica*, etc.), ce qui ne laisse aucun doute sur l'origine austroasiatique de ces mots. Les noms analogues en indo-aryen et en dravidien (cf. 12, p. xxvii, s.v. *marīca* et l'index) seraient empruntés.

195. Wilhelm von Hevesy : *Finnisch-Ugrisches aus Indien. Es gibt keine austrische Sprachfamilie — das vorarische Indien teilweise finnisch-ugrisch.* Wien, 1932, viii + 383 pp.

L'auteur reprend la critique (cf. 157) du rapprochement des langues munḍa avec le groupe mon-khmer. La principale différence entre ces deux

familles linguistiques consiste en ce que, dans les parlers munda, les suffixes constituent un des éléments essentiels de la morphologie, tandis qu'ils n'existent pratiquement pas en mon-khmer. D'autre part, ces suffixes munda trahissent une étroite ressemblance avec les suffixes finno-ougriens. L'auteur signale encore d'autres analogies entre le munda et le finno-ougrien, p. ex.: l'harmonie vocalique, l'anaptyxe, l'existence, en munda, des « checked consonants » que l'auteur rapproche du « Stufenwechsel » finno-ougrien, la différenciation du genre animé et inanimé, les analogies de formation des verbes, le rôle des particules emphatiques, etc. Enfin une très longue liste de concordances lexicales.

Pour expliquer ces affinités, l'auteur propose l'hypothèse suivante: les peuples munda n'appartiennent pas à la famille austroasiatique, mais ils constituent un groupe ethnique qui s'est détaché de la communauté finno-ougrienne dans une haute antiquité. L'auteur est enclin à identifier ce groupe primitif aux Savara, dont le nom indique, dans la tradition finno-ougrienne aussi bien que dans l'Inde, un ancien et puissant peuple. Les éléments finno-ougriens dans les langues dravidiennes (**1, 84, 150, 163**) sont dus, selon M. de H., à la profonde influence que les Munda ont exercée dans l'Inde.

Un groupe munda aurait émigré de l'Inde par le Caucase et aurait donné naissance au peuple hongrois, ce qui expliquerait la présence de mots indiens en hongrois.

Cf. F. A. Uxbond, *Munda-Magyar-Maori. An Indian Link between the Antipodes. New tracks of Hungarian Origins*, London, 1928, et le CR.: Julius Germanus, Visva Bharati Quarterly, VII, 1, pp. 81–110; P.O. Bodding, *A Santal Dictionary*, Preface, p. xv; — **217.**

CR.: A. Sauvageot, BSL. XXXIII, n° 100, p. 180 (cf. G. de Hevesy, BSL, XXXIV, 1933, fasc. 3, pp. 237–242); G. Cœdès, BEFEO, 1932, pp. 580–581; W. Printz, ZDMG, 87, Heft 1/2, 1933, pp. 98–99; L. Goebl-Gáldi, Revue des Etudes Hongroises, 1933, pp. 333–339; H. H. Figulla, OLZ, 1934, col. 187–190; R. L. Turner, JRAS, 1934, pp. 798–800.

195. G. L. Schanzlin: *On the Structure of Munda Words.* JAOS, vol. 52, n° 1, 1932, pp. 46–50.

Analyse de la racine austroasiatique de l'emprunt indo-aryen *karpāsa* (cf. **66**) ; recherche sur la formation des mots en munda et sur leur rapport avec les langues mon-khmer.

197. Edwin H. Tuttle: *Dravidian and Nubian.* JAOS, vol. 52, n° 2, 1932, pp. 133–144.

Comparaison des langues dravidiennes avec l'ancien nubien. Tentative de rapprochement entre ces deux groupes linguistiques. L'auteur signale, en effet, de nombreuses correspondances phonétiques, morphologiques et lexicales.

Cf. **71.**

198. Alfred Master : *Some Parallelisms in Indo-Arian and Dravidian with especial reference to Marāṭhī, Gujarātī, and Kanarese.* JBBRAS, vol. VIII, 1932, pp. 29-68.

Suite de **164**. L'auteur signale des parallélismes entre le dravidien et l'indo-aryen moderne dans la formation des verbes [influence mutuelle entre le canara et le gujarati dans la formation du présent, cf. **165** ; certains détails de la formation de l'aoriste ; la désinence du passé en marathe, bengali, oriya, etc : *la* présente un passage phonétique (*ta* > *da* > *la*) dravidien ; le passage indo-européen (*ta* > *da* > *a*) a donné la terminaison du passé dans les langues indo-aryennes du Nord] et dans la syntaxe (emploi de verbes composés, ordre des mots, prédominance de la parataxe, emploi de la forme mhāṇūn en marathe, etc.).

L'auteur insiste sur ce que les éléments essentiels du marathe et du gujarati sont aryens, mais il sonts modifiés à la façon dravidienne, ce qui ne s'explique que par l'action du substrat.

Cf. **199**.

199. Jules Bloch : *Une tournure dravidienne en marathe.* BSL, XXIII, fasc. 2, 1932, pp. 299-306.

Dans le verbe indo-aryen moderne, lorsque le participe au cas oblique a la valeur d'abstrait verbal ou d'infinitif, le sujet logique prend la construction normale du complément du nom, c.-à-d. qu'il est accompagné de l'adjectif d'appartenance. Seul, le marathe met, dans ce cas, le sujet logique au nominatif. Cette construction se retrouve exactement dans les langues dravidiennes où elle est partie intégrante du système. L'introduction de cette tournure en marathe date probablement des temps modernes.

200. L. V. Ramaswami Aiyar : *South Dravidian Words for « Crocodile »* Educational Review, January 1932.

En analysant les noms dravidiens du crocodile, l'auteur signale la possibilité de l'origine dravidienne des mots sanskrits : *musali*, « lézard » et *mācala* « crocodile ».

201. Flinders Petrie : *Mohenjo-Daro.* Ancient Egypt, June 1932, Part II, pp. 33-40.

L'auteur rend compte du n° **181** en signalant des analogies entre certains ornements de la poterie à Mohenjo-Daro et en Égypte, la ressemblance des haches indiennes avec celles de la 1ère dynastie d'Égypte, etc. L'auteur procède

ensuite à l'analyse de l'écriture de l'Indus ; il constate qu'elle est purement pictographique et tellement primitive qu'il n'est pas difficile de reconnaître ce que les caractères représentent. Partant de ces considérations, M. P. propose le déchiffrement d'une centaine de signes.

Cf. 67.

202. S. Langdon : *Another Indus Valley Seal.* JRAS, January 1932, pp. 47-48.

Description d'un sceau acheté par M. Cook chez un antiquaire de Londres. L'objet a probablement été trouvé en Mésopotamie. Le sceau figure l'image habituelle du bœuf et porte une inscription en caractères de l'Indus.

Cf. 203, 204, 205.

203. C. J. Gadd : *Seals of Ancient Indian Style found at Ur.* The Proceedings of the British Academy, vol. XVIII, 1932, 22 pp., 3 pl.

Description et analyse des dix-huit cachets du type de l'Indus trouvés en Mésopotamie. Huit de ces cachets datent de la première moitié du 3ème millénaire avant J.-C. Certains sceaux portent un symbole astronomique bien connu dans l'ancienne civilisation mésopotamienne.

204. C. J. Gadd : *A Seal of Mohenjo-Daro Type.* The British Museum Quarterly, vol. VII, n° 1, 1932, p. 5-6, planche VI, 2 illustrations.

Description d'un cachet rond en stéatite provenant probablement de la Mésopotamie et portant une inscription en caractères de l'Indus.

Cf. 203, 205.

205. C. Leonard Woolley : *A Fresh Link between Ur and Mohenjo-Daro. The discovery of a seal typical of the Indus civilisation and of a mysterious grave-shaft of the Second Dynasty at Ur, with « coffins » and funeral furniture.* ILN, 13. II. 1932, pp. 240-241, 6 illustr.

L'auteur signale la découverte, à Ur, d'un tombeau datant de la seconde dynastie de Ur. Dans un cercueil de ce tombeau, on a trouvé un sceau circulaire représentant un taureau et portant une inscription en caractères de l'Indus. L'importance de cette trouvaille consiste en ce qu'on peut dater le sceau avec précision de 2080 *circa*.

Cf. 206.

206. Henri Frankfort : *Early Days in Babylonia. Intercourse with India (New Evidence)*. The Times, 26, III, 1932, p. 15, 1 illustr.

Les cinq sceaux du type de l'Indus, trouvés jusqu'à présent en Mésopotamie (79, 80, 202, 204, 205), ne pouvaient pas être datés exactement. D'autant plus grande est l'importance du sceau cylindrique exhumé à Tel-Asmar et datant de la dynastie d'Accad (vers 2500 avant J.-C.). Ce cylindre porte les effigies d'animaux inconnus en Mésopotamie et caractéristiques de l'Inde ; de même, certains détails d'exécution témoignent d'une origine indienne. On a trouvé, dans la même couche, des cachets carrés du type commun à Mohenjo-Daro, des perles en cornaline, etc. Toutefois, certains détails indiquent que ces objets ne proviennent pas directement de MDaro, mais d'une autre localité, appartenant à la même civilisation, ou d'une époque antérieure ou postérieure.

Le contenu de cet article est reproduit dans : H. Frankfort. *Tell Asmar, Khafaje and Khorsabad. Second preliminary report of the Iraq expedition*. Oriental Institute Communications No 16, Chicago 1933, pp. 47-53, illustr. 30-33.

Cf. H. Frankfort, *Mesopotamia sheds light on Ancient India*. ILN, 1, X, 1932, pp. 502-510, 14 ill., pp. 502-505 ; *Archeology and the Sumerian Problem*. Studies in Ancient Oriental Civilisation, No 4, Chicago 1932, pp. 23-30 ; *The Indus Civilisation and the Near East*, ABIA, vol. VII, 1932 (34), pp. 1-12, 1 planche ; — 207.

207. Ernest Mackay : *An important Link between Ancient India and Elam*. Antiquity, Sept. 1932, pp. 356-357, 2 illustr.

Le sceau cylindrique décrit par M. Frankfort (206) est sûrement d'origine indienne, car on y trouve représentés l'éléphant, le rhinocéros, etc. Pourtant, la forme cylindrique des sceaux est rare dans les trouvailles de Harappa et MDaro. On a trouvé, avec ces sceaux, des perles en cornaline (cf. 81) ; il est donc probable qu'ils sont contemporains de la couche supérieure de MDaro, ce qui permet de les dater vers 2500 avant J.-C. Étant donné que le double vase en stéatite, trouvé dans la couche la plus profonde de MDaro, provient sans doute de l'Elam, notamment de la seconde période de Suse (environ 2800 avant J.-C.), l'intervalle entre ces deux couches doit être à peu près de 300 ans.

Cf. 223.

208. A. S. Thyagaraju : *Sumero-Dravidian Affinities*. QJMS, XXIII, No 2, 1932, pp. 222-228.

Liste des concordances entre le vocabulaire dravidien et les mots sumériens donnés par Waddell dans *Sumer-Aryan Dictionary* (cf. 77).





L'auteur propose d'isoler dans ce mot le suffixe aryen *-vant* et la racine anaryenne **sat*, nom du cheval en munḍa, racine qui se retrouve dans plusieurs noms ethniques et dynastiques : Sataka, Satakani, Sātiyaputa, etc., et que M.P. a déjà rapportée aux Andhra (**134**).

Cette hypothèse est renforcée par le fait que les Sātvata étaient identiques aux Andhaka-Vṛṣṇi (cf **189**).

Si *sata* et *satiya* sont des formes du nom du cheval, il est possible d'expliquer le nom védique *Nāsatya*, synonyme de *Aśvin*. On y retrouve *satiya* = *aśva*. précédé du préfixe anaryen *nă*.

Cf. **232**.

213. P. B. Bagchi: *Some Linguistic Notes.* IHQ, IX, N° 1, 1933, pp. 253-265.

L'auteur conteste l'hypothèse expliquant le skt. *maṭaci* « sauterelle » par l'emprunt au canara *miḍice* et au télougou *miḍuṭha* (cf. l'index, s. v. *maṭaci*). En signalant l'existence du même mot **madaka* en iranien, M.B. suppose que ce nom est d'origine indo-iranienne et que la forme sanskrite est dérivée du féminin **madak'i* ; le mot canara serait calqué sur cette dernière forme.

Le commentateur Yallaya observe que le nom du grand astronome Mañjula signifiait « soleil » dans la langue du pays que celui-ci habitait. M. B. suppose que ce nom provient du mot arabe *manzil* désignant une mansion lunaire et correspondant au sanskrit *nakṣatra*.

L'auteur tend à prouver que la ville moderne Kolhapur est identique à l'ancienne Hippokura. M. Przyluski a montré (**134**) que ce dernier nom est une transcription grecque du mot signifiant « ville du cheval ». Or, selon M.B., le premier élément du mot Kolhapur serait une altération du nom dravidien du cheval, p. ex. : tel. *koṛā*, kui *goḍā*, brahui *hulla*, etc.

M. B. signale les formes du vocabulaire sanskrit où l'on retrouve, en premier élément, le nom dravidien de l'éléphant (**pil-*~*pal-*, etc., cf. **86**, **104**) : les noms de villes Pilusāra, Paluśā, etc., le nom propre Pālakāpya, les mots *palāda*, *palādana*, *palāpa*, *palāśa*, *pippala*, etc., et jusqu'au védique *Paidva*.

214. Mumammed Shahidullah : *Muṇḍā Affinities of Bengali.* Proc. and Trans. of the 6th All-India Oriental Conference, Patna, 1930 (paru en 1933), pp. 715-721.

Signale les concordances entre le munḍa et le bengali. Phonétique : fréquence des diphtongues, harmonie vocalique (cf. **61**, p. 47), changement de *y* et *v* initiales en *j* et *b*, flottement entre *n* et *l* initiaux, etc. Morphologie : l'adjectif ne s'accorde pas avec le nom, les postpositions sont ajoutées au thème et non pas à la forme oblique, comme c'est le cas en dravidien et dans les autres langues modernes de l'Inde, ces postpositions se ressemblent en

munḍa et en bengali. Syntaxe : même ordre de mots, emploi des verbes en fonction d'adjectif, etc. Nombreuses concordances lexicales. Toutes ces affinités s'expliquent par le fait que le substrat du Bengale est munḍa.

Cf. **61, 209.**

215. Hermann Niggemeyer : *Totemismus in Vorderindien.* Anthropos, XXVIII, 1933, fasc. 3-4, pp. 407-461 ; fasc. 5-6, pp. 579-619.

Grand mémoire synthétisant toutes les recherches antérieures sur le totémisme dans l'Inde. Description détaillée des divisions des tribus par rapport au totem, des noms et des sortes de ces totems, des institutions sociales et religieuses relevant du totémisme, de son influence sur l'art des populations anaryennes de l'Inde, etc. L'auteur aboutit aux conclusions suivantes : l'ancien totémisme indien est patriarcal (le type du totémisme matriarcal, dans l'Inde du Sud-Ouest et en Assam, est un phénomène secondaire et local) ; les tribus primitives de l'Inde centrale et du Chota-Nagpur semblent représenter le totémisme le plus ancien ; il serait particulier à la race « gondide » (cf. E. v. Eickstedt, *Der Zentral-Dekkan und die Rassengliederung Indiens,* Anthrop. Anz., VIII, 1931) représentée actuellement par les tribus Bhil, Baiga, Kurku, Gond, Oraon, Mardia, Kui, etc. C'est par leur influence que l'on peut expliquer le totémisme des Munḍa et des Dravidiens (certains éléments du totémisme munḍa peuvent avoir été importés également par les austroasiates mongolides). Ce fait indique que le totémisme est très ancien dans l'Inde, puisque les Gondides sont un élément ethnique plus ancien que les Indides et, peut-être, que les Mélanides.

Le totémisme a été déformé ou détruit par les grandes civilisations de l'Inde ; il a pourtant contribué au développement de ces cultures en leur prêtant certaines institutions sociales, avant tout l'exogamie des groupes (cf. S. K. Karandikar, *Hindu Exogamy,* Bombay, 1929). L'Inde est le seul pays où l'on constate la présence des institutions totémistes, aussi bien parmi les peuplades primitives que dans les éléments de la haute culture.

Bibliographie et un appendice précieux : liste alphabétique des castes et des tribus totémistes de l'Inde (pp. 601-619).

Cf. J. Frazer, *Totemism and Exogamy,* vol. II, pp. 218-335, *Totemism in India* ; — **117.**

216. Guillaume de Hevesy : *Sur une écriture océanienne paraissant d'origine néolithique.* Bulletin de la Société Préhistorique Française, N° 7-8, 1933, pp. 1-15, 1 liste.

L'auteur signale plusieurs analogies entre les caractères de l'Indus et l'écriture des tablettes, rapportées de l'île de Pâques. Ces analogies vont parfois

jusqu'à l'identité, bien que l'écriture océanienne paraisse un peu plus archaïque. Dans l'état actuel des recherches, il est prématuré de vouloir établir une explication définitive de ces étranges concordances. Il semble toutefois justifié d'attribuer cette écriture à une civilisation néolithique que les Polynésiens (dont la liaison avec l'Inde Préhistorique est attestée par de nombreux faits, cf. p. ex. 102) ont, au cours de leurs migrations, importée à l'île de Pâques. Mais il est impossible d'établir le lieu d'invention de cette écriture.

La découverte de M. de Hevesy fut signalée pour la première fois par M. Paul Pelliot dans les Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions, 16, ix. 1932, p. 310.

Cf. E. Denison Ross, *India and Easter Island. Similarity of Early Script.* The Times, 21, ix, 1932. 6; G. de Hevesy, *Océanie et Inde Préaryenne: Mohenjo-Daro et l'Ile de Pâques.* Bulletin de l'Association Française des Amis de l'Orient, Nos 14-15, 1933, pp. 29-50; A. K. Sur, IHQ, IX, No 2, p. 582.

217. W. F. de Hevesy: *A small Contribution to the Knowledge of the Munda Languages.* VS, pp. 30-32.

Liste de concordances lexicales entre les parlers munḍa et les langues ouralo-altaïques.

Cf. 195.

218. S. K. Chatterji: *Khāravēla.* VS, pp. 71-74.

Le nom du roi *Khāravela*, connu par la fameuse inscription de Udayagiri-Kaṇḍagiri, ne s'explique pas bien par les racines indo-aryennes. On s'attendrait, d'ailleurs, à ce que le nom du roi du Kaliṅga soit anaryen. Bien que la population de ces contrées fût munḍa, il semble que les classes dirigeantes parlaient le dravidien, probablement l'ancien télougou. En effet, le nom Khāravela semble être dravidien. Il se composerait de *khāra* = **kār* (mot dravidien signifiant « noir » et qui fut emprunté par le sanskrit: *kāla*) et *vela* = tamoul *vēl* « lance, pique » (on retrouve ce mot dans l'indo-aryen moderne: *ballam* « lance ») et signifierait « celui à la lance noire (ou terrible) ».

Kāravellaka et *Kāravallī* désignent en sanskrit une espèce de courge (en indo-aryen moderne: *karela*). La forme de cette plante rappelle la lame d'une pique et sa couleur est vert foncé. Ceci permet d'expliquer le mot *kāravellaka*, etc., par les mêmes racines dravidiennes que le nom du roi Khāravela.

219. Helmer Smith: *Singhalais ruval « la voile ».* BSL, XXXIV, fasc. 2, No 102, 1933, pp. 216-217.

Signale l'origine indonésienne du mot pali *lakāra* « voile », formé du malais *layar* (par l'intermédiaire de l'ancien singhalais **laara*) avec une fausse « restitution » du *k*

220. Otto Stein : *Greco-Indian Notes, 2.* Kampana. BSOS, vol. VII, part 1, 1933, pp. 61-68.

M. Liebich a considéré le mot *kampana* (signifiant dans la Rājatarangiṇī : « commandement de l'armée ») comme emprunté au grec Καμπή ou au latin *campus* (cf. BSOS, VI, p. 431 et suiv.). Mais on ne peut pas séparer ce mot de *kampaṇa* « district », fréquent dans les inscriptions du Sud de l'Inde et qui alterne avec le mot *jhampaṇa* dont la signification est obscure. L'élément *kampaṇa* ou *kampa* figure souvent dans les noms et les titres des rois méridionaux indiens. M. Fleet a rapproché (IA, IV, p. 211) ce mot du canara *kampaḷa, kampiḷu* « assemblée, multitude ». Il est impossible actuellement de décider d'où ce mot est originaire. Toutefois, au point de vue sémantique, l'hypothèse de l'origine dravidienne du mot et de sa migration jusqu'au Kaśmir paraît moins probable que l'explication contraire.

221. Jarl Charpentier : *Beiträge zur indischen Wortkunde.* MO, XXVI, 1932 (1933), pp. 91-169.

L'article contient des suggestions sur l'origine anaryenne de plusieurs mots indo-aryens, p. ex. *sarṣapa, śṛgala, kaśyapa*, etc., et l'analyse du nom du chameau *kramelaka*, sanskritisation de *kamela(ka)* qui provient du nom sémitique *gamal* par l'intermédiaire du grec Κάμηλος (pp. 159-161).

L'auteur propose (p. 112) d'expliquer le nom védique *(a)pūpa* « gâteau » par l'emprunt d'un ancien mot dravidien qui est attesté actuellement par tam. malayal. *appam*, tel. *appamu*, can. tulu *appu*, etc. Compte rendu du 185 (pp. 129-134).

222. Ernest Mackay : *A Sumerian Representation of an Indian Stand.* JRAS, 1933, April, pp. 335-338, 1 illustr.

Signale une grande ressemblance entre les *niḳnaḳḳu* babyloniens, supports en argile trouvés à Hursagkalamma, à Kiš et ailleurs, et les éventaires en osier que l'on voit actuellement à chaque gare de l'Inde.

Cf. S. Langdon, JRAS, 1933, pp. 337-338.

223. E. J. H. Mackay : *Excavations at Mohenjodaro*, pp. 67-75. Madho Sarup Vats : *Excavations at Harappa*, pp. 76-83. Annual Report of ASI ; 1928/29, Calcutta, 1933. Section II, Exploration and Research ; planches XXIII-XXXIII (1 plan, 37 illustr.).

Description détaillée des fouilles de 1928/29. Parmi les trouvailles les plus importantes, il faut noter le sceau cylindrique représentant quelques animaux de style sumérien ou élamite, mais que la présence du crocodile *gharial* oblige

à rapporter à une origine indienne (le type du sceau est présargonique, ce qui permet de dater la couche correspondante de MDaro de 3000-2750) et le cachet représentant une divinité cornue que Sir J. MARSHALL identifia avec Śiva. Noter aussi une représentation du culte du pippal.

224. H. F. FRIEDERICHS und HEINRICH W. MÜLLER : *Die Rassenelemente im Indus-Tal während des 4 und 3 vorchristlichen Jahrtausend und ihre Verbreitung.* Anthropos, XXVIII, 1933, fasc. 3, 4. pp. 383-406, 2 planches, 15 illustr.

Étude des squelettes et des crânes exhumés à MDaro, complétée par l'analyse des sculptures provenant du même site. Les habitants de la vallée de l'Indus présentaient au 4ème et 3ème millénaires avant J.-C. une population mixte au point de vue anthropologique et composée d'éléments weddoïdes, hamitiques et mongolides (cf. 130, 215). À Harappa on a découvert encore un quatrième élément : arménoïde.

Le type weddoïde représente l'élément le plus ancien ; on le retrouve en Sumer (cf. D. BUXTON, *On the Human Remains excavated at Kish*, I, Paris, 1924), au Béloutchistan (cf. 228) et parmi les Dravidiens, ce qui confirme les hypothèses de HALL (28) et de HÜSING (42).

L'élément hamitique (cf. 68) de MDaro correspond au type « indide » de l'Inde, aux Arabes et aux Iraniens actuels, ainsi qu'à la population prédynastique de l'Égypte. Le type mongolique (prémalais de CHRISTIAN, 68) serait venu de l'Est. L'élément arménoïde de Harappa représenterait les restes des migrations du Nord.

Ainsi les éléments ethniques de la vallée de l'Indus sont à peu près les mêmes qu'en Mésopotamie, mais il est impossible d'établir, à l'heure actuelle, si la proportion entre les divers groupes était la même. En tout cas, leur présence dans la vallée de l'Indus prouve qu'il faut rapporter la date de leur invasion au delà du 4me millénaire avant J.-C. Bibliographie.

Cf. 181, chpt. XXX.

225. HEINZ F. FRIEDERICHS : *Zur Kenntnis der frühgeschichtlichen Tierwelt Südwestasiens unter besonderer Berücksichtigung der neuen Funde von Mohenjo-Daro, Ur, Tell Halaf und Maikop.* Der Alte Orient, Band 32, Heft 3/4, 1933, 45 pp., 8 planches, 26 illustr.

L'analyse des figures d'animaux, trouvées dans la vallée de l'Indus et en Mésopotamie, conduit aux conclusions suivantes : l'animal le plus répandu en Asie occidentale était l'ure (*Bos primigenius*) qui était domestiqué dans l'Inde et en Mésopotamie (c'est cet animal que représentent les prétendues

licornes des cachets de MDaro, cf. H.F. FRIEDERICHS, *Das «Einhorn»*, Natur und Museum, 1933). A MDaro, parmi les autres animaux domestiques, on doit compter : le *Bos nomadicus*, le buffle, trois espèces de zébus, la brebis et la chèvre. Par contre, le gaur, le rhinocéros et l'éléphant, bien que très fréquemment représentés sur les sceaux avec une mangeoire, n'étaient pas domestiqués. C'étaient des animaux sacrés, de même que le tigre et l'ure.

Ces faits zoologiques indiquent que les habitants de la vallée de l'Indus étaient sédentaires, puisque les animaux de ce genre ne pouvaient pas être domestiqués par les nomades. L'origine différente de tous ces animaux (zébu et *Bos nomadicus* venant des steppes du Turkestan et de l'Iran, brebis et chèvre des montagnes iraniennes, buffle de l'Inde centrale) montre la complexité ethnique et culturelle de la civilisation de l'Indus (cf. 224). Tous les animaux sacrés étant d'origine indienne, la religion de MDaro a dû se développer dans l'Inde.

Cf. 181, chpt. XXXI.

226. N.T. BELAIEW : *O bezmenew Indii*. Résumé anglais : *On bismar in India*. SK, VI, 1933, pp. 137-156, planches VIII, IX.

Il est vrai qu'on n'a pas trouvé de balances romaines à Mohenjo-Daro ; mais elles furent connues en Mésopotamie et on les emploie encore maintenant au Malabar. Leur usage, à une époque ancienne, est attesté par un bas-relief gandharien trouvé dans la vallée du Swat et qui représente la légende du roi des Śibis. A Amarāvatī, la balance du roi des Śibis est également une balance romaine, tandis qu'à Ajaṇṭā, c'est une balance ordinaire. Cette différence s'explique par des raisons chronologiques et ethniques : la balance romaine était moins connue dans l'Inde centrale que dans la zone influencée par des civilisations de l'Ouest.

L'image de la balance romaine figure sur certains *purāṇa* de l'époque des Maurya. Ces monnaies appartiennent au même système monétaire que celles de MDaro dont les mesures et les poids étaient apparentés à ceux de la Mésopotamie. On aurait donc, à l'époque des Maurya, une survivance directe des éléments de la civilisation de l'Indus.

226 a. GIUSEPPE PICCOLI : *A Comparison between signs of the «Indus Script» and signs in the Corpus Inscriptionum Etruscarum*. IA, November 1933, pp. 213-215. II tables.

L'auteur signale un grand nombre de signes étrusques ressemblant aux caractères de l'Indus, ce qui attesterait une fois de plus la liaison entre la civilisation méditerranéenne et celle de l'Indus.

227. P. Meriggi : *Zur Indus-Schrift.* ZDMG, XII, Heft 3/4, 1934, pp. 198-241, 12 tbl.

L'auteur laisse de côté le problème de la valeur phonétique de l'écriture de l'Indus et ne cherche qu'à déchiffrer la signification des « inscriptions ». Il établit que l'écriture est « idéo-phono-graphique ». La comparaison des variantes des mêmes groupes de signes donne une certaine connaissance de la flexion de cette langue, ce qui pourra, peut-être, aider à l'identifier. Dans ce genre d'inscriptions il ne s'agit que de flexion nominale. L'auteur croit que certains caractères ne servent qu'à noter les désinences ou les suffixes casuels : du nominatif, du génitif et du datif.

L'aspect de l'écriture de l'Indus rappelle celui des caractères hittites, bien qu'un rapport historique soit peu probable.

L'article contient une analyse détaillée des « inscriptions ». L'auteur essaie d'en déchiffrer plusieurs.

228. Stefan Przeworski : *Zagadnienia etniczne Luristanu w VIII w. przed Chr.* SPAU, tom 39, 1934, N° 3, pp. 7-9. Traduction allemande : *Die Etnischen Probleme von Luristan im VIII Jhd. v. Ch.* Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Cl. de Philol., 1934, pp. 46-50, 2 fig.

Les reliefs sur les vases en bronze trouvés au Luristan et qui datent du VIIIe siècle avant J.-C. (cf. A. U. Pope, ILN, N° 4879, 1933, p. 615, fig. 9 et 15) représentent le type de la race weddoïde (cf. 224) qui habitait vers 3000 avant J.-C., la partie Sud de l'Iran. J. de Morgan a établi qu'il y a au Luristan des traces de cet élément weddoïde, qui a joué un certain rôle dans le développement de la civilisation locale apparentée à celle d'Elam. En signalant la possibilité d'une connection entre les Weddoïdes de l'Iran et les populations préaryennes de l'Inde (M. Przyluski a signalé des traces linguistiques de ces populations dans l'Iran, 232), l'auteur analyse les rapports entre MDaro et les pays autour du Golfe Persique.

229. Stanislaw Schayer : *Zagadnienie elementów niearyjskich w buddyzmie indyjskim.* SPAU. Traduction anglaise : *Prearyan Elements in Indian Buddhism.* Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Cl. de Philol., 1934, pp. 55-65.

Le bouddhisme a évolué en dehors du système social védique et sur un territoire qui ne fut brahmanisé que relativement tard. Il paraît donc probable que cette religion contient une large part d'éléments préaryens. La représentation sur la majolique de Mohenjo-Daro de l'ascète méditant rappelle singulièrement les statues bouddhiques (cf. 172). D'autre part, il est possible de

rattacher l'épithète Tathāgata à l'ancien mythe de Yama, qui serait aussi une conception préaryenne.

Il serait prématuré de vouloir définir exactement les éléments ethniques des populations préaryennes en Asie méridionale et occidentale. On devrait plutôt tenir compte des oppositions culturelles dont une des plus frappantes est celle du patriarcat indo-européen et du matriarcat préaryen.

Or, on retrouve dans la tradition bouddhique des légendes comme celle du mariage du roi Okkāka avec ses sœurs qui témoignent d'institutions sociales différentes de l'exogamie aryenne rigoureuse. On note la différence des idées aryennes et préaryennes dans l'opposition entre l'idée védique de la renaissance du père dans son fils et la doctrine bouddhique de la réincarnation, dans laquelle le rôle du père est tout à fait secondaire. Cette doctrine suivant laquelle l'individu devient après la mort un Gandharva qui cherche lui-même ses futurs parents, rappelle la théorie de *ratapa* des Aranda australiens. D'après l'Abhidharmakośa, le Gandharva, au moment où il a trouvé sa future mère accomplissant l'acte de copulation, devient lui-même amoureux d'elle et semble participer à cet acte, en entrant dans l'utérus de la mère. Cette embryologie singulière n'a pu se développer que dans une société où l'amour sexuel entre la mère et le fils n'était pas considéré comme anormal. Ces usages étaient fréquents dans les sociétés matriarcales qui ont développé le culte de la Grande Déesse, mère et amante en même temps. En Elam, la reine mère pouvait se marier avec son propre fils.

Pour conclure, l'auteur propose une nouvelle étymologie du mot *gandharva*, en l'identifiant avec *gardabha*, nom anaryen de l'âne. Si cette hypothèse est juste, elle constitue encore une preuve de l'origine préaryenne de la conception du Gandharva.

230. Jean Przyluski : *Deva et asura*. RO, VIII, 1932 (1934), pp. 25-29.

Dans le monde austroasiatique, la multitude des génies locaux formait une féodalité reconnue par les chefs indigènes et, plus tard, par les rois aryens qui ne manquaient pas de faire des donations en l'honneur de ces génies auxquels ils décernaient alors des titres honorifiques, tels que *brahmarakṣas*, *mahāyakṣa* ou *asura*. Ce dernier titre provenant de l'accadien *aššur*, s'appliquait surtout aux plus grands dieux ; mais, par euphémisme, dans l'Inde où la religion indo-aryenne fut sollicitée par les superstitions austroasitiques, on l'attribuait aussi aux premiers d'entre les *rakṣas* et autres génies anaryens.

C'est dans l'hostilité entre Aryens et non-aryens qu'on doit chercher la cause initiale du schisme entre les deva et les asura. A mesure que la société brahmanique s'organise, elle n'admet plus les divinités anaryennes et c'est alors que les asura sont condamnés comme des démons. Dans l'Iran, dont la religion a subi plus fortement l'attraction du monothéisme sémitique, le pres-

tige d'Ahura Mazda s'est imposé avec tant de force, qu'il eût été sacrilège de profaner son nom en l'appliquant à des génies inférieurs ; on laissa à ceux-ci l'ancien nom indo-européen *daeva*. Ces considérations expliquent la différence de traitement des *deva* et des *asura* dans l'Inde et dans l'Iran.

Cf. 13, 96, 184, etc.

231. Jean Przyluski : *Études indiennes et chinoises. I. Les Unipèdes.* MCB, Vol. II, 1932-1933 (1934), pp. 309-332.

L'ethnique *kuy*, *kuoy*, *k'ouei*, etc., qui apparaît en Indochine, en Chine, en Birmanie et dans l'Inde dravidienne, est probablement un vieux mot par lequel les populations préchinoises et préaryennes se désignaient elles-mêmes. En Chine ancienne, le mot *k'ouei* désignait une catégorie de démons unipèdes localisés dans les montagnes. On peut présumer que ces légendes chinoises sont en relation avec l'image mythique de certains barbares préchinois, apparentés eux-mêmes aux *kuy* indochinois et à certaines peuplades préaryennes de l'Inde. On retrouve, en effet, la légende des Unipèdes hors de la Chine.

En Indochine, c'est la légende du génie *Độc Cước* dont le corps est coupé en deux suivant l'axe longitudinal. Il repose sur un pied, mais il est rapide comme l'éclair, fait à son gré le beau et le mauvais temps et protège les villages. Dans la tradition indienne, on rencontre le nom *Ekapāda* qui désigne tantôt une catégorie de démons, tantôt un peuple. Le mythe des Unipèdes se retrouve dans le folklore des Munḍa qui classe parmi les ogres les êtres appelés *ekaguḍia* ou *ghormūhā* (cf. 131), démons qui n'ont qu'une jambe et dont la tête ressemble à celle d'un cheval. Ces monstres perpétuent sans doute le souvenir d'une population préaryenne et anthropophage, différente des Munḍa, puisque ceux-ci en parlent avec épouvante.

On doit chercher l'origine de toutes ces légendes dans les croyances religieuses. L'auteur signale le mythe védique d'*Aja ekapād*, divinité solaire dont le pied sert à pomper l'eau et à la faire retomber en pluie (cf. J. Przyluski, *Deux noms indiens du dieu Soleil*, BSOS, VI, part 2, pp. 457-460), et qui symbolise aussi l'axe cosmique. Le même rapprochement entre l'étai cosmique et un monstre unipède se trouve dans la tradition chinoise, dans les légendes de T'ang le Victorieux qui est *p'ien*, c'est-à-dire « moindre d'une partie », et de Yu le Grand qui clochait du pied. Ce dernier trait est à la base de la danse rituelle taoïste où l'on sautillait en imitant le pas de Yu.

Tous ces faits sont probablement des survivances d'une très ancienne civilisation ; certains détails rituels indiquent que cette civilisation était caractérisée non par l'industrie des métaux, mais par l'usage de la poterie.

Cf. 118, 130.

232. Jean Przyluski : *Emprunts anaryens en indo-iranien.* MO, XXVIII, (1934), pp. 140-145.

Certains mots indo-aryens, dont l'origine anaryenne a été démontrée par l'auteur, ont des équivalents en iranien, par ex. : *kambala* (56) — persan *bal*, *godhūma* — avest. *gantuma* (185), *iṣṭaka* (186) — avest. *išṭya*, *Nāsatya* (212) — avest. *Naoṅhaiθya*, *makara* — avest. *kara*. M. P. attribue ce fait à un emprunt datant de la période indo-iranienne. De même, rien n'empêche d'admettre que certains mots anaryens ont été empruntés dès l'époque de la communauté indo-européenne. C'est le cas du nom austroasiatique du poison **visa/bisa/misa* (munḍa *bis*, khmer *piš*, čam *biḥ*, indonésien *bisa*, *visa*) qui fut emprunté à trois reprises : d'abord à la période indo-européenne (noms du poison : skt. *viṣa*, lat. *virus*, gr. ἰός, v. irl. *fi*), ensuite à la période indo-iranienne (avest. *bis* « remède », *bišaz* — « soigner, guérir » — pali *bhisa*, skt. *bisa*, *visa*, etc.), et enfin à l'époque plus récente, par l'indo-aryen (les formes préfixées : skt. *kilbiṣa*, *kalmaṣa* « mal, souillure, tache », cf. les formes coexistantes en čam *biḥ* « poison » et *möaiḥ* « rouille, oxyde, crasse »).

233. Jules Bloch : *L'Indo-Aryen du Véda aux temps modernes.* Paris, A. Maisonneuve, 1934, 335 pp.

La conclusion (pp. 321-331) est consacrée au problème de l'influence des langues anaryennes de l'Inde sur l'indo-aryen. On ne sait rien de la langue de l'Indus ni des peuples que les Aryens rencontrèrent dans l'Inde. On pourrait les identifier aux populations qui entourent le domaine aryen à l'heure actuelle, sans que cette identification puisse être démontrée comme sûre. On doit quand même admettre, avant l'arrivée des Aryens, deux invasions : celle des Dravidiens, plus ancienne, et celle du groupe munḍa, probablement apparenté au point de vue linguistique aux populations mon-khmer, et qui aurait tenu le bassin du Gange et la zone subhimalayenne du Penjab. Tout en cédant à l'invasion aryenne, ces deux groupes ont laissé leur marque sur les langues aryennes et contribué à leur vocabulaire (**56**, **60**, **63**, **65**, **152**, etc.). La cérébralisation, le remplacement de *l* védique par *ḍ* en sanskrit classique, le maintien des aspirées s'expliquent par l'action combinée et successive du dravidien et du munḍa. D'autres influences phonétiques seraient : la diphtongaison des initiales *(y)e-*, *(u)o-* et la dentalisation des palatales devant *a*, *o*, *u* en marathe (cf. **164**, **165**). En général, l'indo-aryen offre bien plus de traits communs avec le dravidien qu'avec le munḍa.

La conclusion est terminée par la comparaison des faits indiens avec le développement de l'iranien.

234. G.R. Hunter : *The Script of Harappa and Mohenjodaro and its Connection with other Scripts.* London, 1934, XII + 210 pp., XXXVII pl.

L'écriture de l'Indus est une écriture à part, bien qu'elle trahisse une certaine ressemblance avec les écritures élamite et sumérienne (surtout avec celle des

inscriptions de Jemdet Nasr, 3500 av. J. C.). Ces analogies peuvent être attribuées à l'origine commune ou à l'emprunt qui a eu lieu avant le 4ème millénaire avant J.-C. Le fait que les signes représentant l'homme ont toujours, contrairement à ce qu'on trouve dans l'écriture sumérienne, la forme d'une silhouette, suggère l'origine égyptienne.

L'écriture de l'Indus est sûrement à la base de la brāhmī et peut-être aussi des alphabets cypriotes et phéniciens. Malheureusement cette écriture ne nous enseigne rien sur la langue parlée à Harappa et MDaro, ce qui rend si difficile la question de la race, à laquelle appartenaient les habitants de ces sites. Il est très peu probable que ce soient des Aryens. Peut-être étaient-ce des Dravidiens, ce qui serait attesté par la présence, au Béloutchistan, des Brahui et par une certaine affinité entre les langues dravidiennes et l'élamite (cf. 24). Il est aussi probable que les Muṇḍa sont les descendants des peuples de l'Indus.

Le livre contient la liste la plus complète qu'on ait publié jusqu'à présent, des caractères de l'Indus et une analyse très détaillée de cette écriture. L'auteur cherche à établir les significations des signes numéraux, de certains suffixes (cf. 227) et des caractères désignant le servant, l'esclave et le fils.

CR. : E. Mackay, Antiquity, VIII, No 30, 1934, pp. 252-254.

I. Index des noms d'auteurs.

Les chiffres gras renvoient aux analyses des livres ou des travaux. Les chiffres ordinaires indiquent que l'auteur est cité soit dans les notices, soit comme auteur de compte rendu.

Abegg, 137.
Aiyar (Ramaswami), 105, **146**, 146, **149**, **150**, **151**, **167**, **168**, **169**, **170**, **200**.
Albright, 160 a.
Amṛita Row, **44**, **45**.
Andree, 29.
Apte, 128.
Ascoli, 1, 144.
Autran, 72, 73, 74.
Ayyar (Vaidyanatha), **107**, **147**, **148**.
Bagchi, **132**, 155, **213**.
Banerji R. D., 124.
Banerji-Sastri, **95**, 181.
Barbour, **55**.
Barnett, 70, 92, 95, 108, 139, 174.
Barth, 15.
Bartholomae, 185.
Barton, 73, 74, **126**, **159**.
Beames, **4**.
Belaiew, **226**.
Benveniste, 115, **140**.
Bhandarkar D. R., 14, 46, **48**, 48.
Bhattacharyya, 101.
Binode Bihari Roy, **129**.
Biot, 2.
Bissing, 111.
Bloch, 16, 34, **64**, **65**, 91, 106, 118, **132**, **152**, 152, 164, **199**, **233**.
Bodding, 141, 195.
Bopp, 103.

Bork, 83, 83.
Boule, 72, 73, 74.
Brown, 54, 128, 161, 174.
Bühler, 14, 14.
Buhot, 95, 109, 112, 174.
Buxton, 102, 224.
Caldwell, 1, 84, 187.
Carnoy, 40, 40.
Chakravarti, 116.
Chanda (Ramaprasad), 41, 72, 94, 108, 139, 181.
Chandra Roy (Sarat), 59.
Charpentier, 14, 77, 96, 106, 107, 114, 115, 116, 118, 123, 124, 153, 185, 221.
Chattopadhyaya, 153.
Chatterji, 61, 76, 76, 91, 132, 142, 143, 173, 209, 218.
Cheyne, 29.
Christian, 68, 98, 160 a, 224.
Cœdès, 491, 526.
Cohn, 109.
Collins, 85.
Coomarawasmy, 37, 109, 109, 110, 121, 127 160 a, 174. 174.
Crooke, 30.
Cunningham, 6, 7, 8, 27, 46, 58, 181.
Dames, 8.
Das, 76.
Deb H. K., 177.
Denison Ross, 216.
Dikshit, 112, 125.
Duncan, 181.
Dupont, 181.
Dutt, 155.
Edmondston Scott, 51.
Eickstedt, 130, 215.
Fabri, 160, 190.
Farquhar, 122.
Fausböll, 22.
Ferrand, 141.
Figulla, 105, 195.
Finot, 21, 53.
Fleet, 27, 32, 220.
Fossey, 190, 191.
Franke, 9.
Frankfort, 206, 206, 207.
Frazer, 29, 215.
Friederichs, 224, 225, 225.
Fürer-Haimendorf, 177.
Gadd, 74, 126, 181, 203, 204,
Geiger, 13.
Gerland, 29.
Germanus, 195.
Gœbl-Gáldi, 195.
Goloubew, 109.
Gonda, 193, 194.
Götz, 109.
Grierson, 21, 38.
Griffini, 38.
Grünwedel, 68.
Guha, 181.
Gundert, 3.
Güntert, 13.
Gupta (Das), 46.
Haberlandt, 29.
Hahn, 19.
Hall, 28.
Halévy, 14, 15, 17, 29, 30, 34.
Hannah (Bruce), 78.
Hargreaves, 181.
Havell, 99.
Heimann, 109.
Heine-Geldern, 53, 57, 130, 130, 131.
Hemmy, 181.
Henry, 13, 15, 15.
Hertz, 160 a, 160 a.
Hevesy, 157, 195, 195, 216, 216, 217.
Hillebrandt, 96.
Hocart, 175.
Hommel, 176.
Hornell, 52, 52.
Hübschmann, 9, 176.
Hulbert, 1.

Hultzsch, 25.
Hun', 43, 67.
Hunter, 181, 234.
Hüsing, 24, 42.
Ipsen, 77.
Iyengar (Srinivas), 26, 26, 36, 36, 128.
Jacob, 33.
Jahagirdar, 165.
Jayaswal, 32, 32, 35, 58.
Jensen, 50.
Johnston, 118.
Jolly, 25.
Joseph, 188.
Jouveau-Dubreuil, 97.
Karandikar, 215.
Keith, 28, 39, 41, 54, 62, 70, 96, 114, 124, 181, 184.
Kennedy, 16, 26.
Kent, 152.
Kittel, 5, 11, 12, 169.
Kirfel, 50.
Kluge, 103.
Konow (Sten). 13, 18, 19, 19 a, 20, 21.
Koppers, 57.
Kramrisch, 99, 108.
Kretschmer, 96, 114, 115, 115, 162, 174.
Krom, 109.
Langdon, 180, 181, 202.
Lassen, 16.
La Vallée Poussin (de), 54, 56, 60, 63, 66, 69, 88, 89, 90, 104, 138.
Law (Narendra Nath), 181.
Lesny, 91.
Lévi (Sylvain), 34, 62, 82, 86, 87, 104, 132, 155, 193.
Lewy, 84.
Liebich, 220.
Locquin, 181.
Macdonald, 103.
Mackay, 81, 158, 179, 181, 182, 207, 222, 223, 234.
Mackay D., 181.
Mahon, 181.
Majumdar, 179.
Marouzeau J., 21.
Marshall, 72, 72, 73, 75, 92, 93, 93, 112, 124, 124, 125, 158, 181, 223.
Masson-Oursel, 118.
Master, 164, 198.
Max Müller, 2, 19, 29.
Maynard, 118.
Mayr, 71.
Mazumdar, 49, 49.
Meillet, 91, 162.
Meriggi, 227.
Metta, 181.
Minayeff, 10.
Mitra (Panchanan), 93.
Morgan (de), 73, 228.
Morgenstierne, 152.
Morris, 10.
Müller F., 12.
Müller H. W. 224.
Nath (Prāṇ), 183, 187.
Neugebauer, 160 a.
Niggemeyer, 215.
Oldenberg, 13, 13.
Oldenburg, 99.
Oldham, 94, 112.
Pargiter, 31.
Pascoe, 181.
Pathak, 33.
Pati, 128, 128.
Pelliot, 109, 133, 137, 174.
Pertold, 118.
Petrie, 201.
Piccoli, 226 a.
Pizzagalli, 144.
Plotinus, 108, 109.
Pope, 228.
Porzig, 114.
Printz, 109, 160 a, 181, 195.
Przeworski, 160 a, 228.

Przyluski, 21, **56, 60, 63, 66, 69, 88,** 88, **89, 90, 104, 117, 118, 119, 132, 134, 135, 136, 137, 154, 155, 156,** 156, 167, **184, 185, 186,** 188, **189, 191,** 191, 193, **210, 211,** 211, **212,** 213, 228, **230, 231,** 231, **232.**
Rahder, 118.
Rawlinson, 16, 181.
Renou, 14.
Rhys Davids T. W., 14.
Richards, **178.**
Rivet, **102,** 102, **133,** 133.
Sahni D. R., **112, 158, 181.**
Salmony, 109.
Sarkar, **123,** 186.
Sauvageot, 195.
Sayce, **73.**
Schanzlin, **196.**
Schayer, **229.**
Scheftelowitz, **100.**
Scheil, **79.**
Schmidt J., 2.
Schmidt W., **21,** 21, 53, 57, 157.
Schoebel, 1.
Schoener, **105.**
Schrader F. O., **84, 120, 145, 171.**
Segerstedt, **22.**
Sen, **23.**
Sewell, **181.**
Shahidullah, **213.**
Shanta Devi, 181.
Sköld, 39.
Slater, **70.**
Smith (Helmer), **219.**
Smith (Sydney), **74.**
Srinivasacharyar, 92, 181.
Stein, 123, **220.**
Strauss, 181.
Stücken, **103.**
Stutterheim, 109.
Sur, 187, **192,** 216.
Svarup (Bishun), **58.**
Temple, 77.
Terrien de la Couperie, 7.
Thomas E. J., 128, 158, 179.
Thomas F. W., 25, **39,** 50, 153, 181.
Thureau-Dangin, **80.**
Thyagaraju, **163, 208.**
Tilak, **47.**
Tregear, 103.
Trombetti, 1, 21.
Turner, 64, 90, 91, 101, 104, 195.
Tuttle, 84, **106, 197.**
Ullah (Sana), **181.**
Upadhye, **166.**
Uxbond, 195.
Vaidya, 128.
Varma Raja, 39.
Vats, **158, 179, 223.**
Vogel, 174.
Voretzsch, 99.
Waddel, **77,** 77, 79, 107, 208.
Walhouse, 46.
Warren, 50.
Webb, 1.
Weber, **2,** 2, 9, 14, 50.
Weller, 109.
Winternitz, 54, 123.
With, 99, 109.
Woods, **29.**
Woolley, **205.**
Woolner, **101.**
Wüst. 105, **113.**
Yazdani, **46.**
Yetts. 199.
Zenker, 181.
Zimmer H., 2, 16, 79, **172.**

II. Index des matières.

Cet index ne contient que des données générales qu'il faut combiner pour obtenir des indications détaillées. Par ex., pour retrouver les travaux concernant l'influence des langues dravidiennes sur l'indo-aryen, il faut chercher les numéros communs aux « influences dravidiennes » et aux « langues dravidiennes » ; pour se renseigner sur les affinitées entre le munda et lès langues austroasiatiques, il faut consulter les numéros communs aux « langues munda » et « langues austroasiatiques ». De même, les questions relatives à l'écriture de la vallée de l'Indus se trouveront dans les numéros communs aux rubriques « Indus » et « paléographie » ; la combinaison des rubriques « populations méditerranéennes » et « anthropologie » renseignera sur la race méditerranéenne, etc.

Les noms ethniques (p. ex. Hittites, Burušaski, etc.) désignent le peuple, sa civilisation et sa langue, si cette dernière n'est pas traitée dans une rubrique à part.

Africaines (langues), 68, 71, 197.

Américaines (populations et langues), 102, 103, 133.

Anthropologie, 21, 26, 36, 41, 42, 52, 53, 67, 68, 93, 102, 124, 130, 160 a, 181, 215, 224, 228.

Les Arabes, 38, 102, 176, 213, 224.

Archéologie, 6, 8, 43, 46, 53, 67, 68, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 92, 93, 111, 112, 113, 124, 125, 127, 130, 147, 148, 158, 160 a, 178, 179, 181, 182, 191, 192, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 222, 223, 226.

Art, 16, 37, 72, 75, 97, 98, 99, 108, 109, 110, 121, 122, 123, 124, 135, 139, 160, 160 a, 173, 174, 181, 190, 191, 215, 226.

Asianiques (populations et langues), 76, 77, 96, 114, 115, 142, 162, 184, 210, 211, 229.

Astronomie, 2, 16, 47, 50, 68, 213.

Austroasiatiques : influences, 56, 57, 60, 62, 63, 65, 66, 69, 87, 88, 89, 90, 101, 102, 104, 106, 119, 132, 134, 136, 137, 143, 149, 150, 151, 154, 167, 168, 184, 186, 188, 189, 192, 193, 194, 209, 219, 230, 232.

Austroasiatiques : langues, 20, 21, 53, 56, 60, 62, 63, 65, 66, 68, 87, 89, 90, 101, 104, 106, 119, 120, 132, 133, 134, 136, 149, 150, 154, 157, 167, 168, 184, 186, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 209, 211, 219, 232, 233.

Austroasiatiques : populations et civilisation, 21, 53, 57, 59, 62, 69, 88, 90, 95, 117, 118, 130, 136, 142, 143, 155, 184, 215, 230, 231.

Les Burušaski, 55, 101, 150.

Caucasiennes (populations et langues), 24, 42, 68, 83.

Les Chinois, 68, 69, 85, 88, 118, 126, 159, 231.

Chinoises (influences), 2, 87.

Cosmologie, 47, 50, 100, 128, 191.

Les Crétois, voir : (civilisation) méditerranéenne.

Dravidiennes : influences, 1, 3, 4, 5, 11, 12, 18, 20, 25, 26, 31, 33, 36,

44, 45, 48, 49, 54, 64, 65, 70, 76, 85, 91, 101, 109, 116, 123, 132, 142, 145, 149, 151, 152, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 188, 189, 198, 199, 200, 213, 218, 220, 221, 233.

Dravidiennes : langues, 1, 3, 4, 5, 11, 12, 18, 19, 19 a, 20, 24 25, 26, 31, 33, 42, 44, 45, 48, 49, 54, 64, 65, 70, 71, 76, 83, 84, 85, 86, 91, 101, 104, 105, 106, 116, 119, 120, 123, 132, 135, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 185, 186, 188, 197, 198, 199, 200, 208, 213, 218, 220, 221, 233, 234.

Les Dravidiens, 1, 16, 19, 20, 26, 28, 30, 31, 36, 41, 42, 46, 52, 59, 62, 70, 72, 75, 76, 84, 85, 90, 91, 107, 113, 117, 123, 130, 142, 143, 147, 148, 152, 155, 181, 215, 218, 224, 231, 233, 234.

Les Égyptiens, 7, 9, 67, 68, 70, 102, 103, 124, 126, 159, 177, 191, 201, 211, 234.

Élamite (langue), 24, 42, 83, 126, 159, 187, 234.

Les Élamites, 42, 73, 111, 123, 160 a, 182, 207, 211, 228, 229.

Emprunts lexicaux, 1, 3, 5, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 25, 26, 31, 33, 34, 35, 38, 39, 44, 45, 47, 48, 49, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 76, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 96, 100, 101, 104, 106, 114, 115, 116, 119, 123, 128, 132, 135, 136, 140, 142, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 154, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 177, 184, 185, 186, 188, 189, 193, 194, 196, 200, 209, 212, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 229, 231, 232, 233.

Ethnographie, 52, 66, 68, 69, 70, 102, 118, 222.

Les Étrusques, 19a, 46, 210, 226 a.

Finno-ougriennes (langues), 1, 84, 150, 163, 185, 195, 217, 221.

Hamitiques (populations et langues), 68, 224.

Harappa, voir : Indus.

Les Hittites, 77, 96, 115, 126, 147, 148, 159, 184, 227.

Indo-aryennes (langues modernes), 4, 44, 48, 49, 61, 63, 65, 90, 91, 119, 132, 144, 164, 165, 198, 199, 209, 213, 214, 218, 233.

Les Indonésiens, 21, 52, 53, 68, 98, 104, 193, 194, 219

Indus (civilisation de la vallée de l'), 6, 7, 8, 27, 32, 58, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 92, 93, 94, 95, 109, 111, 112, 113, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 139, 142, 153, 158, 160 a, 172, 173, 174, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 192, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 216, 223, 224, 225, 226, 226 a, 227, 228, 229, 233, 234.

Institutions sociales, 41, 54, 57, 62, 63, 69, 70, 88, 90, 95, 117, 122, 123, 135, 136, 139, 215, 229.

Iran, 81, 90, 96, 98, 135, 160 a, 211, 224, 228.

Iraniennes : influences, 9, 90, 108, 135, 156, 173, 176, 213.

Iraniennes : langues, 9, 135, 176, 185, 186, 212, 213, 221, 232, 233.

Les Kassites, 42.

Les Kolariens, voir les Munda.

Littérature (types et motifs littéraires), 38, 69, 88.

Méditerranéennes (populations et civilisation), 37, 52, 67, 68, 70, 72, 76, 77, 91, 95, 97, 102, 110, 142, 177, 181, 182, 187, 210, 211, 234.

Mésopotamienne, civilisation (voir aussi : « les Sémites » et « les Sumériens»), 50, 109, 110, 124, 126, 142,

160, 160 a, 174, 178, 180, 181, 182, 190, 191, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 222, 224, 226.

Mitanni, 100, 114, 115, 161.

Mohenjo-Daro, voir : Indus.

Monétaire (système), 16, 85, 119, 226.

Mongoloïde (race), 53, 130, 131, 181, 224.

Munḍa : influences, 4, 20, 56, 61, 90, 91, 119, 120, 132, 134, 141, 142, 144, 146, 154, 167, 186, 195, 212, 214, 233.

Munḍa : langues, 1, 4, 19, 20, 21, 42, 51, 55, 56, 60, 65, 89, 91, 104, 119, 120, 132, 133, 134, 144, 146, 149, 154, 167, 186, 195, 196, 209, 212, 214, 217, 233.

Les Munḍa, 19, 20, 21, 41, 53, 56, 59, 61, 62, 68, 76, 90, 91, 95, 130, 131, 135, 141, 142, 155, 181, 195, 215, 218, 231, 234.

Mythologie, 10, 13, 20, 26, 29, 30, 31, 36, 39, 40, 47, 50, 57, 77, 88, 91, 115, 118, 121, 181, 189.

Numérotation, 85, 119.

Ouralo-altaïques (langues), 1, 84, 150, 217.

Les Océaniens, 47, 52, 62, 68, 102, 103, 133, 216.

Paléo-asiatiques (langues et civilisation), 37, 68. 98, 104, 105, 109, 114, 124, 132, 133, 140, 184, 210, 229, 231.

Paléographie, 6, 7, 8, 9, 14, 16, 27, 32, 43, 46, 58, 67, 72, 74, 77, 113, 114, 126, 159, 160 a, 176, 180, 181, 183, 187, 201, 203, 216, 226 a, 227, 234.

Palestine et Syrie, 98, 147.

Philosophie, 54, 57, 138, 156, 229.

Religion : védique, 13, 15, 22, 26, 30, 36, 39, 40, 47, 57, 95, 96, 108, 115, 122, 128, 136, 139, 156, 160 a, 174, 184, 211, 212, 229, 231.

Religion : bouddhisme, 50, 54, 57, 118, 121, 137, 138, 139, 172, 191, 229.

Religion : hindouisme, 26, 30, 31, 36, 37, 41, 54, 60, 70, 76, 85, 88, 91, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 136, 137, 139, 142, 156, 174, 181, 187, 189, 212.

Religion : autres cultes, 43, 50, 57, 59, 60, 62, 67, 68, 76, 77, 88, 91, 93, 94, 95, 108, 109, 113, 114, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 136, 139, 142, 153, 160 a, 162, 172, 174, 175, 181, 182, 184, 191, 192, 211, 215, 225, 229, 230, 231.

Scythiques (langues), voir ouralo-altaïques.

Les Sémites, 13, 15, 16, 23, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 52, 68, 77, 79, 95, 96, 115, 123, 124, 133, 177, 211.

Sémitiques : influences, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 23, 29, 30, 39, 40, 47, 50, 58, 68, 91, 96, 99, 100, 108, 109, 115, 135, 137, 140, 142, 143, 156, 160, 173, 176, 190, 191, 230.

Sémitiques : langues, 15, 16, 17, 35, 38, 39, 47, 96, 100, 103, 176, 210, 221.

Sumérienne : influence, 10, 30, 39, 40, 47, 74, 91, 98, 100, 128, 173, 174, 181.

Sumérienne : langue. 10, 39, 42, 47, 77, 85, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 126, 128, 133, 135, 148, 150, 159, 208, 234.

Les Sumériens, 28, 39, 41, 42, 52, 67, 68, 70, 74, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 92, 97, 98, 102, 103, 107, 109, 111, 113, 123, 128, 147, 148, 173, 174, 178, 180, 181, 182, 187, 190, 205, 206, 211, 222, 224.

Tibéto-birmanes (populations et langues), 20, 42, 65, 87, 101, 106, 119, 131.

Weddoïde (race), 130, 224, 228.

III. Index des mots indo-aryens d'origine anaryenne.

Cet index ne contient que les mots indo-aryens dont l'origine anaryenne a été démontrée ou suggérée dans les travaux signalés dans la présente bibliographie. J'ai ajouté certaines indications qui sortent du cadre de cette bibliographie, mais sans prétendre que ces données supplémentaires soient complètes. J'ai gardé, pour le choix des mots, la même attitude objective que pour la rédaction des notices ; je cite donc tous les mots non aryens de l'ancien et du moyen indo-aryen (il serait impossible de donner une liste complète des éléments étrangers dans le vocabulaire des langues indo-aryennes modernes ; le présent index ne contient que les mots indo-aryens modernes d'origine dravidienne ou austroasiatique qui sont cités dans les travaux analysés) sans tenir compte de la vraisemblance des rapprochements proposés. Je n'ai omis que des cas manifestement absurdes et les mots dont on a signalé seulement l'aspect anaryen, sans indiquer leur origine (cf. par ex. les listes de mots de ce genre dans **91**, p. 42, **101**, **221**, dans *Altindische Grammatik* de Wackernagel, I, p. 184, etc.). Naturellement je ne tiens pas compte des emprunts aux langues indo-européennes, mais j'ai cru utile de citer des mots qui paraissent avoir été empruntés à l'époque de la communauté indo-européenne, tels *parašu*, *loha* (cf. **91**, p. 28), *viṣa* (**232**), etc.

Les chiffres gras renvoient aux numéros de la bibliographie ; les chiffres qui suivent indiquent les pages du travail analysé. Ces derniers font défaut, lorsque le mot est discuté dans l'article entier.

I. Védique et sanskrit.

aṃsa, *aṃsa*, **3**, 523, **12**, xxxviii.
akkā, **1**, 567, **166**, 277.
agaru, **193**, 16-18, Schoff, JAOS, 1922, pp. 173, 183, RIA, p. 39.
aṅka, **12**, xxxviii, **164**, 116.
aṅkaṇa, *aṅkana*, **12**, xxx.
Aṅga, **62**, 10, **90**, 16, 28, **132**, 72-73.
aṅgaṇa, *aṅgana*, **12**, xxx.
aṅgāra, **132**, xxii.
aṭ-, **12**, xxxviii, **152**, 738.
aṭa, **12**, xxxviii.
aṭavi, **1**, 567, **5**, 235, **12**, xxv, **91**, 42, **107**, 115.
aṭṭa, **1**, 578, **5**, 235, 236, **12**, xxxvi, xxxviii.
aṭṭana, **5**, 236.
aḍḍana, **12**, xxxii.
aṇi, **1**, 568, **5**, 235, **12**, xxxii.
aṇu, **5**, 235, **91**, 42.
aṇḍa, **5**, 235, **101**, cf. Turner, JRAS, 1924, p. 565, et BSOS, V, 1, p. 129.
atta, *atti*, **1**, 567, **5**, 235.
Aditi, **211**, 191.
anala, **145**.
andu, **5**, 236.
ap, **47**, **128**, 688.
apūpa, **221**, 112.
amb-, **5**, 236.
amba, *ambā*, *ambikā*, **1**, 568, **162**, cf. Meillet, BSL, xxxiv, fasc. 1, 1933, pp. 1-2.

ambara, **12**, XXXII.
ambu, **152**, 739.
ambhṛṇa, **12**, XXXVIII.
ara, **5**, 235, **12**, XXXVIII.
araṇi, **5**, 236,
arara, **5**, 236, **12**, XXXII.
aravinda, **114**, 268.
arāla, **5**, 236, **12**, XIX.
ari, **5**, 236, **12**, XXVI, XXXVIII, XXXVII, **128**, 688.
arka, **5**, 236, **12**, XXII, XXVIII.
argaḍa, *argala*, *argalā*, **12**, XXXIII.
arti, **5**, 236.
arb-, **5**, 236.
arbuda, **5**, 236, **12** XXXVIII.
al-, **5**, 236, **12**, XXXVIII.
alakā, **5**, 236, 238.
alati, **12**, XXXVIII.
alaṇḍu, **5**, 236.
alarka, **5**, 236.
alavāla, **5**, 236.
alasa, **5**, 236, 238.
alāta, **12**, XXXVIII, **145**, 126, note 2.
alābŭ, **90**, 31-33, 39, **132**, XXVIII, 155, 16, **193**, 18.
ali, **5**, 238, **12**, XXXVII.
alipaka, *alimaka*, **5**, 238.
alīka, **5**, 236, 238, **12**, XXXVIII.
avva, *avva*, **1**, 588.
Asura, **39**, 362-364, cf. H. SKÖLD, JRAS, 1924, p. 266.
ākheṭa, **5**, 237.
ācāma, **209**, 33, 37.
āñjika, **5**, 237.
āṭa, *āṭi*, **5**, 237.
āḍambara, **5**, 237, **12**, XVIII, XXXIV.
āḍhya, **5**, 237.
āṇi, **12**, XXXII.
ādi, **5**, 237.
Āditya, **211**, 191.
ām, **1**, 579, **5**, 237, **12**, XXXVIII.
āra, **100**, 277.
ārakuṭa, **1**, 579, **5**, 237.
āraṭa, **12**, XVII.
āru, **5**, 237. **12**, XIX.
āla, **5**, 237, 238, **12**, XIX, XXXVII.
ālāna, **15**, XIX.
āli, **1**, 568, 579, **5**, 237, 238, **12**, XVIII, XXX, XXXVIII.
ālīna, **5**, 238.
ālu, **5**, 238.
iṭa, **123**, 30, note 1.
indura, **132**, XXIV.
ibha, RIA, 180.
īrma, **12**, XXXVII.
iṣṭaka, **123**, 30, note 1, **186**, 188, **232**, cf. O. STEIN, AO, 1931, pp. 68-71.
uḍigalla, *uḍilla*, SYLVAIN LÉVI, Mahākarmavibhaṅga... Paris, 1932, p. 22, note 5 (p. 26).
uḍumbara, **90**, 34, **132**, 158.
Uḍra, **62**, 21, **90**, 28, **132**, 84.
Uṇḍa, **62**, 21, **132**, 855.
Utkala, **62**, 18, **90**, 28, **132**, 84.
utpala, **61**, 435.
Udumbara, **90**, passim, **132**, 149-160, passim.
undura, **132**, XXIV, cf. CHARPENTIER, MO, XVIII, pp. 23, 24.
Uma, **76**, 678, **142**, 81, cf. HOPKINS, Epic Mythology, p. 226, KRETSCHMER, KF, I. p. 316.
Urugula, **47**, 34.
Uruṇḍa, **1**, 577, **3**, 518, **12**, XXVIII.
Ulūkhala, **152**, 742.
ulka, **12**, XXVI.
eḍa, *eḍaka*, **1**, 577, **3**, 519, **5**, 235, **12**, XIX, **152**, 740.
eḍŭka, *edoka*, **12**, XXX.
eṇa, **12**, XIX, **85**, 15.
eraṇḍa, **12**, XXII.

elă, 12, XXII.
elaka, 12, XIX.
elavālu, 12, XIX, XXIV.
elu, 12, XXXVII.
elūka, 12, XXX.
airāvaṇa, *airavata*, 12, XIX.
ogha, 12, XXXVI.
odana, 12, XXXVI.
Odumbara, 90, 2, 25, 29, 36, 132, 149-160 passim.
kaṃsa, 100, 277.
Kakkola, *kakkola*, 62, 33, 87, 7-16.
kakṣa, 12, XVII, XIX, XXII, XXXII, cf. MÜLLER, WZKM, VIII, p. 345.
kaṅkana, 12, XXXIII.
kaṅkara, 12, XXXVI.
kacu, 12, XXIII.
kaccara, 12, XXXVI.
kaccha, 12, XXII.
Kacchū, 12, XXXVII. XXXVIII, 152, 741.
kajjala, 12, XXVI.
kaṭa, 12, XXXIII, XXXVII.
kaṭaka, 12, XXX, XXXIII.
kaṭana 12, XXX.
kaṭu(ka), 1, 568, 12, XXXVIII.
kaṭura, 12, XXXVI.
kaṭṭāra, 12, XXXIII.
kaṭṭeraka, 12, XXIX.
kaṭvara, 12, XXXVI.
kaṭhara, 12, XXVI.
kaṭhina, 12, XXVI, XXXIX.
kaṭhora, 12, XXVI.
kaḍara, 12, XXV.
kaṇabha, 12, XX.
kaṇṭaka, 12, XXII.
kaṇṭin, 12, XXII.
kaṇṭha, 85, 13.
kaṇḍa, 85, 13.
kaṇḍu, 12, XXXVII.
kad-, 12, XXXXIX.
kadana, 12, XXXIX.
kadamba, 12, XXXIX, 132, XXVIII.
kadara, 12, XXVI.
kadalī, 12, XXVI, 56, 206-207, 193, 12, 233, 324.
kadvara, 12, XXXVI.
kanaka, 12, XVII, XXIII, XXV, 145, 126, note 2.
kanda, 3, 522, 12, XXII.
kandala, 12, XVII, XXV, XXXIX.
kandalī, 56, 206.
kapaṭa, 85, 24.
kaparda, 85, 24, 119, 237.
kapardin, 22, 310 sq., 177, 183.
kapāla, 132, XXII.
kapi, 91, 42, cf. WEBER, Indische Skizzen, 1857, p. 74, KRETCSHMER, KZ, 31, p. 287.
Kapiśa, 62, 52, 132, 119.
kapota, 132, XXVI.
kapola, 132, XXII, 151, 6-8.
kamaṭha, 132, XXII.
kampaṇa, *kampana*, 220, cf. A. STEIN, WZKM, XII, pp. 67 sq., LIEBICH, BSOS, VI, 431 sq., FLEET, IA, IV, p. 211.
kambala, 3, 520, 12, XXII, 56, 207, 123, 59, note 7, 132, 6-8, 232.
Kamboja, 62, 52-55, 132, 120 sq.
karaṭa, 12, XVII, XIX.
karabāla, *karavāla*, 1, 577, 3, 520, 12, XXXV.
karīra, 12, XXIII.
karka, 12, XVIII.
karkara, 12, XVIII.
karkaśa, 12, XVIII.
karcūra, 12, XXV.
karṭā, 12, XVII.
karpaṭa, 3, 520, 12, XXXII, 66, 70, 132, 24, 25,
karpara, 100, 277.
karpāsa, 66, 69, 90, 42 ss, 114, 272, 132, 23-25, 193, 13, 196, 46-48.

karpūra, 3, 520, 193, 23[illegible] Fokker, Zeitschr. f. roman. Phil. 34, p. 567, Pagel, ZII, I, 248.
karbŭra, *karvŭra*, 12, xxv.
karṣa, 39, 366, cf. Codrington, JRAS, 1924, pp. 93, 94.
kal-, 12, xxxix.
kala, 12, xxv.
kalaṅka, 12, xxxix, 85, 14, note 2, 152, 738.
kalana, 12, xviii, xxxix.
kalandikā, *kalindikā*, 12, xxxix.
kalabha, 85, 9, note 5.
kalala, *kalā*, 12, xviii, xxxix.
kalaha, 12, xxxix, 85, 14, note 2.
kalā, 1, 569, 12, xxxiii, xxxix, 85, passim, 152, 740.
kalāṅgala, 60, 122, note, 132, 13, note.
kalāpa, 12, xxxix.
kali, 12, xxviii, xxxix, 85, 10, note 4, 137, 9.
kalikā, 85, 6.
Kaliṅga, 21, 88, 62, 11 sq., 34, 90, 28, 132, 99 sq.
kalita, 12, xxxix.
kalila, 12, xxxix.
kaluṣa, 12, xxxix, 152, 738.
kalka, 12, xxxix, 137, 9.
Kalki, 137, 9.
kalpa, 85, 7, note 1, 14, note 3.
kalmăsa, 12, xxxix, 232.
kalya, 12, xxxvi.
kavaca, *kavasa*, 12, xxxii.
kaśipu, *kasipu*, 12, xxxvi, 123, 48, note 2.
kaṣāya, 12, xxviii.
kāka, 12, xx, 123, xxvi.
kākiṇī, 85, 19.
kākī, 12, xx.
kāga, 12, xx.
kāñcana, 12, xxv.
kāṭha, 12, xxvi.
kāṇa, 1, 591, 3, 521.
kānana, 12, xxiii, 152, 740.
kānta, 12, xxvi.
kāntara, 12, xxiii, 152, 740.
kānti, 85, 14, note 3.
kāberaka, 115, 82.
Kāmarūpa, 62, 46, 132, 104.
kārā, 12, xxx.
kāravellaka, *kāravalli*, 218, 74.
kārṣapana, 39, 366.
kāla, 3, 520, 12, xxviii, 85, 7, 91, 42, 137, 9, 152, 738, 218, 73.
kālī, 85, 15.
kāḷa, 3, 522.
kāvera, 12, xl.
kāveru, 1, 568.
kāṣṭha, 12, xxxix, xxiii.
kāṣṭhikā, 12, xxiii.
kiṇa, 12, xx.
kitava, 91, 42.
Kimīdin, 47, 35, 36.
kira, 12, xx.
kiraka, 12, xxviii.
Kirāta, 131, 189, 263.
kilbiṣa, *kilviṣa*, 232.
Kīkaṭa, 12, xxviii, 153, 340.
kīcaka, 87, 43, 44.
kīnara, *kīnāśa*, 12, xxviii.
kīra, 12, xx.
kīri, Schrader, OLZ, 1932 cl. 209.
kīlă, 12, xvii.
kīlālā, 12, xvii.
kīśa, 12, xvii.
kukkuṭa, 12, xx.
kuṅkuma, Pagel, ZII, I, 249; Laufer-Grünwedel, Zeit. f. Ethn., 28, pp. 395-396.
kuñja, 12, xviii.
kuñjara, 12, xxiii.
kuṭ-, 12, xxxix.
kuṭa, 1, 579, 5, 235, 12, xxiii, xxx, xxxiii, 104, 226, 132, 145, Schrader, OLZ, 1932, col. 209.

kuṭaka, 3, 521, 12, XXXIII.
kuṭaṅgaka, 12, XXXI.
kuṭapa, 3, 520, 12, XXXIII.
kuṭaba, 3, 520.
kuṭaru, 12, XXXI.
kuṭi, 1, 569, 3, 520, 12, XXX, XXXIX.
kuṭīra, 1, 569, 12, XXXI.
kuṭila, 12, XXXIX, 85, 22, note 3.
kuṭīka, 12, XXXI.
kuṭuṅgaka, 3, 520, 12, XXXI.
kuṭumba, 1, 569, 3, 520, 12, XXXI, 90, 24.
kuṭera, 12, XXXI.
kuṭṭa, 12, XXXIX.
kuṭṭaka, 12, XXXIX, 152, 737.
kuṭṭanī, 12, XXVIII.
kuṭṭantī, 12, XXXIII.
kuṭṭay-, 12, XXXIII, 152, 737.
kuṭṭāra, 12, XXXI.
kuṭṭini, 12, XXVIII.
kuṭṭima, 152, 737.
kuṭmala, 12, XXIII.
kuṭha, 12, XXIII.
kuṭhāka, 152, 738.
kuṭhāṭaṅka, 152, 738.
kuṭhāra, 1, 579, 3, 521, 5, 235, 12, XXXIII, 152, 738.
kuṭhera, 12, XXVI.
kuḍ-, 3, 521.
kuḍava, 3, 520, 12, XXXIII.
kuḍika, 12, XXXIII.
kuḍi, 12, XXX.
kuḍupa, 12, XXXI.
kuḍuba, 3, 520, 12, XXXIII.
kuḍya, 3, 520, 12, XXXI, 104, 226, 132, 145.
kuṇapa, 12, XXXIII, XXXVII.
kuṇaru, 91, 42.
kuṇi, 1, 570, 12, XXVIII.
Kuṇinda, 62, 29, 132, 94.
kuṇṭanī, 12, XXXVIII.
kuṇḍa, 1, 577, 3, 521, 12, XXVI, XXXIII.
kuṇḍaka, 12, XXXIII.
kuṇḍala, 12, XXXIII, XXXIX.
kuṇḍikā, 12, XXXIII.
kuḍi, 12, XXXIII.
kuddāra, *kuddāla*, 12, XXXIII.
kunta, 12, XX.
kuntala, 12, XVIII, 152, 741.
Kubera, 115, 82-88.
kumbha, 12, XXVIII.
kumbhira, 132, XXVII.
kurala, *kurula*, 12, XVIII.
kurīra, 12, XXXI.
kuru, 12, XXXVI.
kurkuṭa, 12, XX.
kurkura, 1, 5777, 3, 519, 12, XX.
Kuliṅga, 62, 18, 132, 100.
Kulinda, 62, 24 et ss., 132, 88 et ss.
kuśī, *kuśika*, 12, XXXIII.
kūṭa, 3, 520, 5, 235, 12, XX, XXX, XXXIII, 152, 738.
kūṭaka, 12, XXXIII.
kūpa, 76, 678, 114, 274.
kūma, 12, XXVI.
kūra, 12, XXIX, XXXVI.
kūla, 1, 570, 12, XXVI, SCHRADER, OLZ, 1932, col. 209.
kṛṣṇa, 12, XXVIII.
kecuka, 12, XXIII.
keta(na), 12, XXXIX.
ketu, 12, XXXIX.
kedāra, 12, XXVI.
kenipa, 176, 81.
kemuka, 12, XXIII.
keyūra, 1, 577, 3, 520, 12, XVIII.
kaiṭabha, SYLVAIN LÉVI, ML, 398-399, 233, 59.
koka, *kokila*, 3, 519, 12, XX.
koṅkaṇa, 12, XXVIII.
koṭa, 1, 570, 12, XXX.
koṭambaka, 90, 23.

koṭi, 3, 522, 12, XL, 85, 22, 132, 26.
koṭira, 85, 24.
Koṭumbara, 90, 22-25, 34, 45.
koṭṭa, 1, 570, 12, XXX.
koṇa, 3, 521, 12, XXXIII, XL.
Kodumbara, 90, 21, 22, 25, 29, 36.
kola, 12, XXXIII, 87, 6, 16.
kolla, 61, 452.
Kosala, 62, 1, 90, 28, 40, 132, 63,
kramela(ka), 221, 159-161, cf. LASSEN, Ind. Alt. 1, p. 349, note 3, WEISE, BB, VII, p. 171, LIEBICH, BSOS, VI, p. 432 ss.
krūra, 12, XXXVI.
kṣaṇa, 85, 14, note 1.
khaṃsa, 12, XXXIV.
khaṭa, 12, XXXIV.
khaṭakkikā, 12, XLI.
khaṭṭa, 1, 570, 5, 235, 12, XXXIV.
khaṭṭana, 12, XXIX.
khaṭvā, 1, 570, 5, 235.
khaḍa, 12, XXXV.
khaḍga, 12, XXXIV, 140, 376.
kha(ṇ)ḍ-, 12, XXXIV.
khaṇḍa, 85, 13.
khadika, 12, XXXVI.
khadira, 12, XXVI.
khaduraka, 12, XXIX.
khara, 1, 581, 12, XX, XXXIX, 65, 15.
kharu, 12, XVIII, XXXIX.
kharju, 12, XXXVII, 152, 741.
kharpara, 100, 277.
kharma, 12, XL.
khal-, 12, XXXIX.
khala, 3, 522, 12, XXXIX, 85, 9, note 1.
khasa, 12, XXXVII.
khāṭa, 12, XXXIII.
khāṭṭi(kā), 12, XXXIII.
khāḍu, 12, XXXIII.
Khāravela, 218.
khārī, 100, 277.
khid-, 1, 584.
khidira, 12, XXVI.
khur, 1, 584.
khura, 103, 48.
khoḍakkikā, 12, XL.
gaja, 132, XXVI.
gaḍa, 12, XXVI.
gaḍi, 12, XX.
gaṇ-, 81, note 1.
gaṇa, 85, 14, 19, 20, 128, 688.
gaṇḍa, 12, XVIII, XXIX, 152, 741.
gaṇḍaka, 119, 235 ss.
gaṇḍāra, 132, XXVI.
gaṇḍu, 12, XVIII.
gandharva, 229, 64, 65, cf. PRZYLUSKI, Revue de l'Univ. de Bruxelles, nº 3, 1932, p. 285.
Garuḍa, 1, 591, 12, XX.
gardabha, 12, XX, 65, 13, 14, 229, 64, 65.
galā, 133, 44.
galla, 12, XVIII.
gavala, 12, XX.
gavedhuka, 12, XL.
gaveruka, 12, XL.
gāla, *gāḷa*, 12, XXIV.
guccha, 12, XXII.
guñja, 12, XXIII.
gutika, 12, XL.
guḍa, 12, XL, 85, 23, note 1, 132, XXIX.
guṇa, 12, XXXIV, 128, 687, cf. F. W. THOMAS, JRAS, 1920, p. 465.
guṇḍ-, 5, 237.
gutsa, 12, XXIII.
guda, 12, XVIII, 128, 689.
guru, 128, 689.
gula, *gulī*, 12, XL.
gulikā, 12, XL, 63, 257, note.
gulma, 63, 257, note.
guha, 76, 678.
geṇḍu, 12, XXXIV.

go, IPSEN, IF, 41, p. 175-177.
goḍumba, **90**, 29 ss.
goṇa, **12**, XX cf. MÜLLER, WZKM, VIII, p. 345.
goṇi, **12**, XXXIV.
godhā, *godhi*, **12**, XX.
godhūma, **65**, 16, **100**, 277, **185**, **221**, 129-134, **232**, cf. CHARPENTIER, MO, XXVI, 1932, pp. 129-134.
ghaṭ-, **5**, 237.
ghaṭa, **12**, XVIII.
ghaṭṭa, **12**, XXVI.
ghaṇṭā, **132**, XXV.
ghuṇa, **12**, XX.
ghūka, **12**, XX.
ghoṭa(ka), **1**, 577, **3**, 520, **12**, XX, **49**, 62, **65**, 11, **133**, 14, **152**, 736.
cadira, **12**, XXVI.
camasa, **209**, 33.
campa(ka), **1**, 577, **3**, 518, **12**, XXIII.
carv-, **209**, 36.
caluka, **12**, XXXIV.
cāmuṇḍā, **12**, XXIX.
cāmya, **209**, 33, 37.
cāra, **12**, XXXI.
cikura, **152**, 741.
ciñci, **12**, XXIII.
cidira, **12**, XXVI.
cimika, **12**, XX.
ciri, **12**, XX.
cīra, **12**, XL.
cīri, **12**, XXI, XXXII.
cucuka, **132**, XXII.
cuṇṭi, **12**, XXVI.
cuṇḍhi, **12**, XXVI.
cuta, *cuti*, **12**, XVIII.
cudra, **12**, XXVI.
cundi, **12**, XXIX.
curi, **12**, XXVI.
culaka, *culuka*, **12**, XXXIV.
culli, **188**, 374.
custa, **12**, XXXVI.
cūḍā, **12**, XXVI, XXXIV, **152**, 741.
cūta, **12**, XVIII.
cūtaka, **12**, XXVI.
cūrṇa, **12**, XL.
cokṣa, **3**, 522, 524, **12**, XXVIII.
cora, **48**, 8.
jaṅghā, **132**, XXIII
jaṭa, **152**, 741.
jaḍa, **12**, XXVI.
jamana, **209**, 37.
jambu, **1**, 577, **3**, 518, **132**, XXVIII.
jambura, **132**, XXVIII.
jala, **12**, XVII, XXVI.
jalikā, *jalŭka*, *jaloka*, *jalaukă*, **12**, XXI, **132**, XXIII.
jīraka, **3**, 518, **12**, XXI.
jemana, **209**, 37.
jhaṭi, **12**, XXIII.
jhallikā, **12**, XL.
jhijji, **12**, XXI.
jhirī, **12**, XXI.
jhilli, **12**, XXI, XL.
jhillikā, **12**, XL.
jhīrikā, *jhīrukā*, **12**, XXI.
ṭaṅka, *ṭaṅkana*, **233**, 59.
ḍamaru, **90**, 34.
ḍimba, **132**, XXVIII.
ḍomba, **90**, 35.
takkola, **62**, 33, **87**, 3-16.
taṭ-, **12**, XXXIV.
taṭit, *taḍit*, *taḷit*, **12**, XXVII.
ta(ṇ)ḍ-, **12**, XXXIV.
taṇḍula, **91**, 42, **132**, XXIV, **152**, 737, **209**, 32.
tămarasa, **12**, XXIII, **164**, 110.
tarī, **12**, XXXII, XXXIV.
tarku, **12**, XXXIV.
tala, **3**, 522, **12**, XXIII, XL.
Talamba, **90**, 38, 39.
talpa, **12**, XXXIV.
tāḍa, **12**, XXXIV, **152**, 737, **169**.
tāḍī, **169**, 224, note.

tāṇḍava, **85**, 9, note 2.
tābuvam, **47**, 35, **62**, 56, cf. BARTH, RHR, XXXIX, 1899, p. 85 (Œuvres, II, p. 254).
tāmbūla, **63**, **193**, 12, **233**, 324.
tāmra, **12**, XXIII, XXVI.
Tāmralipti, **62**, 49.
tāla, **3**, 520, **12**, XXIII, XXXIV, **152**, 737, **169**.
tāḷa, **85**, 9, note 1.
titha, **12**, XXVII.
tīra, **12**, XXVII.
tuṇḍa, **65**, 18, **132**, XXIII.
tumbā, **90**, 29, 33-39, **132**, XXVIII, **193**, 13.
tumbī, **90**, 29, 33.
tumbuka, **90**, 29, 33.
Tumbuma, *Tumbura*, **90**, 34.
Tumburu, **90**, 35, **132**, XXVIII.
Tulamba, *Tulumba*, **90**, 38, 39.
tusta, **12**, XXXVI.
toya, **12**, XXVII, **152**, 739.
toraṇa, **12**, XXXIV.
Tosala, **62**, 1, **90**, 28.
Taimata, **47**, 34.
Tailaṅga, **62**, 13.
Triliṅga, **62**, 11 ss.
dal-, **114**, 270.
daṇḍa, **164**, 107.
dāḍhikā, **152**, 741.
dāta, *dāti*, *dātṛ*, **132**, XXVII,
dādimba, **132**, XXVIII.
Durgā, **76**, 678,
Duryodhana, **38**, 173.
drākṣā, **114**, 271.
nakra, **12**, XXI, XXXVII, **152**, 739, **200**.
naṭa, *naṭaka*, **1**, 585, **85**, 9, note 1.
naḍaha, **12**, XL.
Nandī, **166**, 282.
narma, **12**, XL.
nala, **12**, XXVII.
naḷa, **114**, 269.
nāga, **100**, 277.
nāgara, *nāgaraṅga*, **12**, XXIII.
nānā, **1**, 570.
nāraṅga, **1**, 577, **3**, 518, 519, **5**, 235, **12**, XXIII.
nālikera, **152**, 740.
Nāsatya, **212**, 90, **232**.
nimba, **132**, XXVIII.
nimbū(ka), **132**, XXVIII, **193**, 22.
nilaya, **3**, 529, **12**, XXXI.
nilimpa, **3**, 529, **12**, XVII.
niṣka, **17**, 86, **100**, 277.
nīra, **1**, 571, **12**, XXVII, **36**, 12, cf. RAMASWAMI AIYAR, IHQ, X, 1934, pp. 43-45.
nīla, **3**, 522, **12**, XXVIII.
nīvī, **12**, XXXII, **123**, 63, note 6.
nema, **164**, 110.
neṣṭu, **186**, 736.
pakkana, **12**, XXXI.
pakṣa, **3**, 528, **12**, XVIII.
paṅgu, **12**, XXIX.
paṭa, **66**, 70.
paṭakuṭi, **3**, 520.
paṭṭa, **1**, 572, **12**, XXXI, XL, **133**, 41.
paṭṭana, **1**, 572, **12**, XXXI, **135**, 171 ss.
pana, **119**, 236.
pañcāla, **12**, XXIX.
paṭṭana, **12**, XXXI, **135**, 171 ss.
panasa, **3**, 519, **12**, XXIII, **170**.
paraśu, **91**, 28, **135**, 197, cf. HOMMEL, AAnth. XV, suppl. 165; J. SCHMIDT, Abh. Berl. Akad., 1890, p. 53; IPSEN, IF, 41, pp. 177-179.
pari, **12**, XL.
parigha, *paligha*, **12**, XXXIV.
palakṣa **12**, XLII.
palasa, **3**, 519, **12**, XXIII, **170**.
palāṇḍu, **3**, 519, **12**, XXIII.
palāda, *palādana*, **213**, 261.

palāpa, palāśa, **213**, 262.
Paloura, **86**.
Paluśa, **213**, 260.
pallava, **12**, XXI, XXIV.
palli, **1**, 572, **5**, 239, **12**, XXI, XXXI.
pālana, **1**, 579.
pāli, **12**, XXI, XXIV, **152**, 740.
pāli(ka), **12**, XVIII.
pika, **164**, 110.
piṅga, **12**, XXI.
piñja, **12**, XXVII.
piṭa, *piṭaka*, **1**, 577, **3**, 520, **12**, XXXIV.
piṇḍa, **3**, 522, **12**, XXVI.
piṇāka, **132**, XXI.
Pitva, *Pidva*, **213**, 264.
pippali, **3**, 519, **12**, XXIV, **36**, 12, 213, 262.
pilu, **12**, XXI, XXIV.
Pilusāra, **213**, 260.
pillakā, **12**, XXI, **213**, 262.
piśācī, **12**, XIX.
pīṭha, **123**, 49, note 3.
pīyu, **12**, XXIX.
pīlu, **12**, XXI, **213**, 262.
puṭa(ka), *puti*, **12**, XXXV.
pŭṇ-, **11**, **12**, XXXV.
puṇḍa, **12**, XXII.
puṇḍarīka, **12**, XXII.
puṇḍra, **12**, XXI, XXII, XXVII, **62**, 22, **90**, 28.
puṇya, **12**, XL.
putra, **1**, 577, **3**, 526, **12**, XXIX, **123**, 77, note 10, cf. MÜLLER, WZKM, VIII, p. 345.
pudgala, **3**, 526.
punar, **3**, 526, **12**, XL.
punnāga, **1**, 577, **3**, 518, **12**, XXIV.
pura, **12**, XVIII.
puri, **12**, XXVII.
pŭl-, **12**, XXXV.
pula, **3**, 528, **12**, XL, XLI.
pulăka, **3**, 528, **12**, XXI, XL, **152**, 740.
Pulaya, **3**, 528.
Pulastin, **177**, 183.
pulina, **3**, 522, 528.
Pulinda, **3**, 528, **12**, XXIX, **62**, 24 ss, **90**, 58.
puloma, **12**, XXIX.
pulkasa, **3**, 528, **12**, XXIX.
puṣkara, **76**, 668.
puṣpa, **1**, 587, **3**, 527, **12**, XXIV, **76**, 668, **152**, 740.
puṣpaka, **12**, XXXV.
pusta, **12**, XL.
pustaka, **3**, 528, **12**, XLI. **116**, 6, cf. GAUTHIOT, MSL, XIX, p. 130.
pūga, **3**, 528.
pūj-, **12**, XLI.
pūja, **3**, 528, **12**, XLI, **76**, 668, **116**, **142**, 84, cf. COLLINS, Dravidic Studies University of Madras, 1923, III, p. 60.
pŭta, **12**, XVIII.
pūpa, **221**, 112.
pūl-, **11**.
pūla, **3**, 528, 12, XLI.
pecaka, **12**, XXI.
peja, **12**, XLI.
peṭā, peṭāka, peṭikā, peṭī, **1**, 577, **3**, 520, **5**, 235, **12**, XXXIV.
Petva, **213**, 264.
Pedu, **213**, 263.
peru, **12**, XXXVI
peśī, **12**, XXIX.
Paidva, 213, 263-65.
poganḍa, **12**, XIX.
poṭa, **12**, XLI.
poḍu, **12**, XIX.
pota, **12**, XLI.
Potala, **135**, 168.
pola, **12**, XLI.
plava, **12**, XXX.
plīha, **132**, XXIV.
psā, *psāta*, **12**, XLI.

phala, 1, 577, 3, 519, 12, XXIV, 65, 17, 152, 740.
phalasa, 12, XXIII, 170, 160.
phalgu, 3, 519, 12, XXVIII, XXX.
phuka, 12, XVIII.
phull-, 1, 587.
phelă, *pheli*, 12, XXXVII.
baṭ-, 11.
baṇa, 66, 68, 193, 13, 233, 324.
baṇṭ-, 11.
bandi, 12, XLI.
barh-, 11.
barhi, 65, 17.
bal-, 3, 520, 525, 11, 12, XXXV, XLI.
bala, 12, XLI
balakṣa. 12, XLII.
balākă. 12, XXI.
bali, 11, 24, 12, XLI, 17, 81.
balh-, 11.
Baveru, 10, 25, 16, 268, 34.
baṣ-, 11.
bāla. 132, 6.
biḍāla. 12, XXI, 65, 14, cf. MAX MÜLLER, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, Leipzig, 1884, pp. 227-234.
bidala, 12, XXV.
bindu, 12, XXVII.
birāla, *bilāla*, 12, XX, 65, 14.
bil-, 12, XXVII.
bila, 12, XXVII.
bis-, 11.
bisa, 232.
bīja, 12, XXIV, cf. MÜLLER, WZKM, VIII, p. 345.
bukk-, 11.
buṭ-, 11.
buḍ-, 11.
busta, 12, XXXVI.
bekanāṭa, HOPKINS, JAOS, XVII, p. 44; WOOLNER, JRAS, 1924, pp. 439-440.
bol-, 152, 742.
bharu, 154, 197, 184.
bhal(l)-, 11, 12, XLI.
bhalla, 154, 196, 218, 73.
bhalluka. 154, 196.
bhāla, 12, XIX, 133, 200, 154, 200.
bhāluka. 154, 196.
Bhilla. 12, XXX, 61, 452.
bhiṣaj-, 232.
bhīru, *bhīlu*, 12, XXVI.
bhuṇḍ-, 11.
Bhulinga, 62, 17 SS, 90, 4, 5, 40.
bhūka. 12, XXVII.
bheka, 132. XXII.
makara, 152, 739, 232.
makuṭa, 89, 102.
mañca. 12, XXXV.
mañcaka, *mañcika*, 12, XXXI.
mañju, 152, 741.
Mañjula. 213, 255, 256.
maṭacī, 33. 235, 48, 26, 27, 65, 15, 164, 107, 213. 253, 254, cf. JACOB, JRAS, 1911, p. 50.
maṇi, 3, 529. 5, 235, 12. XXXV, XLI, 17, 81, 164, 116.
maṇḍa, 12. XIX.
maṇḍapa, 3, 522.
maṇḍay-, 152, 741.
Maṇḍura, 3, 520.
mătaṅga, 89, 98, 193. 12.
matsya. 115, 97.
madhuka. 61, 453.
manā, 16, 261, 47, 32, 91. 28. 100, 276, cf. ZIMMER, Altind. Leben, p. 50 ss.
mandira, *mandură*, 12, XXXI.
mayŭka, 89, 100.
mayūra, 34, 15-16, 36. 12, 65. 16, 89. 99-101, cf. HALÉVY, Rév. Sém., XXII, p. 84.
marīca, 3, 519, 12, XXIV, 21, 46. 36, 12, 65, 15, 194. 334 s.

maru, **12**, XXVII, **154**, 197, **184**, 613, cf. KEITH, IHQ, 1933, pp. 515-520.
marŭka, **89**, 100.
Marut, **89**, 102.
marutta, **1**, 577.
marka(ṭa), **1**, 577, **3**, 519, **12**, XXI.
maryā(dā), **154**, 198, **184**, 613, cf. KEITH, IHQ, 1933, pp. 519.
mala, **12**, XXVII, XLII.
malaya, **1**, 16, **12**, XXVII.
malla, **12**, XXX.
malli(kā), **12**, XXIV.
mallu, **154**, 196.
maśaka, **132**, XXIII.
maṣi, *masi*, **12**, XXXV.
masina, **12**, XLII.
maskari, **12**, XXVII.
mācala, **12**, XXI, 200.
māḍulaṅga, **151**, 5.
māyā, **12**, XLII.
māra, **12**, XLII.
māla, **12**, XXXVII.
mālati, **85**, 14, note.
mālā, **12**, XLII, **49**, 62, **133**, 20.
mālūra, **12**, XXIV.
miyedha, **3**, 529, **12**, XXXVII, cf. MÜLLER, WZKM, VIII, p. 345.
mīna, **1**, 573, **3**, 529, **5**, 235, **12**, XXI, **36**, 12, **49**, 62, **152**, 739, cf. CHARPENTIER, MO. XVIII, p. 19; RAMASWAMI AIYAR, JAHRS, 1931, p. 46.
mukuṭa, **3**, 530, **89**, 102.
mukura, **1**, 579, **5**, 235.
mukula, **1**, 579, **3**, 530, **5**, 235, **12**, XXIV.
muktā, **1**, 577, **5**, 235, **12**, XXI, **36**, 12.
mukha, **3**, 530, **12**, XIX, **65**, 17.
mu(ñ)i-, **11**, 24.
mu(ṇ)ṭ-, **11**, 24.
mu(ṇ)ḍ-, **11**, 24.
Muṇḍa, *muṇḍa*, **62**, 22-24, **90**, 28, **154**, 199.
mudira, **12**, XXVII.
mudga, **12**, XXXV.
mudgara, **12**, XXIV.
mudrā, **9**, 733, **175**, **226 a**, 214, cf. HÜBSCHMANN, KZ, 36, p. 176; F. W. THOMAS, JRAS, 1920, p. 465.
muni, **3**, 529, **12**, XXX.
Murandala, **89**, 102.
Murală, **89**, 102.
musala, **152**, 741.
musalī, **12**, XXII, **152**, 739, **200**.
mūla, **12**, XXV.
meka, **12**, XXII.
Mekala, **62**, 18 ss., **90**, 28.
mekhala, **3**, 529, **12**, XIX.
meṇḍha(ka), **154**, 200.
Meru, **39**, 365.
melu, **3**, 529, **12**, XXXVII.
mleccha, **35**, 719.
raṃbha, **132**, XXVIII.
raśanā, **17**, 83.
rasuna, *rasona*, **194**, 329-332.
rātri, **1**, 578, **3**, 527, **12**, XLII.
rūpa, **3**, 522, **12**, XLII.
lakuṭa, *laguḍa*, **60**, 121, 122.
Laṅka, **62**, 36.
laṅgala, *laṅgūla*, **60**, 120.
latā, **12**, XXV, **164**, 116.
lavaṅga(ka), **194**, 326-329.
laśuna, *lasuna*, **194**, 329-332.
lāṅgala, **60**, passim, **233**, 324.
lāṅgūla, **60**, 119-121.
lābŭ, **90**, 31, 33, 34, **132**, XXVIII.
lābuki, **90**, 34.
liṅga, **60**, 119-121, **142**, 81, **192**, **193**, 15.
lipi, **135**, 178, **176**, 75, cf. GAUTHIOT, MSL, XIX, 130.
leṣṭu, *loṣṭu*, **186**, 736.

loha, **91**, 28, cf. HOMMEL, AAnth, XV, Suppl., p. 165 ; J. SCHMIDT, Abh. Berl. Akad., 1890, p. 53 ; IPSEN, IF, 39, p. 235 ss, IF, 41, p. 174 ss.
Vaṅga, **62**, 10, **90**, 28, **170**, 165.
vaṭ-, **3**, 522, **11**, 23.
vaṭh-, **11**, 23.
vaḍala, **132**, XXVII, **200**.
vaḍavă, **134**, 277.
vaṇṭh-, **11**, 23.
vana, **12**, XXXI.
vandi, **12**, XLI.
vamrī, **23**, 408, 409, 413, 414.
vara, **232**.
varuka, **12**, XXV.
Varuṇa, **96**, 4-11, **115**, 77, **184**, cf. KEITH, IHQ, 1933, pp. 515-520.
varh-, **11**.
val-, **3**, 520, 525, **11**, 22, **12**, XXXX.
valakṣa, **1**, 574, **12**, XLII.
valaya, **1**, 574, **3**, 520, **12**, XXXV.
valgu(ka), **1**, 574.
valgula, **12**, XXII, **167**, 326.
vall-, **12**, XXXV.
vallī, **1**, 579, **5**, 235.
vasta, **12**, XLII.
vasti, **12**, XIX.
vātigaṇa, *vātiṅgaṇa*, **132**, XXVIII.
vāra, *vāla*, **184**, 620, **232**.
vikala, **85**, 14.
viḍāla, **12**, XXI.
vidala, *vidula*, **12**, XXV.
vindu, **12**, XXVII.
virala, **1**, 578, **3**, 530.
virāla, *vilāla*, **12**, XXI.
vila, **12**, XXVII.
Viligī, **47**, 34.
viṣ, **232**.
viṣa, *visa*, **232**.
Viṣṇu, **36**, 11, **142**, 82, **189**, **193**, 13, cf. RAMASWAMI AIYAR, JAHRS, 1931, pp. 41-43.
vīcī, **12**, XLII.
vīja, **12**, XXIV.
vījana, **12**, XXXVI, **65**, 16.
veṇu, **12**, XXV.
vetra, **12**, XXV, cf. MÜLLER, WZKM, VIII, p. 345.
vera, **3**, 518, **5**, 235, **12**, XIX, XXV, **25**
vela, **12**, XXXVII, XLII.
vell-, **218**, 73.
vellaia, **12**, XXIV.
voraka, *volaka*, **12**, XXX.
vyaṅkaṭa, **3**, 522.
vyaiana, **65**, 16, **152**, 741.
vrīhi, **1**, 89, **12**, XXV, **36**, 12, **106**, cf. MÜLLER, WZKM, VIII, p. 345 ; BLOCH, EA, pp. 37-47.
śakaṭa, **195**, 340.
śaṇa, **12**, XXXVI.
śaṇḍ-, **12**, XLII.
śaṇḍa, **12**, XLII.
Śambhu, **91**, 41, **142**, 82.
śaya, **12**, XIX.
śarabha, **136**, 318, etc.
śarkara, **56**, 208-210.
śarvala, **22**, XXIII.
śalaka, **12**, XXII.
śalākă, **21**, 23, **194**, 332-334.
Śalivāhana, **134**, 273-274.
śăva, **1**, 574, **3**, 529, **12**, XXXVII, cf. MÜLLER, WZKM, VIII, p. 345.
Śātakarni, **134**, 273.
Śātavāhana, **134**, 273-274.
śāda, **12**, XXVII.
śābalya, **123**, 59, note 6.
śāmulya, śāmūla, **123**, 59, note 6.
śāmbara, **62**, 26.
śāraṅga, **62**, 26, **136**, 321.
śālmala, **132**, 8.
śālmalī, **10**, 27, **123**, 59, note 6, **132**, 8.
śiṃhāna, *siṅghana*, **12**, XIX.
śina, **12**, XXII.

śimba, **132**, XXVII.
śimbala, **123**, 59, note 7, **132**, 6, 8.
śimbi, **12**, XXV.
śīra, **12**, XXII.
Śiva, **20**, 279, **36**, 11, **91**, 41, **142**, 82.
śīna, **12**, XXII.
śakti, **1**, 575, **12**, XXII.
śuṇṭhi, **3**, 518, **12**, XXV.
śuṇḍa, **12**, XXX.
śuṣa, *śuṣi*, *śuṣira*, **12**, XXVII.
śūra, *Śūrasena*, **210**, 61-63.
śūla, **12**, XXX.
śṛṅgavera, **3**, 518, **25**.
śona, **1**, 584, **3**, 522, 527, **12**, XXVIII.
śrī, **123**, 61, note 9.
ṣaṇḍa, **12**, XLII.
sakala, **85**, 14.
satvant, **212**.
sabala, **12**, XXXVI.
sarvalā, **12**, XXXVI.
sarṣapa, **132**, XXIV.
Sātvata, **212**.
sāmbala, **132**, 7.
sāya, **1**, 575.
sāraṅga, **136**, 321.
Sālva, **90**. 4, 7, 12, **136**.
sic, **12**, XXXII.
simbi, **12**, XXV.
siri, **123**, 61, note 9.
Sumeru, **10**, 25, **39**, 365.
sūca(na), **12**, XLII.
sūci, **12**, XXXVI.
sedhā, **12**, XXII, **152**, 740.
stamba, **132**, XXIV.
haṭṭa, *haṭṭi*, **5**, 235, **12**, XXXI.
haḍika, *haḍḍaka*, *haḍḍapa*, *haḍḍi*, **12**, XXX.
Hanumant, **31**, **91**, 41, note, **142**, 84.
hambā, **12**, XLIII.
hariṇa, **136**, 320.
hala, **12**, XLIII.
halāhala, **12**, XXXVII, **132**, XXVII, **152**, 742.
halya, **12**, XLIII.
hallaka, **12**, XXIV.
hālini, **5**, 239, **12**, XXII.
hālu, **5**, 239, **12**, XIX.
hāhāla, **12**, XXXVII.
hiṅgu, **5**, 239.
hiruk, **5**, 239, 12, XLIII.
hu(ṇ)ḍ-, **11**, 24, **12**, XXXI.
huṇḍa, **12**, XXII.
hul-, **11**, 24.
hera, **12**, XXXVII.
heramba, **1**, 578, **3**, 519, **5**, 235, 239, **12**, XIXI, **152**, 740.
he' lavah (*hailah*), **22**, 164, **35**, 719, **58**, IX, 382.
hod-, **11**, 24.
hoda, **12**, XXXVI.
hrīvera, **3**, 518, **5**, 239.
hrūḍu, **15**, cf. HALÉVY, JA, 1898, p. 320 ; BARTH, RHR, XXXIX, 1899, p. 85 (Œuvres, II, p. 254).

II. *Pāli.*

alāpu, **90**, 31.
eḷaka, **152**, 740.
oḷigalla, SYLVAIN LÉVI, Mahākarmavibhaṅga... Paris, 1932, p. 22, note 5 (p. 26).
kāḷa, **152**, 738.
keṭubha, **176**, 81, **233**, 59, cf. SYLVAIN LÉVI, ML, 398-399.
koṭṭeti, **152**, 738.
tambūla, *tambūlī*, **63**.
taḷa, **12**, XXII, **169**.
taḷeti, **152**, 737.

dipi, **14**, **100**, 278, note, **135**, 178, **176**, 75.
doṇi, **164**, 107.
nāḷikera, **152**, 740.
paṭaka, **152**, 739.
paṭaṅga, **152**, 739.
paṭṭana, **135**, 171 ss.
puḷava, *puḷuvaka*, **152**, 740.
bharu, **154**, 197, **184**.
bhisa, **232**.
mariyādā, **154**, 197, 184, 613.
maru, **154**, 197, 184, 613.
maḷikkha, **35**, 719.
muddā, **176**.
muṣala, **152**, 741.
lakāra, **219**.
lāpu, **90**, 31.
leḍḍu(ka), **186**, 736.
vaḷavā, **134**, 277.
vījana, **65**, 16, **152**, 741.
sakkhara, **56**, 208–210.
sarabha, **136**, 318 ss.
sarabhaṅga, **136**, 321.
Sātiyaputa, **134**.
simbala, *simbalī*, **10**, 24, **132**, 7.8.
Seruma, *Soruma*, **10**, 25.

III. *Prākrit.*

akkā, **45**, 34, **166**, 277.
aṭṭaï, **45**, 36.
aṭṭā, **45**, 34.
addāa, **45**, 35.
appa, **45**, 34, **166**, 278.
ammā, *avvā*, **45**, 34.
illa, **45**, 35.
uḍū, **166**, 279.
uḍḍaṇa, **166**, 279.
ummara, **45**, 35.
ummalla, **166**, 279.
ullī, **166**, 279.
ūra, **45**, 35, **166**, 279.
ūla, **166**, 280.
ettoppa, **166**, 280.
ella, **45**, 35.
okkia, **166**, 280.
oppā, **166**, 280.
kachara, **45**, 35.
kaṃcī, **166**, 281.
kandala, **45**, 35.
karaḍa, **45**, 35.
kalī, **166**, 280.
kalla, **45**, 35.
kassa, **45**, 35.
kāra, **45**, 35, **166**, 280.
kāvī, **45**, 36.
kiḍi, **45**, 35.
kira, **45**, 35.
kīra, **45**, 35.
kuṃdia, **166**, 280.
kumbhīla, **132**, XXVII.
kuruḍa, **45**, 35, **166**, 280.
kurula, **45**, 35.
kūra, **166**, 280.
koṭṭa, **166**, 281.
koṇa, **166**, 281.
kola, **166**, 281.
khaḍḍa, **45**, 35, **166**, 281.
khaṇa, **85**, 14, note 1.
khoḍo, **166**, 281.
goḍḍa, **132**, XXIII.
ghuṭṭaï, **44**, **45**, 36.
ghoṇa, **49**, 62.
cavala, **209**, 31–38.
camaḍhai, **209**, 36.
cāuḷa, **209**, 31–38.
cāḍa, **166**, 281.
cikan, **49**, 64.
cikka, **166**, 281.
cikkhilla, **132**, XXIV.
cicci, **45**, 35.

jhaḍi, **45**, 35.
jheṇḍna, **45**, 35.
Ṇandī, **166**, 282.
ṇesara, **45**, 35, **166**, 281.
tambola, *tambolī*, **63**.
talāra, **45**, 35.
Tiliṅga, **62**, 13.
tuppa, **45**, 35, **166**, 282.
dolā, **166**, 281.
nārikela, **132**, XXII.
paḍiajjha, **45**, 35.
paḍujuvaī, **45**, 35.
panno, **1**, 572.
pasiṇḍi, **45**, 35.
pāla, **166**, 282.
pāva, **45**, 35, **166**, 282.
puṇḍho, **45**, 35.
pullī, **45**, 35, 166, 283.
peṇḍa, **45**, 35.
poa, **45**, 35.
pocca, **166**, 283.
poṭṭa, **45**, 35, **132**, XXV.
bondī, **45**, 35.
bhāvo, **45**, 34, 35.
majura, *majŭla*, **65**, 16.
maṭṭha, **45**, 35.
maḍa, **45**, 35.
maṇḍi, **166**, 283.
maruia, **166**, 283.
māḍiam, **45**, 35.
māmi, **45**, 34.
muggasa, **45**, 34.
muddī, **45**, 35, **166**, 283.
moggara, **45**, 35.
mora, **65**, 16.
raḍḍhī, **45**, 35.
ramp(h)aī, **45**, 36.
roṭṭa, **166**, 283.
leṭṭhu, *leṭṭhuya*, **186**, 736.
leḍu(a), **186**, 736.
leḍukka, **186**, 736.
lelu, **186**, 736.
loḍha, **186**, 736.
vāhalī, **166**, 283.
Vilivāyakura, **86**, **134**, 277.
vilha, **166**, 283.
vaira, **45**, 35.
Sătakani, *Sadakani*, **134**.
sāsava, **132**, XXIV.
s.ppī, **44**.
sūlā, **45**, 35, **166**, 283.
her-, **64**, 148, **152**, 742.

IV. *Bengali.*

ākāl, **49**, 63, **214**, 720.
ākhṛā, **214**, 720.
ēḍī, **44**.
kacchu, **132**, XXV.
karāt, **132**, XXVII.
kali cuṇ, **132**, XXIV.
kāi, **49**, 63.
kāṭhā, **132**, XXII.
kāṛa, **61**, 453.
kāṇi, **85**, 19.
kāni, **85**, 19, **132**, XXII.
kāla, **214**, 721.
kuḍi, **85**, 22, **119**, 231, **214**, 721.
kud-, **49**, 63.
kudi, **49**, 64.
kuri, *kūṛi*, **85**, 22, **119**, 231, **214**, 721.
keṭe, **132**, XXII.
kodā, **49**, 64.
khaṛi, **49**, 64.
khāṛāl, **49**, 64.
khākhā, **132**, XXI.
khākhār, **132**, XXI.
khukī, **48**, 27, **49**, 64.
khūṭi, **214**, 721.
khokā, **48**, 27, **49**, 64.

khōṭā, **49**, 64.
khos, **132**, xxv.
gaḍ, **132**, xxix.
gaṇḍa, **85**, 18, note 1, **119**, 237.
gulā, *gulī*, **48**, 27.
goḍāli, **132**, xxiii.
gopha, **76**, 678.
gōra, **49**, 64, **91**, 67.
ghāṭā, **132**, xxiv.
ghāḍ, **132**, xxiv.
ghopa, **76**, 678.
caṭī, **91**, 67.
cāŭl(a), **132**, xxiv, **209**, 31-38, **214**, 720.
cikhila, **132**, xxiv.
cu, *cucu*, **132**, xxv.
culā, **214**, 720.
coṅgā, **132**, xxvi.
chāc, *chōcā*, **132**, xxiv.
choṭo, **132**, xxiv.
cholā, **49**, 65.
jaṅ, **132**, xxiii.
jāmīr, **132**, xxviii.
jāmb(h)īra, **132**, xxviii.
jhop, *jhoṛ*, *jhāṛ*, **132**, xxv.
jhōl, **91**, 66
ṭeṅgrī, **132**, xxiii.
ṭheṅg, **132**, xxiii.
ṭhoṅgā, **214**, 721.
ṭhoṭ, **132**, xxiii.
ḍamaru, **90**, 34.
ḍelā, **214**, 720.
ḍoṅgā, **214**, 720.
ḍhāl, **214**, 720.
tāula, *tārula*, **132**, xxiv.
tu, *tu-tu*, **132**, xxv.
tuṇḍ, **65**, 18.
telo, **48**, 27.
totlā, **214**, 721.
dā, *dāo*, **132**, xxvii.
naḍ, **91**, 878.
neṅgā, **214**, 721.
nebu, **132**, xxviii.
nolā, **48**, 27.
pagār, **132**, xxix.
paṭ, **49**, 65.
pāgal, **132**, xxiii.
pālān, **49**, 65.
peṭ, **132**, xxv.
polā, **49**, 65.
baṭ, **214**, 720.
bayār, **214**, 720.
baroj, **132**, 18.
barṣi, **214**, 720.
bāīgan, **132**, xxvii.
bākhārī, **132**, xxi.
bāduḍ, **132**, xxi.
bān, **49**, 65.
bārui, **61**, 453, **63**, 257.
bāsi, **132**, xxiv.
buli, **133**, 44.
begun, **132**, xxviii.
bēṭe, **214**, 720.
bēṛe, **214**, 720.
boāl, **132**, xxvii.
bokā, **214**, 720.
boṅgā, **91**, 97.
boli, **133**, 44.
bhāua beṅg, **132**, xxii.
bhēṛā, **214**, 720.
muḍ, **91**, 878.
meḍa meṛa, **132**, xxvi.
menī, **61**, 453.
moch, **132**, xxiii.
moṭā, **214**, 721.
rāṛ, **214**, 721.
larāi, **214**, 721.
lebu, **132**, xxviii.
haor, **184**, 613.
hāṛiyā, **91**, 197.

V. *Gujarati.*

akka, **164**, 114.
uḍḍo, **164**, 114.
ūro, **164**, 114.
kuṇṭi, *koṭi*, **119**, 231.
cār, **164**, 138.
cāvaḷ, **209**, 31.
cikka, **164**, 114.
cīp, **164**, 117.
ṭhaṇḍā, **152**, 742.
tuṇḍ, **65**, 18.
nār, **164**, 117.
pāvo, **164**, 114.
pulli, **164**, 114.
boḍum, **164**, 117.
bhāgoḷ, **164**, 116.
mur, **164**, 117.
leṇ, **164**, 117.
vakaṭ, **164**, 117.
viḷham, **164**, 117.
sindī, **164**, 114.
hālvū, **152**, 742.

VI. *Hindi.*

āṭā, **44**, **48**, 28.
ānā, **85**, 19, note 3.
ingel, **132**, XXII.
ilācī, *ilāyaī*, **12**, XXII.
eḍī, **44**.
elăcī, **12**, XXII.
kīcad, **132**, XXIV.
kutta, **133**, 14.
koṛi, **85**, 22, **119**, 231.
khoṇṭa, **44**.
gaṇḍa, **85**, 18, note 1.
gaṛh, **133**, 52.
gaṛha, **133**, 7, 34.
gādhā, **65**, 14, **103**, 14.
guth, **133**, 39.
gopha, **76**, 678.
ghirnī, **152**, 742.
ghuṇṭnā, **44**.
gher, **152**, 742.
ghoṛā, **49**, 62, **65**, 11, **133**, 14.
cāwal, **209**, 31–38.
cīdiya, **132**, XXI.
ciṛiya, **61**, 453.
jimmā, **61**, 453.
jūṛā, **152**, 741.
jhagrā, **44**, **48**, 28.
ṭamburā, **90**, 35.
ṭhaṇḍā, **152**, 742.
ḍamrū, **90**, 34.
tairnā, **152**, 742.
dāṛhī, **152**, 741.
dāw, **132**, XXVII.
nimbū, **193**, 22.
phul, **85**, 5, note 2.
ballam, **218**, 74.
bāṭ, **133**, 41.
bilayā, *bilāri*, *billi*, **65**, 14.
buli, *boli*, **133**, 44.
macchaḍ, **132**, XXIII.
masalnā, **152**, 741.
līmū, **193**, 22.
sāro, *sālo*, **213**, 258.
sīp, **44**.
sorok, **133**, 53.
halū, **152**, 742.
halkā, **152**, 742.
hā, **214**, 720.
hāṛ, **214**, 720.
hālnā, **152**, 742.
hilnā, **152**, 742.
huṛkā, **214**, 720.

VII. *Marathi* (*et Jñāneśvārī*).

aḍava, **164**, 115.
ilācī, *ilāyacī*, **12**, XXII.
eḍa, **44**.
elăci, **12**. XXII.
ghiṛti, **152**, 742.
gheri, **152**, 742.
cār, **164**, 138.
ṭamburā, **90**, 35.
ḍamru, **90**, 34.
taṃburā, **90**, 35.
tūka, **164**, 115
toṇḍ, **65**, 18.
thaṇḍ, **152**, 742.
beḷi, **164**, 115.
boḍ, *boḍka*, **164**, 117.
bhāṅgāra, **164**, 115.
moḍa, **164**, 115.
śimp, **164**, 117.
halṇē, **152**, 742.

VIII. *Oriya*.

māīkiniā, **132**, XXII.
māīpa, **132**, XXII.

IX. *Pañjabi*.

kuṛī, **61**, 453.
baggi, **132**, XXV.
hallṇā, **152**, 742.

X. *Sindhi*.

halṇu, **152**, 742.

XI. *Singhalais*.

tuḍa, **65**, 18.
ruval, **219**.
tola, **65**, 18.

Notes et Mélanges

A PROPOS DE TROUSSES DE TOILETTE

(Pl. V et VI, 1).

Dans une note précédente (1) nous avons comparé une trousse hallstattienne de Bohême et une trousse annamite actuelle. Mme Claude PASCALIS, ancienne élève de l'Ecole du Louvre, versée dans l'art tibétain, a eu l'extrême amabilité de nous signaler d'autres objets de toilette se rapprochant beaucoup de celui de Bohême. Nous l'en remercions vivement et nous nous proposons de les étudier ici.

Postérieurement, le P. FINN, auteur de plusieurs études intéressantes sur le préhistorique de l'île de Lamma, voisine de Hongkong, nous a aussi communiqué des renseignements sur la trousse d'Ur ; nous le prions d'agréer tous nos remercîments.

1° Un nécessaire de toilette en or (notre pl. V, 1) provenant d'une tombe d'Ur (2) est représenté pl. XVIII, en B. Il se compose, comme la trousse hallstattienne figurée par DÉCHELETTE (3), de trois petits instruments réunis en haut par un anneau : pincette, cure-oreilles, grattoir. Dans l'objet d'Ur, le grattoir, au lieu d'être bifide à son extrémité inférieure, est pointu, ce qui se voit aussi sur une pièce de l'époque de la Tène (4) (notre pl. V, 3). La reproduction donnée par M. GORDON CHILDE n'est pas assez nette pour permettre l'analyse des détails. A la loupe on distingue cependant, entre l'anneau et la région active de chaque pièce, une sorte de manche, constitué par un fil de métal enroulé sur un pivot. La même partie, au Hallstattien, se compose souvent de la tige, continuation de la région active, tordue sur elle-même. La pièce asiatique est, d'aspect, non de facture, plus fruste que celle trouvée en Bohême.

Nous reproduisons ici les détails suivants sur la technique employée pour le façonnement de la trousse d'Ur, bien que la traduction française les donne comme se rapportant au travail du bronze (p. 176), tandis que la légende de la planche anglaise parle d'or (pl. XIX, B).

---

(1) *BEFEO.*, t. XXXIII, fasc. 2, 1933, p. 988.

(2) GORDON CHILDE. *L'Orient préhistorique*. Traduction, pl. XVIII, B. Ce nécessaire est en or (voir l'édition originale anglaise, 1929, pl. XIX, B).

(3) DÉCHELETTE. *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, t. II, 2, p. 880, fig. 370, en 3.

(4) DÉCHELETTE, t. II, 3, fig. 548, en 3.

« La pince était formée de deux minces tiges de ruban métallique coulées ensemble... Le nécessaire de toilette comprenait une de ces pinces, une aiguille (grattoir, selon nous) et un cure-oreille suspendus à un anneau par une boucle formée en tordant l'extrémité de ces ustensiles enroulée autour du manche. » (Traduction française, p. 177.) Dans le texte anglais : « The looped head of each instrument, through which the common ring passes, has been formed by hammering out the upper end of the implement..... » (p. 189).

Harappa et, à 700 kilomètres, Mohenjo-daro, ont la même civilisation (GORDON CHILDE, traduction, p. 189). Dans la première de ces villes a été trouvée une trousse de toilette rappelant celle d'Ur, mais plus grande (*loc. cit.*, édition anglaise de GORDON CHILDE, p. 208) [*Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1923-24*, pl. XIX, 22].

Dans chacune de ces trousses, les instruments sont au nombre de trois et ont des attributions respectivement analogues. L'observation suivante, faite à la suite d'une conversation avec M. CŒDÈS, a son importance : dans les trousses d'Ur, de Harappa, de Bylan (Hallstattien), de Hanoi (actuel), la tige de chaque objet est tordue sur elle-même (1), en hélice (2), ou est ornée d'une hélice. Le manche des petits instruments du nécessaire du Tibet (actuel) est rigide, plus ou moins décoré d'encoches.

Voici quelques détails :

Enroulement dans le sens des aiguilles d'une montre :

Trousse d'Ur, tr. d'Harappa, tr. de Bylan.

Enroulement dans le sens inverse :

Trousse de Hanoi.

Nombre de tours :

Trousse d'Ur, plus de 10; tr. d'Harappa, 3 et 4; tr. de Bylan, 10; tr. de Hanoi, 6 dans un exemplaire, 11 dans un autre.

A Ur, les nécessaires de toilette manquent dans les plus anciennes tombes, mais se trouvent en grand nombre dans le cimetière « A » postérieur (3).

Ces nécropoles, si nous ne nous trompons, remontent au troisième millénaire av. J.-C. ; les instruments hallstattiens auraient été fabriqués au premier millénaire avant notre ère (4). Si l'un de ces modèles dérive de l'autre, c'est donc, sans conteste, celui d'Ur qui a pénétré jusqu'en Bohême. Est-on autorisé à invoquer une simple coïncidence, des peuples ayant atteint le même

(1) Dans la trousse de Bylan et dans celle de Hanoi, la pincette seule n'a pas subi de torsion.

(2) En archéologie rituelle, l'hélice et la spirale sont équivalentes.

(3) GORDON CHILDE. Traduction, *loc. cit.*, p. 283.

(4) JANSE, *Quelques antiquités chinoises d'un caractère hallstattien*. The Museum of far Eastern antiquities, Stockholm, Bull., n° 2, 1930, p. 177. « Celle-ci (la culture hallstattienne) a probablement commencé vers l'an 1000 ou un peu plus tard et a dû subsister jusque vers l'an 400 av. J.-C. »



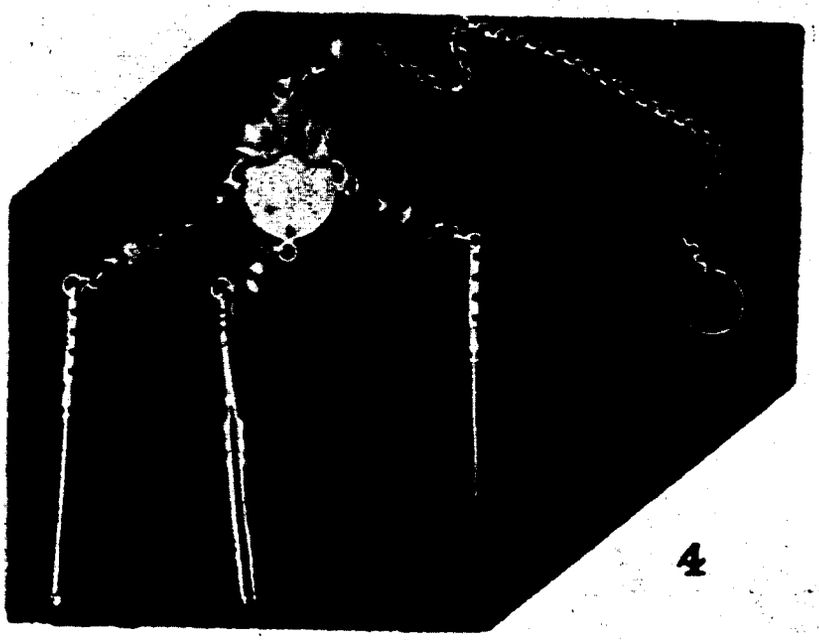
1



2



3



4

TROUSSES DE TOILETTE. 1, Ur. 2 et 4, Tibet. Actuel. 3, Stradonitz (Bohème). Epoque de la Tène. Cf. p. 567.

degré de culture, ayant mêmes besoins, créant des objets identiques ? Non, à notre avis, deux pièces peuvent avoir de grandes analogies, sans dériver l'une de l'autre, mais, ici, il ne s'agit pas d'un objet isolé ; ils sont trois, unis d'après un mode analogue. Sans qu'il y ait certitude, de grandes présomptions militent en faveur de la filiation (1) ; la pièce relativement récente, assez finement travaillée, descendrait de l'ancienne, plus fruste ; ce serait fort intéressant.

Voilà pour le temps ; examinons si le petit nécessaire s'est aussi répandu dans l'espace. Nous l'avons signalé de Bylan (Bohême) et de Hanoi (Extrême-Asie orientale). Mme Pascalis nous a montré qu'il existe aussi dans le Tibet actuel. Deux figures d'un ouvrage (2) publié par la Smithsonian Institution (pl. 6 et 9) montrent chacune une petite trousse (notre pl. V, 2 et 4). Voici les notices explicatives : « Pl. 6, fig. 7, *instrument pour les dents, en argent, cuillère pour oreilles et petite pince* (3) [Ct. no 167. 272. U.S.N.M.]. Pl. 9, fig. 1, *instrument en argent pour les dents, petite pince et cuillère pour les oreilles.* Attachée par une chaîne d'argent à une demi-roupie. Ornement supérieur, papillon avec un corps en turquoise. Chala. (Cat. no 167. 272 U.S.N.M.) (fig. 4). » La seconde de ces trousses a exactement la même composition que celle du Hallstattien [Déchelette, t. II, 2, p. 880, fig. 370, en 3], mais, comme dans celle d'Ur, le grattoir (peut-être cure-dents) est pointu et non bifide, les manches sont plus ouvragés et les objets unis par un système compliqué de chaînettes, plus perfectionné que celui de la petite trousse de Hanoi [*BEFEO.*, t. XXXIII, fasc. 2, p. 988]. Dans l'autre nécessaire (fig. 1) [pl. 6, fig. 7 de M. Woodville Rockhill], la pincette est remplacée par un crochet ; Déchelette [t. II, 3, fig. 548] figure une trousse de toilette de l'époque de la Tène (notre pl. V, 3) où se trouvent un crochet et une tige pointue, pas de pincette ; malgré ces quelques différences, les pièces du Tibet sont bien les mêmes, ornées avec un peu plus de coquetterie, que le modeste bibelot de Hanoi.

Cette création, pour employer le style de nos catalogues de nouveautés, a eu du succès : de Bohême elle a été dans l'Asie orientale et dans l'Asie centrale. M. Woodville Rockhill en parle comme d'un nécessaire pour les dents ; Déchelette dit pour les oreilles. Cela n'a pas grande importance ; chez les peuples ayant une civilisation incomplète, le même objet peut avoir différentes attributions (4) ; un cure-dents est en même temps un cure-oreilles.

Que conclure ? Dans le temps, le petit nécessaire se retrouve à près de quatre mille ans d'intervalle. C'est fort joli.

---

(1) Les Sumériens étaient surtout un peuple commerçant, le trafic intérieur et extérieur était très développé ; une route commerciale conduisait vers le Nord ; etc. [Léonard Woolley, *Les Sumériens*, 1930].

(2) Woodville Rockhill. *Notes on the ethnology of Tibet*. Washington, 1895.

(3) Dans la trousse figurée en 7 ne se voit pas de pince.

(4) En Indochine, les Annamites au service des Européens cassent la glace et le charbon avec les cuillères à soupe de leurs maîtres ; c'est un exemple entre mille.

Dans l'espace, la distance séparant les deux points extrêmes où a été rencontré cet humble instrument populaire est d'environ neuf mille kilomètres en ligne droite (notre pl. VI, 1). C'est aussi assez surprenant.

Le point capital est de savoir si vraiment ces petites trousses, hallstattiennes et modernes, dérivent de celles d'Ur, comme nous le pensons. Nous laissons aux savants spécialisés en la matière le soin de décider en dernier ressort.

Addendum.

En 1926, un auteur hongrois, M. Ferdinand Fettich, publia un article *Über die Erforschung der Völkerwanderungskunst in Ungarn* (IPEK., 1926, p. 265) sur les recherches archéologiques faites dans son pays. Elles se rapportent à l'art des peuples migrateurs : de l'Est sont venus les Scythes, les Sarmates, les Huns, les Avares, les Magyars ; de l'Ouest, les « Barbares », Germains, Celtes, Slaves, Thraces, etc. Les objets figurés appartiennent au moyen âge le plus reculé (p. 265). Parmi eux se voient (pl. 19, fig. 6 ; fig. 9 de notre texte) un cure-dents ou grattoir (probablement l'un et l'autre), une pincette, un cure-oreilles, tous en argent. Ils ont été trouvés dans un tombeau germain. Ces menues pièces, de même taille à peu près que les hallstattiennes figurées par Déchelette [*Manuel d'Archéologie préhistorique*, t. II, 2, fig. 370 (1), p. 880], ne sont plus fixées à un anneau ; leurs extrémités proximales sont disposées pour être ainsi attachées. Les manches du grattoir et de la cuillère à oreilles portent la même décoration que la pincette de Déchelette [fig. 370, en 3]. Ils ne sont pas tordus en hélice (spirale, a-t-on coutume de dire) comme ceux du hallstattien de Bohême (de Bylan). Le grattoir (cure-dents, à l'occasion, d'après nous) se termine en bas

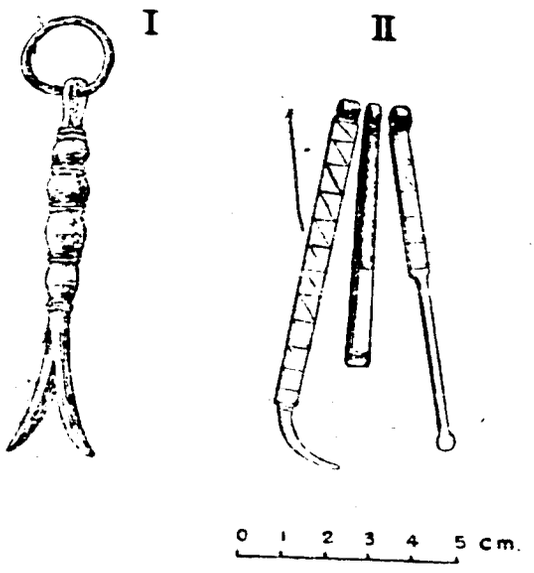


Fig. 9. — I, Près Alife (Italie), Hallstattien. Grattoir de toilette, à deux pointes [Déchelette, *loc. cit.*, II, 2, fig. 370, en 6, p. 880]. II, Hongrie. Cure-dents ou grattoir, pincette, cure-oreilles en argent [F. Fettich, *Über die Erforschung der Völkerwanderungskunst in Ungarn*. IPEK., 1926, p. 265, pl. 19, fig. 6].

(1) Cette figure a été reproduite par nous, *BEFEO.*, t. XXXIII, p. 989, fig. 50, *A*.

par une pointe recourbée en dehors ; DÉCHELETTE en montre à deux pointes [*loc. cit.*, fig. 370, en 6 et notre fig. 9 en 1]. La parenté étroite de ces triples instruments de toilette, les uns bohémiens, les autres germains, est incontestable. Leurs lieux d'origine ne sont pas éloignés. En est-il de même dans le temps ? *Hallstattien*, d'après DÉCHELETTE, de l'an 900 à l'an 500 [p. 513] ; certains auteurs (1) donnent des estimations un peu différentes. Moyen âge, d'après les historiens, de 395 (2) à 1453. Faut-il prêter à ces dates une signification rigoureuse ? Peut-être pas. La trousse germaine semblerait cependant passablement plus récente que la hallstattienne.

D'après M. JANSE [*Antiquités chinoises d'un caractère hallstattien*, in Bulletin of the Museum of far eastern antiquities, Stockholm, nº 2, p. 182] : « Même dans l'Europe centrale, certains objets propres à la culture de Hallstatt ont survécu jusqu'à l'époque des invasions. »

M. COLANI.

FUSAIOLES CÉRAMIQUES HALLSTATTIENNES ET FUSAIOLES INDOCHINOISES

(Pl. VI, 2).

DÉCHELETTE (3) représente des objets en fer et des fusaïoles en terre cuite ; mobilier de deux sépultures hallstattiennes d'Aguilar de Anguila (Espagne). Les fusaïoles sont photographiées de trois quarts, vues d'en haut ; elles sont subtronconiques. Le texte ne fournit aucune explication, si ce n'est, dans le volume suivant [t. II, 3, p. 1398] : « En Espagne, on trouve régulièrement deux fusaïoles dans les sépultures d'Aguilar de Anguila. » D'après leur aspect et malgré l'absence de renseignements, nous n'hésitons pas à rapprocher de ces pièces anciennes des échantillons que nous avons trouvés en Indochine dans quelques kjökkenmöddinger, paléolithiques ou néolithiques inférieurs, dans les champs de jarres du Trân-ninh (Laos) et dans la grotte crématoire de Ban Ang (Tràn-ninh), etc. Voici les dimensions des deux qui sont figurés ici :

PROVENANCE	HAUTEUR MAXIMA	DIAMÈTRES MOYENS	
		Grande base	Petite base
Grotte crématoire de Ban Ang (pl. VI, 2, en *f*).....	27 mm.	44 mm.	38 mm.
Kjökkenmödding de Làng Vanh (4) (pl. VI, 2, en *e*).	19 mm.	35 mm.	30 mm.

(1) N. 1 de la p. 568.
(2) 395, mort de THÉODOSE ; 1453, prise de Constantinople par les Turcs.
(3) *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, t. II, 2, fig. 264.
(4) Province de Hoà-bình, Tonkin.

La forme est peu régulière, le façonnement grossier. Les fusaïoles d'Espagne semblent, d'après la photographie (notre pl. VI, 2, en *a-d*), être faites avec plus de soin. N'empêche qu'au point de vue de l'aspect général, la ressemblance soit frappante entre les objets ibériens (époque de Hallstatt) et ceux d'un kjökkenmödding et d'une grotte crématoire indochinois (paléolithique supérieur ou néolithique et Age du fer).

Dans notre article précédent (1), un briquet pong en fer a été rapproché d'un objet suédois, semblable ou presque, de l'époque des Vikings. Ici nous signalons la similitude fort probable de fusaïoles ibériques et d'échantillons pré-ou protohistoriques d'Indochine. Si ce ne sont pas des effets du hasard ou des convergences, déterminisme industriel (ce qui paraît douteux), on peut se demander si ces modestes objets ne sont pas les témoins de mouvements commerciaux ou autres, d'époques très reculées. A notre avis, plus l'objet est modeste (fusaïole), plus considérable est son intérêt ; des caravanes de trafiquants transportaient au loin surtout des choses de valeur ; ils ne chargeaient pas leurs bêtes de somme d'échantillons d'un trop faible rapport. Une pièce très humble est donc un témoin qui a cheminé par d'autres moyens, non déterminés.

Comme nous l'avons déjà écrit, l'Indochine est une terre (en partie pays de marches) où il subsiste encore dans les campagnes reculées un fond de menus objets (bijoux et autres), très anciens, fort intéressants. Ils permettraient de retracer, au moins, quelques points de l'histoire d'un lointain passé encore ignoré. Mais qu'on se dépêche ; nous sommes bombardés (le mot n'est pas trop fort) de tous côtés par la camelote moderne ; Europe, Japon, Etats-Unis s'en donnent à qui mieux. Dans les boutiques des quartiers annamites de Hanoi, de mois en mois, on peut constater cette régression des marchandises indigènes. Le passé s'en va en emportant à tout jamais ses secrets.

M. COLANI.

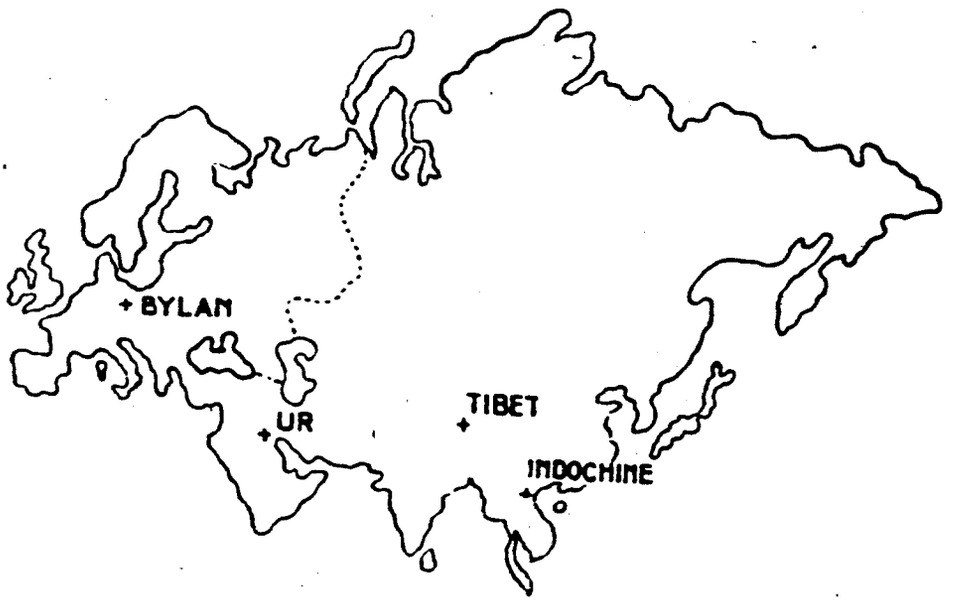
NOTE AU SUJET DE TRÉPIEDS

Après de grandes hésitations, nous nous décidons à signaler l'analogie suivante, pure coïncidence peut-être : dans les maisons annamites campagnardes un peu aisées, et même dans les maisons cham, on apporte à l'hôte, tant soit peu important, lorsqu'il désire se laver les mains, une grande cuvette en cuivre, montée sur un trépied en bois. De l'époque de Hallstatt, DÉCHELETTE (2) représente un trépied et un chaudron trouvés dans la Côte d'Or et deux

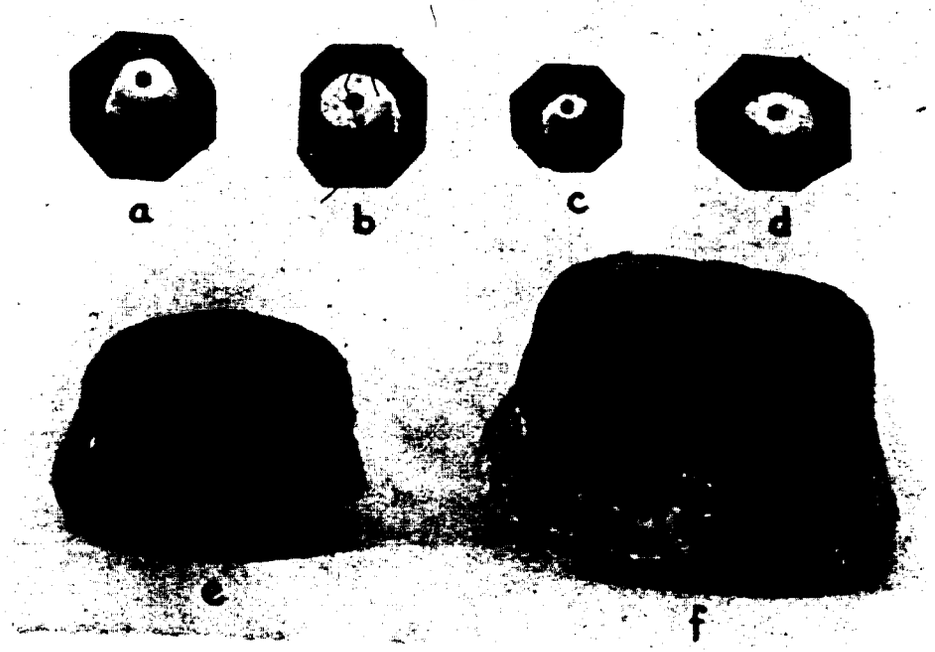
(1) M. COLANI, *BEFEO.*, t. XXXIII, 1933, fasc. 2, p. 981.

(2) *Loc. cit.*, vol. II, 2, fig. 221, trépied et chaudron du tumulus de la Garenne à Sainte Colombe (Côte d'Or) ; fig. 222, trépieds et chaudrons de bronze provenant de la tombe Regulini-Galassi, à Cervetri (Italie).

1



2



1, Eurasie. + Point où a été rencontrée la petite trousse de toilette. Cf. p. 570.
2, Fusaroles en terre cuite. *a* à *d*, Aguilar de Anguita (Espagne). Sépultures hallstattiennes. *e*, Kjökkenmödding de Lang Vanh (Tonkin). Préhistoire.
f. Grotte crématoire de Ban Ang (Laos). Protohistoire. Cf. p. 571.

autres en Italie. Il montre aussi un trépied incomplet (Palatinat) de l'époque de la Tène (1), fabrication grecque.

Cet objet mobilier avait donc une aire d'extension assez considérable en Eurasie occidentale. L'Eurasie orientale l'a-t-elle copié ? Est-ce probable ?

M. COLANI.

COINCIDENCE PEUT-ÊTRE FORTUITE.

Les tailleurs annamites, à Hanoi, se servent d'un objet singulier, découpé dans une omoplate de buffle (fig. 10, 1).

Description. — Sorte de couteau sans tranchant affûté ; dimensions maxima en millimètres d'un des exemplaires : longueur 180 ; largeurs : vers le milieu 32, à l'extrémité proximale 15; épaisseur 3. Indice de longueur largeur : $\frac{180 \times 100}{32} = 562$. En considérant le contour, on voit que l'un des grands côtés est très convexe, rayon relativement court, et l'autre concave, rayon plus long ; le petit côté (extrémité distale), oblique, forme un angle aigu, une pointe, avec la courbe convexe et un angle obtus avec la concave. L'extrémité proximale, étroite, est perforée, trou de suspension.

Nous avons deux spécimens ; inutile de décrire le second, de plus grande taille, proportionnellement bien plus large en haut.

Usage. — Quand les tailleurs indigènes veulent relever un patron sur une étoffe, appliquant sur le tissu l'outil en question, ils suivent, avec la pointe fortement appuyée, les bords du papier. Elle n'entaille pas, mais trace une raie profonde.

Rapports et différences. — Vu de face, l'objet dont il est question plus haut présente une silhouette qui n'est guère commune ; elle est à peu de chose près celle d'un couteau néolithique en pierre taillée de la Haute-Egypte [J. DE MORGAN, *La préhistoire orientale*, t. I, fig. 53, en 3, p. 289]. Dimensions maxima en millimètres, approximatives, d'après la figure : longueur 230, largeur 50. Indice de longueur largeur : $\frac{230 \times 100}{50} = 460$. L'égyptien est donc proportionnellement plus large que l'indochinois. En outre, celui-là, monolithique, se termine par un petit manche bien compris; tandis que dans l'autre l'extrémité proximale continue les courbes du contour. C'est ce contour, très particulier, convexité, concavité, obliquité du petit côté, qui nous fait rapprocher les deux objets. Cette coupe se rencontre rarement; dans les deux cas, elle est intentionnelle ; il ne s'agit pas d'un déterminisme de la matière ; une omoplate de buffle n'impose pas une pareille silhouette.

---

(1) *Loc. cit.*, vol. II, 3, fig. 437. Trépied (incomplet) en bronze de fabrique grecque. Sépulture de Dürkheim (Palatinat rhénan).

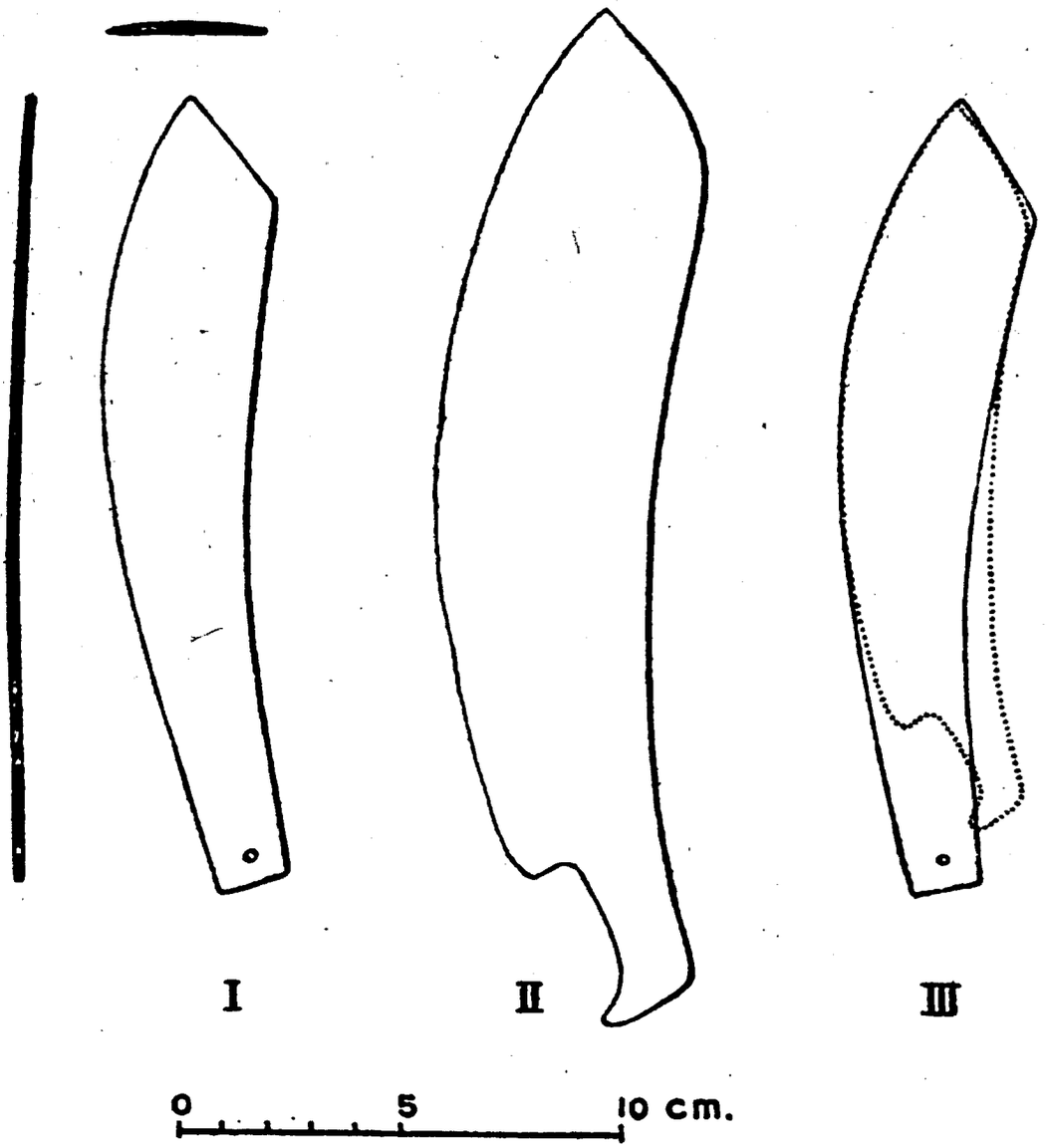


Fig. 10. — I, Hanoi. Instrument actuel en omoplate de buffle, servant aux tailleurs annamites à tracer des traits sur les étoffes. II, Haute-Egypte. Couteau néolithique en pierre taillée [J. DE MORGAN, *loc. cit.*, t. I, fig. 53, p. 289]. III, Superposition des contours des deux instruments, en les réduisant a une même largeur.

Remarques. — Nous n'avons pas la prétention, cela va sans dire, établir une filiation, ni même une parenté, entre deux objets d'attributions aussi différentes, et de substances aussi dissemblables. Certaines formes n'auraient-elles pas en quelque sorte traîné (qu'on nous pardonne l'expression) à travers le proche Orient et l'Asie jusqu'à l'Extrême-Orient ; traîné à travers le temps, traîné à travers l'espace ? Nous n'entendons pas forcer ce rapprochement

assez douteux (1), nous estimons cependant qu'il est nécessaire de le mentionner.

M. ANDERSSON [*Children of the yellow Earth*, chap. XII, p. 200 et suivantes] dit qu'en Chine les pauvres des villes, les paysans appartiennent encore à une race primitive et intacte. Les plus simples ustensiles domestiques des miséreux constituent un matériel qui nous parle avec force et clarté de la première culture historique chinoise. Ensuite, il décrit certains couteaux : ces couteaux en pierre forment le très large groupe des instruments qui ont survécu jusqu'à nos jours. Les remouleurs de Pékin ont, pour attirer leurs clients, un instrument sonore, composé de cinq lames en métal [ANDERSSON, *loc. cit.*, fig. 95] de la forme des couteaux préhistoriques. L'auteur suédois donne d'autres exemples ; nous n'en citerons qu'un : il compare [p. 220 et suivantes] des modèles céramiques néolithiques, les vases à fonds pointus (pl. 20), à un type actuel, le Ting-Tripod [pl. 21, fig. b] qu'on peut acheter actuellement pour quelques sous dans les marchés de Pékin.

En Indochine, chez les pauvres des villes et des campagnes, combien d'instruments nous parleraient aussi de temps reculés et nous procureraient des renseignements sur les échanges et les migrations en un lointain passé.

M. COLANI.

---

(1) Parmi nos lecteurs, certains nous signaleront sans doute d'autres objets de cette même forme, ce qui nous rendra grand service. Nous n'avons pas la prétention d'avoir épuisé le sujet.

NOUVELLES RECHERCHES AUTOUR DU PHNOM BĂKHÈN

Rapport sur une mission archéologique dans la région d'Aṅkor (Décembre 1933 — mars 1934).

Dans le tome XXXIII du *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* j'ai résumé les résultats d'une enquête archéologique qui m'avait retenu au Cambodge pendant une partie de l'année 1932 et dont l'objet était la recherche de la première ville d'Aṅkor (1). Le présent mémoire se rapporte à une nouvelle série de travaux, entrepris dans le même but au cours de l'hiver 1933-1934.

A la fin de ma première campagne de fouilles, en novembre 1932, je pouvais considérer comme acquises les données suivantes :

A. Le Phnoṃ Băkhèṅ, centre présumé de la première ville d'Aṅkor (Yaçodharapura I), possédait et possède en partie encore une enceinte rectangulaire faisant le tour complet du monticule au niveau de la plaine ; cette enceinte est formée de levées de terre, le long desquelles il y a des bassins-fossés encore assez profonds, bien que comblés plus qu'à moitié de terre végétale. La forêt qui les recouvre, entremêlée de lianes, les dissimule à peu près complètement à la vue.

B. Les bassins-fossés sont séparés les uns des autres par des terre-pleins dont quatre se trouvent très exactement dans les axes du Băkhèṅ. A chacun de ces quatre terre-pleins correspondait une avenue large d'environ 12-13 mètres. Les avenues qui se dirigeaient vers l'Est, le Sud et l'Ouest, étaient flanquées de nombreux sraḥ et trapāṅ, disposés symétriquement, par paires; quant à l'avenue Nord, sacrifiée, celle-là, lors de la construction d'Aṅkor Thoṃ, elle s'arrête, dans son état actuel, brusquement devant le fossé Sud de la capitale de Jayavarman VII, à quelque 300 m. du Băkhèṅ.

C. Aucune trace de l'avenue N. n'a été jusqu'ici relevée à l'intérieur d'Aṅkor Thoṃ. En revanche, nous y avons déblayé un ouvrage en maçonnerie, placé dans l'axe Băkhèṅ-Phĭmānàkàs, et qui marque très vraisemblablement

(1) Cf. *Le Phnoṃ Băkhèṅ et la ville de Yaçovarman. Rapport sur une mission archéologique dans la région d'Aṅkor, en août-septembre 1932.* BEFEO., t. XXXIII, 1933, fasc. 1, pp. 319-344. Dans les notes qui suivent, ce titre sera remplacé par l'abréviation : Rp. 1932.

le point terminal de cette voie (1). L'ouvrage en question est un petit massif dallé, et parementé de latérite, permettant de franchir un étroit fossé dont les bords ont des gradins de pierre analogues à ceux que l'on voit aux fossés de l'Enceinte Royale et du Tà Kèv.

D. Des sondages pratiqués à l'Ouest de ce vestige, et au N. du monument 486, ont permis de constater la présence, sous la chaussée qui va du Bàyon à la porte dite « de Takao », d'un pont à plusieurs arches, dont la largeur inusitée, plus de 16 m., représente à peu près le double de sa longueur (2).

E. A proximité de cet ouvrage, au N. de la chaussée, j'avais constaté l'existence d'une forte dépression Est-Ouest, dont la partie la plus creuse forme un étang d'une superficie assez considérable, connu des indigènes sous le nom de Bĕñ Tru ; cette dépression large d'environ 200 m., est limitée du côté N. par une haute digue qui passe immédiatement au Sud de Bàphûon et que M. Marchal a décrite en détail dans son rapport pour juillet 1932.

F. Une série de reconnaissances effectuées en dehors d'Aṅkor Thom, vers l'Ouest, nous a permis de repérer les vestiges d'une importante levée de terre, ayant la même direction que la digue mentionnée plus haut, c'est-à-dire Est-Ouest, et qui semble bien en être la continuation ; elle est parallèle, elle-même, au remblai qui part de la chaussée des Géants, devant la porte de Takao, vers l'angle N.-E. du Bàràỳ occidental (3). De ces observations, ainsi que des données relevées à l'intérieur d'Aṅkor Thom, il résulte que le fossé Nord de la première Yaçodharapurī n'a pas complètement disparu, et qu'il en subsiste encore de nombreuses traces, faciles à reconnaître sur le terrain.

G. Du côté de la rivière de Siemrāp, nos investigations avaient amené la découverte, sur la berge droite du sruṅ, d'un groupe de ruines comportant le soubassement d'un petit prāsāt, avec le torse d'une statue féminine traitée dans le style de Roluôoḥ (4). D'après nos calculs, ces ruines se trouvaient à peu près dans l'axe E.-O. du Bàkhèṅ, ou plus exactement, dans le prolongement de cet axe vers l'Est, en dehors du vaste carré occupé par la première ville.

H. Des recherches faites sur le sommet même du Mont Bàkhèṅ, ont révélé dans l'aménagement et l'ordonnance des temples édifiés par Yaçovarman, certaines particularités qui paraîtraient inexplicables si la pyramide couronnant cette colline n'avait pas été, du temps de ce roi, le Mont Central symbolique où résidait le Devarāja (5).

---

(1) *Ibid.*, pp. 332 et 337.
(2) *Ibid.*, p. 338.
(3) *Ibid.*, p. 339.
(4) *Ibid.*, p. 327, fig. 13 et 14, pl. IV.
(5) Par exemple, les quatre Nandin correspondant aux quatre escaliers de la terrasse étagée, sur laquelle s'élevait le sanctuaire du Dieu-Roi ; cf. Rp. 1932, p. 342 (pl. V).

En résumé, toutes ces données, jointes à un certain nombre d'autres faits observés au cours de nos travaux, et dont déjà il a été rendu compte dans mon premier rapport, constituaient en faveur de l'identité du Phnom Bâkhèn avec le Mont Central, un ensemble bien ordonné de preuves, susceptibles, certes, d'être complétées à la suite de nouvelles recherches, mais dont le bien-fondé, garanti par le « témoignage des choses », ne pouvait guère être contesté.

Pour préparer ma seconde mission au Cambodge, j'ai eu la chance de pouvoir consulter un plan photographique au 1/5000e de la région d'Aṅkor, exécuté du 24 au 26 janvier 1933 par le capitaine GOUËT et le sergent-chef GUEGADEN, du centre aéronautique de Biên-hoà (pl. VII) (1). Grâce à ce précieux document, je fus en quelque sorte à même de refaire à vol d'oiseau mes recherches de 1932 et de procéder à leur soigneuse vérification (2).

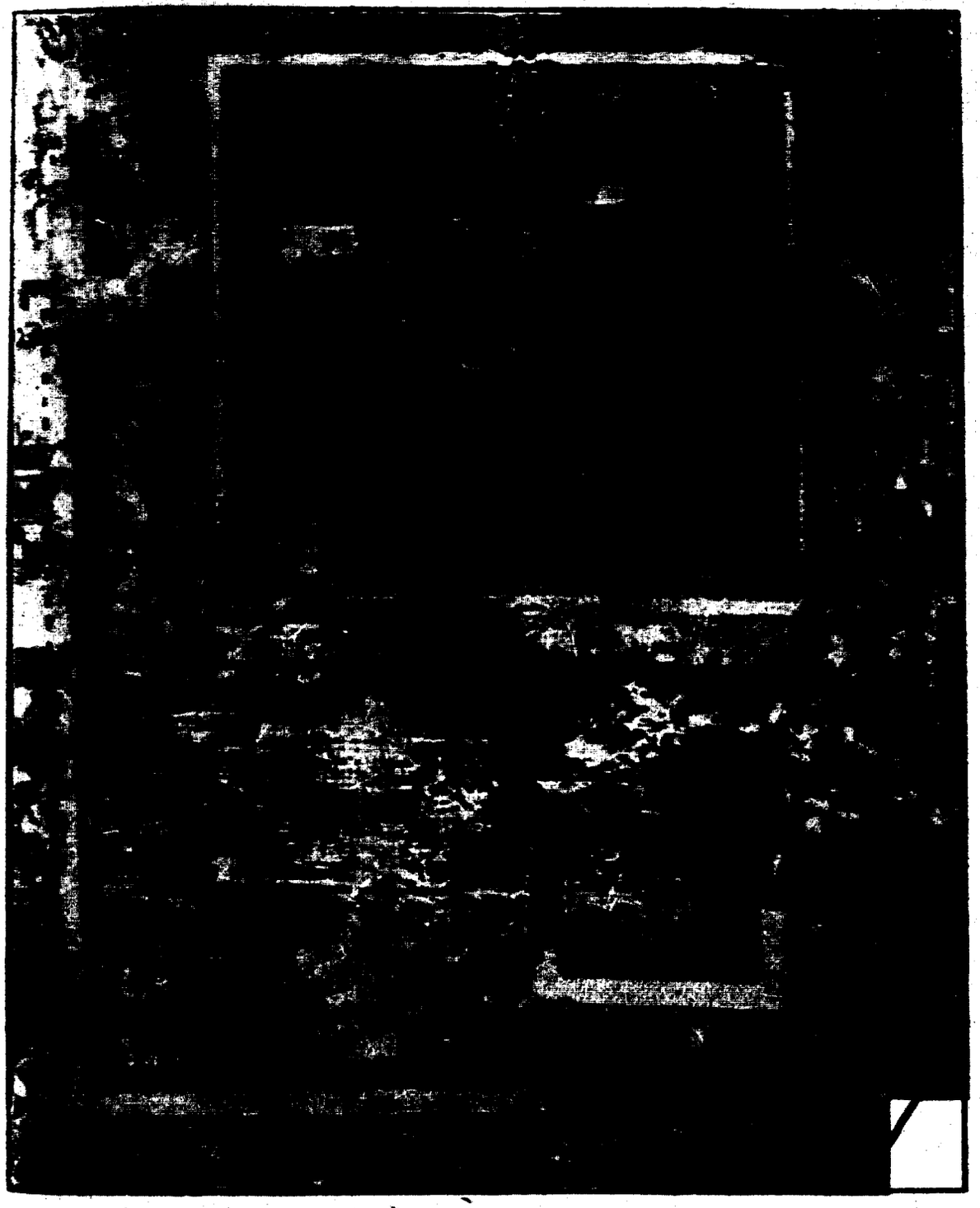
A ce propos, j'ai à signaler une judicieuse remarque qui me fut communiquée par M. Henri PARMENTIER. Elle concerne les deux grandes digues, voisines d'Aṅkor Vât, qui correspondent, d'après mon hypothèse, au fossé Sud de la première Yaçodharapura. Le tracé de ces ouvrages, tel qu'il apparaît sur la carte au 1/50.000e de BUAT et DUCRET, présente la particularité suivante : la levée Sud, après avoir suivi sur une longueur d'environ 3 kilomètres une direction parallèle à celle de la levée N., s'écarte sensiblement de son axe, en s'orientant E.-S.-E. et en formant de ce fait un angle d'environ 75° avec le prolongement de la digue N.-S. qui suit la douve d'Aṅkor Vât, et dont j'avais fait l'extrême limite orientale de la ville fondée par Yaçovarman (fig. 11). Il en résultait, dans le plan présumé de cette capitale, une irrégularité un peu gênante pour l'œil, que je me proposais d'expliquer tant bien que mal, par un remaniement ultérieur. Or, M. PARMENTIER, en examinant les clichés de la mission GOUËT, a constaté qu'aucun indice réel ne correspond au changement de direction attribué à la digue S. par BUAT et DUCRET (3). Il y a donc lieu de

---

(1) Le mérite d'avoir doté l'Ecole française de ce magnifique instrument de travail revient au général BILLOTTE, Commandant supérieur des troupes en Indochine, qui avait visité Aṅkor en automne 1932 et s'était vivement intéressé aux travaux, alors en cours dans ce site. Les détails de la mission GOUËT ont été réglés par le lieutenant-colonel KRAEMER, Commandant l'Aéronautique militaire, après entente avec le Directeur de l'Ecole française. La mise au point du levé d'avion, et notamment l'assemblage des 192 feuilles dont il se compose, a été faite sous sa direction, à Hanoi, par les soins du personnel de la Section photographique.

(2) Une analyse très complète de ce levé a été donnée par M. H. PARMENTIER dans le *BEFEO.*, t. XXXIII, 1933, fasc. 2, pp. 1111-1116. J'en extrais le passage suivant qui se rapporte au Mont Bâkhèn : « Le temple du Bâkhèn est très net sur (feuille) 132 avec une enceinte rectangulaire de bassins-fossés... De la colline part une avenue E.-O. vers l'Ouest qu'on peut suivre sur 1800 m., une autre vers l'Est sur plus de 1 km. ; celle-ci passe entre 6 bassins, 4 petits et 2 grands, et peut-être deux grands plus à l'Est » (p. 1114).

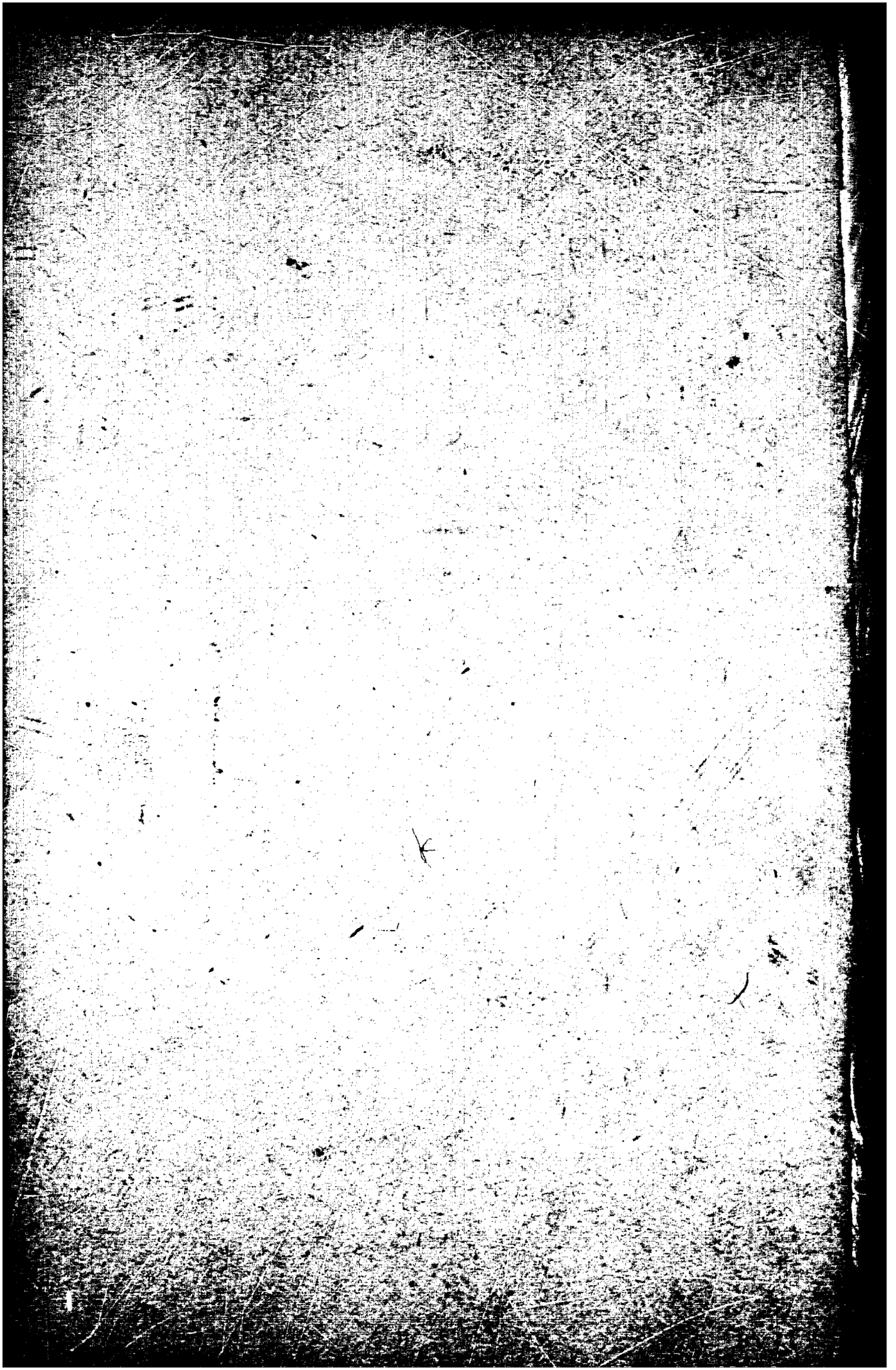
(3) *BEFEO.*, t. XXXIII, p. 1116 : « Je crains fort que l'élargissement des levées qui



Cliché de l'Aéronautique militaire de l'Indochine.

Échelle : 0 1 2 km.

LEVÉ PHOTOGRAPHIQUE D'ANKOR, AVEC LE PHNOM BAKHÈN ET LES FOSSÉS DE LA VILLE DE YAÇOVARMAN.





Cliché de l'Aéronautique militaire de l'Indochine.

Echelle : 0 1 2 km.

LEVÉ PHOTOGRAPHIQUE D'ANKOR, AVEC LE PHNOM BAKHÈN ET LES FOSSÉS DE LA VILLE DE YAÇOVARMAN.

considérer cette déviation comme douteuse, pour ne pas dire conjecturale, en attendant qu'un nouveau levé topographique vienne confirmer ou infirmer définitivement le tracé qui la comporte, tracé que nous trouvons reproduit actuellement sur toutes les cartes d'Aṅkor.

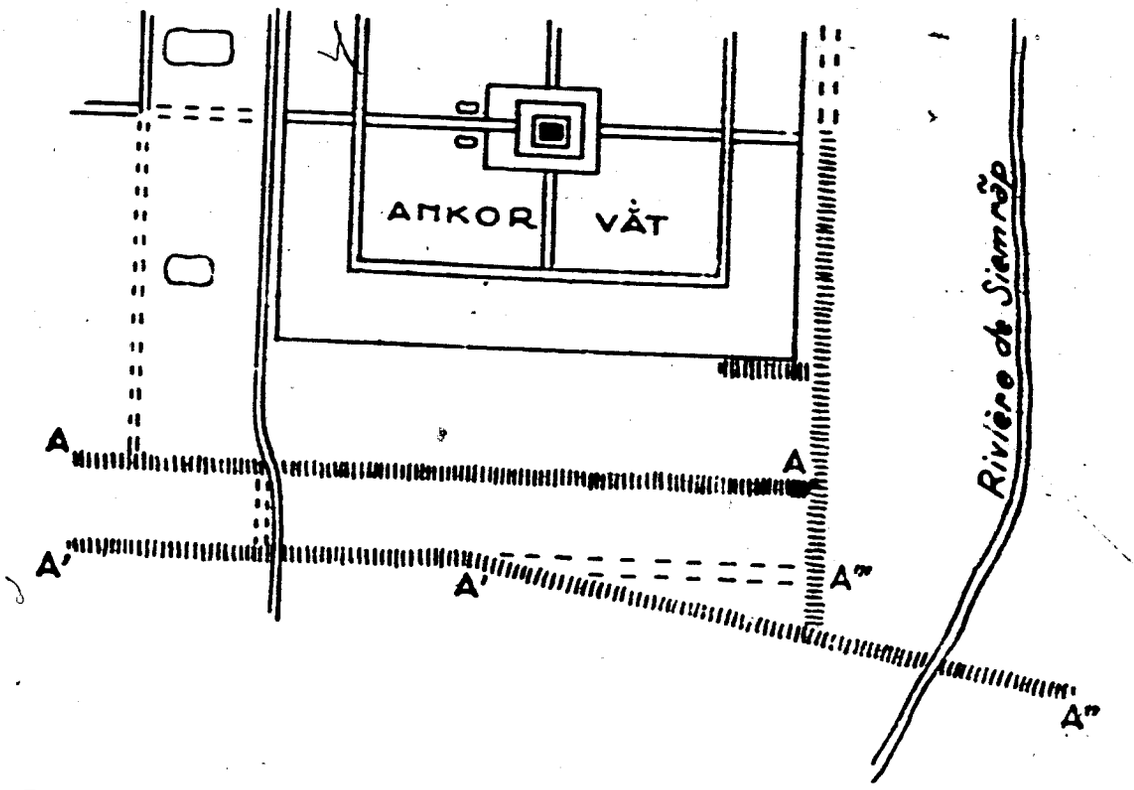


Fig. 11. — Digues au Sud d'Aṅkor Vât. AA, digue Nord ; A' A''', prolongement supposé de la même digue ; A' A'', déviation indiquée sur la carte de Buat et Ducret.

En novembre 1933, je retournai à Siemrãp, chargé d'une nouvelle mission par le Directeur de l'Ecole française. J'y retrouvai M. Marchal qui venait de rentrer de France où il avait passé son congé. La réouverture des chantiers eut lieu le 4 décembre. Afin de ne pas disperser nos efforts, je n'employai, au début, que deux équipes de travailleurs, composées chacune d'une trentaine de coulis ; elles étaient installées, l'une à l'intérieur d'Aṅkor Thom, à proximité du Bàyon, l'autre au pied du Bàkhèṅ. Je rendrai d'abord compte des travaux exécutés par cette seconde équipe.

---

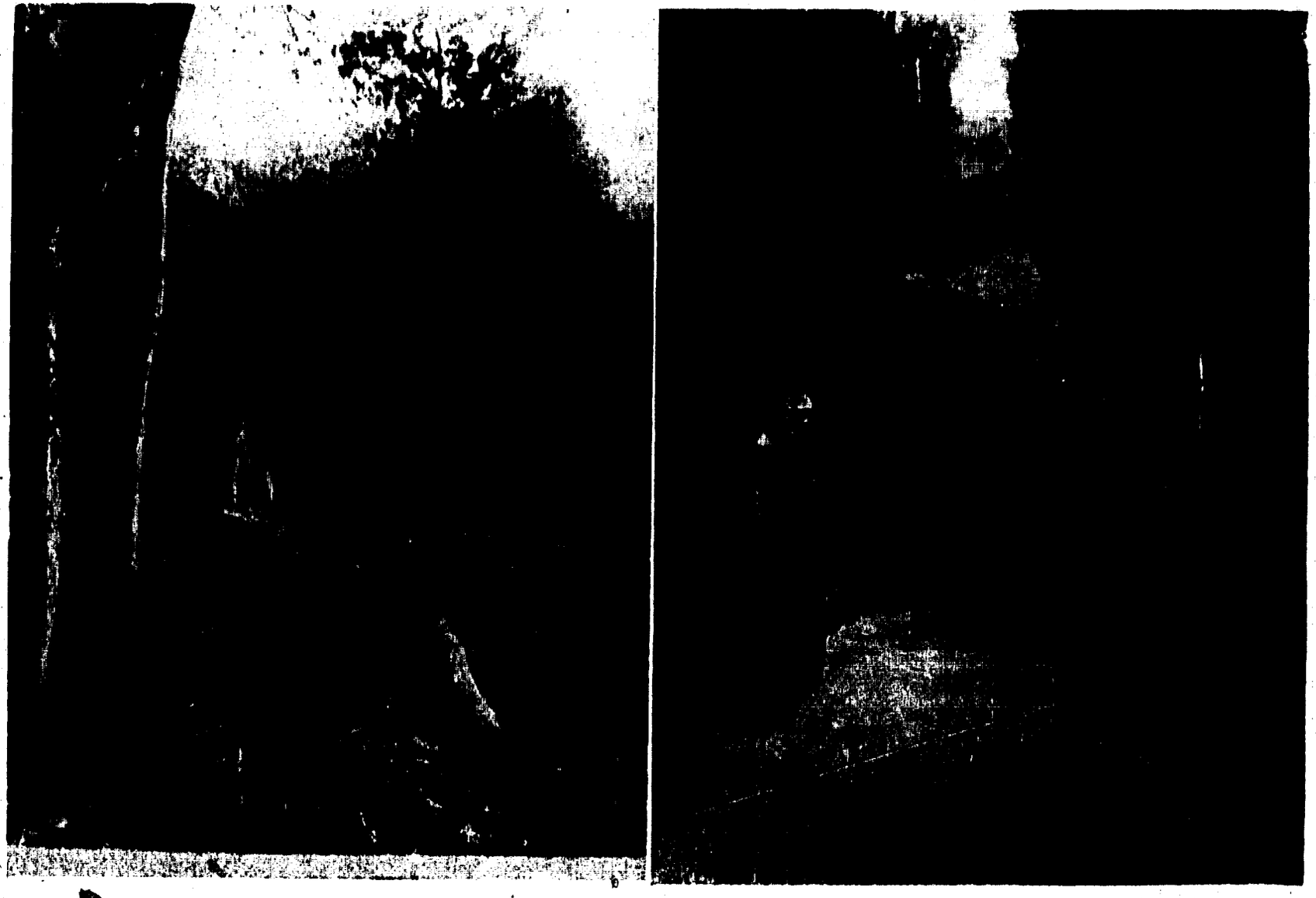
prolongent la ceinture supposée de Yaçodharapura au delà de l'angle S.-E. du bassin-fossé d'Aṅkor Vât et le prolongement de la levée S. vers l'Est un peu S. ne soit une imagination de Buat et Ducret, erreur que j'ai eu le tort de répéter, ainsi d'ailleurs que la carte au 100-000e. Absolument rien sur le terrain, ni à l'Ouest, ni à l'Est de la rivière, n'en éveille l'idée sur f. 191 et 192.»

Dégagement de l'escalier Ouest du Mont Bàkhèn. — Dès 1929, M. MARCHAL avait signalé, dans l'un de ses rapports, l'existence au bas du versant occidental de la colline, d'une paire de lions de pierre, dont l'un se dressait encore sur son socle, à peu près intact, tandis que l'autre, cassé en plusieurs morceaux, gisait à côté, dans le fourré. Cette découverte rendait extrêmement probable la présence dans cet endroit d'un escalier monumental pareil à ceux des versants Est et Nord. Cependant, un débroussaillement sommaire opéré alors par M. MARCHAL n'en avait point fait apparaître les vestiges (1). En reprenant les recherches amorcées par mon camarade, il y avait donc lieu de tenter une fouille. Quelques coups de pioche suffirent pour dégager une première marche de latérite, suivie de plusieurs autres. Au bout de deux jours, plus de trente marches furent ainsi mises à nu (pl. VIII, A). Elles étaient flanquées d'échiffres rampantes ainsi qu'on peut le voir à l'escalier Nord. En coupant et brûlant les buissons, les lianes et les hautes herbes, et en abattant les arbres dans l'axe indiqué par les marches, nos coulis progressèrent peu à peu jusqu'au faîte du Phnom. La pente Ouest du Bàkhèn est moins raide que celle du côté opposé. Par endroits même, les blocs de latérite se succèdent sur un plan à peine incliné. Aussi, l'escalier se trouve-t-il interrompu, à une faible distance de son départ, par une sorte de terrasse qui en occupe toute la largeur, marquant ainsi comme un temps d'arrêt dans l'ascension de la colline.

Le gopuram Ouest au pied du Bàkhèn. — L'escalier Ouest ayant été retrouvé, il nous restait à explorer un tertre haut de quelque 6-7 mètres que nous avions repéré en septembre 1932 dans l'axe de l'avenue médiane, à un niveau un peu plus élevé, par rapport à celle-ci, mais en contre-bas par rapport aux deux lions de pierre, mentionnés plus haut. Quelques saignées et sondages pratiqués sur le sommet de cette élévation avaient révélé la présence de blocs de latérite, qui pouvaient bien provenir d'un édifice détruit, mais faute de temps nos recherches n'avaient pas été poussées plus loin (2). Le moment était maintenant venu de les reprendre énergiquement. On commença par décaper une partie du tertre et par creuser deux profondes tranchées entre les racines d'un vieil arbre dont les branches abritaient notre chantier contre le soleil, et que, pour cette raison, nous avions décidé provisoirement de ne pas abattre. Ce n'était pas sans anxiété que je suivais, d'heure en heure, la progression de la fouille, car, en dépit d'un raisonnement qui me semblait logique, je ne pouvais nullement garantir à l'avance que la butte de terre végétale, éventrée par mes coulis, allait vraiment livrer les ruines d'un gopuram ancien. Ce que je craignais surtout, c'était de remettre au jour un de ces constructions bâtardes de date

(1) M. MARCHAL note à ce propos, que la pente de la colline ne laisse « apparaître aucun vestige de l'escalier que pouvait faire supposer la présence encore *in situ* des deux lions à la base du versant Ouest ». (Rapport pour juillet 1929.)

(2) Rp. 1932, p. 335.



A B

Phnom Bâkhêng. *A.* Dégagement de l'escalier Ouest (cf. p. 580). *B.* Marches de latérite et terre-plein devant l'escalier Est (cf. p. 582).

incertaine comme il n'en existe malheureusement que trop dans la forêt d'Aṅkor. Par chance, ce qui apparut dans la fouille ne tarda pas à me rassurer. C'étaient des assises de latérite régulièrement posées, un peu en retrait les unes sur les autres et dont les décrochements à angle droit, en dépit des nombreux blocs manquants ou déplacés, dessinaient le contour d'un édifice à plan crucial, manifestement semblable aux gopuram dont M. MARCHAL avait reconnu les traces sur le sommet du Bàkhèṅ (pl. IX, A) (1). Comme on n'a exhumé à côté ni briques, ni colonnettes, ni fragments de barreaux-balustres ou de linteaux, il y a lieu de supposer que le reste de l'édifice avait été construit en matériaux périssables (2).

Un soigneux repérage, fait pendant le dégagement de ces vestiges, me permit de constater qu'ils correspondaient très exactement à l'axe Est-Ouest du « Mont Central » et constituaient de ce fait un élément de liaison entre l'escalier décrit plus haut, avec son perron d'accès flanqué de lions, et la grande avenue axiale Ouest, déjà explorée en 1932, et dont le prolongement se confond avec la digue Sud du Bàràṿ occidental (3). Nous constations, en même temps, que la levée de terre au pied du Bàkhèṅ s'interrompait à droite et à gauche du monticule fouillé par nous. Il ne paraît par conséquent point douteux que celui-ci n'ait appartenu à l'enceinte dont cette levée faisait partie.

Ainsi l'existence, à l'Ouest du Phnoṃ Bàkhèṅ et dans son voisinage immédiat, d'un gopuram ancien pouvait être considérée comme définitivement prouvée. En existait-il un autre au Sud ?

Le gopuram Sud. — Dans mon précédent rapport j'écrivais : « Au Sud du Bàkhèṅ, dans l'axe du temple, nous avons également repéré une petite butte qui dissimule peut-être l'emplacement d'un édifice en ruines, mais les quelques sondages que nous avons pratiqués n'y ont point révélé la présence de pierres de taille. » (4) Il paraissait opportun de reprendre l'étude de cette butte, puisque les fouilles faites à l'Ouest du Phnoṃ avaient donné de si bons résultats. Nous ouvrîmes donc un second chantier, après avoir fait débroussailler, sur une assez vaste étendue, le terrain autour du tertre à fouiller. Notre attente ne fut pas trompée. Il y avait, en effet, un gopuram au Sud du Bàkhèṅ. Ici également, les assises de latérite apparues dans la tranchée indiquaient le tracé d'une construction à plan crucial, construction dont seule la base était

(1) Le dégagement de ces vestiges n'étant pas encore terminé, j'en réserve pour plus tard la description détaillée. En ce qui concerne les gopuràm de la 1ère enceinte, voir les rapports de M. MARCHAL pour 1929 (juin-octobre).

(2) Des constructions élevées moitié en pierre, moitié en bois hourdé ou autres matériaux légers, ne devaient pas être rares à l'époque du Bàkhèṅ ; il en existait également dans la région de Koḥ Ker.

(3) Rp. 1932, p. 335.

(4) *Ibid.*, p. 336.

de pierre, le reste ayant été édifié en matériaux moins durables (pl. IX, B). Ce second gopuram, bien entendu, s'accordait avec l'avenue dégagée dès l'automne 1932 et portée sur notre carte (1). Par contre, les recherches faites sur le versant Sud de la colline n'aboutirent à aucun résultat, et il y a peut-être lieu d'admettre, une fois pour toutes, que de ce côté du Bàkhèn il n'y eut jamais ni escalier de latérite, ni lions de pierre (2).

Vaines recherches au Nord du Phnom. — Il s'agissait maintenant de rechercher le gopuram qui correspondait, du côté Nord, à la 2e enceinte du Phnom Bàkhèn. L'année d'avant nous avions déjà tenté une fouille, accompagnée de quelques sondages, au pied du magnifique escalier découvert et dégagé par M. MARCHAL en 1929, mais nous n'en pûmes tirer aucune indication utile quant à l'existence de vestiges anciens, enfouis dans le sol. Les fouilles faites au cours de ma seconde mission n'eurent pas plus de succès, et à l'heure qu'il est, j'en suis encore à me demander, tout comme en novembre 1932, si les matériaux de ce gopuram introuvable n'avaient pas été employés à la construction d'Aṅkor Thom, après suppression de l'avenue reliant le Bàkhèn au Phĭmānàkàs (3).

Vestiges d'une terrasse à l'Est du Bàkhèn. — Pendant ma première campagne de recherches en septembre 1932, des sondages pratiqués à l'Est du Phnom, devant le perron gardé par les deux lions de pierre, avaient amené la découverte de plusieurs gradins de latérite et d'une marche de grès en accolade, complètement ensevelis sous terre, mais encore *in situ* (pl. VIII, B). Ainsi fut retrouvé le véritable niveau de base du Bàkhèn, par rapport à l'avenue axiale Est. En même temps furent exhumés, à proximité de la chaussée moderne d'Aṅkor Thom, les restes d'un ouvrage en latérite, de dimensions assez importantes, dont la destination, à première vue, paraissait très incertaine (4). J'avais d'abord pensé à un gopuram réduit, par suite de diverses infortunes, à l'état d'une ruine à peu près informe, et auquel on eût, par surcroît, enlevé la plupart de ses matériaux. M. MARCHAL songeait, lui, plutôt à un terre-plein épaulé par un mur de soutènement, formant terrasse, avec une aile Nord et une aile Sud,

---

(1) *Ibid.*, pl. III.

(2) M. MARCHAL ne mentionne dans son rapport que « quelques blocs de latérite mélangés aux nombreux blocs de grès tombés du sommet de la colline ». « D'ailleurs, ajoute-t-il, une carrière interrompt de ce côté l'emplacement de l'escalier et en modifie l'aspect. » (Décembre 1933.)

(3) Il convient, toutefois, de mentionner une fouille exécutée entre l'escalier N. du Bàkhèn et la douve Sud d'Aṅkor Thom, à quelque 40 m. de celle-ci : dans la tranchée ouverte sur une longueur d'environ 5 mètres, apparurent les restes d'un muret de briques ainsi que quelques fragments de sculptures, accompagnés de deux statuettes de bronze représentant une divinité féminine et d'un petit nāga de même matière (Rapport du Conservateur d'Aṅkor pour janvier 1933).

(4) Rp. 1932, p. 334 et note 1.



A

B

et une vigoureuse saillie du côté Est. Les observations faites par mon jeune collègue G. Trouvé à qui avait été confié le déblayage de ce monument au cours de l'hiver 1932-1933 ne firent qu'accroître notre incertitude, car elles apportaient, selon toutes les apparences, la preuve que l'ouvrage en question non seulement avait subi certaines retouches caractéristiques du temps de Jayavarman VII, mais datait lui-même d'une époque sensiblement postérieure à celle où furent construits la pyramide et les escaliers du Bàkhèn. Cette opinion se basait principalement sur les constatations suivantes: 1. Le monument que l'on suppose être, à tort ou à raison, une terrasse, n'a pas d'aile Ouest ; à la place de cette aile il y a un remblai qui recouvre une petite chaussée de latérite, partant du perron dégagé en contre-bas des deux lions de pierre, devant l'escalier Est. Cette chaussée est construite de façon à masquer en partie les trois marches inférieures du perron. Elle lui est donc postérieure. A plus forte raison, il y a lieu d'admettre qu'il en est de même du remblai qui la renferme. 2. L'intérieur de la terrasse présumée se compose de terre et débris de latérite. « Or, à l'époque de Yaçovarman, écrit M. Trouvé, toute terrasse était massive, soit toute en briques, soit toute en latérite, suivant le cas ; ce n'est que plus tard que l'on rencontre des terrasses à parements, avec remplissage en terre ou tout autre débris de matériaux, à l'intérieur. » Il cite ensuite, comme exemple de ce genre de terrasses, les substructions d'un édifice du XIIe siècle, le « Pràsàt Tor », qu'il suppose être contemporain des vestiges exhumés à l'Est du Bàkhèn (1).

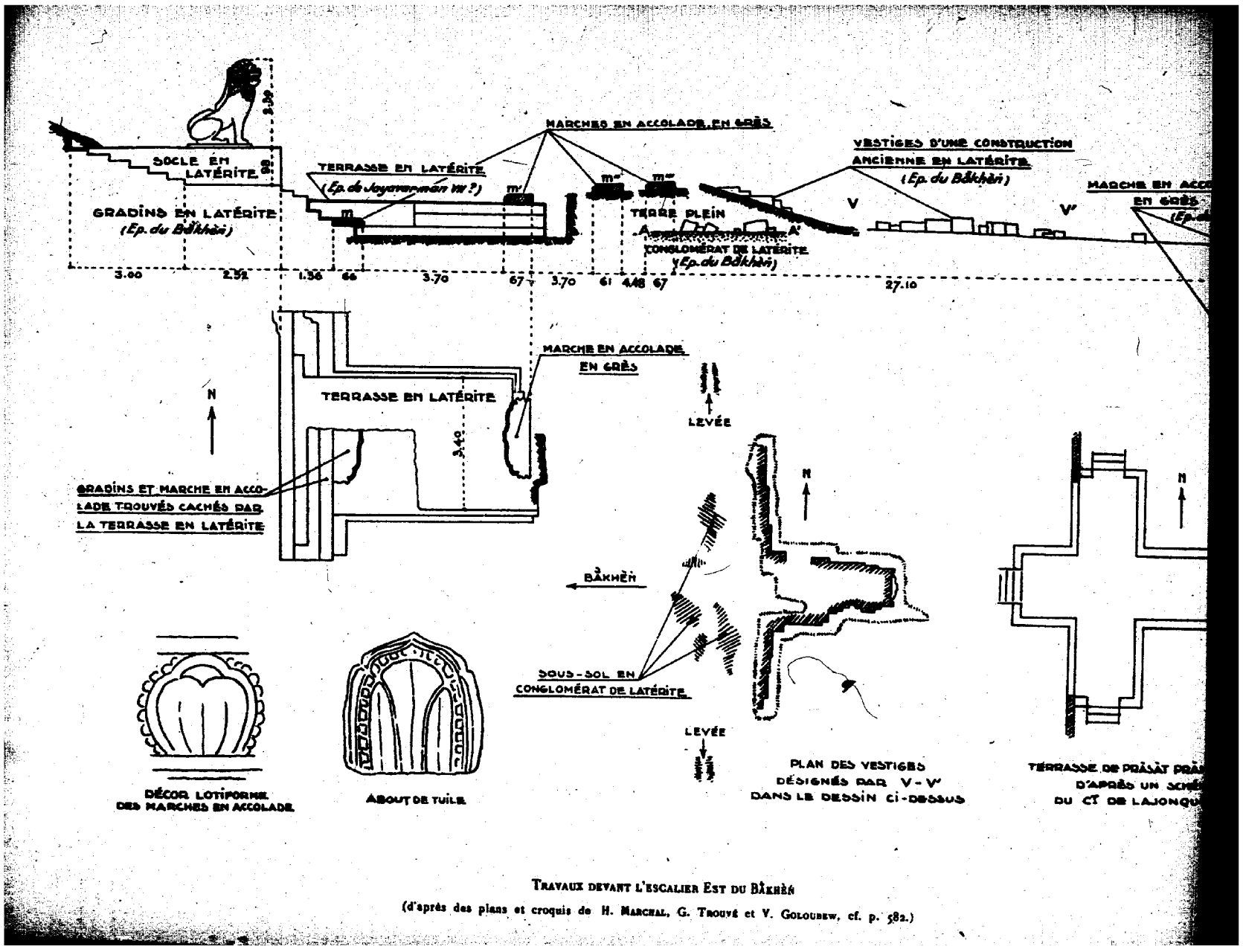
M. Trouvé posait ainsi un problème chronologique qui n'était pas sans importance pour mes recherches, car si la date suggérée par lui était exacte, j'étais forcé d'admettre que les vestiges décrits dans son rapport, n'avaient rien à voir avec la ville de Yaçovarman. Je résolus donc de les étudier à nouveau sur place, en y mettant le plus grand soin et sans perdre de vue les remarques faites par mon collègue (pl. X). Voici les conclusions auxquelles aboutit ce supplément d'enquête : 1. La petite chaussée de latérite dont le départ masque en partie les trois marches inférieures, récemment exhumées, du grand escalier Est, présente en effet toutes les caractéristiques d'un remaniement fait sous Jayavarman VII. Je rappellerai à ce propos qu'une retouche analogue a été exécutée au Palais Royal devant le perron Est du grand gopuram d'entrée, dans le but manifeste d'obtenir un raccord avec la Terrasse des Eléphants. 2. On ne saurait mettre en doute que le terre-plein situé un peu plus à l'Est de cette chaussée ne soit qu'un simple remblai très différent des soubassements en briques ou latérite que nous a légués l'art de Rolùoh. Il semble même, que nous ayons affaire là à un ouvrage relativement récent, de date incertaine, mais postérieur au XIIe siècle, époque à laquelle l'avait attribué M. Trouvé. En résumé, en ce qui concerne cette partie de mon enquête, nos

(1) Rapport du Conservateur d'Aṅkor pour mars 1933 (inédit).

observations et conclusions concordent parfaitement. Par contre, je ne puis partager l'avis de M. Trouvé quant à l'âge du mur de soutènement qui retient le remblai du côté Est, et dont la partie centrale, formant saillie, est très exactement placée dans l'axe du Bàkhèn. Ce mur, je l'ai examiné à maintes reprises, et j'avoue n'y avoir rien trouvé qui eût évoqué un tant soit peu l'idée d'une maçonnerie contemporaine d'Ankor Thom. En revanche, malgré son état de ruine, il montre encore à sa base ces assises en retrait, que tant de fois j'avais relevées sur des constructions du temps de Yaçovarman et à Kòh Ker. Il y a donc lieu, à mon avis, de ne pas confondre ce vestige avec le reste, et de l'étudier séparément, comme s'il avait en quelque sorte une existence propre, indépendante du remblai et du tronçon de chaussée auxquels l'avait associé le hasard de remaniements arbitraires. Il a déjà été dit que dans l'opinion de M. Marchal ce mur a pu constituer la face orientale d'une terrasse à plan crucial, dont la branche occidentale aurait été noyée dans le terre-plein devant l'escalier du Bàkhèn. Suggestion logique et séduisante, à laquelle je sacrifiai, sans trop d'hésitation, l'hypothèse d'un gopuram. Par malchance, mes recherches, pas plus que celles de M. Trouvé, n'ont amené la découverte de cette « branche Ouest », laquelle, si elle avait été retrouvée, eût mis fin à toutes nos incertitudes. Fallait-il en déduire qu'elle n'avait jamais existé ? A mon avis, nullement. A vrai dire, j'avais dans une certaine mesure escompté à l'avance ce petit insuccès, car je considérais comme extrêmement probable qu'à l'époque où fut détruite la terrasse, les coulis-manœuvres, chargés d'en enlever, bloc par bloc, les matériaux, aient opéré de préférence du côté Ouest, ce côté étant moins visible que la partie opposée où venait aboutir l'une des quatre grandes voies de la première ville, l'avenue Est. De plus, certains indices recueillis en cours de fouilles étaient nettement favorables à ma conjecture. Ainsi, à une certaine profondeur, et *au-dessous* du remblai examiné par M. Trouvé, je vis apparaître une couche assez épaisse et compacte en conglomérat de latérite pilonnée qui s'étend, ainsi que l'attestent les sondages, sur une surface considérable, et dont le niveau concorde avec celui de l'emplacement occupé par les vestiges encore existants de la terrasse supposée (1).

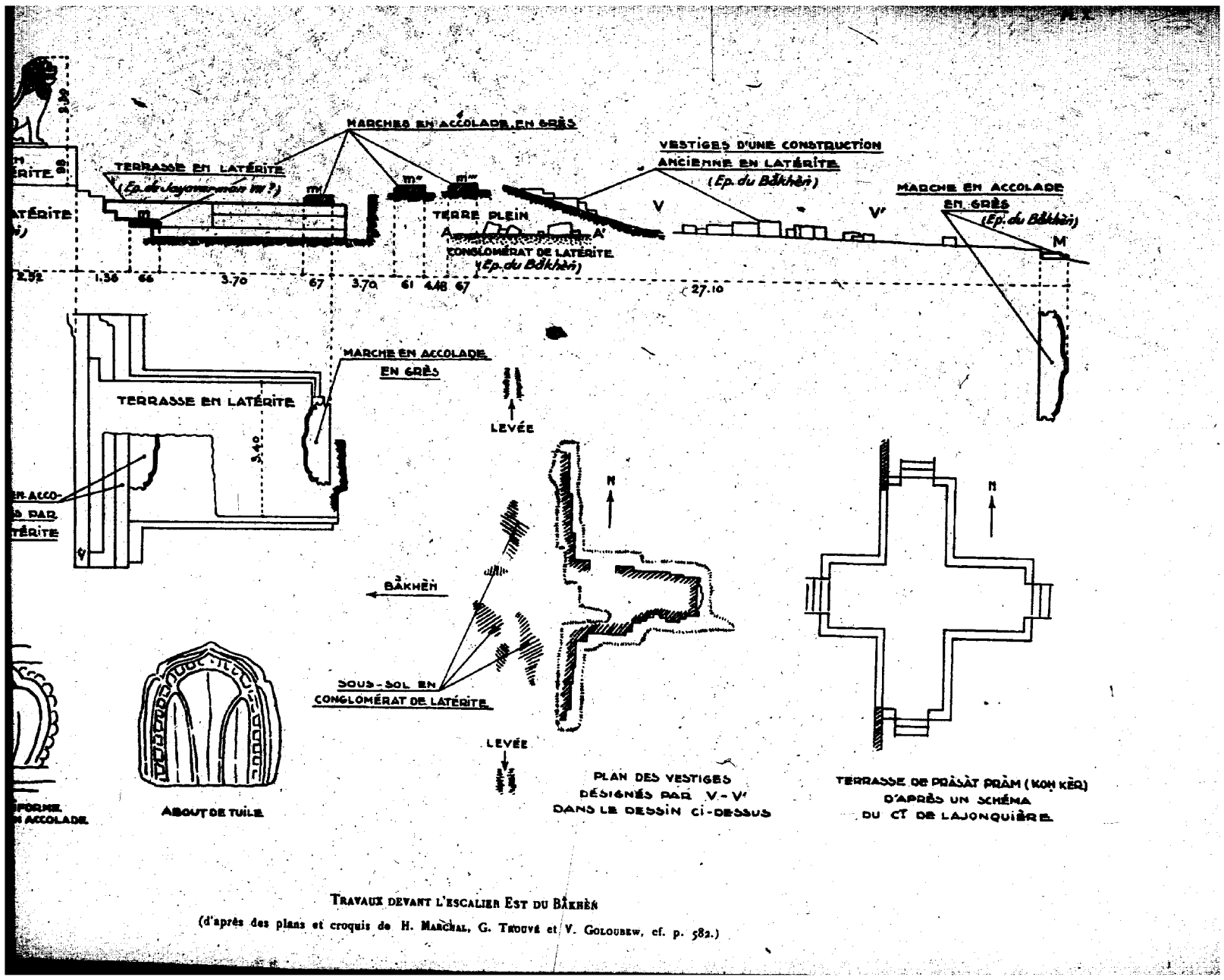
(1) A propos des travaux exécutés en février-mars 1934, à l'Est du Bàkhèn, M. Marchal note, dans son rapport au Directeur de l'École française : « Plusieurs sondages furent pratiqués autour du massif qui précède les marches en latérite entre les deux lions à la base Est du Bàkhèn et qu'un mur de soutènement délimite sur la partie Est. Ce mur avait été mis au jour lors des premiers travaux de recherche ; il s'interrompt assez brusquement après deux décrochements au Nord et au Sud. On n'a pas retrouvé d'autres traces de murs délimitant ce massif du côté Ouest, mais un conglomérat de latérite pilonnée est apparu en sous-sol non loin du socle du lion Sud et un peu Sud-Est du dit socle. Une grande quantité de tuiles et débris de tessons assez variés furent trouvés dans ces fouilles, ce qui prouve l'importance des constructions qui s'élevaient à cet endroit. Il résulte donc de ces nouveaux sondages que l'on se trouve en présence d'un ancien ouvrage sans doute contemporain de la première ville, et qui fut remanié dans la suite... »





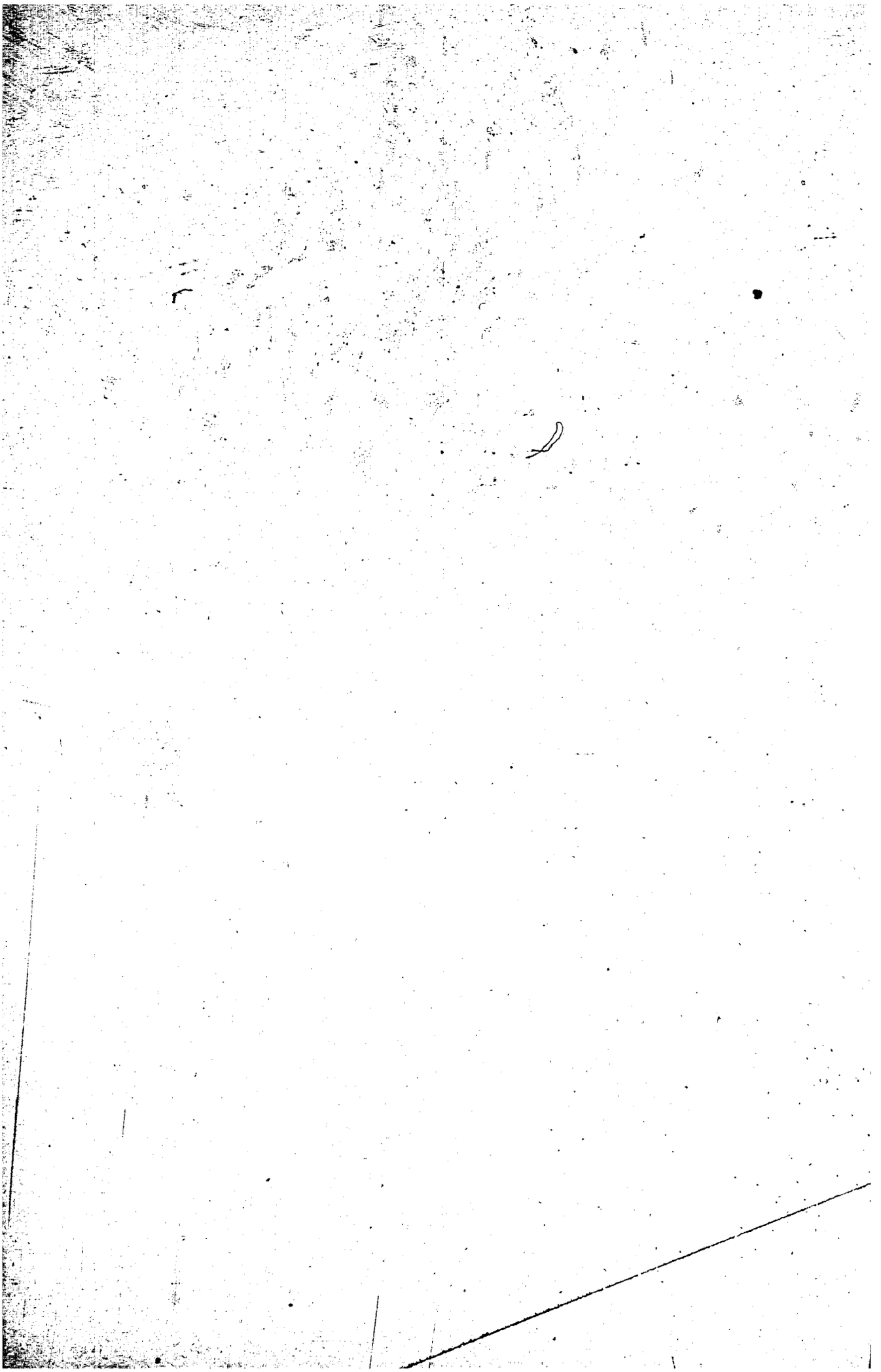
TRAVAUX DEVANT L'ESCALIER EST DU BÂKHÈN

(d'après des plans et croquis de H. MARCHAL, G. TROUVÉ et V. GOLOUBEW, cf. p. 582.)



TRAVAUX DEVANT L'ESCALIER EST DU BÂKHÈN

(d'après des plans et croquis de H. MARCHAL, G. TROUVÉ et V. GOLOUBEW, cf. p. 582.)



Sur ce sous-sol artificiel il y avait encore des blocs épars de latérite, derniers témoins, sans nul doute, de quelque bâtisse disparue. Mais l'argument le plus suggestif, le plus probant, à l'appui de mes conjectures, m'a été fourni par les marches en accolade, dont nous avions déterré un certain nombre dans divers points de la fouille, dès août-septembre 1932, et qui, au début, n'avaient que peu attiré mon attention.

Ces marches, sculptées dans des dalles de grès, datent incontestablement d'une époque très proche de celle du Bàkhèn ; car elles ne peuvent être postérieures de plus de 30 à 40 ans aux marches qui ornent les perrons de la pyramide étagée, sur le sommet de la colline. Leur décoration se compose de pétales de lotus doubles, cernés d'un perlage, et de fleurons quadrifoliés, inscrits les uns dans les losanges, les autres libres. Comme ces motifs se répètent absolument identiques sur les cinq marches récupérées par nous, il est permis de supposer que celles-ci proviennent du même monument. Quel était ce monument ? Sur les cinq marches en question, il y en a quatre qui assurément ne sont pas *in situ*. Bien que disposées dans un certain ordre, elles ne font plus partie d'aucune construction, car on ne peut qualifier de *construction* le terre-plein sur lequel elles reposent actuellement. En est-il de même quant à la cinquième marche ? Il semble que non, car celle-là est placée devant la saillie Est du mur de soutènement. Pour qui connaît l'architecture khmère, il n'est point besoin de prouver que la présence d'une marche en accolade devant un perron à moitié démoli ou tombé en ruines est chose aussi normale que, par exemple, l'existence au-dessus d'une entrée de prasàt, d'un linteau décoratif supporté par des colonnettes. Or, c'est précisément le cas de cette cinquième marche, qui correspondait assurément à la branche Est de la terrasse sacrifiée. On peut donc supposer qu'elle est restée *in situ* ou a été à peine déplacée. Détail à retenir : cette marche est plus grande que les autres, ce qui s'explique par le fait qu'elle donnait accès au principal perron de la terrasse, celui qui se trouvait dans l'axe du Bàkhèn, face à la chaussée. Quant aux quatre autres marches, elles représentent à peu près tout ce qui reste des perrons supprimés, dont l'un, le perron Ouest, était peut-être double. Après destruction de la maçonnerie et l'enlèvement des blocs de latérite, elles sont restées forcément sans emploi, et c'est ainsi qu'elles ont fini par échouer sur la crête d'un massif de terre, où elles se trouvent encore.

Ayant reconstitué théoriquement le monument qui remplaçait au pied du Mont Bàkhèn le gopuram Est de la seconde enceinte, j'avais encore à répondre à une question dont l'importance me paraissait capitale. La terrasse à plan cruciale, si fréquente à partir du XIIe siècle dans l'art angkoréen, était-elle déjà connue, en tant que forme d'architecture, à l'époque où Yaçovarman I construisit son « Mont Central » ? Je n'étais pas sans éprouver quelques embarras lorsque je me rendis compte que rien de semblable n'avait existé à Hariharālaya, dont les temples marquent le dernier stade de l'art khmèr avant la fondation d'Aṅkor. Ni Práḥ Kô, ni le Bàkoṅ, ni Lolei n'ont eu de terrasse

cruciale. Je ne pouvais donc mettre en doute qu'une construction de ce type eût constitué dans l'art de Roluoḥ un cas absolument unique, sans précédent. C'est alors que je songeai aux monuments de Kòḥ Ker, si proches de ceux du Bǎkhèṅ à tant de points de vue. Est-ce que par hasard j'allais trouver dans la capitale de Jayavarman IV ce que j'avais en vain demandé à la *puri* d'Indravarman ? En passant en revue, l'un après l'autre, les temples de Kòḥ Ker, je finis, en effet, par découvrir le monument qu'il me fallait, c'est-à-dire une terrasse semblable à celle du Bǎkhèṅ. Elle se trouve devant l'entrée d'un temple secondaire, le Pràsàt Pràṃ (nº 265) (1). L'enceinte de ce sanctuaire, selon L. de Lajonquière, offre cette particularité qu'elle possède, au lieu du gopuram d'entrée, « une simple terrasse cruciforme en limonite, haute de 1 mètre ». Les branches N. et S. de ce massif de maçonnerie « sont accolées à la face extérieure du mur d'enceinte », tandis qu'à « chacune des extrémités de cette croix sont disposés les gradins qui en permettent l'accès... » (pl. X). L'analogie est parfaite, puisqu'il y a, à la fois, identité de plan et identité de destination, les deux ouvrages en question étant appelés à remplacer un gopuram (2). Il ne pourrait donc être question d'un simple hasard. Reste à savoir maintenant, laquelle des deux terrasses est la plus ancienne. Logiquement, en ne tenant compte que des faits historiques, nous devrions considérer celle de Kòḥ Ker comme postérieure à celle de Yaçodharapura, mais cette façon de résoudre le problème s'accorde difficilement avec le style des marches en accolade qui ornaient la terrasse au pied du Bǎkhèṅ et que je suis enclin de dater plutôt du milieu que des premières années du Xe siècle (3). Il y a donc lieu d'admettre que la petite terrasse du Pràsàt Pràm est la plus ancienne des deux et qu'elle a pu en conséquence servir de modèle à son sosie d'Aṅkor.

A propos de cet essai de datation, je rappellerai au lecteur, qu'une inscription contenant la généalogie de Rājendravarman fut burinée sur un piédroit du Bàkseï Čàṃkrŏṅ, en 948 A. D., bientôt après le retour de ce roi dans la ville « qui avait été longtemps vide » (4). Est-ce en cette occasion qu'aurait été édifiée, devant le Bǎkhèṅ, redevenu le « Mont Central » du royaume, la fameuse terrasse aux quatre bras (5) ? On sait avec quel empressement Rājen-

---

(1) *I. K.*, II, p. 356, fig. 181.

(2) Les classiques terrasses du XIIe siècle, dites « terrasses royales », avec leurs « perrons d'honneur », flanqués de lions, n'ont rien à voir avec l'enceinte qui fait le tour du temple ; elles se placent d'habitude entre le principal gopuram et l'entrée du sanctuaire.

(3) Voir plus haut, p. 582.

(4) G. Cœdès, dans *J. A.*, 1909, I, p. 467.

(5) La signification symbolique de ce genre de terrasses dans l'art khmèr n'est pas encore connue ; le problème se complique du fait que ces terrasses semblent avoir servi de soubassements à des édifices en matériaux légers, dont il ne reste presque plus de traces.

dravarman IV, à son retour de Kòḥ Ker, s'était posé en héritier direct et légitime de son oncle maternel, le grand Yaçovarman (1). Rien de plus naturel qu'il ait songé, en venant s'installer dans la capitale de ce dernier, à la « rajeunir » de son mieux en ajoutant des édifices nouveaux à ceux qui existaient déjà, et en faisant remettre en état son réseau hydraulique et ses ouvrages de défense.

A ce sujet, j'ai à mentionner une communication de M. Philippe STERN sur « Les transformations de la ville d'Angkor », faite à la Société Asiatique, le 7 avril 1933, et d'où est extrait le passage suivant : « Le désir de plusieurs souverains d'édifier un nouveau temple-montagne et probablement de grouper autour palais et habitations explique peut-être certaines transformations d'Angkor. Il semble que l'hypothèse de M. GOLOUBEW se confirme et que le Phnoṃ Bàkhèṅ soit le centre de la ville primitive, Phnoṃ Bàkhèṅ auquel Harṣavarman (inscription de Bàkṣèi Čàṃkrŏṅ) adjoignit sans doute la pyramide de Bàkṣèi Čàṃkrŏṅ, et qui resta, semble-t-il, le centre de la ville jusqu'au départ pour Kòḥ Ker. Au retour de Kòḥ Ker (944), Rājendravarman construisit — il n'y a aucun doute, plusieurs inscriptions le confirment — le Mébŏn oriental dans l'étang de Yaçovarman. Prè Rup, situé tout près et exactement au Sud, est du même style. Bàt Čŭm, par son inscription de 960, semble dater à peu près de cette époque. Des restes d'édifices trouvés près de Bantây Kdei (temple postérieur), paraissent également être de la seconde partie du Xe siècle ainsi que d'autres petits monuments récemment découverts. Il semble donc qu'après le retour de Kòḥ Ker les embellissements dont parlent les inscriptions aient abouti à la création d'une nouvelle ville, *ville de l'Est*, hypothèse qui paraît appuyée par les récents travaux de M. TROUVÉ et la découverte — que nous avions laissé prévoir en précisant pour la première fois l'idée d'une ville de l'Est — d'une chaussée nord-sud unissant le Mébŏn oriental à Prè Rup. » (2)

Je ne pense pas qu'on puisse formuler des objections sérieuses contre les idées exprimées par M. STERN en ce qui concerne l'existence, à l'Est de la *purī* de Yaçovarman, d'une importante agglomération groupée autour du Prè Rup, au Sud du Bàràỳ oriental. Mais ce qui me paraît difficile à prouver, c'est la conjecture que cette « ville de l'Est » aurait remplacé, en tant que *centre du royaume*, la première ville d'Aṅkor, c'est-à-dire Yaçodharapura I. Le fait que le Prè Rup se trouve uni au Mébŏn oriental par une « chaussée Nord-Sud » ne constitue qu'un argument de faible valeur, tant qu'il n'est pas étayé et renforcé par d'autres témoignages recueillis sur le terrain. Or, à ma connaissance, rien ne permet, pour l'instant, de prévoir, ni même d'espérer, la découverte, autour du Prè Rup, d'un système de digues et de fossés comparable à celui qui entoure encore de nos jours le Bàkhèṅ et le Phĭmānàkàs.

---

(1) Cf. G. CŒDÈS, *La tradition généalogique des premiers rois d'Aṅkor d'après les inscriptions de Yaçovarman et de Rājendravarman*, BEFEO., XXVIII, p. 136.

(2) *J. A.*, avril-juin 1933, p. 353 et suiv.

Le dégagement des ruines décrites dans les précédentes pages, a révélé la présence, dans le remblai à l'Est du Bàkhèn, de nombreux fragments en céramique, dont quelques-uns ne sont pas dépourvus d'intérêt. Il s'agit d'abouts de tuiles émaillés, d'une fabrication très soignée, rappelant ceux du Prè Rup au dépôt d'Aṅkor Thom (pl. X). Leur décor consiste en un pétale de lotus aux nervures saillantes et à contours doubles, motif assez semblable à celui des dalles en accolade. La glaçure est d'une jolie couleur crême. On a également retrouvé de grandes tuiles creuses, provenant sans nul doute d'une toiture écroulée, indices certains d'un édifice en matériaux légers qui s'élevait jadis en cet endroit.

Recherches à l'intérieur de l'enceinte II. — Après avoir rendu compte des travaux qui nous permirent de résoudre un certain nombre de problèmes intéressant l'enceinte au pied du Bàkhèn, j'ai encore à dire quelques mots des recherches faites à l'intérieur de celle-ci (1). Dans la partie Sud-Ouest du vaste rectangle formé par les levées de terre et les fossés, nous avons reconnu un certain nombre de bassins de forme irrégulière, mais dont quelques-uns sont très profonds et paraissent avoir été creusés à même un sous-sol rocheux. Leur destination, à mon avis, n'est point douteuse : ce sont des réservoirs destinés à recueillir les eaux de ruissellement pendant la saison des pluies. Non loin de ces bassins, nos coulis ont exhumé les restes d'un édifice de dimensions assez importantes, dont le soubassement se composait de gradins en latérite. Il était à plan carré. A chacune des quatre faces correspond un décrochement formant perron. Quant aux murs de ce bâtiment, ils paraissent avoir été en pierre, du moins en partie, si l'on en juge d'après les blocs de latérite apparus dans la terre, au-dessus du soubassement (2).

Travaux dans Aṅkor Thom. — En même temps que les investigations à proximité du Bàkhèn, j'avais repris le dégagement et l'étude des vestiges découverts pendant ma précédente mission en bordure Sud de la route allant du Bàyon à la porte Ouest d'Aṅkor Thom. Ayant pris pour point de départ le petit

---

(1) Pour ce travail j'ai pu utiliser la main-d'œuvre pénale, prêtée à la Conservation par M. Jean Tauc, résident de Siemrăp. Je suis heureux de pouvoir lui exprimer ici ma sincère reconnaissance. J'ai également eu l'avantage de pouvoir profiter, pendant toute la durée de nos recherches, du concours très actif du maréchal des logis Van Baud, chef du poste d'Aṅkor Vàt, dont l'aide me fut particulièrement précieuse pour l'établissement, autour du Bàkhèn, d'une piste praticable pour les automobiles, ainsi que pour les nombreux débroussaillements au pied de cette colline.

(2) La présence de ces vestiges nous a été révélée par un monticule assez élevé, sur le haut duquel il y avait un « vague massif rond en latérite », déjà reconnu par M. Marchal, il y a quelques années. Ce massif, bien entendu, n'a rien à voir avec les substructions dégagées à l'intérieur du monticule (Rapport du Conservateur d'Aṅkor pour janvier 1934).

massif dallé, à parements de pierre, qui se trouve dans l'axe Bàkhèn-Bàphûon-Phĭmānàkàs (1), je fis avancer mes coulis dans les deux directions Est et Ouest, non sans avoir préalablement exploré le terrain à la sonde et reconnu la présence, à diverses profondeurs, de gradins de latérite (fig. 12). En pro-

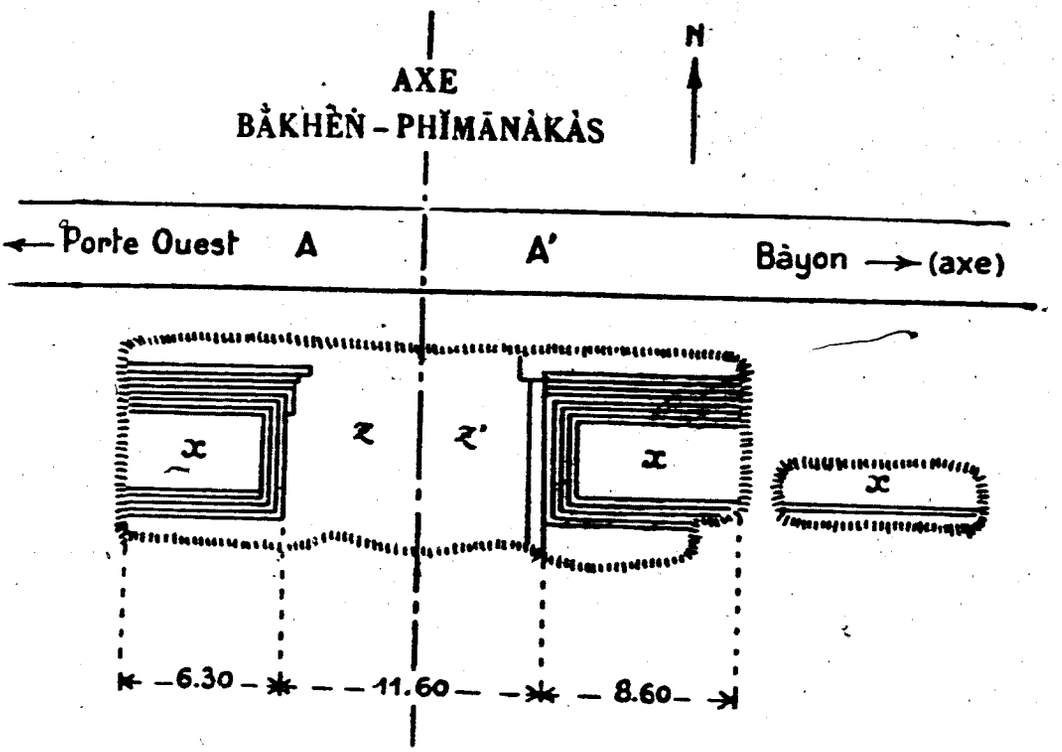


Fig. 12. — Fouilles à l'Ouest du Bàyon (point A). AA', route de Takao; zz', passage dallé (point A); x, bassins à gradins de latérite.

gressant vers l'Ouest, nous rencontrâmes à quelques mètres du point indiqué plus haut, et que nous allons, pour plus de commodité, appeler « point A », un second massif maçonné, moins large, dans le sens Est-Ouest, que le premier, mais qui devait correspondre, lui également, à l'axe d'une avenue allant du Nord au Sud. Comme le précédent massif, il se compose d'un terre-plein dallé de latérite, entre murs de soutènement traités en gradins (pl. XI, A, et fig. 13). Ce sera notre « massif B » (ou « point B »). Comme il n'y avait pas trace d'un passage d'eau ménagé dans le terre-plein, il fallut se rendre à l'évidence et admettre que l'eau contenue dans le bassin entre A et B n'était pas de l'eau courante (2). Il ne s'agissait donc pas, à proprement parler, d'un chenal

(1) Voir plus haut, p. 576-577.

(2) Voir à ce sujet Rp. 1932, p. 338, note 1 : « Un autre point intéressant est de-

alimenté par le Bàràỳ ou la Rivière de Siemrāp, mais d'un fossé-réservoir extrêmement allongé, rempli d'eau stagnante, provenant sans doute des pluies. Autre importante constatation : les gradins de pierre qui constituent

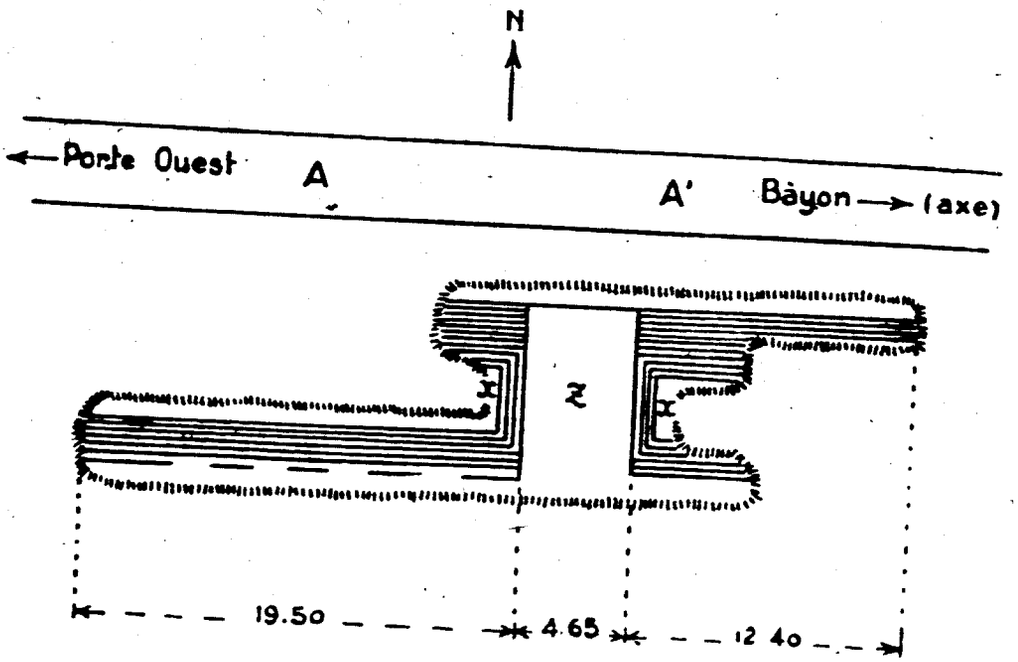


Fig. 13. — Fouilles à l'Ouest du Bàyon (point B). AA', route de Takao ; z, passage dallé (point B) ; x, bassins.

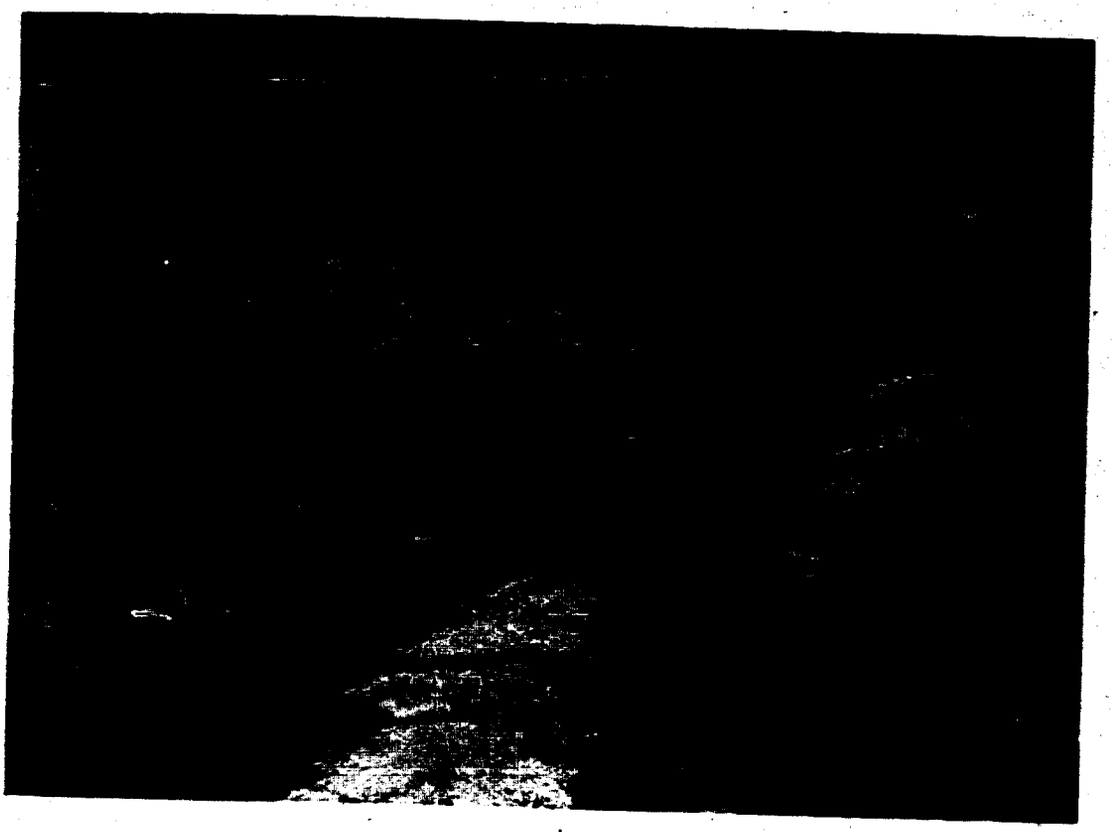
les bords de ce bassin, ne s'arrêtent pas au niveau représenté par le dallage des massifs A et B, mais montent un peu plus haut, ce qui semble indiquer l'existence, à une époque sans doute antérieure à Aṅkor Thom, d'une importante levée de terre à laquelle ces gradins servaient d'étai. Cette levée s'interrompait dans l'axe de l'avenue qui lui était perpendiculaire; ainsi que l'attestent les vestiges encore en place.

En longeant toujours les gradins, de l'Est à l'Ouest, et en multipliant les sondages, nous finîmes par atteindre le pont de latérite découvert en novembre 1932, quelques jours avant mon départ d'Aṅkor, et dont il a déjà été fait men-

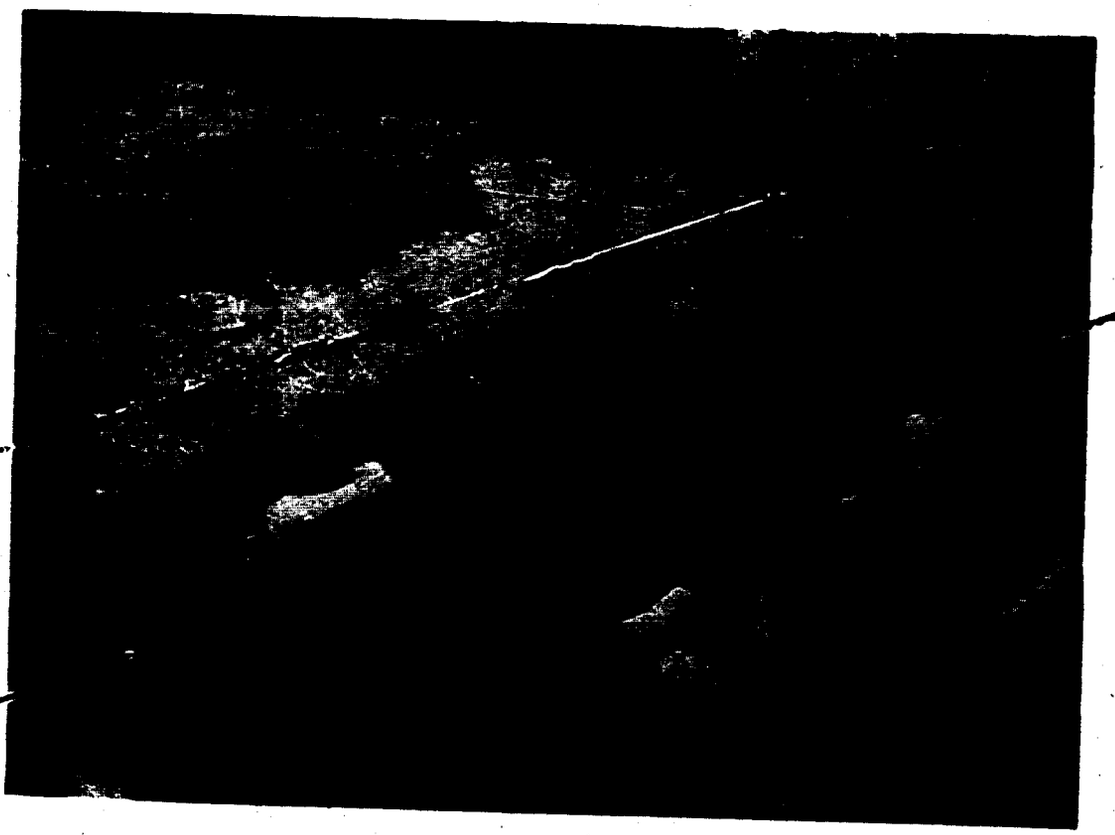
---

savoir s'il existe un rapport quelconque entre ce chenal et une large ouverture, pratiquée dans la digue Ouest du Bàràỳ oriental, au Sud de son principal axe ».

Il est vrai que la petite chaussée traversière située dans l'axe Phĭmānàkàs-Bàkhèn, montre les vestiges d'une conduite d'eau encore faciles à reconnaître, mais ces vestiges se trouvent *au-dessus* du dallage, et par conséquent à un niveau supérieur à celui des gradins qui constituent les bords des fossés-réservoirs (rapport de M. Marchal pour décembre 1933).

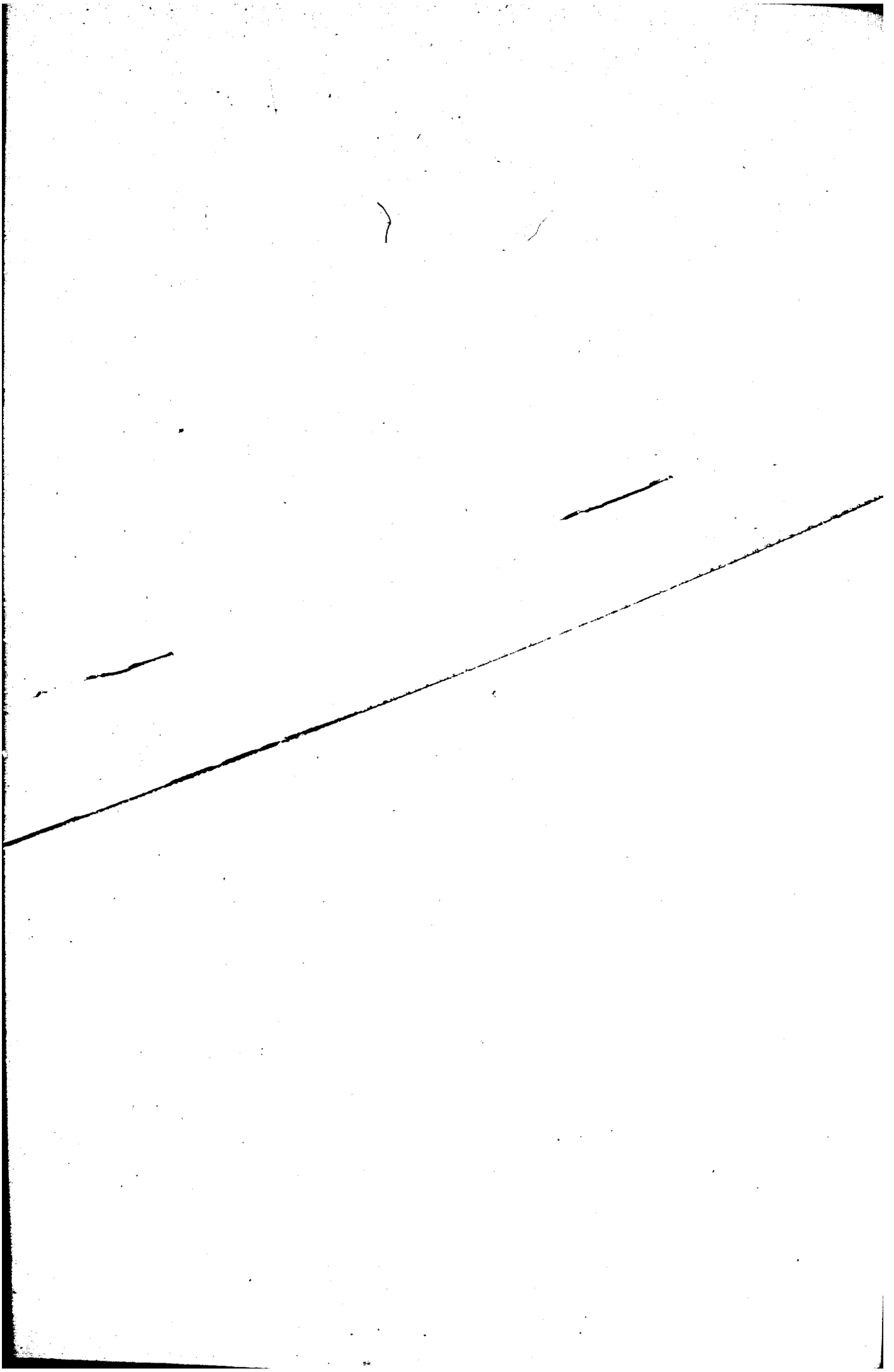


A



B

A. Déblayage de bassins maçonnés et d'une chaussée traversière dans Aṅkor Thom (point *B*; cf. p. 589). — *B*. Pont et canalisations de latérite, dégagés sous la route de Takao (point C); vue prise du côté Nord (cf. p. 591).



tion au début de ce mémoire (1). J'y ai mis une forte équipe de coulis, afin de pouvoir procéder rapidement à son déblayage complet. Une fois mis à nu, cet ouvrage me parut plus important qu'au moment de sa découverte (pl. XI, B, et fig. 14). Il a quatre piles, à quoi s'ajoutent, du côté Ouest, deux canalisations

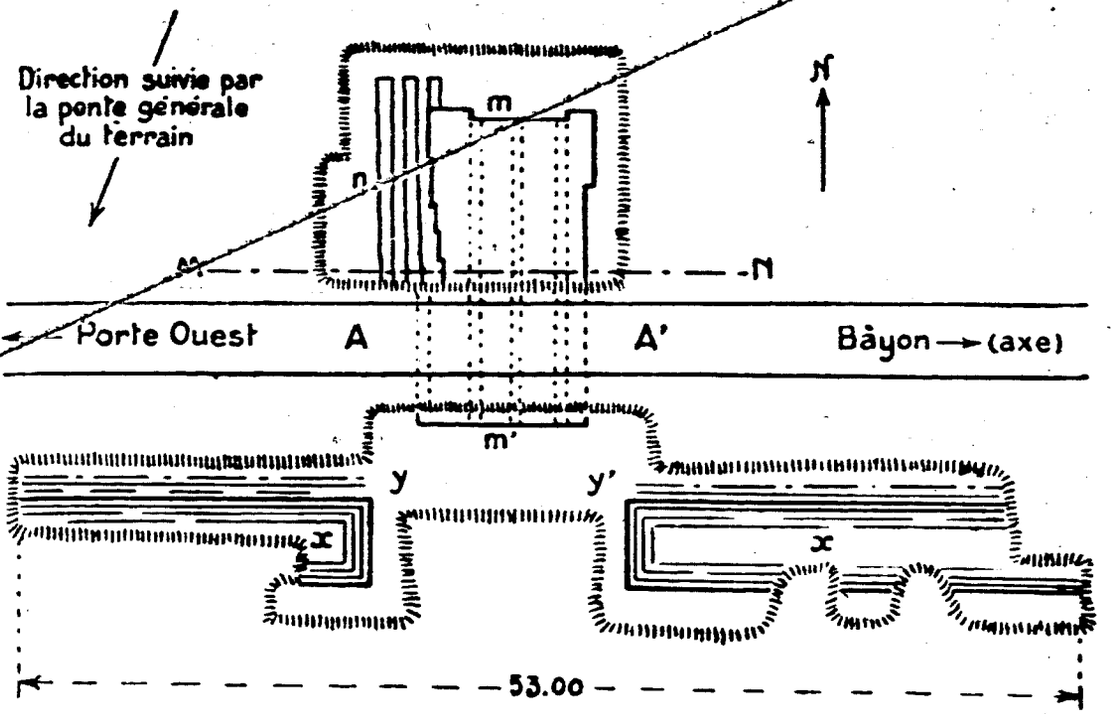


Fig. 14. — Ouvrage hydraulique dégagé à l'Ouest du Bàyon (point C). AA', route de Takao ; mm', arches du pont en latérite ; MN, axe Est-Ouest du même ouvrage ; n, canalisations ; yy', vestiges d'un chenal N.-S. ; x, bassins.

de latérite, à ciel ouvert, celles-là, et dont l'axe est légèrement oblique par rapport à l'axe suivi par les ouvertures du pont, qui est franchement Nord-Sud. Avant d'avoir atteint ce point, notre point C, nous constatâmes que les gradins dégagés le long de la route, se retournaient à angle droit, ce qui déterminait une séparation complète entre l'eau immobile contenue dans le bassin-fossé, entre B et C, et les masses d'eau que débitaient les arches du pont. D'où venaient celles-ci ? Ceux qui ont lu mon rapport de 1932, se souviendront peut-être d'une hypothèse que j'y avais émise au sujet du fossé extérieur Nord de la première ville. Ce fossé, je proposais de le localiser entre la chaussée Ouest d'Aṅkor Thom, celle qui va à la porte dite « de Takao », et la grande digue au Sud du Bàphûon. Si je ne me suis

(1) Voir plus haut, p. 577.

pas trompé dans mes conjectures, si le fossé en question se trouvait réellement là où je l'avais placé sur la carte associée à mon rapport (pl. X), la présence du pont s'explique. Il servait de déversoir. Nous avons relevé, au Sud de cet ouvrage, les traces, encore parfaitement distinctes, d'un chenal N.-S. qui passait à l'Est du prasàt 496 et paraît bien avoir été un chenal d'adduction, auquel correspondait peut-être une écluse placée devant les ouvertures du pont. Il serait prématuré de discuter ici les nombreux problèmes soulevés par la découverte de cette curieuse construction, car le nivellement d'Aṅkor est à l'heure qu'il est un travail encore à peine ébauché (1). Je me contenterai, pour l'instant, de rappeler l'existence, à l'angle Sud-Ouest d'Aṅkor Thoṃ, d'un ouvrage assez semblable au pont dégagé par nous, et qui n'est autre que la fameuse « vanne d'écoulement » signalée pour la première fois par le Cte de Lajonquière dans *I. K.* et décrite en détail par M. Marchal (2). Ce rapprochement s'impose d'autant plus que l'extraordinaire largeur de l'ouvrage, sur lequel passe la route de Takao, exclut toute idée d'un pont proprement dit, tandis qu'il paraît plus que vraisemblable que les passages d'eau voûtés, ainsi que les deux conduites en latérite, aient été pratiqués dans une véritable digue, la même, sans nul doute, dont il a déjà été question plus haut, à propos des gradins de pierre (3). D'après des observations faites sur place, il y a lieu d'admettre que l'axe de cet important ouvrage de terre se trouvait un peu au Nord de l'axe Est-Ouest du Bàyon, prolongé vers la Porte de Takao.

A l'Ouest du point C, il y a un nouveau fossé-réservoir, non moins allongé que les deux autres et qui se termine comme eux, par un retour vers le Sud des gradins. A partir de cet endroit, situé à quelque 250 mètres à l'Est de la porte de Takao, on se trouve en présence d'un ensemble assez confus d'ouvrages de latérite et de grès, tels que canalisations couvertes, murs de soutènement, marches d'escalier, etc., mis au jour par M. Marchal.

---

(1) Voir, à ce propos, H. Parmentier, *Le nivellement d'Aṅkor*, dans *BEFEO.*, t. XXXIII, 1933, fasc. 1, p. 310 et suiv. Dans le même tome du *Bulletin*, fasc. 2, p. 1124 et suiv., le lecteur trouvera un rapport de M. G. Trouvé sur des *Chaussées et canaux inédits, au Nord d'Aṅkor Thoṃ*, très important pour la connaissance du régime hydraulique de l'ancienne capitale. Il y a également lieu de consulter les pages consacrées par M. G. Groslier à la même question dans *Art et Archéologie khmèrs*, t. II, p. 118 et suiv.

(2) *BEFEO.*, t. XVIII, VIII, p. 36 et suiv. Cet ouvrage connu par les indigènes sous le nom de *rŏn tadèv* est encore utilisé par eux comme déversoir du *bèn Thoṃ*, étang situé près de l'angle Sud-Ouest d'Aṅkor Thoṃ. M. Marchal se demande s'il ne s'agit pas plutôt d'un passage souterrain que d'une « vanne d'écoulement ». Il n'est pas impossible que l'ouvrage en question ait eu une double destination, c'est-à-dire, qu'il ait servi de passage souterrain en saison sèche, et d'écoulement d'eau pendant la saison des pluies.

(3) P. 590.

en juin 1924, et dont l'étude détaillée est encore à faire. Pour l'instant, il est difficile d'avoir des idées précises sur l'âge de ces divers ouvrages. De même, on ne peut déterminer le rôle qu'ils tenaient dans le système hydraulique d'Aṅkor Thom, sans avoir recours à des conjectures plus ou moins hasardeuses.

L'exploration du sol à l'Est de l'axe Bàkhèṅ-Phĭmānàkàs permit de constater, ainsi que je l'avais du reste prévu, que les gradins de latérite n'atteignent pas, dans leur état actuel, le Bàyon. Comme ils s'interrompent brusquement, sans la moindre trace d'un retour à angle droit, il faut supposer qu'ils ont été détruits lors de la construction de ce temple. Pour en finir avec nos recherches dans cette partie d'Aṅkor Thom, j'ai encore à mentionner l'existence, à proximité de la terrasse bouddhique du Práḥ Kŭk Thlok, de trois assises de latérite, posées suivant la direction Nord-Sud. J'ignore à quel genre de construction elles ont appartenu.

Faute de temps, je n'ai pu que préparer, en vue de travaux futurs, l'étude des vestiges échelonnés à l'Est du Bàyon, le long de la route qui va à la Porte des Morts. Dès 1932, quelques sondages pratiqués en divers points, à proximité de cette route, avaient fait apparaître des gradins analogues à ceux qui existent de l'autre côté du Bàyon (1) ; il y avait donc là également des réservoirs-fossés, parallèles à l'axe Est-Ouest d'Aṅkor Thom. De nombreux nouveaux sondages, exécutés entre le Bàyon et la Porte des Morts, sur une étendue de plus de 1.000 mètres, rendirent le fait évident, en accusant partout la présence dans le sol de blocs de latérite. Toutefois, en nous approchant du Bàyon, nous eûmes la surprise, M. Marchal et moi, de voir s'interrompre les gradins ; à leur place apparut, à 0 m. 60 environ, sous le niveau du sol actuel, une sorte de plateforme, faite d'un conglomérat pierreux, et qui a dû servir de massif de fondation à un édifice disparu. Elle mesure environ 25 m. Est-Ouest sur 12 m. Nord-Sud. Située dans le voisinage de la terrasse bouddhique n° 4, elle passe sous la route en remblai exécutée par les Travaux Publics (2). A côté de la terrasse bouddhique que je viens de mentionner, se trouve une dépression assez marquée, le *trapăṅ Antoṅ*, qui pourrait être, de même que le *bĕṅ Tru*, au Sud-Ouest du Bàphùon, un vestige de l'ancien fossé Nord (3).

La succession de nos sondages nous ayant ramenés vers le centre d'Aṅkor Thom, nous fûmes tentés d'examiner d'un peu plus près les restes d'un bassin de latérite signalés par notre collègue G. Trouvé en 1931, à proximité du Bàyon dans l'angle formé par la terrasse qui précède ce temple à l'Est, et l'aile N. de sa galerie extérieure. Afin de procéder à leur déblayage, je demandai à M. Marchal et obtins de lui une équipe de la Conservation d'Aṅkor.

---

(1) Les points de sondages sont indiqués par les lettres v-v'-vv'' sur le plan qui est joint à mon rapport de 1932 (pl. III).

(2) Sur la terrasse bouddhique n° 4, voir H. Marchal, *Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Aṅkor Thom*, BEFEO., t. XXVIII, 8, p. 16.

(3) Cf. Rp. 1932, p. 338.





Le problème du Bàphûon. — Lorsqu'on examine avec attention le plan d'Ankor Thom, on est tenté de se poser la question suivante : comment se fait-il que le Bàphûon, avec son massif imposant, long de 120 m. et large de 100 m., se trouve logé dans ses murs comme dans un lit de Procruste, tandis que, à côté, la svelte pyramide du Phĭmānàkàs qui n'a que 28 × 35 m. à sa base, est entourée, elle, d'une vaste enceinte, mesurant près d'un demi-kilomètre en longueur ? Pour expliquer une telle anomalie, il faut admettre que son architecte ne disposait que d'un espace minime par rapport au volume de la construction à élever (fig. 16). Mais alors, de quelle nature était l'obstacle qui l'obligeait à emprisonner le Bàphûon dans un enclos aussi étriqué ? Ici, le problème se complique, car au Sud de ce temple, il n'y a, en fait de monuments, pratiquement rien, à part quelques insignifiantes bâtisses de basse époque. Force nous est donc de reporter notre attention sur la haute levée de terre qui passe au Sud du Bàphûon, en se dirigeant de l'Est à l'Ouest (1). Serait-ce par hasard elle qui nous fournirait la clef de l'énigme ? J'ai déjà dit pour quelles raisons j'ai cru pouvoir identifier cet ouvrage avec la digue qui constituait le bord extérieur du large fossé, creusé par Yaçovarman au Nord de sa ville (2). Si l'on admet cette identification comme vraisemblable, on s'explique aisément pourquoi les con-

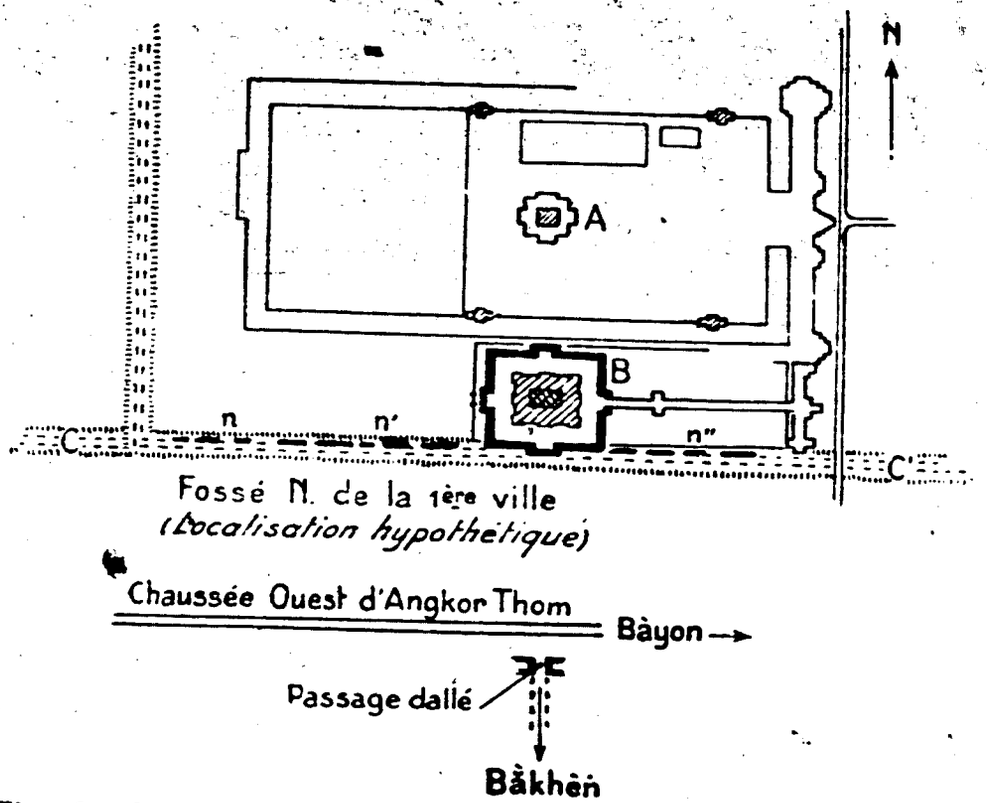


Fig. 16. — Le Bàphûon et le fossé Nord de Yaçodharapura I. A, Phĭmānàkàs ; B, Bàphûon ; CC', levée de terre ; n n' n'', gradins de latérite.

(1) Voir plus haut, p. 577.
(2) Rp. 1932, p. 338 et suiv.

structeurs du Bàphûon ont été tenus à respecter cette digue : il s'agissait de conserver un ouvrage important dont la suppression, sans doute, ne paraissait guère possible à une époque où le cadre de la première Yaçodharapurī était encore intact (1). On s'explique de même pourquoi le talus Nord de la digue fut garni de latérite, disposée par gradins (2) : le rôle de ces gradins était d'empêcher, pendant les grandes pluies, le glissement des masses de terre détrempée vers le mur extérieur du Bàphûon, trop faible, pour résister à leur pression ; je rappellerai, à ce propos, que la même précaution avait été prise par rapport à des terrassements datant de la même époque, le long de la route actuelle de Takao (3).

De ce qui précède, il résulte que le Bàphûon, en ce qui concerne la surface occupée par lui, était désavantagé du fait de sa proximité avec le fossé extérieur de la première ville ; si celui-ci n'avait pas existé au moment de son édification, ou si l'on avait pu, sans trop d'inconvénients, le déplacer quelque peu vers le Sud, nous aurions affaire, sans nul doute, à un plan moins paradoxal où le « temple-montagne » se serait trouvé parfaitement à l'aise au milieu d'une enceinte proportionnée à ses dimensions. De cette conclusion en faut-il tirer une autre, en affirmant que le Bàphûon n'a jamais été le centre *géométrique* d'une ville ? Il me semble que oui. D'ailleurs, on n'a relevé jusqu'à présent dans Aṅkor Thom aucun vestige que nous soyons à même d'attribuer, avec quelque vraisemblance, à une *purī* centrée sur le Bàphûon. Quant aux textes, le seul témoignage qui semble se rapporter à l'existence d'une telle ville, celui de la stèle de Lovêk, n'est pas absolument clair quant au sens du terme sanskrit employé pour désigner l'emplacement, à l'intérieur de la capitale khmère, du Mont d'Or élevé par Udayādityavarman II (4).

---

(1) Voir plus haut, p. 577.

(2) Rapport du Conservateur d'Aṅkor pour juillet 1932.

(3) Voir plus haut, p. 590. Un autre exemple de ces gradins servant d'étai nous a été récemment fourni par les fouilles d'Ak Yom. Voir à ce sujet, le rapport de M. Trouvé pour décembre 1934, relatif à la découverte à l'intérieur de la digue Sud du Bàràỳ occidental, d'une chaussée antérieure à celle-ci. A propos de cette découverte, M. Cœdès écrivait au Conservateur d'Aṅkor : « Par ses inscriptions et son style, le monument primitif d'Ak Yom est antérieur à Angkor I. Lorsque le Bakheng fut aménagé en « Mont Central », l'avenue Ouest a pu être prolongée en dehors de l'enceinte Ouest et longer le sanctuaire d'Ak Yom en empiétant même sur la pyramide : c'est à ce moment que se placeraient la construction du mur de soutènement et certains remaniements de l'ensemble, notamment la démolition du sanctuaire Nord-Est. Cet ensemble, amputé d'une partie de ses constructions Nord, dévorées par la chaussée, serait resté un lieu de culte au moins jusqu'en 1001, date de l'inscription de la pierre aux neuf devas. Après cette date la construction de la digue Sud du Bàràỳ, utilisant le tracé de l'ancienne chaussée, aurait achevé d'engloutir le monument ». Cf. également Rp. 1932, p. 331.

(4) Cf. G. Cœdès, *Etudes cambodgiennes*, XIX, *La date du Bàyon*, BEFEO., XXVIII, p. 82 : « même venant après une comparaison avec le mont Meru situé au milieu du Jambudvīpa (*madhyasthahemādrījambudvīpa*), c'est peut-être forcer un peu le sens du mot *antar* dans l'expression *antassvarṇādri* que de le traduire par « centre (géométrique) de la ville ». Pour l'inscription de Lovêk, voir *ISCC.*, XVII.

Collaboration du Service géographique.— A la fin du mois de janvier 1934, un opérateur du Service géographique, l'adjudant-chef M. PERINELLI, fut mis à la disposition de l'Ecole française, pour le relevé des digues, fossés, bassins et vestiges archéologiques de toute espèce, dégagés par nous autour du Băkhèn. Bien que favorisé par le beau temps, ce travail délicat, rendu souvent pénible à cause de la densité du fourré, nécessita près de cinq semaines. Le plan au 1/10.000e de M. PERINELLI a enrichi de nombreuses précisions opportunes les résultats déjà acquis par nous sur le terrain (fig. 17) (1). Ce qui, à première vue, retient l'attention, c'est le grand nombre des *trapăn* qui tantôt se répartissent, selon un ordre déterminé, autour du « Mont Central », tantôt se succèdent le long des grandes avenues axiales. De ces pièces d'eau, près de 300 ont été portées sur la carte. Leur nombre total semble dépasser 800. Par endroits, l'ordonnance si caractéristique de ces *trapăn* fait songer

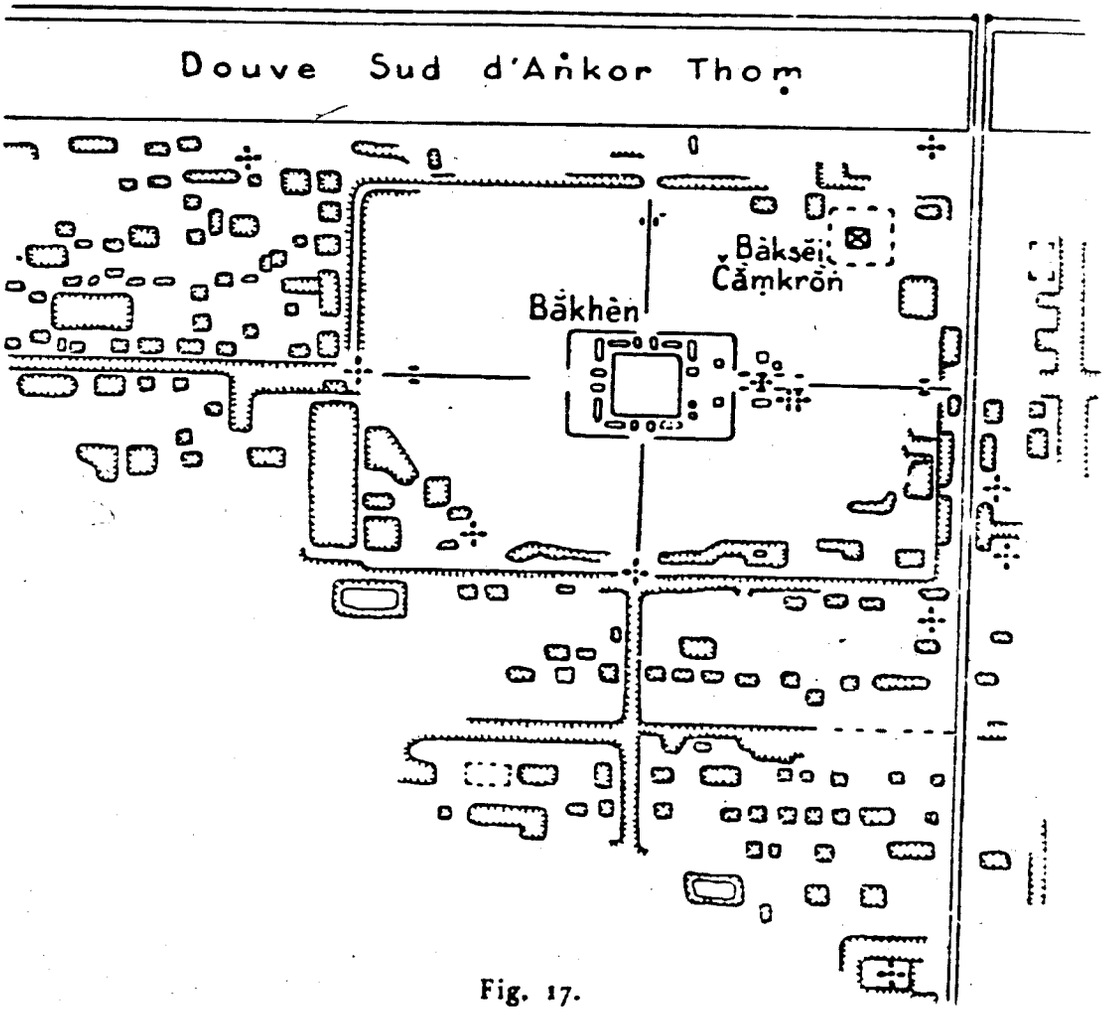


Fig. 17.

RELEVÉ AU 1/10.000e DE LA RÉGION DU BĂKHÈN PAR M. PERINELLI DU SERVICE GÉOGRAPHIQUE.

(1) Cette carte a été jointe au rapport du Conservateur d'Ankor pour mars 1934.

à des rues tracées au cordeau, et cette impression se trouve renforcée par la nature des objets que recèle la brousse alentour. Parmi ces objets, il y a des débris de céramique chinoise et khmère, des tuiles et des abouts de tuiles, des rouleaux de peṣanī, des bronzes, des perles, de petits cristaux de roche, des morceaux de fer couverts d'une rouille pulvérulente. Les sondages, effectués dans un certain nombre de points signalés par M. PERINELLI, ont en outre accusé la présence sous terre, à une profondeur de 1 m. 20 et 1 m. 50 environ, de cendres et de menus morceaux de matières carbonisées, indices irrécusables d'une ancienne couche d'habitation (1). Quelques modestes que puissent paraître ces restes, un archéologue consciencieux ne saurait les négliger.

Outre les pièces d'eau, M. PERINELLI a soigneusement étudié, sur ma demande, plusieurs ouvrages de terre situés à proximité de la rivière de Siemrāp, et qui, pour bien des raisons, me paraissaient être contemporains de la première ville d'Aṅkor. Parmi ceux-ci, la digue N.-S. qui longe à l'Est le fossé d'Aṅkor Vāt, présente un intérêt tout particulier, car son tracé correspond très exactement à celui de la levée de terre qui devait clore, du côté de la rivière, l'enceinte de la *purī*. M. PERINELLI a pu suivre cette digue jusqu'à son point de rencontre avec l'avenue axiale Est ; au delà de ce point, son tracé devient incertain, mais il semble bien qu'il ait subi un léger décallage de 20 à 30 mètres (2).

Grâce à la collaboration de M. PERINELLI, nous avons pu déterminer l'exact emplacement du groupe de ruines, repéré sur la rive droite du Stuṅ Siemrāp au cours de ma précédente mission. Elles se trouvent, non pas dans le prolongement de la chaussée Est du Bākhèṅ, ainsi que nous l'avions cru, mais à environ 150 m. au Nord de cet axe. La chaussée aboutissait donc directement à la rivière, en passant au Sud du petit sanctuaire dont la fouille nous avait livré le torse d'une divinité féminine (3). J'avais donc, en ce qui concerne ce monument, à modifier quelque peu les indications portées sur notre carte de 1932. Je le fis d'autant plus volontiers, que des recherches toutes récentes, effectuées par mon collègue G. TROUVÉ, de l'autre côté de la rivière, ont permis de reporter plus au Sud, donc vers l'axe du Bākhèṅ, le point de départ de l'ancienne chaussée qui reliait jadis Lolei, la capitale d'Indravarman, à la première ville d'Aṅkor (4) (pl. XII).

---

(1) Il n'est guère douteux que le niveau auquel appartiennent ces objets et matières ne soit celui de l'ancienne ville (Yaçodharapura I).

(2) Voir pl. XII.

(3) Rp. 1932, pl. IV, B.

(4) Cette chaussée avait attiré mon attention dès juillet 1932, lorsque je survolais la région d'Aṅkor avec le lieutenant de vaisseau MENÈS. Elle part de l'angle N.-O. du Indratataka et se dirige vers Aṅkor suivant un tracé rectiligne S.-E.-N.-O. Voir à ce sujet ce que M. PARMENTIER écrit dans *BEFEO.*, t. XXXIII, p. 1115, à propos du levé d'avion du capitaine GOUËT : « une ligne rigide N.-O.-S.-E. file à 1 km. S.-O. du Pr. Kravāṅ ; elle rencontre la route du petit circuit à 1 km. au Nord de l'axe d'Aṅkor

En terminant mon rapport, je tiens à dire quelques mots des principes généraux qui m'ont guidé au cours des deux campagnes archéologiques, consacrées au Bâkhèn et à la ville de Yaçovarman. Bien avant que ne fût donné le premier coup de pioche, j'étais déjà à même de fixer sur un plan schématique les principaux éléments de la première Yaçodharāpura. Autrement dit, il s'agissait non pas de découvrir, dans le sens propre du mot, une ville inconnue, mais de contrôler sur un terrain encore peu exploré un ensemble de faits déterminé par raisonnement. Une tâche aussi nettement définie me permettait de grouper et d'intensifier mes efforts autour d'un seul et unique objectif, ce qui constituait, certes, un avantage appréciable. D'autre part, je ne me dissimulais point certains graves inconvénients qui rendaient extrêmement délicate la solution intégrale du problème posé. Il fallait, à tout prix, ne pas se laisser assujettir par un parti pris, par une idée fixe, ne pas imposer aux faits réellement observés une interprétation tendancieuse, dans le seul désir de voir triompher une théorie. Il fallait, en d'autres termes, garder vis-à-vis de soi-même, son indépendance de chercheur scientifique, pour qui l'honnêteté et la discipline professionnelle viennent avant toute autre chose.

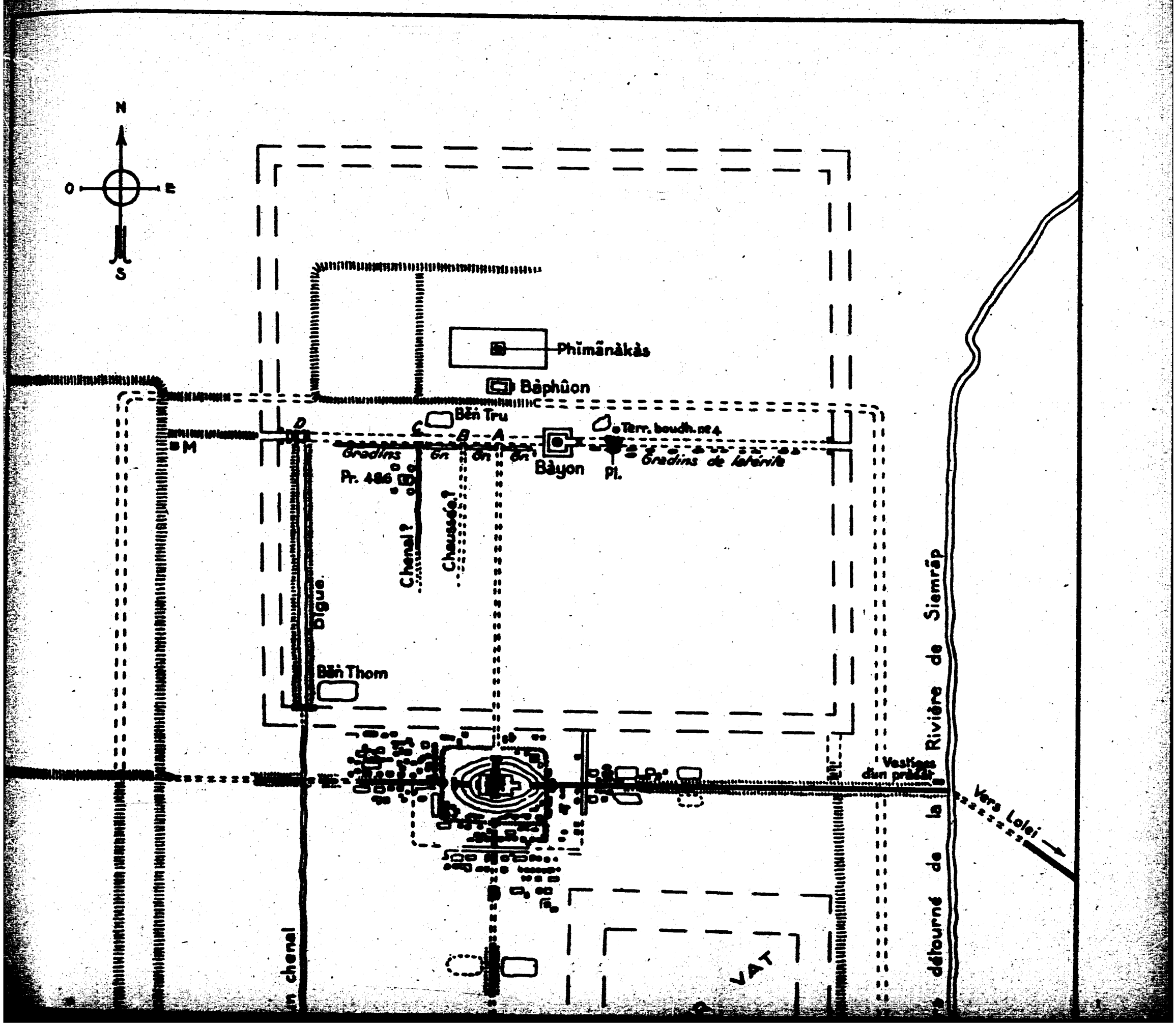
C'est avec infiniment de raison qu'un maître des sciences historiques, passionné pour les longues et patientes enquêtes, FUSTEL DE COULANGES, signalait à ses disciples le danger que présentent les idées préconçues, les problèmes résolus à l'avance : « Au lieu d'étudier l'objet en soi et tel qu'il est, vous y portez, vous sujet pensant, vos idées personnelles. Vous croyez regarder l'objet et vous ne regardez que votre propre pensée. Vous êtes dominé par votre propre pensée au point de ne voir qu'elle et de la voir partout. C'est la plus grande cause d'erreur de l'histoire. Il y a des esprits qui, pour ce seul motif, sont comme incapables de voir le vrai. » (1) Ne reconnaître dans les objets que le reflet de sa propre pensée, c'était là l'écueil à éviter ! Aussi me suis-je efforcé, de mon mieux, de ne pas céder à la tentation de considérer chaque vestige exhumé par mes coulis, comme un témoignage irrécusable en faveur de ma thèse. Ai-je toujours réussi « à ne voir que le vrai », c'est-à-dire à séparer ce qui est de bon aloi et franchement utilisable pour mes recherches, de ce qui demeure encore douteux ? Je ne puis l'affirmer, car le départ souvent, n'a pas été facile. Je ne puis attester, à la fin de ce rapport, que la sincérité de l'effort accompli.

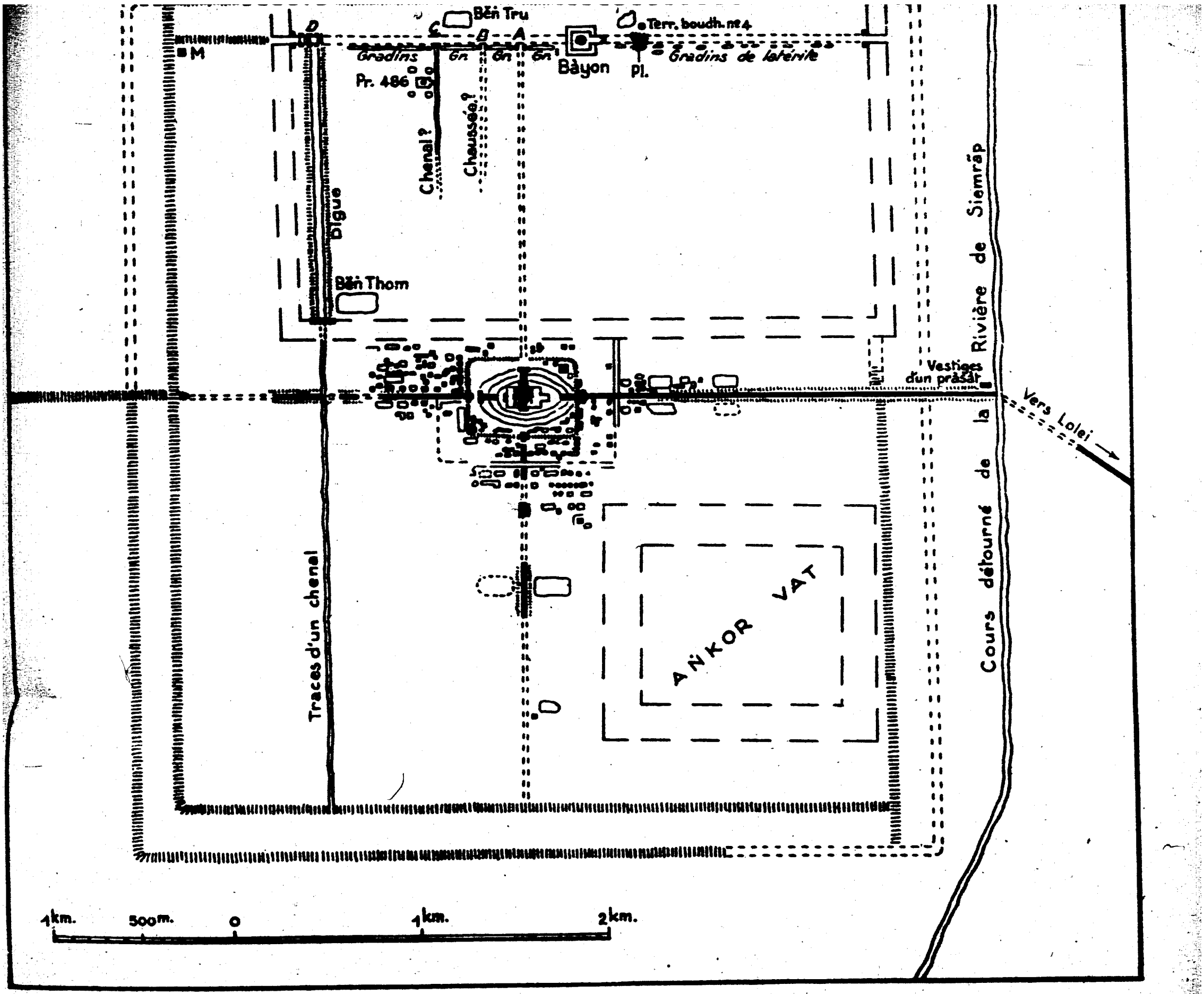
V. GOLOUBEW.

Vât et à 750 m. à l'Est de la rivière ; on n'en voit pas la suite vers le Nord-Ouest. Prolongée en ce sens, elle atteint la rivière en face de l'avenue E. - O. du Phnom Bâkhèn ; si on la continue vers le Sud-Est, il semble qu'on doive arriver à Lolei. Ce pourrait être « l'ancienne jonction de Hariharālaya et de Yacodharāpura ». Les observations de M. PARMENTIER concordent donc parfaitement avec celles de M. TROUVÉ, faites sur le terrain (*BEFEO.*, t. XXXIII, p. 1126).

(1) Cette citation est empruntée à l'excellent petit livre du Comte DU MESNIL DU BUISSON sur *La technique des fouilles archéologiques*, paru au cours de cette année chez Paul Geuthner, à Paris (p. 28).

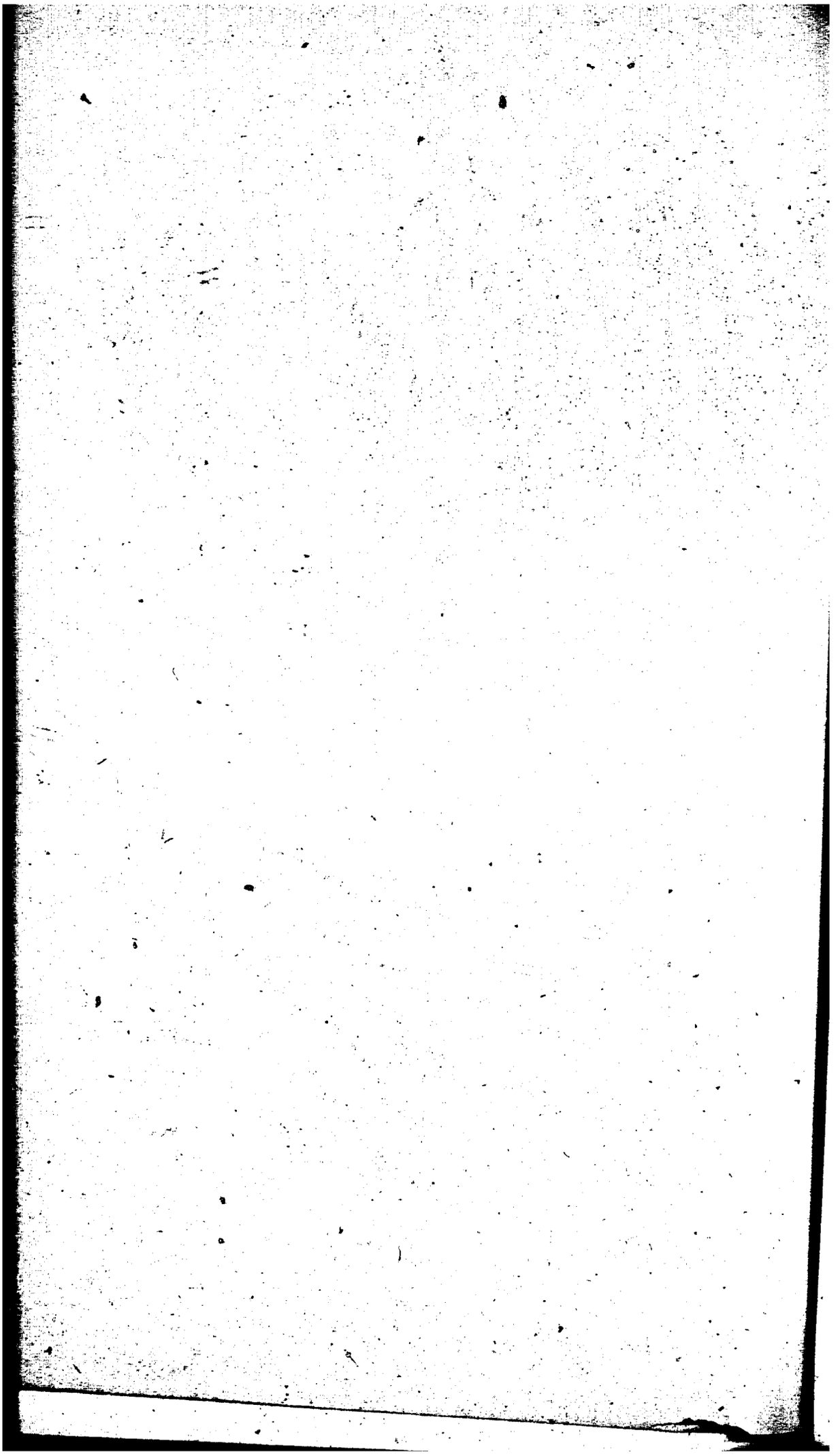



N
O
E
S
Phĭmãnàkàs
Bàphûon
Bĕṅ Tru
Terr. boudh. nº 4
Gradins
Gradins de latérite
Bàyon
Pl.
Pr. 486
Chenal?
Chaussée?
Digue
Bĕṅ Thom
Vestiges d'un prâsât
Vers Lolei
Rivière de Siemrãp
détourné de la
VAT
chenal



PLAN DE LA VILLE DE YAÇOVARMAN (AÑKOR I)

d'après les travaux de V. GOLOUBEW et H. MARCHAL (Décembre 1933-Mars 1934).



ESSAI SUR LES MOULURES DE BAIES DES MONUMENTS D'AṄKOR

(Pl. XIII.)

A la faveur de quelques jours passés à Aṅkor, nous relevâmes les principaux profils de baies sur les édifices les plus importants du groupe. Dans certains grands ensembles, il ne nous a pas été possible de voir toutes les ouvertures, mais nous pensons cependant avoir recueilli les profils les plus caractéristiques.

Bien qu'un assez grand nombre de moulures ait été relevé, des vérifications ultérieures sur place et l'étude d'autres profils de monuments épigraphes pourraient amener des rectifications dans le classement que nous avons tenté d'effectuer ; il ne semble pas, cependant, que les grandes divisions que nous proposons puissent subir de très fortes modifications.

Si nous étudions les baies d'art khmèr primitif, nous ne rencontrons, à part deux exceptions (1), que des chambranles non ornés ou, peu fréquemment, une bande plate assez large qui cerne le contour extérieur de l'ouverture (2).

Deux monuments d'art primitif présentent des moulures de baies : Hàn Čei A, *IK.* 83 (3), et le Pràsàt Práḥ Thāt Thoṃ (4), *IK.* 108 ; nous n'en avons pas, malheureusement, les profils.

D'après les documents que nous avons pu consulter, les édifices à linteaux du type II intermédiaire présentent généralement la bande plate d'encadrement à leurs baies. Mais ce détail se rencontre aussi à Saṃbór-Prei Kŭk (Tour aux lions C^1) en liaison avec un linteau II et au Pràsàt Trapāṅ Sram, *IK.* 119, où il est associé avec un linteau du type I.

En outre, il convient de noter que le Pràsàt Daṃrĕi Kràp, daté probablement de 802 A. D. (5), ne présente ni bande saillante extérieure ni moulures (6).

---

(1) *AKP.*, t. I, p. 35-36 et note 1 de la page 36.

(2) Pràsàt Kŏmpoṅ Práḥ. *IK.* 146,5; Pràsàt Phuṃ Pràsàt, *IK.* 153; Saṃbór-Prei Kŭk C^1; Práḥ Thāt Sram, *IK.* 119 (Pràsàt Trapāṅ Sram); Phnoṃ Bàsĕt, *IK.* 78 (*AKP.*, t. I, p. 134).

(3) *AKP.*, t. I, p. 195. Linteau du type I. Inscription Cœ. 81 du VIe siècle çaka. La figure 73, page 87 de l'*IK.*, t. I, paraît indiquer des moulures très simples; elles sembleraient être plutôt une complication de la bande plate que de véritables moulures. Il convient de remarquer que les piédroits sont assemblés d'onglet avec le linteau (*AKP.*, t. I, p. 36, note 2), fait qui facilite le raccordement des profils. La bande plate s'accommode bien plus aisément d'un assemblage d'équerre.

(4) *AKP.*, t. I, p. 206, et t. II, planche XCI. Linteau du type II.

(5) *Evolution du linteau khmèr*, par Ph. Stern, Revue des Arts Asiatiques, 1934, p. 252.

(6) *AKP.*, t. I, fig. 51.

Dans le but de faciliter l'étude de ces profils en art khmèr classique, un numéro d'ordre a été attribué à chaque élément, mais le profil-type, très complexe, que nous donnons ci-dessous n'a pas été rencontré et ne doit pas exister.

En partant du tableau du piédroit, cette numérotation est la suivante:



Fig. 18. Moulure de baie des monuments d'Aṅkor. Profil-type.

1° Bande plate;
2° Gorge entre doucines opposées;
3° Bande entre le n° 2 et le n° 4;
4° Doucine ou segment de cercle;
5° Arêtes (de une à trois);
6° File de boutons fleuris;
7° Bande plate;
8° Doucine et listels.

Nous allons tenter de suivre l'évolution de ces moulures en nous guidant principalement sur l'élément n° 4. Cette doucine part d'une forme très allongée, au début de l'art classique (art de Rolûoḥ), s'accentue rapidement (Bàkseï Čàṃkrŏṅ), diminue de longueur et prend une forme en S de plus en plus prononcée (Khlāṅ Nord — Enceinte Royale). Práḥ Pĭthu (Tour C. [18]) (1) montre sa transformation en quart de cercle et le Bàyon, son terme final en segment de cercle.

Un second profil en arêtes (n° 5) évolue également d'une arête peu importante à l'origine (Kuṭīçvara) à une suite de trois dents dès le Mébŏn oriental et Bàt Čŭṃ; il se déchiquette et se complique au Bàphûon et à Aṅkor Vàt pour retomber à deux arêtes à Práḥ Khàn 522 et à une seule au Bàyon et aux avant-corps des Pràsàt Suor Prat.

Un autre guide peut être trouvé dans le profil n° 2 où l'on voit la gorge très large et relativement peu profonde à Kuṭīçvara et au Phnoṃ Bàkhèṅ se resserrer et se creuser jusqu'à l'innovation du Bàphûon où une saillie vient occuper le fond de cette moulure.

Les profils ornés de boutons de fleurs et de fleurs ou de feuilles ne semblent apparaître qu'avec Bantāy Saṃrè [27] et Aṅkor Vàt [29 à 31]. Nous retrouvons ensuite cette décoration à Bantāy Kdĕi [33] et à Bantāy Čhmàr, *IK.* 816.

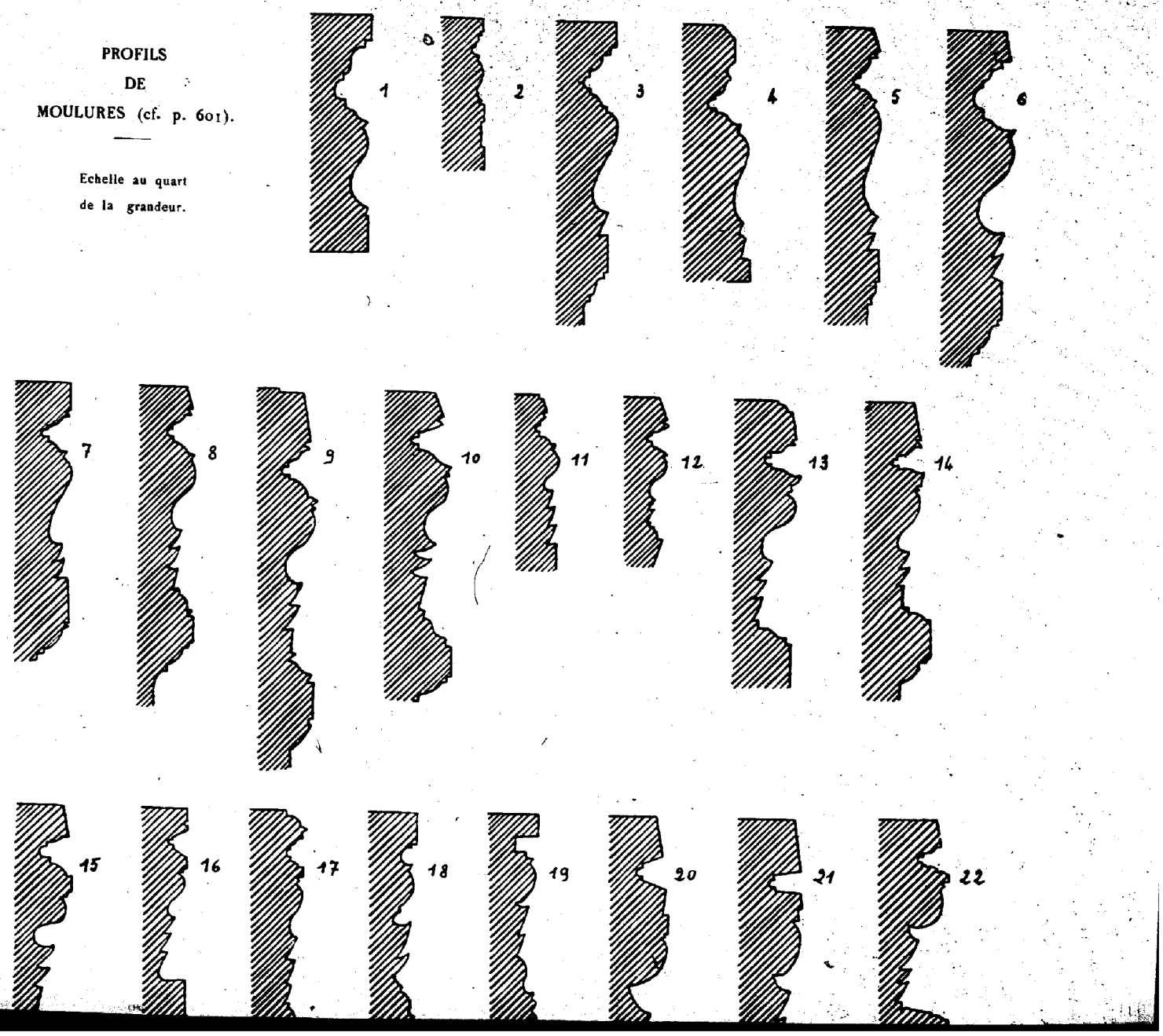
L'élément n° 3, dont nous voyons peut-être la naissance en deux faibles arêtes au Mébŏn oriental et à Prè Rup, se dessine plus nettement au Khlāṅ Nord et prend sa forme définitive dès le Tà Kèv 533. Cet élément peut cependant ne pas exister dans quelques profils postérieurs, mais il permet de départager certaines moulures, telles celles du Mébŏn [9] et du Tà Kèv 533 [14], par exemple.

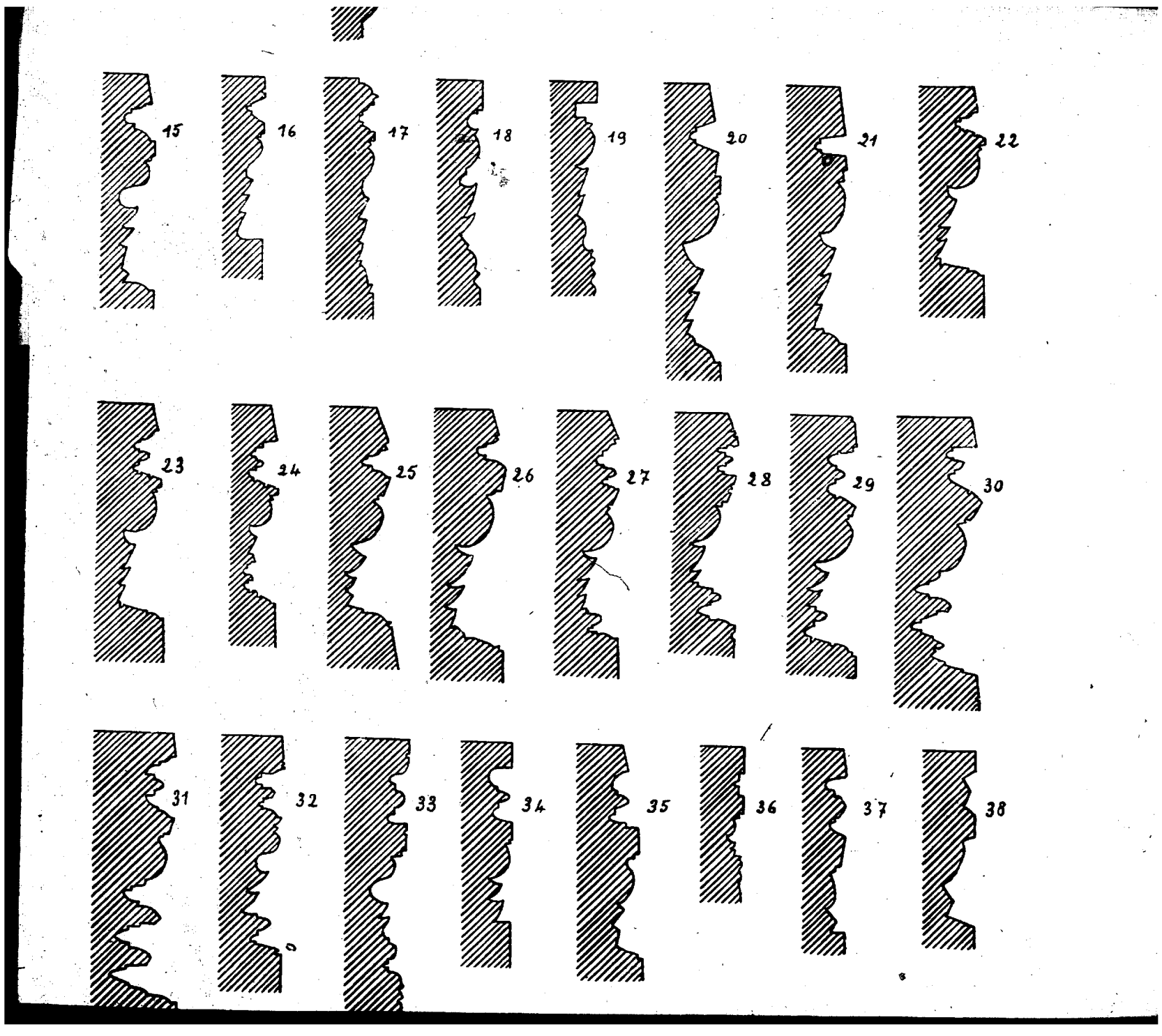
---

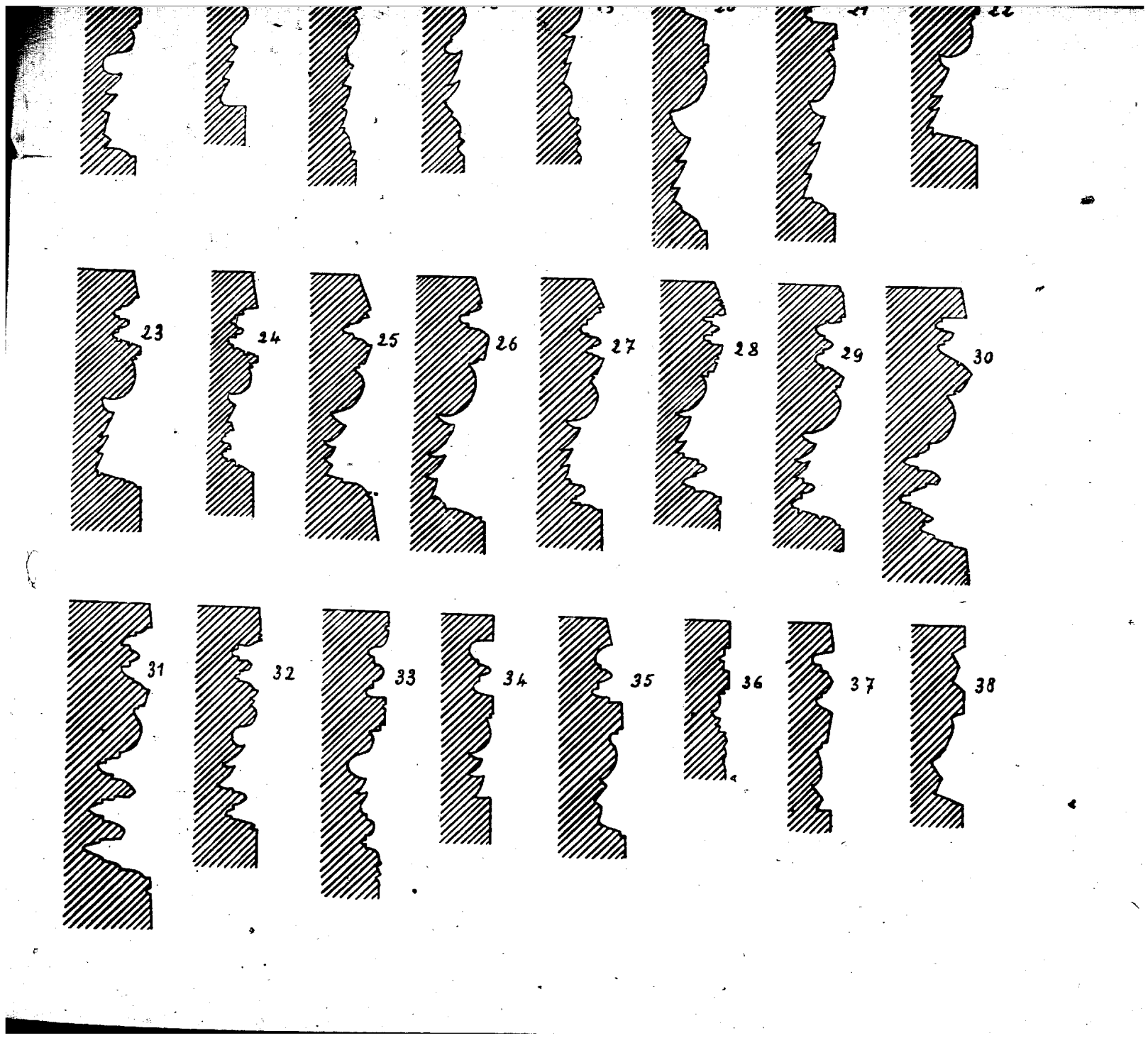
(1) Les numéros entre crochets [ ] donnent l'ordre de classement des profils dans la planche.

PROFILS
DE
MOULURES (cf. p. 601).

Echelle au quart
de la grandeur.




15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38


23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38

Sous réserve de vérifications ultérieures et d'une étude plus complète à l'aide d'un plus grand nombre de documents, il semble possible de classer ces profils suivant leurs principales caractéristiques et de déterminer de façon approchée l'époque où certaines de ces moulures ont apparu. Dans l'ordre des éléments du profil-type, nous pouvons faire les remarques suivantes :

La gorge évasée (moulure n° 2) ne paraît exister avec cette ampleur relative qu'au début de l'art classique, jusqu'à Kòḥ Ker (1) ; la saillie qui vient en occuper le fond ne se montre qu'à partir du Bàphùon, sans que sa présence soit constante.

L'élément n° 3 n'a pas été rencontré avant le Tà Kèv 533 et l'Enceinte Royale ; il peut s'atténuer par la suite (Práḥ Pĭthu, Tours C. [18], S.-O. [19], S.-S.-O. [32]) jusqu'à rappeler la petite arête, simple ou double, de Bàkŏi Čàmkrŏn ou du Mébŏn oriental.

La doucine n° 4 diminue de longueur de façon presque constante ; nous la voyons en effet dans le rapport 1/2 à 2,6 (2) à l'origine, dépasser le rapport 1 à 3 avant la fin du IXe siècle çaka, atteindre le rapport 1 à 4 au Xe siècle et arriver au rapport maximum de 1 à 6, 7 au Bàphùon [24], lorsque la doucine s'est transformée en quart de cercle.

Le quart de cercle, qui se substitue presque brutalement à cette doucine, n'apparaît pas avant Práḥ Pĭthu, Práḥ Pàlilày et le Bàphùon, mais certains monuments de la seconde période classique reprennent la doucine, en lui donnant cependant une importance bien moins considérable qu'avant (rapport 1/5 à 5, 2).

Enfin, l'élément supplémentaire n° 8 est spécial à la période de Bàkoñ (3) à Kòḥ Ker, mais peut ne pas exister (Lolei).

En ne tenant compte que de ces profils, le Phnom Bàkhèñ 496 [3] serait légèrement antérieur à Lolei 589 [4] ; ensuite viennent le Mébŏn 531 [9] et Prè Rup 538 [10]. Le Khlăñ Nord 480 [13] et le Tà Kèv 533 [14] seraient entre eux et l'Enceinte Royale 476 [15], et le Phĭmānàkàs 476 [12] pourrait se classer juste avant ces derniers (4).

Práḥ Pàlilày 478 [20] précéderait (5) le Bàphûon 475 [22 à 24] ; ensuite viennent Thommanon 490 [25] et Bantāy Samrè 541 [26 à 28], que les moulures

---

(1) Nous n'avons pas vu les monuments du groupe de Kòḥ Ker, mais, sur certaines photographies, se distingue l'élément supplémentaire n° 8 (Pràsat Năñ Khmau) et l'élément n° 3 ne paraît pas exister ; ces profils pourraient donc se classer entre Prè Rup et le Khlăñ Nord.

(2) Ce rapport a été calculé en prenant le profil n° 4 comme unité et sans tenir compte des profils n°s 7 et 8.

(3) Nous n'avons pas relevé les moulures de Bàkoñ, mais certaines photographies montrent nettement cet élément.

(4) Les moulures de ce monument sont petites et usées, ce qui rend leur classement assez incertain.

(5) Classement incertain, les moulures de Práḥ Pàlilày n'étant pas très caractéristiques. L'absence de saillie au fond de la gorge n° 2 a été le seul élément qui nous ait incité

des fausses-portes de la cella [27] classent après Thommanon 490 [25] et rapprochent ainsi d'Aṅkor Vàt 497 [29 à 31]. Ce dernier édifice offre une catégorie spéciale de profils (moulures n° 5) qui n'a pas été rencontrée dans les autres monuments étudiés.

Avec Bantāy Kdĕi 535 [33], nous retrouvons la doucine n° 4, mais les profils n° 2 et n° 6 déclassent cette doucine qui est ainsi une reprise de l'ancien élément n° 4, précédemment transformé en segment de cercle ; Práḥ Pĭthu 481/5 est dans le même cas (Tour S.-S.-O. [32]). Si l'on ne tenait compte que de la doucine, ces deux monuments se classeraient après l'Enceinte Royale 476 [15].

Avec Tà Prohm 534 [34], les moulures se simplifient, les arêtes n° 5 tombent à deux, ainsi qu'à Práḥ Khăn 522 [35] où les profils sont très mous. Au Bàyon 474 [37], le n° 5 est à arête unique, le segment de cercle est presque complètement écrasé et aux avant-corps des Pràsàt Suor Prat 480 [38], tout l'ensemble devient presque un profil en dents de scie inégales, confus et peu vigoureux.

Nous avons cru pouvoir donner ci-dessous un essai de classement par périodes ; les dates indiquées sont en ère çaka.

De 811 à 869 (moulures 1 à 6).	Elément n° 8 (1). Elément n° 4 très allongé, dans le rapport 1/2 à 2, 6 avec l'ensemble des moulures. Une à deux arêtes n° 5.
De 874 à 933 (moulures 7 à 15).	Elément n° 8. Elément n° 4 : rapport 1/3, 2 à 3, 7. Début du profil n° 3 à la fin de cette période. Trois arêtes n° 5 (2).
Milieu du Xe siècle (moulures 16 à 18).	Elément n° 4 : rapport 1/4 à 4, 2. Profil n° 3 (3). Transformation du profil n° 4.
Deuxième partie du Xe siècle à la fin du XIe (moulures 19 à 31).	Elément n° 4 en quart de cercle : rapport 1/4, 5 à 6, 7. Biseau saillant au fond de la gorge n° 2 à partir du Bàphùon (4). Boutons fleuris au profil n° 6 à partir de Bantāy Samrè probablement (5).
Fin du XIe et début du XIIe siècle (moulures 32 et 33).	Doucine n° 4 réapparaissant dans le rapport 1/5 à 5, 2. Le biseau saillant se maintient au fond de la gorge n° 2.

à lui assigner ce classement. Si, comme nous le supposons, certains monuments postérieurs à Aṅkor Vàt n'ont pas de saillie au fond de la gorge n° 2, le profil de Práḥ Pàlilày pourrait être classé près du n° 34 de la planche. Même observation pour la moulure n° 21 (Práḥ Pĭthu, Tour N.-O.).

(1) N'existe pas obligatoirement (Lolei [4]).

(2) Sauf au Phĭmānàkàs [12] (2 arêtes).

(3) N'existe pas obligatoirement (Práḥ Pĭthu [18] et [19]).

(4) N'existe pas obligatoirement (Thommanon [25] — Bantāy Samrè [26]).

(5) Pourraient ne pas exister obligatoirement.

XIIe siècle (moulures 34 à 38). Élément n° 4 dans le rapport 1/4, 7 à 5, 5 (1). Le biseau saillant se maintient au fond de la gorge n° 2 (2). Arêtes n° 5 retombant à 2 et 1. Profils de plus en plus confus.

Le tableau I récapitule les données précédentes par monument ; les croix dans les colonnes indiquent les éléments existants et les chiffres, le nombre des arêtes pour les profils n°s 5 et 6. Les seules moulures étudiées sont celles des baies citées dans la légende de la planche. Le tableau II indique les inscriptions découvertes dans les temples (dates en ère çaka), en respectant l'ordre du tableau I. Le détail des observations se rapportant à ces moulures a été indiqué en appendice.

R. DALET.

(1) Sauf aux avant-corps des Prasat Suor Prat [38], rapport 1/3,5.
(2) Sauf au Nâk Pân [36].

LÉGENDE DE LA PLANCHE.

1. Kuṭīçvara 535, 2 : Tour C.
2. Kapilapura 497, 2 : Tour C.
3. Phnoṃ Bākhèṅ 496 : Tour C., porte N.
4. Lolei 589 : Tour N.-O., baie.
5. Prasàt Kravân 537 : Tour C.
6. Bākséi Čāṃkrōṅ 495 : Fausse-porte S.
7. Prasàt Lāk Nāṅ 540 : baie.
8. Bàt Čŭṃ 536 : Tour C.
9. Mébŏn 531 : Tour C., porte.
10. Prè Rup 538 : Tour S.-O., baie.
11. Práḥ Ĕinkósĕi 544 : Tour N. Baie isolée de l'Est, cadre mouluré orienté à l'Ouest.
12. Phīmānàkàs (Pyramide) 476 : Gopura S., face N.
13. Khlāṅ Nord 480 : Porte O. sous porche.
14. Tà Kèv 533 : Gopura I E., porte intérieure O.
15. Enceinte Royale 476 : Gopura E.-S., baie latérale E. (mêmes moulures au Gopura E.).
16. Temple 487 (Maṅgalārtha) : Porte E. sous porche.
17. Práḥ Ĕinkósĕi 544 : Tour C.
18. Práḥ Pīthu 481/5 : Tour C., aile N., porte du vestibule.
19. Práḥ Pīthu 481/5 : Tour S.-O., aile S., porte sous porche.
20. Práḥ Pàlilày 478 : Tour C., porche E.
21. Práḥ Pīthu 481/5 : Temple N.-O., porte E. de la cella.
22. Bàphûon 475 : Gopura II S., cadre intérieur de la fenêtre N. Portes des Gopura II S. et II O.
23. Bàphûon 475 : Gopura III E., porte E. sous porche.
24. Bàphûon 475 : Gopura IV E., porte O. sous porche.
25. Thommanon 490 : Tour C., fausse-porte S.
26. Bantāy Saṃrè 541 : Enceinte I, gopura E., porte latérale S. Tour C., avant-corps S., O. et N. Bibliothèque S., porche O., porte O. et fausse-porte E. Tour C., fenêtres des avant-corps.
27. Bantāy Saṃrè 541 : Tour C., fausse-porte S.
28. Bantāy Saṃrè 541 : Galerie I, face E., deuxième fenêtre O. vers le Sud après le Gopura E.
29. Aṅkor Vât 497 : Gopura IV O., aile N., première fausse-fenêtre E.
30. Aṅkor Vât 497 : Gopura II E., entrée S., face E.
31. Aṅkor Vât 497 : Galerie III, face O., porte O. sous avant-corps. Cloître, aile E. Trois baies entre le cloître et la galerie II. Bibliothèque N. (échelle réduite).
32. Práḥ Pīthu 481/5 : Tour S.-S.-O., porte E. sous porche.
33. Bantāy Kdĕi 535 : Tour C., aile N., passage E.
34. Tà Prohm 534 : Enceinte I, face E., porte latérale N.
35. Práḥ Khān 522 : Gopura II E., aile E., cadre intérieur, fenêtre N. (même profil à la galerie en croix Q).
36. Nāk Pān 527 : Templion central, baie.
37. Bàyon 474 : Nef de la cella, porte S. entre tourelles à visages.
38. Prasàt Suor Prat 480 : Tour au S. de l'accès du Khlāṅ Sud, avant-corps O., fenêtre N., moulures intérieures.

Tableau I.

MONUMENTS	1		2		3	4		5	6	7	8
	N° d'ordre des moulures dans la planche		(gorge)	(millie)		(denticu)	(segment de cercle)				
Kuṭiçvara 535, 2	1	×	×			×		1		×	
Kapilapura 497, 2	2	×	×			×		1		×	
Phnom Bâkhèn 496	3	×	×			×		1		×	×
Lolei 589	4	×	×			×		2		×	
Prasàt Kravân 537	5	×	×			×		2		×	×
Bâkséi Čâmkrôn 495	6	×	×			×		2		×	×
Prasàt Lâk Nân 540	7	×	×			×		2		×	×
Bât Čûm 536	8	×	×			×		3		×	×
Mébôn 531	9	×	×		×(?)	×		3		×	×
Pre Rup 538	10	×	×		×(?)	×		3		×	×
Práh Einkóséi 544	11	×	×			×		3		×	
Phîmânakas 476 (Pyramide)	12	×	×			×		2		×	
Khlân Nord 480	13	×	×		×(?)	×		3		×	
Tà Kèv 533	14	×	×		×	×		3		×	×
Enceinte Royale 476	15	×	×		×	×		3		×	
Mangalârtha 487 (1)	16	×	×		×	×		3		×	
Práh Einkóséi 544	17	×	×		×	×		3		×	
Praḥ Pîthu 481/5	18	×	×			×		2		×	
Práh Pîthu 481/5	19	×	×		×		×	3		×	
Práh Pâlilây 478	20	×	×		×		×	3		×	
Práh Pîthu 481/5	21	×	×		×		×	3		×	
Bâphûon 475	22	×	×		×		×	3		×	
Bâphûon 475	23	×	×	×	×		×	3		×	
Bâphûon 475	24	×	×	×	×		×	1 + 2		×	
Thommanon 490 (2)	25	×	×		×		×	3		×	
Bantây Samrè 541	26	×	×		×		×	3		×	
Bantây Samrè 541	27	×	×	×	×		×	3	1	×	
Bantây Samrè 541	28	×	×	×	×		×	2	1	×	
Ankor Vât 497	29	×	×	×	×		×	2	1	×	
Ankor Vât 497	30	×	×	×	×		×	2		×	
Ankor Vât 497	31	×	×	×	×		×	2		×	
Práh Pîthu 481/5	32	×	×	×	×	×		2	1	×	
Bantây Kdéi 535	33	×	×	×	×	×		2	1	×	
Tà Prohm 534	34	×	×	×	×		×	2		×	
Práh Khân 522	35	×	×	×			×	2		×	
Nâk Pân 527	36	×	×		×		×	1		×	
Bàyon 474	37	×	×	×	×		×	1		×	
Prasàt Suor Prat 480	38	×	×	×	×		×	1		×	

(1) Monument vraisemblablement composé de réemplois.

(2) Les moulures de Čau Sày, *IK.* 489, sont identiques.

Tableau II.

Principales inscriptions (1).

Kuṭīçvara 535, 2.	
Kapilapura 497, 2.	Cœ. 300 : XIIe-XIIIe ; Cœ. 579 (stèle) : 890.
Phnom Bākhèn 496 (fondé en 811).	Cœ. 464 (cella) et 558 : 890 ; Cœ. 729 : (base N.-E. de la pyramide) VIe.
Lolei 589.	Cœ. 323 à 338 : 811-815.
Prāsāt Kravān 537.	Cœ. 269 à 271 (Tours S., C. et N.) : 843.
Bākséi Čāṃkrōṅ 495.	Cœ. 286 : 869.
Prāsāt Lāk Nāṅ 540.	Cœ. 265 : 881.
Bāt Čūṃ 556.	Cœ. 266/8 : 882 et IXe.
Mébōn 531.	Cœ. 528 (stèle) : 874.
Pre Rup 538.	Cœ. 527 (Tour N.-E.) : XIe ; Cœ. 777 (Pierre à dépôt sacré) : IXe ; Cœ. 806 (Stèle) : 883.
Práḥ Ĕinkóséi 544.	Cœ. 262 : 890/904 ; Cœ. 263 (Stèle) : 890/892.
Phīmānākās 476.	Cœ. 291 : 832 (réemploi).
Khlāṅ Nord 480.	Cœ. 468 : X^{e} ; Cœ. 542 : X-XIe.
Tà Kèv 533.	Cœ. 275 : 924 ; Cœ. 278 : 929.
Enceinte royale 476.	Cœ. 292 (Gopura E.) : 933.
Maṅgalārtha 487.	Cœ. 488 (Piédroit) : 1217 ; Cœ. 567 (Stèle) : 1203.
Práḥ Ĕinkóséi 544.	Cœ. 262 : 890/904 ; Cœ. 263 : 890/892.
Práḥ Pīthu 481/5.	Cœ. 543 (Fragment de stèle) : IXe.
Práḥ Pālilāy 478.	Cœ. 546 : ?
Práḥ Pīthu 481/5.	Cœ. 543 (Fragment de stèle) : IXe.
Bāphûon 475.	Cœ. 583 (Stèle) : 866/890 ; Cœ. 732 (Stèle bûchée) : X^{e}.
Thommanon 490.	
Bantāy Samrè 541.	
Aṅkor Vāt 497.	Cœ. 298/9 : XIIe.
Práḥ Pīthu 481/5.	Cœ. 543 (Fragment de stèle) : IXe.
Bantāy Kdéi 535.	Cœ. 272 (1ère enceinte, angle N.-E.) : XIIe ; Cœ. 532 (Temple E. — réemploi) : entre 866 et 890 ?
Tà Prohm 534.	Cœ. 273 (Stèle) : 1108 ; Cœ. 274 : XIIe.
Práḥ Khān 522.	Cœ. 462 : XIIe ; Cœ. 621 à 642 : XIIe ; Cœ. 670/1 : XIIe.
Nāk Pān 527.	Cœ. 564/5 : ?
Bāyon 474.	Cœ. 293/4 : XIIe ; Cœ. 470 (Piédroit ?) : XIIIe ; Cœ. 539 : XIIe ; Cœ. 700 : XIIe ; Cœ. 775/6 (Graffito 1 ligne (cella) et graffito sur socle du Buddha) : XIe.
Prāsāt Suor Prat 480.	

(1) Dates en ère çaka (78 A. D.).

APPENDICE.

Moulure n° 1 : Bande plate, assez souvent inclinée (Mébŏn 531 [9], Prè Rup 538 [10], Tà Kèv 533 [14], Aṅkor Vât 497 [29 à 31], etc.), présentant parfois en retrait du côté du tableau, soit un pan coupé (Lolei) 589, Tour N.-O. [4]), soit un listel (Mébŏn 531, Tour C., porte E. [9]. Práḥ Ĕinkósĕi 544, Tour N. [11]), soit encore un quart de rond entre deux listels (Khlâṅ N. 480, Porte O. sous porche [13]). Dans certains cas, elle porte, vers l'élément n° 2, une double rainure délimitant un petit filet (Bantāy Samrè 541, Galerie I, fenètres intérieures de la face E, [28], Práḥ Pĭthu 481/5, Tour S.-S.-O. [32]).

Moulure n° 2 : Gorge séparant l'élément n° 1 de l'élément n° 3 ou n° 4, composée généralement de doucines opposées partant de listels qui délimitent une gorge (Kuṭīçvara 535, 2, Tour C. [1], Phnom Bâkhèṅ 496, Tour C. [3] où cet élément est très important) et aboutissant à deux autres listels formant liaison avec les éléments n° 1 et n° 3 (ou n° 4). Ces derniers listels se relèvent rapidement en arêtes (Pràsàt Lâk Nāṅ 540 [7]) et les doucines s'ornent de rainures supplémentaires (Bàphûon 475 [22 à 24], Bantāy Samrè 541 [27 et 28], Aṅkor Vât 497 [29]). Le fond de la gorge est occupé au Bàphûon 475 (Galeries III et IV, gopura E. [23 et 24]) par une saillie qui s'amplifie à Bantāy Samrè 541 [27 et 28], à Aṅkor Vât 497 [29 à 31] et à Bantāy Kdĕi 535 [33] (c'est alors une file de boutons fleuris entre deux listels) pour se réduire ensuite en un biseau plus ou moins aigu (Práḥ Khân 522 [35], Bàyon 474 [37]) entre deux listels qui disparaissent aux avant-corps des Pràsàt Suor Prat 480 [38].

Moulure n° 3 : Cette moulure commence à se dessiner (?) au Mébŏn 531 [9]. Au Tà Kèv 533 [14], c'est déjà un filet de biais suivi d'une petite arête ; elle s'atténue à Práḥ Pĭthu 481/5 (Tour S.-O. [19]), lorsque la moulure n° 4 se transforme, et reprend une ampleur plus grande ensuite. Elle s'orne parfois, sur la partie plate, d'une minuscule baguette entre creux légers (Bantāy Samrè 541, Galerie I, fenêtres [28]) et à Aṅkor Vât 497 (Gopura II E., entrée S. [30]) devient un biseau par suite de sa combinaison avec la partie finale de la moulure n° 2.

Moulure n° 4 : Grande doucine plate à l'origine (Kuṭīçvara 535, 2, Tour C. [1]) qui s'accentue (Bàkŏĕi Čâṃkrŏṅ 495 [6]) de plus en plus en diminuant de longueur (Enceinte Royale 476, Gopura E. [15]), s'orne d'un listel vers les deux tiers à Práḥ Pĭthu 481/5 (Tour C. [18]) et se transforme en quart ou tiers de cercle suivant la vigueur des moulures (Práḥ Pĭthu 481/5, Tours S.-O. [19] et N.-O. [21], Práḥ Pàlilày 478 [20], Bàphûon 475 [22 à 24], Bantāy Samrè 541 [26 à 28], Thommanon 490 [25], Aṅkor Vât 497 [29 à 31], Tà Prohm 534 [34]) ; cette doucine reparaît à Bantāy Kdĕi 535 (Aile N. de la Tour centrale, passage E. [33] où une file saillante de boutons fleuris se voit dans la gorge de la moulure n° 2). A Aṅkor Vât 497, elle s'orne vers sa fin de deux listels (Gopura II E., entrée S. [30], Gopura III O. [30], Bibliothèque I N. [30], Cloître, aile E. [31]). Puis cet arc s'écrase (Práḥ Khân 522 [35], Bàyon 474 [37], avant-corps des Pràsàt Suor Prat 480 [38]) et devient un segment de cercle.

Moulure n° 5 : Arêtes débutant (?) à Kuṭīçvara 535, 2 (Tour C. [1]) et à Kapilapura 497, 2 (Tour C. [2]) par une faible arête (0, 5 à 1 cm. de largeur et 0, 5 de profondeur). Unique encore au Phnom Bâkhèṅ 496 [3], elle est déjà plus accentuée et plus importante ; elle est redoublée à Lolei 589 [4], au Pràsàt Kravân 537 (Tour C. [5]), commence à se déchiqueter au Pràsàt Lâk Nāṅ 540 [7], à Bàkŏĕi Čâṃkrŏṅ 495 [6]. Elle devient triple, la troisième presque en grand listel, à Bàt Čŭṃ 536 (Tour C. [8]), au Mébŏn 531 (Tour C. [9]), à Prè Rup 538 (Tour S.-O. [10]), au Khlâṅ Nord 480 [13], au Tà Kèv 533 (Gopura I E. [14]), à l'Enceinte Royale 476 (Gopura E. et E.-S. [15]) ; elle se déchiquette davantage au Bàphûon 475 (Gopura III E. [23]), à Thommanon 490 (Cella [25]), à Bantāy Samrè 541 (Tour C., Bibliothèque S., Gopura I S. [26]), à Aṅkor Vât 497 où la

troisième arête (Gopura IV O., aile N., première fausse-fenêtre [29]) est remplacée par une moulure finissant en biseau. A Práḥ Khân 522, elle est double et à faible saillie (Gopura II E., fenêtre [35]) et simple au Bàyon 474 (Nef centrale [37]) ainsi qu'aux avant-corps des Prasàt Suor Prat 480 [38]; elle n'est plus, dans ces deux derniers monuments, qu'un biseau.

A Aṅkor Vât 497, elle se transforme entièrement en biseaux avec listels (Gopura II E., Galerie III, entrées O., Aile E. du cloître [30, 31]) et s'incline en sens inverse de sa courbure habituelle.

Moulure n° 6 : Elle semble apparaître au Bàphûon 475 (Gopura IV E. [24]), est nette à Práḥ Pithu 481/5 (Tour S.-S-O. [32]) et à Bantây Samrè 541 où elle présente une file de boutons de fleurs entre listels (Tour C., fausse-porte S. [27]). Elle remplace complètement les arêtes n° 5 à Aṅkor Vât 497 (Gopura II E. [30] où elle est redoublée légèrement. Gopura III O. [31] où, redoublée, elle s'incline en sens inverse des moulures n° 5). Elle n'apparaît pas à Tà Prohm 534 (Enceinte I E., face E., porte latérale N. [34]), à Práḥ Khân 522 (Gopura II E. [35]), au Bàyon 474 (Nef centrale [37]), ni aux Prasàt Suor Prat 480 (Avant-corps [38]).

Moulure n° 7 : Cette moulure en sa partie essentielle (bande plate) est une des plus constantes; elle s'orne d'une rainure à Aṅkor Vât 497 (Gopura II E. [30]), d'un fil entre deux petites rainures à Bantây Samrè 541 (Fenêtres de la Galerie I [28]). Son rattachement à l'élément n° 6 (ou n° 5 lorsque le n° 6 n'existe pas) est plus variable. Au Phĭmânàkàs 476 (Gopura S. de la pyramide [12]), au Tà Kèv 533 (Gopura I E. [14]), c'est un segment de cercle avec légers listels; au Mébŏn 531 [9], à Prè Rup 538 [10] et au Khlăn nord 480 [13], c'est une doucine entre deux listels, le supérieur devenant petite arête à Thommanon 490 (Cella [25]). Au Bàphûon 475, ce raccord s'orne de rainures (Gopura III E. et IV E. [23, 24]) ainsi qu'à Aṅkor Vât 497 (Gopura IV O., II E. et III O. [29 à 31]). Au Bàyon 474, c'est une ligne droite (Nef centrale [37]), limitée par un listel en haut à Práḥ Khân 522 (Gopura II E. [35]).

Un élément supplémentaire n° 8 ne semble se rencontrer que dans la première période de l'art classique, de Bàkoṅ 584 au Tà Kèv 533. C'est, au Phnom Bâkhèn 496 [3], à Bàkŏu Čâmkrŏṅ 495 [6], une doucine entre deux listels, l'inférieur continué par un cavet et une large partie plate; c'est un segment de cercle au Prasàt Kravân 537 (Tour C. [5]); au Mébŏn 531 (Tour C. [9]), à Prè Rup 538 (Tour S.-O. [10]), au Tà Kèv 533 (Gopura I N. [14]) et la moulure inférieure ne semble pas être suivie d'un cavet.

LE TEMPLE-MONTAGNE KHMÈR
LE CULTE DU LIṄGA ET LE DEVARĀJA

Nous avons déjà signalé (communication à la Société Asiatique du 7 avril 1933, *JA.*, p. 352) que l'originalité de l'architecture khmère nous paraît s'expliquer par l'union de deux éléments : la tour-sanctuaire, destinée principalement aux statues des ancêtres sous la forme de divinités, et la pyramide à degrés du temple-montagne. Parmi les architectures d'influence indienne, l'architecture khmère est celle qui, par une évolution particulière et assez rapide, amène à poser systématiquement les tours-sanctuaires au sommet et sur les gradins du temple-montagne. Le monument peut ainsi être saisi d'un seul regard et son unité est encore accentuée par les galeries reliant tours-sanctuaires et vestibules : galeries entourant l'édifice et galeries allant de l'extérieur vers le centre.

Que la pyramide à degrés soit bien le symbole architectural de la montagne, nous ne pouvons en douter, car le mont Kailāsa est ainsi représenté sur un fronton de Bantāy Srĕi. L'importance du mont Meru, centre du monde des dieux, symbolisé par le temple placé autant que possible vers le centre de la cité, est indiquée par de nombreuses inscriptions (Sdŏk Kăk Thoṃ, Bàt Čŭṃ, Lovêk, etc.) et lorsque l'enceinte entière des murailles de la ville est construite ou reconstruite, le temple paraît être, en général, placé au centre exact de la cité : le Bàkhèṅ dans la ville primitive, le Bàyon par rapport à l'enceinte correspondante. Dans certains temples-montagnes et peut-être dans tous, un puits central semble, de plus, avoir été creusé sous le principal sanctuaire. S'il en est ainsi, on peut se demander si ce puits n'est pas lié à l'idée de pivot du monde, car, dans la plupart des représentations du barattage de la Mer de Lait, mythe à tendances cosmiques, le Mont baratte est figuré par une perche et des inscriptions louent la stabilité du liṅga qui, nous allons le voir, paraît surmonter ce puits.

En effet, un premier point mérite d'être signalé. Au moins dans la première période et jusqu'au moment où le type du temple khmèr se trouve définitivement fixé, le temple-montagne semble lié au liṅga. Dans le sanctuaire central d'Ak Yoṃ (fin du VIIIe s. probablement) paraît avoir été un liṅga. Bàkoṅ, centre de Hariharālāya, était consacré au liṅga (stèle inédite de Bàkoṅ). C'est un liṅga qui, d'après l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ et l'identification de M. Goloubew, était adoré dans le sanctuaire central du Phnoṃ Bàkhèṅ (fin du IXe ou début du Xe s.). Le liṅga royal, qui avait été emmené à Kòḥ Ker, a chance d'avoir été placé sur la pyramide du Pràsàt Thoṃ (vers 930 probablement).

Des inscriptions nous donnent la certitude que le sanctuaire central du Mébŏn oriental (952) et celui de Prè Rup (961) contenaient chacun un liṅga (*BEFEO.*, XXV, 1925, p. 352, st. 218 et inscription inédite de Prè Rup, trad. Cœdès). Nous n'avons aucune indication concernant Tà Kèv (fin du Xe s. ou début du XIe s.) et le Phĭmānăkàs (terminé probablement peu avant 1011), mais si le Bàphûon peut être identifié avec le temple que mentionne l'inscription de Lovêk (règne d'Udayādityavarman II, 1050-1065), dans son sanctuaire central était un liṅga et, de toute façon d'ailleurs, sur le temple-montagne vanté par cette inscription se trouvait un liṅga. Ajoutons qu'au Mébŏn oriental, d'après la stèle de consécration (*BEFEO.*, XXV, p. 351, st. 208), le liṅga du sanctuaire central n'était pas le seul. Si les quatre autres sanctuaires du sommet du temple étaient consacrés à des statues d'ancêtres divinisés, huit sanctuaires à l'étage inférieur étaient destinés à huit liṅga correspondant aux huit formes de Çiva. Nous retrouvons là ce chiffre de neuf liṅga érigés également à Liṅgapura (Kòh Ker probablement, — inscription de Bàkseĭ Čăṃkrŏṅ, *JA.*, 1909, p. 500, st. 37). Ce chiffre et cette disposition étaient peut-être habituels.

Les liṅga des sanctuaires centraux des temples-montagnes portaient tous, semble-t-il, le nom du roi lié à celui d'Īçvara (Çiva). Plus exactement, partout où nous avons une dénomination, elle répond à cette idée. Le liṅga de Bàkoṅ est nommé Çrī-Indreçvara (stèle de Bàkoṅ et inscriptions digraphiques: *ISCC.*, p. 370, st. 15, — inscription de Bàkseĭ Čăṃkrŏṅ, *JA.*, 1909, p. 499, st. 26, — inscription du *BEFEO.*, XXIX, 1929, p. 71, st. 22). Le liṅga de Yaçovarman au Phnoṃ Bàkhèṅ (*BEFEO.*, XXV, p. 365) est la divinité Yaçodhareçvara. Les liṅga érigés par Rājendravarman, au Mébŏn oriental d'abord, puis à Prè Rup, se nomment Çrī-Rājendreçvara (*BEFEO.*, XXV, p. 352, st. 218) et Rājendrabhadreçvara (inscription inédite, trad. Cœdès). Quant au liṅga de l'inscription de Lovêk (celui du Bàphûon probablement), il a chance de correspondre au liṅga d'or (*BEFEO.*, XXXI, p. 18) que mentionne une inscription proche (Práḥ Ṅòk, K. 289) en qui résidait le « moi subtil et invisible » (*sūkṣmantarātman*) du roi Udayādityavarman II (*ISCC.*, XVIII, D, 27, citée par Cœdès dans *BEFEO.*, XXXI, p. 22-23).

Quels rapports ces liṅga avaient-ils avec le Devarāja, ce dieu-roi sous forme du liṅga, symbole de la royauté, qui résidait dans chaque capitale et au culte duquel était consacrée une famille de prêtres (inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ) ? M. Cœdès écrivait, il y a quelques années (*BEFEO.*, XXVIII, 1928, p. 93) : « Les monuments khmèrs d'origine royale, dont nous connaissons la destination primitive avec certitude, — comme c'est le cas pour les fondations d'Indravarman Ier et de Yaçovarman, — se répartissent en trois catégories : 1) temple du Devarāja ; 2) temple de Çiva représenté sous la forme du liṅga et adoré sous un vocable rappelant le nom du roi fondateur ; 3) temples consacrés aux parents du roi et à ses ancêtres divinisés. » Or, en architecture, nous ne rencontrons que deux éléments : le temple-montagne pour le liṅga, les tours-sanctuaires pour les ancêtres divinisés. On peut se demander si les deux premières catégories

ne sont pas deux faces d'une seule et même réalité. En effet, quelques lignes plus loin, M. Cœdès ajoute : « Yaçovarman élève au centre de Yaçodharapura le Yaçodharagiri à l'usage du Devarāja, construit sur le Phnom Bākhèn le temple du liṅga Yaçodhareçvara ». Or, les découvertes de M. Goloubew ont justement identifié le Yaçodharagiri (mont de Yaçovarman), situé au centre de la ville primitive d'Aṅkor (Yaçodharapura), avec le Bākhèn où était adoré le liṅga Yaçodhareçvara.

On ne doit pas être surpris que ce liṅga Yaçodhareçvara ne soit pas, dans certaines inscriptions, désigné par son nom de dieu-roi (Devarāja en sanskrit, Kamraten jagat ta rāja en khmèr). Tout d'abord, ces inscriptions sont postérieures au règne de Yaçovarman et le liṅga du Bākhèn pouvait peut-être alors avoir cessé d'être dieu-roi. L'inscription de Sdŏk Kăk Thom nous donne de plus un éclatant exemple du Devarāja mentionné sans que son nom de Devarāja ou de Kamraten jagat ta rāja figure. En effet, cette inscription est consacrée au culte du Devarāja que nous connaissons surtout par elle ; la partie khmère du texte indique, avec précision, que le Kamraten jagat ta rāja, au moment de la fondation d'Aṅkor (Yaçodharapura) fut érigé dans cette ville sur le mont central ; or la partie correspondante sanskrite se borne à signaler (*BEFEO.*, XV, p. 80, st. 43) que, d'après les ordres du roi, au moment de la fondation d'Aṅkor, « il (le Guru) érigea *un liṅga* sur le mont Çrī Yaçodharagiri, égal en beauté au roi des Monts ». Ainsi, dans ce passage essentiel, où nous savons avec certitude qu'il s'agit du Devarāja, nous n'avons que la mention d'un liṅga sans dénomination précise. Le Devarāja n'est donc pas toujours désigné par son nom.

Remarquons qu'avec l'identification possible du Devarāja avec les liṅga portant le nom du roi lié à celui d'Īçvara, bien des contradictions d'ordre archéologique s'évanouissent. Nous lisons par exemple, dans le *BEFEO.* de 1932 (XXXII, p. 3) une note de MM. Finot et Cœdès : « Il restera toutefois à expliquer comment le temple principal (le Bākhèn), dédié en 889 (1) au Devarāja, se trouvait en 968 sous l'invocation de Yaçodhareçvara (*BEFEO.*, XI, 396 ; XXV, 364). [Deux explications sont possibles : 1° Le temple central n'était peut-être pas dédié primitivement au Devarāja. Ce renseignement n'est donné que par l'inscription de Sdŏk Kăk Thom, qui est postérieure de près de deux siècles à la fondation du Bākhèn. D'autre part, le Devarāja n'apparaît pas dans l'épigraphie avant le séjour à Kòḥ Ker et le règne de Jayavarman IV. La fondation de Yaçovarman était peut-être dédiée à Yaçodhareçvara. 2° Au retour de Kòḥ Ker, Rājendravarman n'aurait pas réinstallé le Devarāja dans son ancien temple, désaffecté par Jayavarman IV, et aurait construit un autre Mont Central, au milieu d'une nouvelle ville dont le tracé exact reste à trouver. Et il aurait dédié le sanctuaire du Bākhèn

(1) Très probablement quelques années plus tard seulement.

à Yaçovarman sous le nom de Yaçodhareçvara. — G. Cœdès]». Comme tout devient simple si le liṅga qui recevait le culte du Devarāja portait dès l'origine le nom de Yaçodhareçvara.

D'où sont venues ces difficultés ? De la conception, croyons-nous, jamais clairement exprimée, mais constamment sous-entendue, d'un Devarāja trop matérialisé : liṅga déterminé ayant, dans la même ville, un temple spécial où il demeurait et où son culte se célébrait, les règnes se succédant. Cette conception, en épigraphie comme en archéologie, crée de nombreux problèmes qui sont peut-être factices.

Ecartons-la momentanément. Que pouvons-nous supposer ? Une hypothèse simple et logique se présente tout d'abord. Chaque temple-montagne, de construction toujours plus audacieuse, correspondrait à un nouveau règne et à un nouveau liṅga portant un nom royal nouveau, liṅga devenu Devarāja. Sans considérer que chaque roi devait forcément construire un nouveau temple-montagne, on serait ainsi amené à penser que chaque temple-montagne indiquerait un nouveau règne. La réalité est plus souple et moins logique. L'inscription de Prè Rup, récemment découverte, montre que ce temple-montagne, d'un style légèrement postérieur à celui du Mébŏn oriental et d'une architecture presque analogue, était, comme ce dernier, du règne de Rājendravarman. Pourquoi ce roi a-t-il ainsi construit, treize ans après le Mébŏn, un second temple-montagne presque identique au premier ? Nous l'ignorons. Il serait dangereux d'ailleurs de croire que le motif qui l'a poussé était forcément d'ordre religieux. La position du Mébŏn oriental dans une île, position qui devait gêner certaines cérémonies, le développement de la cité religieuse dans l'Est au Sud de l'Étang, pourraient, tout autant que des conceptions dogmatiques, fournir des hypothèses tendant à expliquer cette construction. Mais le fait est là. Nous voyons qu'un nouveau temple-montagne, avec un liṅga au nom royal lié à celui d'Īçvara, ne correspond pas forcément à un nouveau règne et nous en venons à nous demander si, en pensant que chaque roi ne pouvait avoir qu'un liṅga royal et un temple-montagne, nous n'étions pas encore dupe de l'idée préconçue et trop matérielle du liṅga déterminé. En effet, on peut également envisager l'idée d'un culte se transportant, même au cours d'un règne, dans un nouveau temple, s'il y a consécration nouvelle et si le Devarāja est plus un *rituel* qu'un symbole matérialisé.

Or cette conception du devarāja rituel semble être celle qui se dégage de la stèle de Stŏk Kăk Thom, si nous la relisons sans parti-pris. Le roi Jayavarman II, dès son arrivée de « Java », eut un chapelain (hotar) çivaïte (Çivakaivalya) qui l'accompagna de ville en ville. Il est donc normal que, dès le début de son règne, ce roi çivaïte rénovateur qui apportait des conceptions nouvelles et çivaïtes, ait construit un temple-montagne pour le liṅga et ce temple a chance d'être Ak Yom. C'est seulement en 802, sur le sommet du mont Mahendra, que le culte du Devarāja est instauré. La nouveauté consiste en la venue d'Hiraṇyadāma, ce grand brahmane, souverainement intelligent, dont la

puissance magique est immense et qui, par ordre du roi, enseigne à Çivakaivalya la magie et surtout quatre çāstra déterminés, qu'il récita du commencement à la fin pour les écrire et les enseigner à Çivakaivalya. L'inscription sanskrite dit alors : « Ce brahmane ayant, avec l'intelligence et l'expérience des mystères, extrait soigneusement l'essence des çāstra, établit, pour l'accroissement de la prospérité du monde, les *rites magiques* qui portent le nom du *Devarāja* » (st. XXIX). Quant à l'inscription khmère, elle précise également qu' « Hiraṇyadāma, savant dans la science magique, vint de Janapada, parce que S. M. Parameçvara l'avait invité à *faire un rituel* pour que le Kambujadeça ne fût plus dépendant de Javā et qu'il y eût [dans ce royaume] un souverain cakravartin. Ce brahmane fit un rituel selon le *Vraḥ Vināçikha* et érigea le Kamrateñ jagat ta rāja... Et il prescrivit au steñ añ Çivakaivalya *de faire le rituel* du Kamrateñ jagat ta rāja. » (C. 69-78). Dans l'inscription, si d'une part on nous indique que le Kamrateñ jagat ta rāja réside à tel endroit et que la famille des prêtres est avec lui, le culte, d'autre part, y joue un grand rôle : service quotidien (p. 82, st. LXI), indication que tel prêtre possédait le rituel (p. 83, st. LXXII), etc. Enfin, fait qui semble prouver que ce rituel et la consécration étaient plus essentiels que l'objet sacré lui-même, S. M. Paramaçivaloka (Yaçovarman), peu après la fondation d'Añkor, donna à son guru le liṅga de deux hasta (coudées) et plus, qui avait été érigé au Vnaṃ Kantāl (Mont central, Phnoṃ Bàkhèñ) pour être institué à Bhadrapattana (*BEFEO.*, XV, p. 89 : 13-18). Si on a ainsi pris un des liṅga du temple-montagne royal nouvellement construit, c'est sans doute qu'on pouvait le remplacer moyennant consécration nouvelle.

Que devons-nous conclure de toutes ces observations ? Elles se groupent autour du temple-montagne. Dans le sanctuaire central de ce temple, toujours ou presque toujours est un liṅga, et toujours ou presque toujours ce liṅga porte le nom du roi lié à celui d'Īçvara. Nous constatons, de plus, qu'il y a un symbolisme certain unissant au Meru, centre du monde des Dieux et pivot de l'univers, le temple-montagne qui doit, autant que possible, se trouver au centre de la ville et où semble exister un puits formant axe placé sous le liṅga du sanctuaire central dont les inscriptions vantent la stabilité. Quant au Devarāja, il paraît être un rituel célébré autour d'un liṅga au nom royal, plutôt qu'un liṅga déterminé ayant son temple particulier. S'il en est ainsi, ce culte a pu être célébré dans des temples différents. L'architecture khmère se développant, chaque nouveau temple-montagne étant en général plus audacieux que le précédent, il serait alors normal que ce culte se soit transporté dans chaque temple-montagne nouveau sans pour cela avoir nécessairement cessé d'exister dans le ou les temples précédents.

Ces considérations et la découverte de l'inscription de Prè Rup viennent de plus confirmer, semble-t-il, l'hypothèse que nous indiquions il y a deux ans d'un développement de la ville vers l'Est dans la seconde moitié du Xe siècle (*JA.*, 1933, p. 352). En effet, tous les édifices religieux, après

le retour de Kòḥ Ker, et l'édification de Bàkšĕi Čăṃkrŏṅ (Mébŏn oriental, Bàt Čŭṃ, Lăk Năṅ, Prè Rup, Kuṭīçvara), sont dans cette région qui paraît être devenue au moins un centre religieux et peut-être le centre vital de la ville elle-même. De récentes observations en avion semblent confirmer cette possibilité qui n'implique à aucun degré l'abandon de la cité bâtie autour du Phnoṃ Bàkhèṅ.

Tout ce que nous venons d'indiquer ne s'applique, semble-t-il, ni au début, ni peut-être à la fin de l'histoire khmère. Le temple-montagne paraît être une conception venue du dehors, peut-être liée, simple hypothèse, au début du règne rénovateur de Jayavarman II, originaire de « Java ». Ce roi aurait alors, dès le début de son règne, construit, avec Ak Yoṃ, le premier temple-montagne pour le liṅga royal, il aurait, plus tard (en 802), fait instituer, pour devenir cakravartin, un rituel magique s'appliquant au liṅga royal : le culte de Devarāja. Nous savons, par l'inscription de Lovèk et surtout par celle de Sdŏk Kăk Thoṃ, que ce culte du Devarāja durait encore sous Udayādityavarman II (1050-1065). Que devint ce rituel après cette époque ? Nous l'ignorons. Deux grands temples-montagnes ont été encore construits à Aṅkor : Aṅkor Vàt et le Bàyon. En face de ces monuments, deux hypothèses sont également possibles sans qu'aucune raison nous amène à pencher vers l'une plutôt que vers l'autre. Le syncrétisme entre les religions était si constant que nous ne serions pas surpris si le « çivaïsme d'état » avait fait placer soit un liṅga portant le nom du roi, soit une statue jouant ce rôle et recevant le culte du liṅga royal dans le sanctuaire central du temple vishnouite d'Aṅkor Vàt comme dans le sanctuaire central du temple bouddhique du Bàyon. Une seconde hypothèse est également possible : le culte du Devarāja serait tombé en désuétude devant la prédominance du vishnouisme et du bouddhisme. Les tours placées sur la pyramide à degrés étant alors devenues le type même du temple khmèr, on aurait perdu de vue le symbolisme du temple-montagne çivaïte et on se serait servi de son architecture pour des temples vishnouites ou bouddhiques où le liṅga ne figurait pas, au moins à la place principale.

PHILIPPE STERN.

ETUDE D'UN SQUELETTE HUMAIN DE ĐÔNG-SƠN.

Đông-sơn est un gros village annamite établi sur la rive droite du Sông Mã à 4 kilomètres au Nord de Thanh-hoá; c'est un site célèbre par les nombreuses découvertes qui y ont été faites, d'antiquités et de monuments remontant à diverses époques, époque des Han, époque des Song (1), etc. En 1927, les travaux de recherche de phosphates amenèrent la découverte et l'exploration d'une très vaste grotte dans les rochers calcaires situés à 1 kilomètre environ au Nord-Ouest du village. Les directeurs de l'exploitation des phosphates ont remis à M. Aurousseau, le regretté directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, un squelette à peu près entier trouvé dans la grotte, en surface. Il s'agit sans le moindre doute d'un squelette de femme. Tous les os étaient recouverts d'une croûte calcaire, couleur jaune ou café, fragile, facile en général à détacher, à surface extérieure garnie de saillies fruticuleuses. Cette croûte particulière indique que le cadavre n'était pas enterré, soit qu'il ait été simplement déposé, soit qu'il s'agisse d'un individu mort à cette place. Il semblerait que, dans ces conditions, on ne puisse pas dater ce squelette; mais fort heureusement, les débris de céramique étaient innombrables dans toute la grotte, et tous invariablement indiquent l'époque des Song; j'ai recueilli personnellement des vases « céladon » presque intacts que j'ai remis au Musée de l'EFEO., ils correspondent au début de ce type. La dynastie des Song a duré de 960 à 1279; la grotte a donc servi probablement de refuge à cette époque, puis s'est trouvée fermée; c'est donc un squelette datant de cette période que nous allons étudier. C'est le seul trouvé en Indochine que je connaisse de cette époque. Je rappellerai que Đông-sơn se trouve administrativement en Annam, mais appartient en réalité au Tonkin. Le pays (2) est habité depuis fort longtemps par les Annamites; nous sommes en effet dans un vrai delta, terre de prédilection pour ce peuple, pays de rizières où les rochers calcaires et les coteaux de grès et de schistes apparaissent comme des îlots. Le Sông Mã est large et a offert de bonne heure un refuge naturel très sûr aux navires chinois.

---

(1) Song (chinois) = Tống (annamite).

(2) Le lecteur qui désirerait des renseignements complémentaires sur le Thanh-hoá, consultera avec intérêt les études de M. H. Le Breton, en particulier *Le Thanh-hoá pittoresque* (Hanoï-Haïphong, 1922), ainsi que la belle thèse de M. Robequain.

Dès le VIe siècle de notre ère, l'histoire rapporte une révolte des Annamites contre l'autorité chinoise ; dès les débuts de la dynastie des Han (204 av. J.-C. à 220 ap. J.-C.), les Chinois sont à Thanh-hoá.

Le sujet étudié a un indice céphalique peu élevé, assez exceptionnel pour la région ; je ne pense pas qu'il faille chercher à l'expliquer par les conditions dans lesquelles il a vécu ; la question de l'influence de la misère sur l'indice céphalique a encore besoin d'être discutée ; d'ailleurs si nous en croyons Ivanovski relativement à l'Union des Républiques soviétiques, le crâne devient, sous l'influence de la misère, plus dolichocéphale ou plus brachycéphale suivant les races et même les sexes, l'indice pouvant varier de quatre unités. La variation ne serait donc pas essentielle et nous ignorons dans quel sens elle se serait produite [Ivanovski, cité par George Montandon, 1928, p. 121-122]. Des remarques analogues peuvent se faire pour les dimensions de la face, du nez, etc. Nous ne pouvons pas nous lancer dans une discussion où les données elles-mêmes manqueraient ; nous ne nous ferons d'ailleurs pas l'esclave des chiffres. La pensée n'est pas le résultat d'un groupement géométrique de faits matériels ; bien au contraire, dans l'ordre logique, la pensée précède le calcul ; en anthropologie, les chiffres ne doivent que préciser les impressions, l'intuition ; lorsqu'ils restent de simples unités, ils sont le plus souvent nuisibles, à moins de n'être enregistrés qu'à titre documentaire.

Les comparaisons qui vont suivre ont pu être menées à bien au Laboratoire d'Anthropologie du Muséum d'histoire naturelle de Paris ; que son directeur M. le Dr Rivet en soit remercié.

LE CRÂNE (fig. 19-22).

Comparaisons avec des crânes chinois. — Ces comparaisons ne sont pas satisfaisantes ; elles devaient cependant être tentées, Đông-sơn a été de bonne heure un comptoir chinois. D'autre part, ces crânes, franchement mongoloïdes, permettent la comparaison de certains traits.

Chinois de Singapour (crâne n° 4927, Muséum ; coll. Martin, n° 11) : nez identique, même prognathisme alvéolaire ; grosse analogie en *norma basilaris*, en particulier : même courbe dentaire. Mais, face et front bien plus fuyants et crâne moins long (indice cranien : $\frac{146 \times 100}{182} = 80, 22$).

Chinois de Canton (crâne n° 4929, Muséum ; coll. Martin, n° 12) : même courbe cranienne ; front plus fuyant (il est vrai qu'il s'agit ici d'un homme) ; orbites beaucoup plus hautes (bien qu'il s'agisse d'un homme) ; indice cranien : $\frac{137 \times 100}{178} = 76, 97$ (sans valeur comparative car il existe une forte saillie occipitale en bourrelet ; normalement le diamètre antéro-postérieur serait égal à 170-175).

Résumé des comparaisons avec les Chinois. — Les comparaisons que nous avons faites avec les crânes précédents ainsi qu'avec ceux étudiés dans les *Crania ethnica*, entraînent les remarques suivantes. Le front de la femme de Đông-sơn est moins fuyant que celui des Chinois (même en tenant compte du sexe).

Le « front fuyant » est souvent donné comme une particularité du crâne chinois ; cette affirmation a été réfutée par Holbé [1924, p. 4] ; mais, en général, le front chinois est peut-être un peu moins droit que le front annamite.

Les maxillaires supérieurs donnent au bas de la face du crâne de Đông-sơn un aspect évasé ; ce caractère ne se rencontre pas sur les crânes chinois cités. De Quatrefages et Hamy (*Crania ethnica*, p. 433) ont justement insisté sur la compression latérale des maxillaires des Chinois.

La femme de Đông-sơn avait également une face moins longue et un nez plus aplati que les Chinois (1).

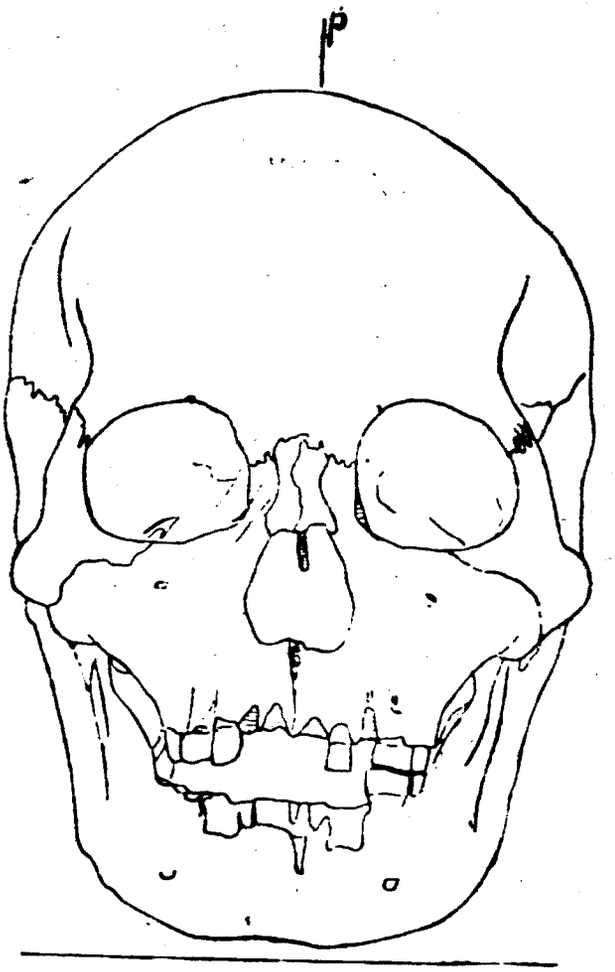


Fig. 19. — Crâne de Đông-sơn.

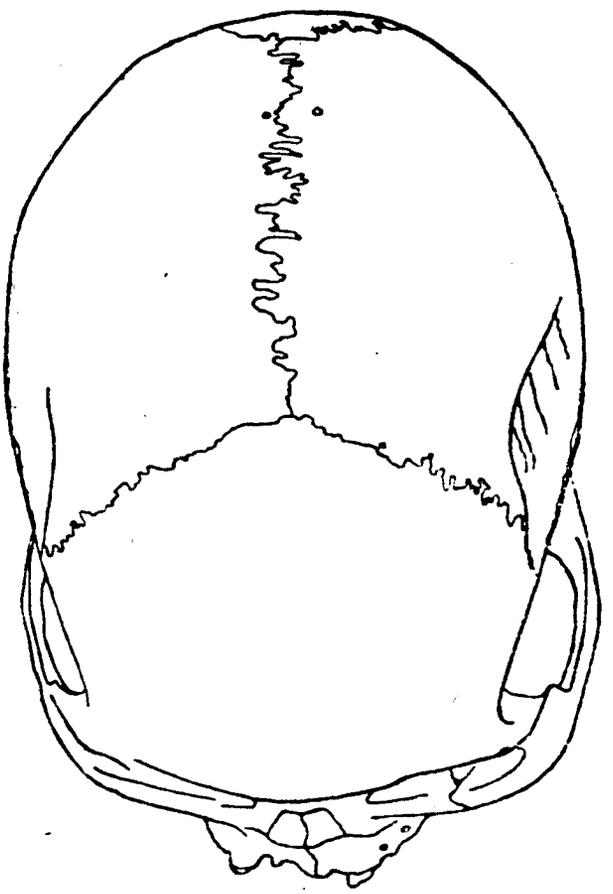


Fig. 20. — Crâne de Đông-sơn.

(1) J'emploie le terme de « Chinois » comme s'il désignait une race bien définie. Pour éviter toute méprise, je rappelle qu'il n'y a pas un type chinois et que l'on

COMPARAISONS AVEC DES CRÂNES D'ANNAMITES. — Plusieurs crânes des collections du Muséum ont permis des comparaisons satisfaisantes. Les meilleures sont fournies par les crânes de deux Annamites, l'un de Sơn-tây,

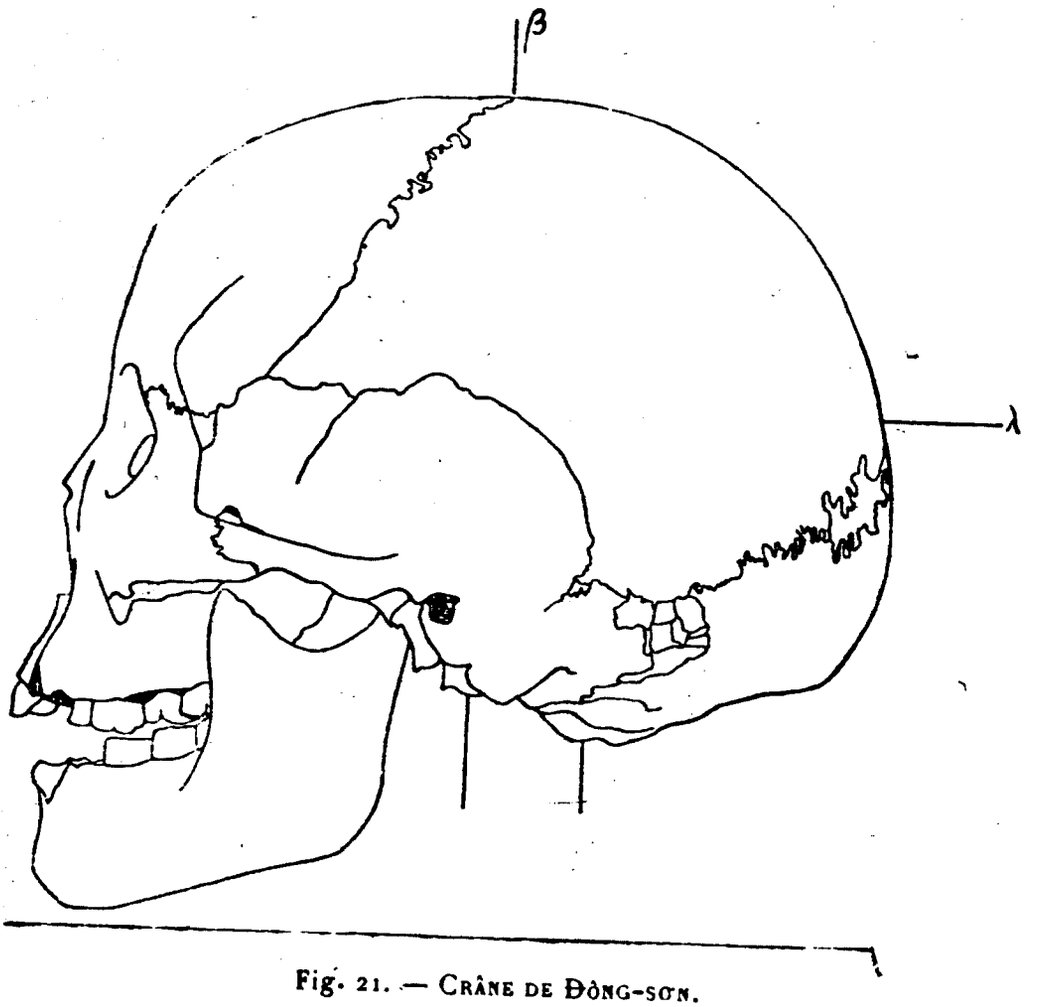


Fig. 21. — CRÂNE DE ĐÒNG-SƠN.

l'autre, mort à Poulo Condor (nos 10121 et 4414) ; j'en donne les figures et les mensurations.

Parmi les crânes ayant retenu également mon attention, je citerai les suivants :

Annamite de Đại-mỏ, province de Hà-đông (crâne no 10449) : certaines analogies de la face. Mais il s'agit d'un homme, ce qui entraîne des différences. Indice cranien : $\frac{144 \times 100}{184} = 78,26$.

---

n'a jamais pu définir où celui-ci pouvait être choisi. Il y a un peuple, mieux encore un empire, chinois ; il n'y a pas de race chinoise bien qu'il soit généralement possible de reconnaître comme tel un Chinois au milieu de beaucoup d'hommes, même au milieu d'autres Jaunes.

Annamite de Sơn-tây (crâne nº 10122) : homme ; face assez voisine. Ensemble différent : plus hypsicéphale, plus large ; indice cranien : $\frac{138\times100}{184} = 75$.

Annamite mort à Poulo Condor (crâne nº 4415) : homme ; certaines analogies, en tenant compte de la différence de sexe.

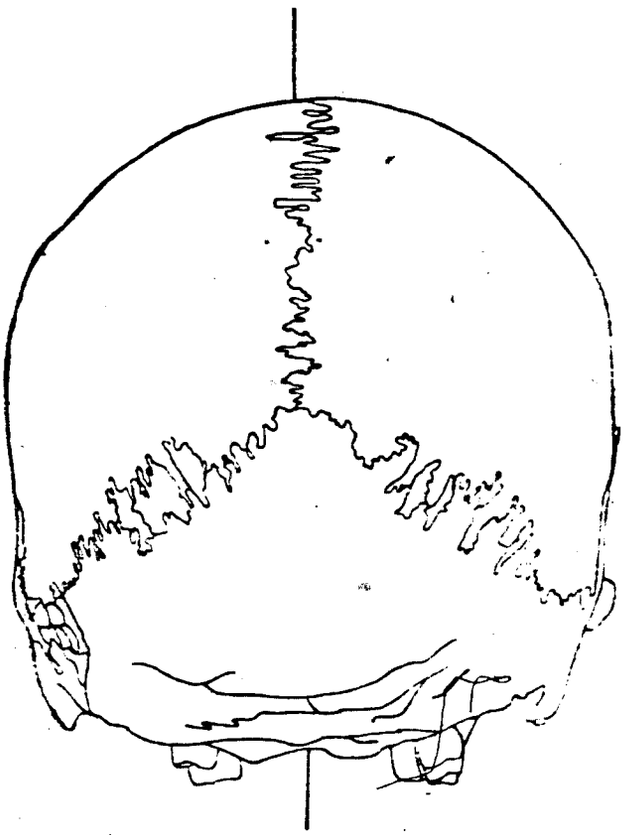


Fig. 22. — Crâne de Đông-sơn.

Ce crâne ressemble d'ailleurs au crâne 4414 d'un Annamite mort également à Poulo Condor, mais son nez est moins plat.

Annamite de Hanoi (crâne nº 4682) : face comparable, identique à celle du crâne 4415 (Annamite mort à Poulo Condor, cf. supra) et présentant les mêmes différences par rapport au crâne de Đông-sơn. Nez plus élevé. Crâne franchement pentagonal. Indice cranien : $\frac{143\times100}{180} = 79,45$.

Les deux crânes suivants permettent les comparaisons les plus démonstratives.

Annamite de Sơn-tày (crâne nº 10121, fig. 23-25) : nez cependant tout à fait différent. Orbites sensiblement identiques.

Annamite mort à Poulo Condor (crane nº 4414, fig. 26-28). Fosses canines plus profondes ; fournit cependant les meilleures comparaisons.

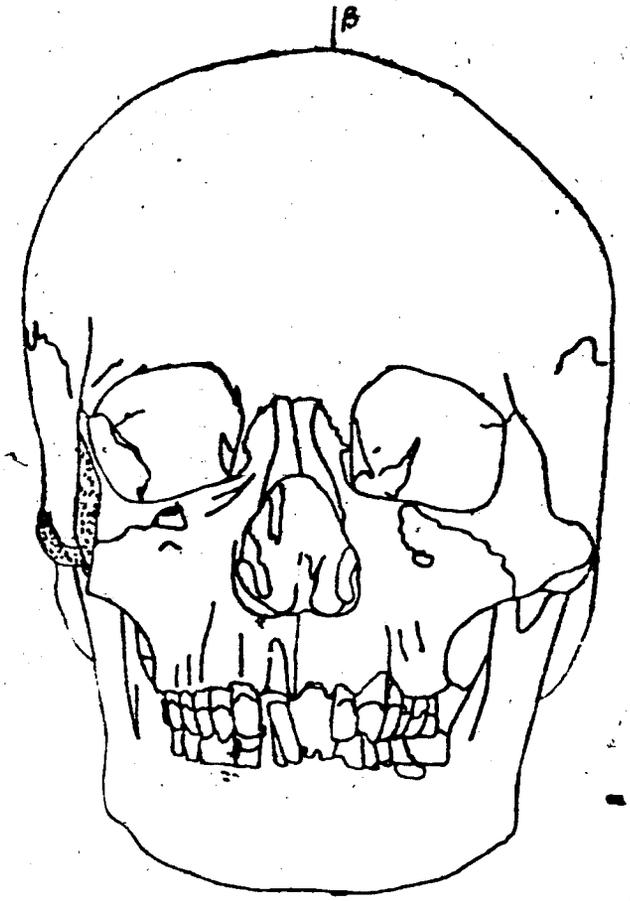


Fig. 23. — Crâne d'Annamite de Sơn-tày (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, nº 10121).

Résumé des comparaisons avec les Annamites. — La confrontation avec les crânes précédents et avec les données des *Crania ethnica* amène aux comparaisons suivantes entre l'individu de Đông-sơn, et les Annamites pris dans l'ensemble. Les diamètres transverse et basilo-bregmatique sont plus faibles absolument. Il n'y a rien à déduire de l'indice transverso-vertical, bien que celui-ci soit l'indice vertical le plus significatif au point de vue morphologique. On ne saurait du reste pas s'en servir pour distinguer le Chinois de l'Annamite.

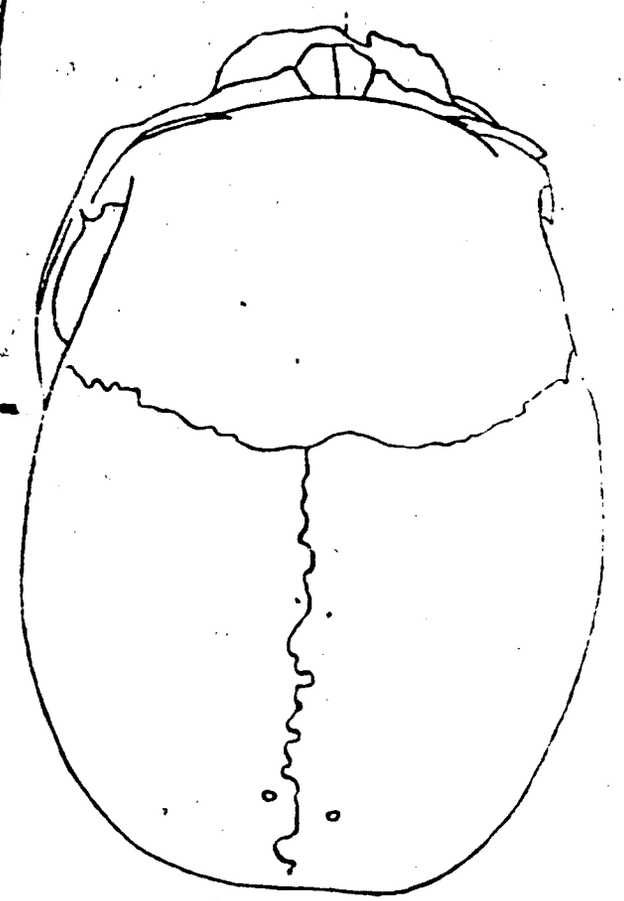


Fig. 24. — Crâne d'Annamite de Sơn-tày (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, nº 10121).

Le diamètre frontal minimum est plus faible que celui de certains crânes, mais égale le chiffre donné par certaines moyennes.

Le nez est moins saillant que chez la plupart et son ouverture est plus plate, mais *la face très aplatie est tout à fait annamite* ; l'aspect est plus ovale, plus effacé que chez le type normal, les bosses pariétales sont également plus effacées ; mais ce caractère très particulier fait songer à celui de certains individus, de *type poupée*, que tout voyageur a pu remarquer en pays annamite. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que nous avons affaire à un crâne

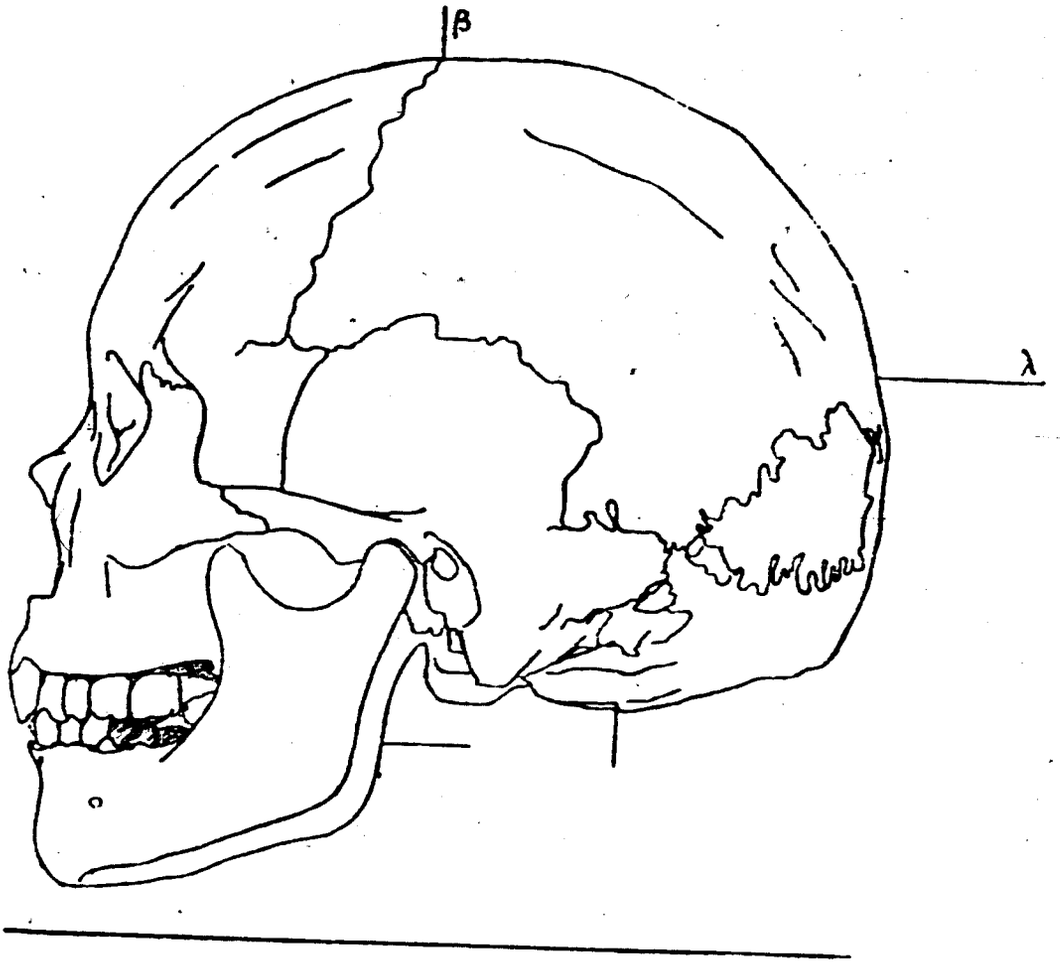


Fig. 25. — Crâne d'Annamite de Sơn-tây (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, n° 10121).

féminin ; en tenant compte de ce fait, la courbe du front est bien comparable. Les maxillaires supérieurs sont moins serrés, leur ensemble est ainsi plus évasé. La face du crâne de Đông-sơn se classe parmi les moins larges.

Par l'indice orbitaire, elle se rapproche des Annamites et s'écarte des Chinois ; il en est de même, en moyenne, quant à l'indice nasal, celui-ci étant, en général, chez le Chinois, plus faible que chez l'Annamite.

L'indice cranien peu élevé indiquerait un Annamite plutôt qu'un Chinois, mais il peut se placer dans les deux séries et il serait absurde, et contraire à l'esprit de l'histoire naturelle, de faire état de ce chiffre.

L'indice frontal est aussi bien chinois qu'annamite.

Pour terminer, on remarquera l'aspect très caractéristique de la région orbitaire ; le bord externe est très peu en arrière du bord interne, il est classique qu'il s'agit d'une particularité des crânes mongoloïdes [Deniker, 1926, p. 98 ; Topinard, 1885].

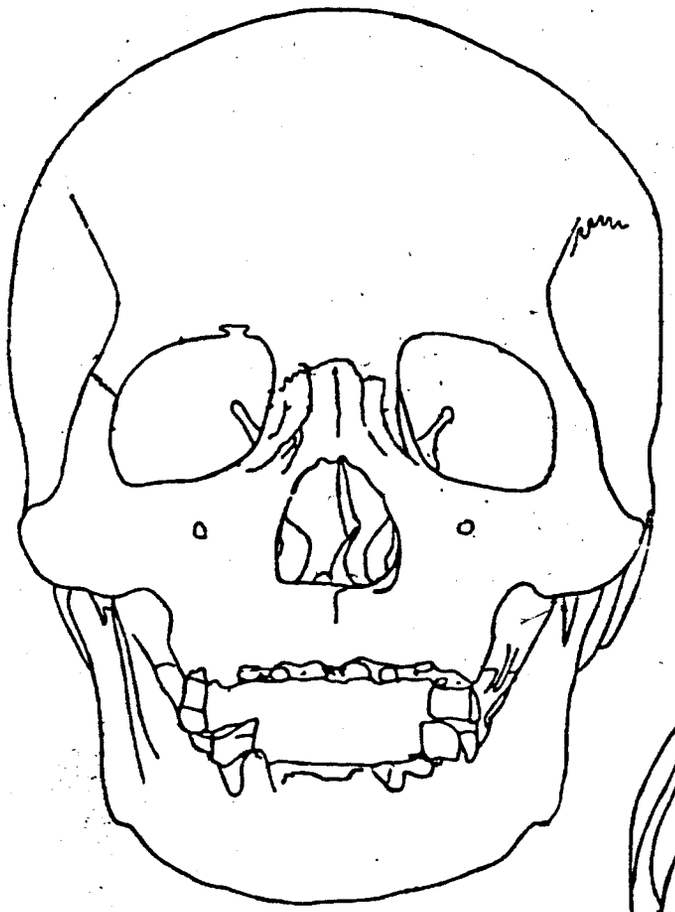


Fig. 26. — Crâne d'Annamite de Poulo Condor (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, n° 4414).

Comparaison avec des crânes de Bahnar. — Deux crânes de Bahnar ont retenu longuement mon attention, car ils m'offraient, à de nombreux points de vue, d'excellentes comparaisons. Les Bahnar appartenant à un fond franchement indonésien bien que plus ou moins altéré par du sang mongolique, ces comparaisons doivent être signalées.

M. le Dr Verneau a signalé ces crânes ; dans son étude (1895), il a distingué deux types de Bahnar, un type à face basse comparable aux Dayak et un type à face haute comparé, d'une façon très dubitative, aux crânes des amas de coquilles du Tonlé Sap. D'après

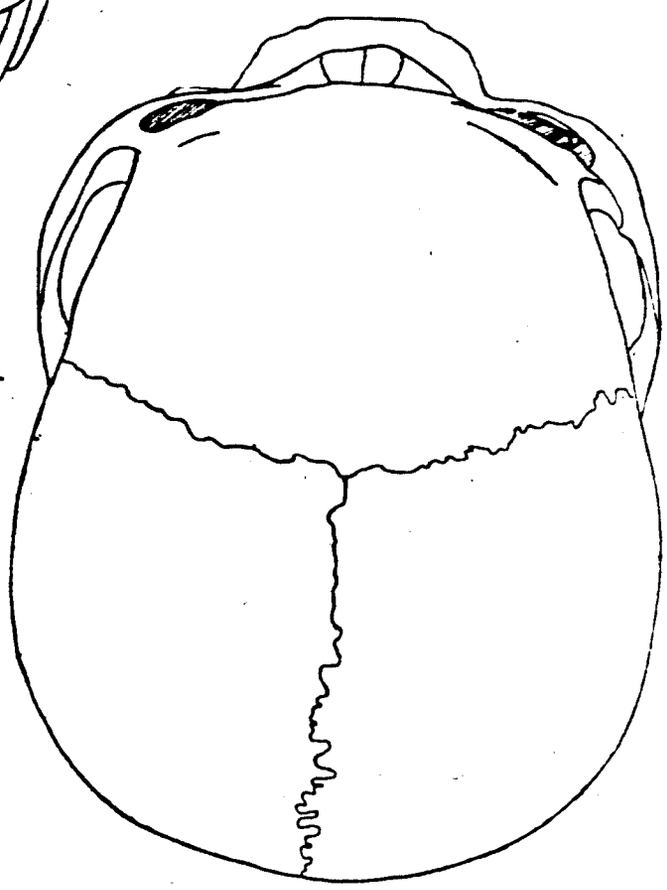


Fig. 27. — Crâne d'Annamite de Poulo Condor (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, n° 4414).

les descriptions données, les deux crânes étudiés ici appartiennent à ce dernier groupe.

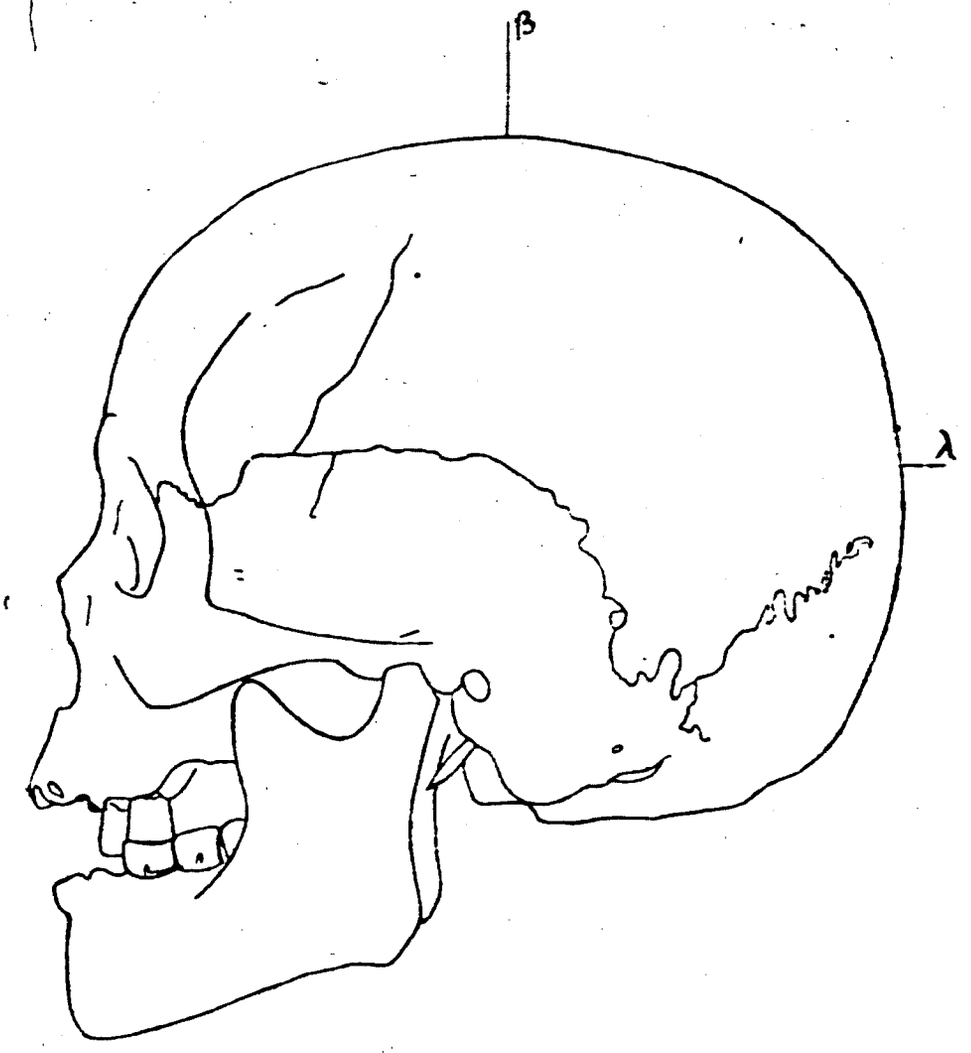


Fig. 28. — Crâne d'Annamite de Poulo Condor (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, n° 4414).

Crâne de femme Bahnar (n° 10104, coll. Yersin, n° 4, fig. 29-31) : grande analogie, mais orbites bien plus inclinées. Indice cranien diminué par la présence d'un fort torus.

Crâne de Bahnar (n° 10103, coll. Yersin, n° 3, fig. 32-34) : grande analogie, mais crâne à profil latéral plus rectangulaire. Pas de différence quant aux orbites.

Indice cranien également réduit par la saillie de l'occipital.

Il faut remarquer la forme du nez chez ces deux crânes. On éprouve une certaine difficulté à définir la différence les séparant du crâne de Đòng-sơn, mais les fosses canines (1) de celui-ci sont bien moins profondes que celles des Bahnar où elles sont très excavées, même chez la vieille femme (crâne 10104); d'autre part le modelé de ces fosses est plus doux; A ce point de vue, la femme de Đòng-sơn ressemble plus à l'Annamite n° 10121. De ceci, il résulte que la région malaire est plus massive que chez les Bahnar et plus disposée en forme de toit incliné vers l'avant, d'où

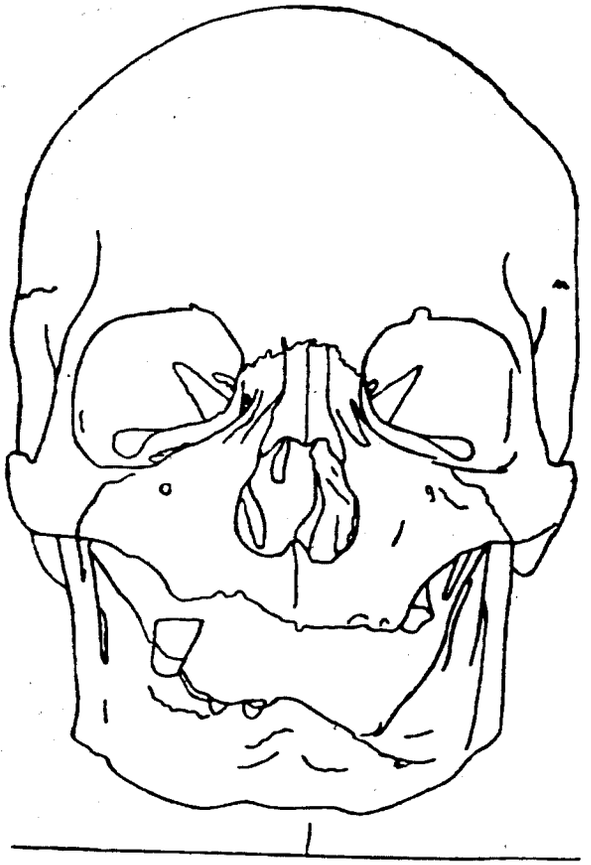


Fig. 29. — Crâne de femme Bahnar (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, n° 10104).

un *aspect plus mongolique*; voilà la *grande différence*. Cet aspect se retrouve chez beaucoup d'Annamites, mais non chez tous.

Il faut remarquer également une différence quant au nez qui est plus large chez les Bahnar, différence délicate à relever au simple aspect,

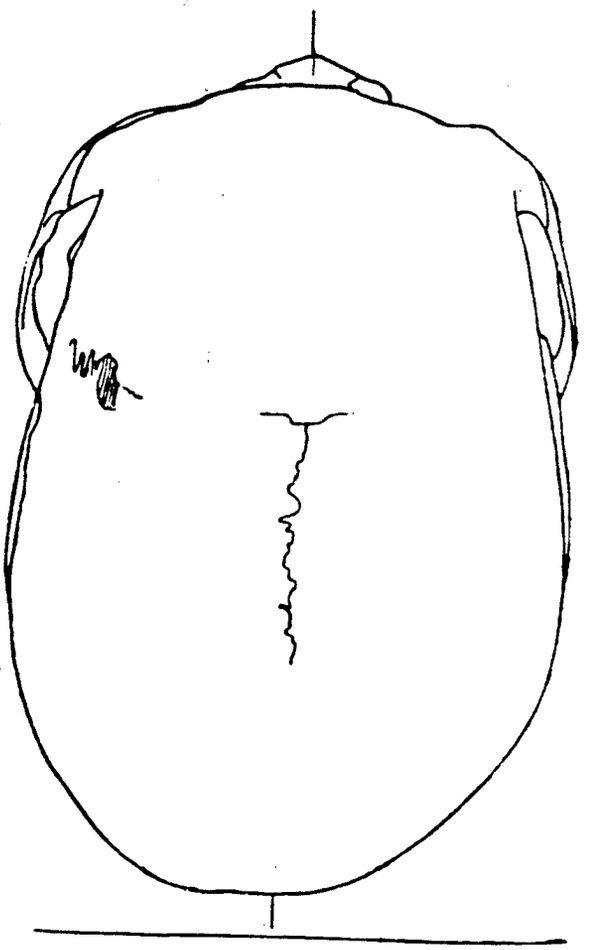


Fig. 30. — Crâne de femme Bahnar (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, n° 10104).

(1) J'emploie le terme de *fosse canine* tel qu'il est défini par Broca, Testut, etc., et non dans le sens large adopté par Boule.

mais très franche d'après les mensurations; le crâne de Đông-sơn est à peine platyrhinien (i = 53,19, la limite inférieure de la platyrhinie est donnée par i = 53), il se rapproche, par là, des crânes d'Annamites étudiés ; les deux Bahnar ont au contraire une franche platyrhinie (i = 56,84 et 56,25), ce qui est un caractère des Moï (1).

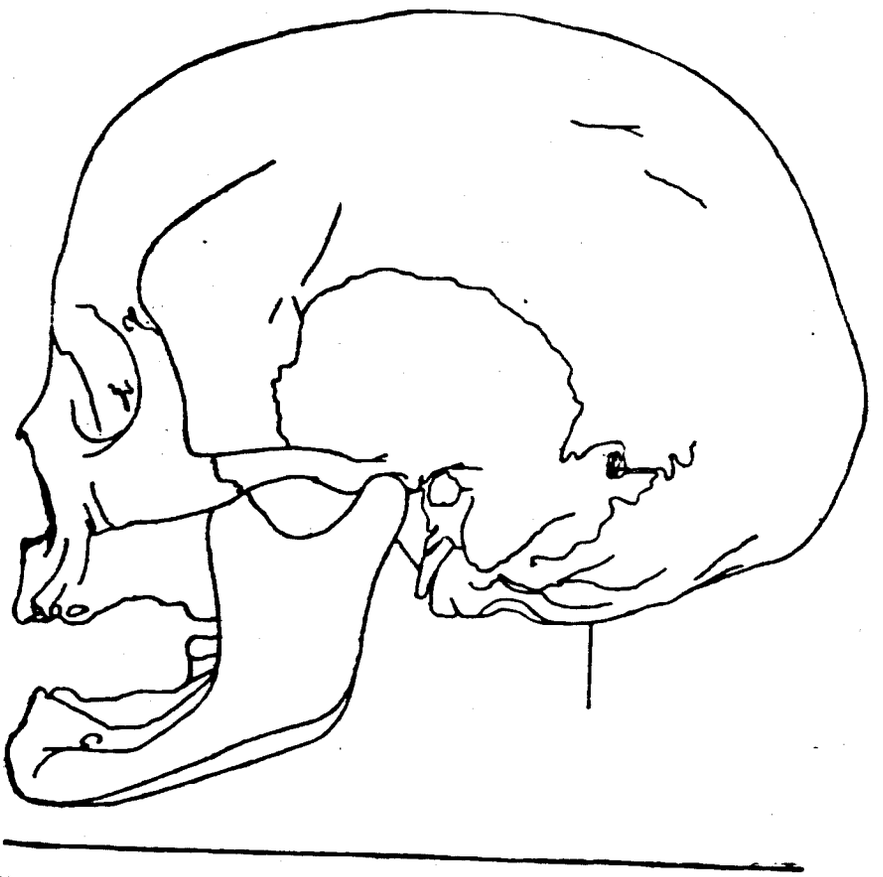


Fig. 31. — Crâne de femme Bahnar (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, no 10104).

Le crâne de Đông-sơn et ceux des Bahnar, certains surtout rappellent beaucoup celui d'un Mương (2). La distinction est délicate entre le Mương et les Bahnar, elle réside encore dans la forme des fosses canines et dans le nez dont la racine est plus ensellée que chez les Bahnar. Les Mương sont d'ailleurs plus ou moins apparentés aux Moï. Deniker [1926, p. 474]

(1) A remarquer que, sur le vivant, par leur espace intercaronculaire, le Moï et l'Annamite se placent tout à fait à l'extrême de la série humaine [Paul-Boncour, 1912, p. 325].

(2) Mương (crâne, no 10125).

classe les Mương du Cambodge parmi les Moï méridionaux influencés par les Khmèr, et, plus loin [p. 485] rapproche certains Mương septentrionaux des Thai et des Moï.

Conclusion. — De ces discussions, il résulte que le sujet de Đông-sơn est un Annamite ; mais les comparaisons auxquelles nous avons été amenés doivent nous faire admettre une influence étrangère à la race annamite et à chercher celle-ci chez les Indonésiens. Ce résultat est intéressant et, par ailleurs, tout à fait logique étant donné l'importance des Indonésiens dans le peuplement préhistorique et historique de l'Indochine. Ces conclusions auxquelles je suis parvenu par mes simples recherches, hors de toute influence étrangère, peuvent d'ailleurs

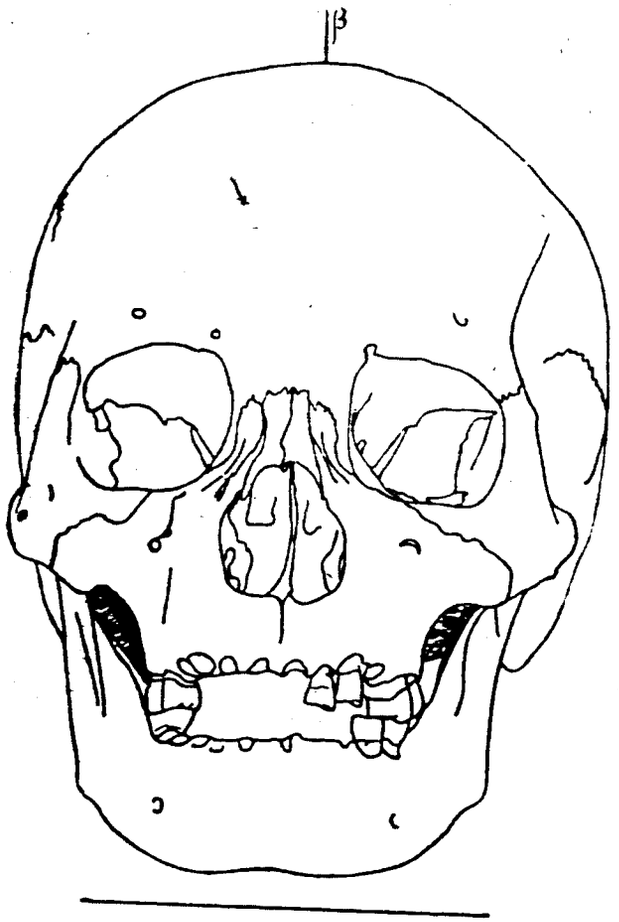


Fig. 32. — Crâne de Bahnar.

être confrontées avec les idées de différents auteurs. Le problème de la dolichocéphalie en Extrême-Orient a hanté l'esprit de beaucoup de naturalistes.

De Quatrefages [1887-1889, p. 426] s'est demandé si un élément dolichocéphale longtemps fondu avec les races jaunes n'était pas à l'origine de l'élongation du crâne de certains Indochinois et de Chinois du Sud ; il

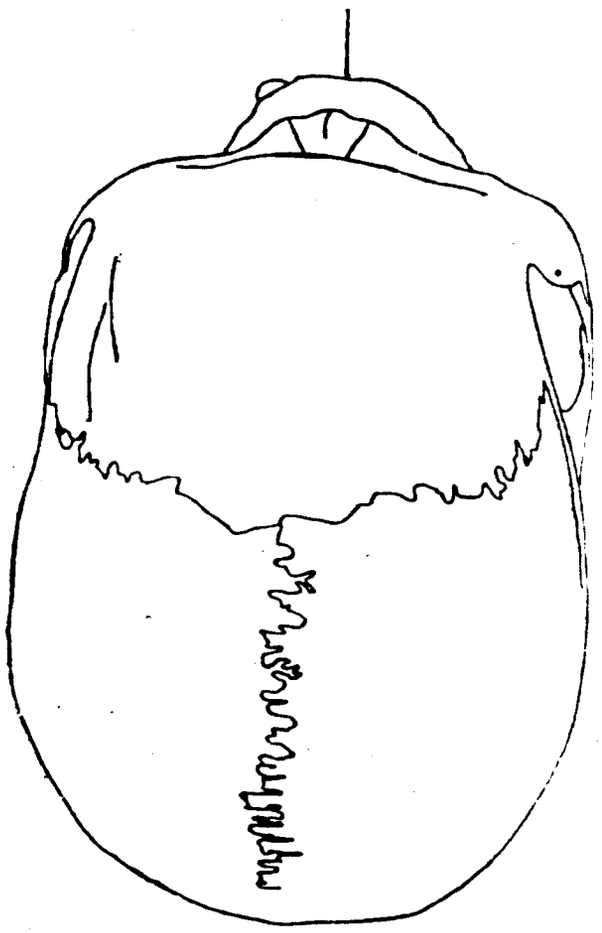


Fig. 33. — Crâne de Bahnar.

songeait à un élément hindou et à un élément allophyle indonésien. De même [p. 524], il expliquait la présence de crânes hypsé-sténocéphales en Malaisie, par le croisement d'Indonésiens.

En 1924, PITTARD écrit [p. 491] : « Mais où les Chinois ont-ils puisé les individus dolichocéphales qui figurent dans leurs rangs ? » et il remarque,

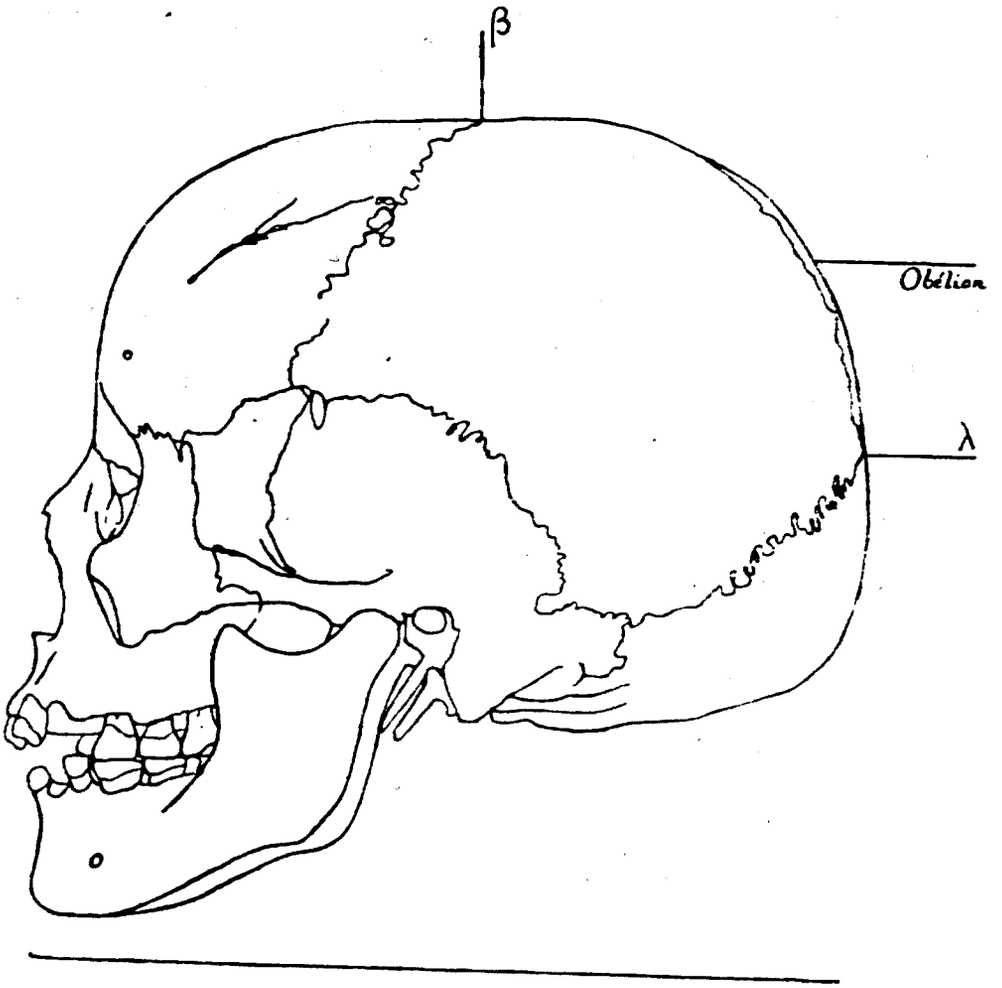


Fig. 34. — CRÂNE DE BAHNAR.

d'une part que les Chinois du Sud sont moins grands et moins souvent brachycéphales que les Chinois du Nord [p. 493] et, d'autre part, que les populations de l'Indochine sont toutes plus petites que les Chinois eux-mêmes [p. 494]. Par ailleurs, PITTARD [p. 495] ne rejette pas une hypothèse relative à l'importance des Lolo dans la formation du peuple chinois. Ceci s'accorde très bien avec ce que nous avançons. Par la taille, par l'indice céphalique, l'individu de Đòng-sơn se rapproche d'ailleurs des Lolo, Mèo, etc., c'est-à-dire de groupes à sang indonésien plus ou moins mélangé ; mais, par sa face, nous avons vu qu'il est franchement mongolisé. Le crâne lui-même ovoïde, non pentagonoïde, s'écarte du type indonésien normal.

Mondière [art. *Annamite*, in *Dict. des Sc. Anthropol.*, p. 93] croyait que l'Annamite actuel avait subi des modifications dues à ses croisements avec les Malais ; d'autre part, Haddon [p. 59] pense que les Mongoloïdes, en se dirigeant vers le Sud, se sont métissés avec les races non mongoles donnant en particulier les « Mongols océaniens » ou « Protomalais », ancêtres des Malais.

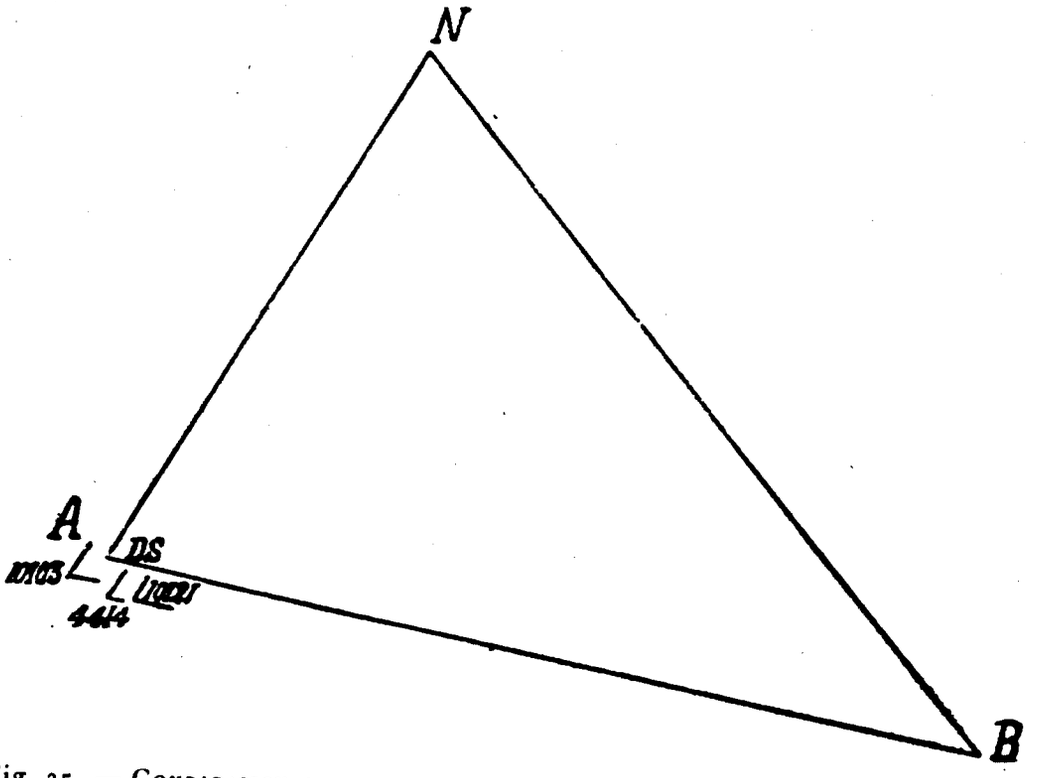


Fig. 35. — Comparaison du prognathisme, par superposition des triangles Nasion-Basion-Point alvéolaire, la base Nasion-Basion étant égalée à 100 mm. DS = Crâne de Đòng-sơn. 10103 = Bahnar. 10121 = Annamite de Sơn-tây. 4414 = Annamite de Poulo Condor.

Deniker [1926, p. 465], avec Henry Girard, considère comme probable que les Chinois du Kouang-si doivent leur mésocéphalie à un mélange avec les aborigènes de race indonésienne.

Zaborowski [1900, p. 320], abordant le problème, met d'abord en garde contre le danger des spéculations basées sur le seul indice cranien. « ..... en Indo-Chine...., il existe des dolichocéphales de race et d'origine différentes. Il y a donc un réel péril et plus que du péril à s'en tenir à l'indice céphalique dans leur étude. » La découverte d'Indonésiens et de Mélanésiens néolithiques en Indochine est venue rendre cette remarque encore plus évidente.

Zaborowski écrivait en outre [p. 320-321] : « M. Girard reconnaît que dans la région qu'il a étudiée (le Tonkin), il y a une diffusion dolichocéphalique partie de la Chine (p. 26). L'influence chinoise au nord du Tonkin se traduit

en effet par une certaine tendance à la dolichocéphalie. Mais pour mon compte, je ne crois pas que ce soit la seule source de la dolichocéphalie... »

En ce qui concerne la Chine, Zaborowski [*ibid.*, p. 322] pensait à une origine esquimoïde des influences dolichocéphales : « ... j'ai dit... qu'il y avait en Chine un élément ancien de type esquimoïde comme les Toungouses. Eh bien, deux de mes crânes hakkas présentent comme le mendiant de Pékin (1), cette paradoxale association de caractères en raison de laquelle Broca classait les Esquimaux tout à fait à part dans les races jaunes. Ils sont allongés, avec un diamètre transverse très faible ; ils sont très dolichocéphales et en même temps leur ouverture nasale est simple et étroite, et leurs orbites sont très élevées. Je chercherais cependant les homologues de ces crânes parmi les restes des anciennes populations du Baïkal, sinon parmi les turco-tatares plutôt que parmi les Esquimaux. » (2)

Avec un troisième crâne de Hakka, dolichocéphale (i = 75,82), à face et nez plus courts, à orbites plus longues, on passerait peut-être pour Zaborowski [*ibid.*, p. 322] au type des dolichocéphales de l'Indochine, des sauvages ou Moï en particulier qui se distinguent par une grande dolichocéphalie associée à une platyrhinie très forte et à un indice orbitaire moyen.

Enfin, Zaborowski a signalé [*ibid.*, p. 326, 327] un crâne ancien, mais non daté, déterré au Tonkin, franchement *dolichocéphale* (ic = 74,4), platycéphale ($i = \frac{\text{d. basilo-bregmatique} \times 100}{\text{d. transverse}} = \frac{123 \times 100}{144} = 85{,}42$), leptorhinien (i = 47,5) et mégasème quant à l'orbite (i = 91) ; ce crâne a été considéré comme différent de celui des Hakka aussi bien que de celui des Annamites actuels ; d'après les chiffres, il s'écarte de celui des Đông-sơn malgré la valeur voisine de l'indice cranien.

Les comparaisons ont amené Zaborowski [p. 327] à attribuer aux Annamites la mésaticéphalie, la faible mésosémie, la platyrhinie. Cet auteur pense comme moi qu'ils ont été « influencés sans doute par les dolichocéphales du type des Moïs qu'ils ont dépossédés » [p. 328]. Mais il ajoute que les Moï ne sont pas les seuls dolichocéphales disséminés, parmi les Annamites. J'étais arrivé à mes conclusions sans connaître ces hypothèses de Zaborowski. Je fais la même réserve que lui quant à l'influence possible d'autres dolichocéphales, nous savons maintenant que, dans l'Indochine préhistorique, les dolichocéphales mélanésiens ont joué un très grand rôle.

Le Dr Verneau s'est demandé l'origine du type I de ses Bahnar ; plusieurs auteurs ont recherché l'origine de la dolichocéphalie en Chine. Ici, à Đông-sơn, nous assistons au contact des Mongoloïdes et des Indonésiens, nous trouvons l'explication de la dolichocéphalie de certains Annamites

(1) Ce célèbre crâne dit du « Mendiant de Pékin » a pour indice 66,66.

(2) Idée curieuse à rapprocher de l'hypothèse émise par le R. P. Savina quant à l'origine arctique des Miao ; les Miao avec leur mésocéphalie (i = 80, 6) et leur nez large (i. nasal (vivant) = 88) s'écartent d'ailleurs carrément des Esquimaux.

et, aussi logiquement, de certains Chinois. L'Indochine est une région où s'est opéré le contact des Mongoloïdes et des Indonésiens ; on ne saurait y voir un centre de dispersion où les deux types se seraient formés par différenciation (1).

	Đông-sơn. N° 10121	Annamite. N° 4414	Annamite. N° 10103	Bahnar. N° 10104	Bahnar.
D. antéropostérieur	180	183	177	174	182
D. transverse	130	130,5	146	130,5	125
D. basilo-bregmatique	128	139	140	123	128
D. frontal minimum	91,5	91	98	96	88,5
D. frontal maximum	113	112	126	111	106
D. bimastoïdien maximum	116	120	128	118	117
D. bizygomatique	130	?130	140	126	126
D. naso-alvéolaire	66,5	71	74	66	63,5
D. alvéolo-basilaire	98	98	102	96	
D. naso-basilaire	98	101	103	92	
D. naso-mentonnier	112	112,5	122	107,5	105
D. interorbitaire	24,5	23,5	26	25,5	26
hauteur du nez	47	53	52	47,5	48
largeur du nez	25	28,5	27	27	27
hauteur orbitaire (G/D)	33/31	31/30	33/32	32/32	32/32
largeur orbitaire (G/D)	38/39	35,5/35	41,5/41	38/37	38,5/39
largeur maximum du bord alvéolaire	65	67	73	62	?
largeur palatine (2e mol.)	38,5	41	?43	40	?
longueur de la voûte palatine	?43				
flèche de la courbe alvéolaire	53	41,5	45	45	?
longueur du trou occipital	33	37,5	35	37	34
largeur du trou occipital	29	30	30	30	32
Mâchoire inférieure					
D. bigoniaque	96	94	104	92	95,5
D. bicondylien	122	116	126	100	112,5
D. bicoronoïdien	94	95	107	92	101
hauteur maximum de la branche montante	59				
largeur maximum —	45	45	46	38,5	
largeur minimum —	39,5	33	38	31	

(1) L'Indochine étant, par suite, un pays de métissage, je rappellerai les quelques faits suivants. Tout le monde est bien d'accord maintenant pour reconnaître que le *produit d'un croisement* ne possède pas toujours des caractères intermédiaires (cf. en particulier : Montandon, 1928, p. 129-130, et Guyénot, 1924, passim). On reconnu d'autre part que le type *Chinois*, lorsqu'il est croisé, tend à prédominer, au moins en ce qui concerne les caractères les plus apparents (cf. par exemple : Neuville, 1933, p. 100). Il faut aussi songer aux *résurgences ethniques*, de Quatrefages [1887-1889, p. 517 ; cf. *Crania ethnica*, p. 450 : crâne de Lilio] a justement cité le cas d'un crâne de type indonésien accentué provenant d'une paroisse de Luçon, en apparence, exclusivement tagale depuis un temps immémorial.

	Đông-sơn.	Annamite. N° 10121	Annamite. N° 4414	Bahnar. N° 10103	Bahnar. N° 10104
hauteur de la symphise	33,5	33	35	?31	?
épaisseur du corps mandibulaire	18	16	17	16	
angle mandibulaire	119°		113°		
Courbes nasion-bregma	130				
Courbes bregma-lambda	120				
Courbes lambda-opisthion	120				
Cordes nasion-bregma	113				
Cordes bregma-lambda	108				
Cordes lambda-opisthion	98				
Indices					
céphalique	72,22	71,31	82,49	75	68,68
vertical	71,11	75,96	79,10	70,69	70,33
transverso-vertical	98,46	106,5	95,89	94,25	102,4
frontal	70,385	69.73	67,12	73,56	70,80
facial-Monaco	51,15	54,62	52,86	52,38	50,04
nasal	53,19	53.77	51,92	56,84	56,25
orbitaire	83,11 (1)	86,52	78,79	85,33	82,58

LE SQUELETTE.

L'étude du squelette ne fournit pas de renseignements bien précis. Il s'agit d'un individu féminin, très délicat (cf. indice claviculo-huméral) et s'écartant ainsi du type normal. Il n'en est pas moins nécessaire de consigner le résultat de quelques mensurations; je me bornerai, au passage, à quelques remarques à leur sujet.

L'indice le plus intéressant, car il est en relation avec les proportions du membre antérieur, l'indice radio-huméral situe bien le squelette de Đông-sơn parmi les Jaunes (placés entre les Noirs et les Blancs).

Taille (sur le vivant). — En se reportant au tableau de Testut (reproduit sans modification par Martin), qui a été établi pour des femmes d'Europe, on trouve les indications suivantes variables suivant le rayon osseux considéré :

Humérus G. : 1 m. 48
— D. : 1 m. 474. Moyenne = *1,477*
Radius G. : 1 m. 516
— D. : 1 m. 516. Moyenne = *1,516*
Cubitus G. : 1 m. 518
— D. : 1 m. 513. Moyenne = *1,515*
Fémur D. : *1,464*
Tibia G. : *1,483.*

(1) En calculant séparément pour chaque orbite, on trouve : indice G. = 86,8 ; indice Dr. = 79,5 ; moyenne = 83.15.

Par suite la moyenne serait
d'après le membre antérieur : *1,496*,
— postérieur : *1,473*
et d'après l'ensemble des membres : 1,489, soit 1 m. 49.

On peut en conclure que, comparés à celui d'une Européenne, le membre antérieur est long par rapport au membre postérieur, la jambe longue par rapport à la cuisse, l'avant-bras long par rapport au bras (1).

	GAUCHE	DROITE
Humérus : L.	280,5	279
circonf. minima	51,5	51
indice de robusticité	18,36	18,28
angle de torsion (1) (BROCA)	156° (24°)	144° (36°)
angle de divergence	94°	84°
Cubitus : L.	225	224
Indice de platolénie (2)	76,19	67,4
Radius : L.	208	208
circonf. minima	35	34
Indice diaphysaire	76,78	76,78
Fémur (aplati dans le haut suivant la direction antéro-postérieure) :		
L.		385
Diam. antéro-postérieur sous-trochantérien de la diaphyse		22
Diam. transverse sous-trochantérien de la diaphyse		25
Longueur du col		80
Diam. antéro-postérieur de la diaphyse (partie moyenne)		23,5
Diam. transverse de la diaphyse (partie moyenne)		24
Largeur maximum de la surface articulaire de la tête du fémur		41°
Angle de divergence		81° (4)
Angle de torsion		39°
Angle du col		125° (5)
Indice de robusticité		12,21 (6)

(1) Plus haut, il a été fait allusion aux Lolo ; chez ceux-ci l'avant-bras est long par rapport au bras, mais l'ensemble du membre antérieur est court [LEGENDRE, *Bull. Soc. d'Anthropologie*, 1910, p. 89].

		GAUCHE	DROITE
	Indice pilastrique		97,92 (7)
	Indice platymérique		88 (7)
	Indice de la longueur du col		20,78 (8)
	Indice de la tête du fémur (= 41:41)		100
Tibia :	L.	314	
	Diam. antéro-postérieur	26,25	
	Diam. transverse	18	
	Indice de platycnémie (9) (presque normal)	68,57	
Clavicule :	L.	118	118
Bassin	(très ouvert à caractères féminins)		
	Sacrum (très incurvé) :		
	Hauteur du sacrum seul = 87		
	Flèche du — = 26		
	Indice flèche-hauteur (10) = 28,9		
PROPORTIONS			
	Indice radio-huméral (11)	74,15	74,55
	Indice tibio-fémoral (12)	81,56	
	Indice claviculo-huméral (13) (moyenne = 42,18)	42,07	42,29
	Indice intermembral (14)		69,81
	Indice huméro-fémoral (15)		72,73
	Indice radio-tibial (15)		66,23

(1) *Angle de torsion* (moyenne = 150°) : il faut penser que cet angle qui augmente chez les *femmes* et chez les sujets *faibles* est ici plus fort que la moyenne du type ; ce membre se place cependant bien dans la série des *Jaunes* (139°-175°, d'après BOTEZ, 1926, p. 99, 154), bien que faible ; il le serait encore plus pour un Blanc (142°-180° [cf. MARTIN, p. 1106].

(2) *Indice de Platolénie* : *extrèmement faible* surtout à droite, VERNEAU a donné des nombres de 71 à 121.

(4) *Angle de divergence* : d'après le tableau de R. MARTIN [p. 1141], cet angle se placerait près de celui d'un Japonais (11°, 5), mais aussi au milieu des Blancs.

(5) *Angle du col* : d'après MARTIN [p. 1143], cet angle, plus fort en général chez la femme que chez l'homme, rappellerait les Japonais (♂ 128°, ♀ 129°, 7), les Malais (129°), mais aussi bien les Européens ou les Bantou !

(6) *Indice de robusticité* : se place entre les Françaises (12) et les Japonaises (12, 5) [MARTIN, p. 1134].

(7) *Indice pilastrique* : cet indice, en général plus faible chez la femme, l'est ici particulièrement [MARTIN, p. 1135-1136 ; par exemple, Japonaise 99, 8]. — *Indice platymérique* : = 88, donc fémur eurymère ; si l'on prenait à

ce niveau le diamètre minimum et le diamètre perpendiculaire à celui-ci, on aurait (18, 5 : 28, 5) un indice de 64,9, ce qui correspondrait à de l'hyperplatymérie si l'aplatissement était orienté dans le sens voulu. Le fémur est donc extrêmement aplati au-dessous des trochanters, mais, si l'on s'en tient strictement aux règles opératoires, il ne possède ni la platymérie ordinaire, ni la platymérie transversale ; ces deux particularités ont, d'après MANOUVRIER [1893, p. 133], la même signification physiologique ; il y a ici aplatissement dans un sens intermédiaire. Je reviendrai plus tard sur cette particularité.

(8) *Indice de longueur du col* : très fort [MARTIN, p. 1150 : Japonais = 17, 4]. Cet indice n'a aucune valeur raciale.

(9) *Indice de Platycnémie* : presque normal (Chinois = 66 ; Malais = 66, 6 ; Japonais ♂ = 73, 7 [MARTIN, p. 1159 ; TOPINARD, 1885, p. 1022]). Cet indice est plus fort chez la femme.

(10) Plus fort que tous les nombres cités par MARTIN [p. 1086 : *Sehnenhöhenindex*].

(11) *Indice radio-huméral* = brachykerkique : se place bien avec les Jaunes entre les Blancs et les Noirs [cf. BOTEZ, 1926, p. 17 ; TOPINARD, 1885, p. 1043-1044 ; DENIKER, 1926, p. 109 ; MARTIN, p. 395, 1067], se sépare des Nègres, tandis qu'il pourrait correspondre à un Blanc.

(12) *Indice tibio-fémoral* [TOPINARD, p. 1045 ; MARTIN, p. 418] : se situe aussi bien parmi les Blancs que parmi les Jaunes, mais s'écarte des Nègres d'Afrique (à indice plus élevé).

(13) *Indice claviculo-huméral* : le nombre indiqué ne fournit pas de comparaison raciale intéressante, il est plus faible que chez le Nègre ou le Blanc. MARTIN [p. 1098] ne cite qu'un nombre plus faible relatif à une femme andamane (= 40, 8) ; cf. également TOPINARD [p. 312].

(14) *Indice intermembral* [MARTIN, p. 428] : se place dans le groupe des Européens et des Jaunes.

(15) *Indice huméro-fémoral* [cf. MARTIN, p. 429] et *indice radio-tibial* [MARTIN, p. 429] : ces indices ne permettent guère qu'une séparation d'avec les Nègres.

ETIENNE PATTE.

OUVRAGES CITÉS.

BOTEZ, 1926. *Etude morphologique et morphogénique du squelette du bras et de l'avant-bras chez les primates.* Thèse Sciences. Paris, 1926.

DENIKER, 1926. *Les races et les peuples de la Terre.* 2e éd. Paris, Masson.

GIRARD (Henry), 1900. *Essai sur l'indice céphalique de quelques populations du Nord-Est de l'Indochine.* Ass. fr. p. l'av. des Sc. Congrès de Boulogne-sur-Mer, 1899.

GUYÉNOT (Emile), 1924. *L'Hérédité*. Paris, Doin, 1924.

HADDON, 1927. *Les races humaines et leur répartition géographique*. Paris, Alcan, s. d.

MARTIN (Rudolf), 1928. *Lehrbuch der Anthropologie*. 2e éd. Iena, Fischer, 1928.

MONTANDON, 1928. *L'ologénèse humaine (ologénisme)*. Paris, Alcan, 1928.

NEUVILLE, 1933. *L'espèce, la race et le métissage en Anthropologie*. Arch. de l'Inst. de Paléontologie humaine. Mém. nº 11. Paris, Masson, 1933.

PAUL-BONCOUR (Georges), 1912. *Anthropologie anatomique: Crâne, face, tête sur le vivant*. Encyclopédie scientifique. Paris, Doin, 1912.

PITTARD, 1924. *Les races et l'histoire; introduction ethnologique à l'histoire*. Coll. « L'Evolution de l'Humanité ». Paris, Renaissance du Livre, 1924.

DE QUATREFAGES, 1887-1889. *Introduction à l'étude des races humaines*. Paris.

DE QUATREFAGES et HAMY, 1878-1879. *Crania ethnica, les crânes des races humaines....* Paris, Baillère, 1878-1879.

TOPINARD, 1885. *Eléments d'Anthropologie générale*. Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1885.

VERNEAU, 1895. *Note sur les Moïs Ba-Hnars*. Extr. du Bull. du Muséum d'Hist. nat., 1895, nº 5. Paris, Impr. nationale.

ZABOROWSKI, 1900. *Mensurations de Tonkinois. Les dolichocéphales chinois de l'Indochine. Crânes tonkinois et annamites*. Bull. et Mém. Soc. Anthropologie de Paris, p. 319-328.

BIBLIOGRAPHIE.

Indochine française.

Gouvernement général de l'Indochine. Direction des Archives et Bibliothèques. *Manuel de l'archiviste.* Instructions pour l'organisation et le classement des Archives de l'Indochine. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934, 8°, 161 p.

Le Service des Archives de l'Indochine, organisé par les arrêtés des 29 novembre 1917 et 26 décembre 1918, a été pourvu, par les arrêtés du 25 octobre 1930, d'un cadre d'archivistes-bibliothécaires et de secrétaires indigènes formés dans des cours d'application inaugurés en 1931. C'est la substance de cet enseignement, professé par M. R. Bourgeois, conservateur hors-classe, puis par Mlle de Saint-Exupéry, conservateur-adjoint, que le présent *Manuel* offre sous forme d'instructions, préfacées par le premier ouvrier et le directeur du Service, M. P. Boudet. Le système adopté est en principe le système décimal, qui a paru plus souple, malgré ses défauts, pour les nécessités d'une colonie, aux archives naissantes et en voie d'accroissements imprévisibles, que le système numérique des archives anciennes et des fonds clos, ou le classement chronologique ou topographique des archives modernes tels qu'ils sont en usage dans la métropole. On trouvera dans ce guide, en plus des principes généraux, une sorte d'inventaire sommaire des archives déjà si riches de l'Indochine en même temps qu'un aperçu de la belle organisation qu'en quelques années ce Service a su réaliser et qui en ont fait une institution modèle. Un copieux index alphabétique en met dans une certaine mesure le catalogue dans la main (1).

E. Gaspardone.

(1) Une chicane sur le classement des noms annamites. Il est dit, p. 29, de le faire au nom personnel, c'est-à-dire au dernier mot. C'est en effet l'habitude annamite. Je la crois mauvaise pour un classement européen, parce qu'il n'y a dans ce cas aucune raison de ne pas suivre l'ordre traditionnel, si pratique, par noms de familles, et que cet ordre facilite en particulier la recherche des noms annamites, par le motif même qui a fait craindre de les confondre : il sera toujours plus aisé de se reporter aux quelques dizaines de noms qui suffisent pour désigner toutes les familles annamites, et dont les plus usités, très peu nombreux, sont aussi très familiers, et de trouver les noms personnels à l'intérieur de chacun de ces groupes, que de les chercher ailleurs laborieusement, la plupart restant incertains sans le caractère chinois correspondant. D'autant que tous les autres noms suivent uniformément le classement par familles, y compris les chinois. La même raison me fait rejeter pour ces derniers, sauf exceptions, la fiche de renvoi au dernier terme (p. 30) qui du reste, dans le cas, donné en exemple, des noms à trois termes ne représente que la dernière moitié du nom personnel (Lao Pong-yo, et non Lao-pong-Yo et Yo [Lao-pong]), la formation des noms de personnes chinois étant différente de l'annamite.

Hanoi Fukkoku Kyokutō gakuin shozō Annan bon shomoku 河內佛國極東學院所藏安南本書目 [*Catalogue des livres annamites conservés à l'EFEO., à Hanoi*] et *Etsunan ōshitsu shozō Annan bon shomoku* 越南王室所藏安南本書目 [*Catalogues des livres annamites conservés dans la maison royale du Việt-nam*], publiés avec deux notes par MATSUMOTO Nobuhiro 松本信廣. Tōkyō, *Shigaku* 史學, XIII, déc. 1934, p. 699-786, et XIV, août 1935, p. 293-341.

Le premier de ces catalogues reproduit la copie du registre d'entrée du fonds annamite de l'EFEO. L'éditeur l'avait fait exécuter au cours de son séjour au Tonkin en été 1933 et l'a simplement classée suivant le nombre de traits. La deuxième publication reproduit deux listes non récentes des livres annamites conservés au Palais de Huê et dont une partie au moins, après avoir été au Nội các 內閣, puis au Cổ-học viện 古學院, est aujourd'hui passée à la Bibliothèque Bảo-đại, qui en a pris la place dans le bâtiment de l'ancien Di-luân đường 彝倫堂 au bord de la rivière des Parfums. Ces listes sont tirées de deux catalogues plus généraux respectivement intitulés *Tu-khuê thư-viện tổng mục sách* 聚奎書院總目冊 et *Tân thư-viện thư sách* 新書院守冊. Elles sont munies de notules originales ; la première a un rapport de la 14e an. *thành-thái* (1902), la seconde est de la 6e *duy-tân* (1912). Toutes deux sont éditées d'après des copies faites avec celle du registre. M. MATSUMOTO les a rendues commodes par un index des titres suivant le nombre des traits. Ces trois listes ne donnent qu'un apeçu très approximatif de l'état des livres annamites ; mss. et imprimés n'y sont qu'exceptionnellement distingués ; parmi les mss. les mêmes ouvrages se cachent souvent sous des titres divers, et inversement (Cp. PELLIOT, in *BEFEO.*, IV, p. 619 et 622, et ma *Bibl. ann.*, p. 2). C'étaient quand même les seuls compléments de la *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam*.

E. GASPARDONE

TRẦN Mạnh-Đàn (陳孟檀). *Quốc-ngữ đính-ngoa* [國語訂訛, *Correction des fautes du quốc-ngữ*]. Tirage à part du *Nam-phong tạp-chí* 南風雜誌, 1932 ; Hanoi, 1933, 8°, 102 p.

L'orthographe de l'annamite n'est pas fixée, car elle subit l'influence des prononciations dialectales et aucun dialecte ne s'est imposé comme langue commune. De là des variantes constantes non seulement chez les gens peu instruits et dans la correspondance familière, mais aussi chez les instituteurs et les écrivains, aidés par les protes. L'auteur constate que les Tonkinois confondent surtout les consonnes, les gens de l'Annam, les voyelles, et que les Cochinchinois fautent sur les deux. L'auteur a essayé de dresser un tableau des principaux mots prêtant à ces confusions, qu'il définit à mesure pour les bien distinguer et qu'il a répartis en seize sections. Les confusions les plus communes sont, pour le Tonkin : *ch* pour *tr*, *x* pour *s*, *gi* pour *d* et pour *r* (on voit qu'elles se ramènent à un phénomène d'adoucissement de l'articulation) ; pour la région de Huê : *gi* pour *nh*, et, en allant vers le Sud jusqu'à la Cochinchine : *ang* pour *an*, *ac* pour *at*, *gi*

pour *v* et *a* pour *ha* (affaiblissement de l'aspiration souvent compensé par un durcissement des finales). Toutes ces confusions ne sont pas nécessairement amphibologiques : p. ex. il n'y a qu'une façon de comprendre : *trăm năm* ou *chăm năm*, *hoan-hỷ* 歡喜 ou *oang-ỷ*. Et cela gêne moins les Annamites, qui devinent plus ou moins et s'en contentent, que les étrangers qui lisent leur langue avec des habitudes plus strictes.

E. GASPARDONE.

Hội Khai-trí-tiến-đức khởi thảo [Association pour la formation morale et intellectuelle des Annamites, AFIMA.]. *Việt-nam tự-điển* [Dictionnaire annamite]. Fasc. XIII-XVI, *đôp-hữu*. Hanoi, Imprimerie Trung-Bắc Tân-Văn, 1934, in-4°, 4 fasc., p. 193-256.

Nous avons fait ici même (*BEFEO.*, XXXI, 524, XXXII, 523, XXXIII, 997) l'éloge de cet immense répertoire que nous admirons comme tout le monde : c'est dire qu'en signalant quelques omissions dans les fascicules parus en 1934, nous n'avons pas le dessein d'en diminuer le mérite. L'AFIMA se propose d'ailleurs, croyons-nous, de réserver pour un supplément tout ce qui lui aurait échappé pendant l'impression. Cela seul nous autorise à lui signaler les lacunes suivantes : p. 194, *đơn giản*, « simple », *đơn-từ*, « requête » ; p. 197, *đưa đà*, « parler du bout des lèvres », *đưa mắt*, « cligner de l'œil » (G. CORDIER, *Dictionnaire annamite-français*, s. v. *đưa*), *đức-dục*, « éducation morale », *đứng vậy*, « garder le veuvage » ; p. 199, *eng-éc* (onomatopée), cri du porc, etc. P. 212 sqq., il arrive fort souvent qu'on a, pour les mots du groupe *gi*, à choisir entre deux orthographes (*d* ou *r*) également admissibles en elles-mêmes, enregistrées d'ailleurs par presque tous les dictionnaires. Le P. GÉNIBREL et M. G. CORDIER, en pareil cas, ont un penchant pour le *gi*. L'AFIMA, au contraire, ne l'a point admis pour un certain nombre de termes qui sont cependant plus usités au Tonkin qu'en Annam ou en Cochinchine. Nous serions, en cela, du parti des auteurs français ; seulement nous ne pouvons nous empêcher de trouver que ces derniers, pas plus que l'AFIMA elle-même, n'ont suivi à cet égard une règle bien arrêtée et bien fixe. La confusion étant fréquente entre *d*, *gi* et *r*, et plusieurs vocables ayant souvent des variétés d'orthographe, pourquoi ne pas mettre les renvois indispensables afin de faciliter les recherches ? Or, c'est ce que ni l'AFIMA, ni les auteurs français ne semblent avoir compris. On ne trouve pas dans le *Việt-nam tự-điển*, sous *d*, ni sous *gi*, les mots suivants, que nous choisissons parmi les plus usuels : *gỉ* « rouille », *giạn*, « fêlé », *giăng*, « plus grand que l'orifice », *gianh*, « chaume ». Nous pourrions poursuivre jusqu'à la fin du fascicule, mais nous préférons nous arrêter. Devant une œuvre aussi considérable, la critique deviendrait souverainement injuste si elle ne tenait compte des difficultés d'exécution que cette œuvre présentait, de la puissance et de l'intensité de travail qu'il a fallu pour la mener à bonne fin, et des services que ce dictionnaire, tout imparfait qu'il est, est appelé à rendre. Sans doute ne faudrait-il pas le donner comme un spécimen de la science annamite, mais il prouve au moins que le courage d'entreprendre de longs travaux et la persévérance à les poursuivre sont des qualités qui ne nous font pas défaut.

NGUYỄN-VĂN-TỐ.

Georges CORDIER. 法越字彙, *Dictionnaire français-annamite*. 1er vol., *A-E*. Ouvrage honoré d'une souscription par l'Ecole française d'Extrême-Orient. Hanôi, Imprimerie tonkinoise, 1934, petit in-4°, VI-860 p.

M. G. CORDIER, auquel nous sommes déjà redevables d'un bon dictionnaire annamite-français (*BEFEO.*, XXX, 434-436), vient de se créer un nouveau titre à la reconnaissance des annamitisants par la publication d'un dictionnaire français-annamite. Celui-ci est, croyons-nous, essentiellement une adaptation tonkinoise du *Petit Larousse*, et, presque au même degré, la transcription annamite des termes techniques du *Nouveau Dictionnaire français-japonais* (模範, 佛和大辭典, Tôkyô, Hakusuisha, 1921). On y trouve, chose excellente, l'équivalent et non la traduction, d'un certain nombre de locutions proverbiales, ce qui permettra à l'étudiant, qu'il soit Français ou Annamite, d'entrer plus profondément dans l'esprit des deux langues. Quelques exemples donneront une idée de la méthode de l'auteur et du bonheur des idiotismes : P. 65, « Qui aime bien, châtie bien », traduit en annamite : *yêu cho vọt, ghét cho chơi*, littéralement : quand on les aime, on leur donne du rotin ; quand on les déteste, on les laisse s'amuser ; p. 80, « Pour avoir l'amande, il faut casser le noyau » : *muồn ăn hết phải đào dun* [*giun*], litt. : pour manger du merle noir (1), il faut déterrer des vers ; ajouter : *muồn ăn cá, phải quăng chài*, pour manger du poisson, il faut lancer le filet ; p. 632, « Pêcher en eau trouble » : *đục nước béo cò*, litt. : dans l'eau trouble, les crabiers s'engraissent ; *ibid.*, « Porter de l'eau à la mer, à la rivière » : *chở củi về rừng*, litt. : « charrier du bois à la forêt ».

La destination scolaire du *Dictionnaire* nous engage à exprimer un désir. Ce répertoire sera consulté et invoqué par de jeunes professeurs qui n'auront pas tous étudié le vocabulaire chinois ou sino-japonais des sciences, et qui pourront n'être pas en état de discerner toujours le certain et le probable. La seconde édition leur rendrait plus de services encore, si l'épuration des matériaux y était plus rigoureuse et le choix des exemples plus sévère. Que l'on puisse signaler des erreurs (par ex., p. 116, « apostropher : *đu đả* » ; *đu đả* 毆打 signifie « se battre », et non « apostropher » ; p. 211, « baselle : *thứ rau muồng* », lire : *rau mồng tơi*, cf. Ch. CREVOST et Ch. LEMARIÉ, *Catalogue des produits de l'Indochine*, t. I, p. 155) et des omissions (par ex., p. 95, « ancêtre », au singulier : *thuỷ-tổ*) dans celle-ci, personne assurément ne s'en étonnera ; mais M. G. C. le reconnaît avec tant de bonne grâce et avec une modestie si simple que les juges les plus sévères devraient se trouver désarmés.

NGUYỄN-VĂN-TỒ.

Georges CORDIER. *Cours de langue annamite*. 3e année. *Textes administratifs*. Hanoi, Imprimerie Ngô-tử-Hạ, 1934, in-8°, 310 p.

Au milieu du rude labeur que lui impose la publication de son *Dictionnaire français-annamite* (supra), M. G. CORDIER trouve le loisir d'entreprendre et d'achever des

(1) *Turdus merula mandarinus*, Bonaparte ; J. DELACOUR et P. JABOUILLE, *Les Oiseaux de l'Indochine française*, t. III, p. 125).

travaux secondaires d'une grande utilité : témoin ce quatrième volume de son *Cours de langue annamite* (sur les trois premiers, *BEFEO.*, XXXII, 521-522) qu'il consacre : *a*) aux « ordres, citations, récépissés, reçus ; demandes de désistement, de mise en liberté, d'exhumation ; procurations ; actes de garantie, de répudiation ; modèles de soumission, testaments » (texte, p. 3-13 ; traduction, p. 131-144) ; *b*) aux « contrats » (p. 14-36, 145-177) ; *c*) aux « requêtes » (p. 37-48, 178-194) ; *d*) aux « circulaires » (p. 49-69, 195-220) ; *e*) aux « rapports et comptes rendus », (p. 70-100, 221-266) ; *f*) aux « édits royaux » (p. 101-117, 267-293) ; *g*) aux « lettres » d'amis, etc. (p. 118-128, 294-310).

Ce qui en fait l'originalité propre, c'est le caractère essentiellement pratique qu'il affecte, non à la façon de M. A. Bouchet, ni qu'il s'agisse d'apprendre à l'étudiant à parler annamite, mais dans le bon sens du mot, l'auteur tena t sans cesse l'étudiant dans la langue réelle et dans les textes. Une personne qui aura fait avec soin tous les exercices de ce *Cours* sera en état de lire le style administratif et judiciaire couramment et avec le plaisir de retrouver en chemin nombre de connaissances.

Sans traduction, l'original eût été pour les débutants une véritable énigme. Mais le traducteur n'a pas su triompher d'une difficulté sérieuse, celle de serrer le texte de près, tout en évitant cette simplicité de construction, qui fait de certaines requêtes un composé de petites phrases hachées et sans lien.

Nous n'avons pas craint de faire cette observation à un homme ami du progrès et désireux de le réaliser, parce que nous le savons capable de la comprendre et d'en faire son profit. Une prochaine édition, nous n'en doutons pas, sera exempte de quelques menues erreurs qu'il serait fastidieux de relever ici, et apportera l'amélioration que nous demandons. Mais nous voudrions avertir sérieusement l'auteur d'un défaut qui pourrait bientôt nuire à sa réputation. M. G. C. travaille trop vite : c'est surtout quand il s'agit de livres scolaires que les bons ouvrages ne s'improvisent pas.

Nguyễn-văn-Tố.

Georges Cordier. *Etude sur la littérature annamite.* Deuxième partie, *Le théâtre.* Hanoi, Imprimerie Tân-dân, 1934, in-8°, 316 p.

On s'est presque borné jusqu'à présent à rassembler, pour l'histoire du théâtre annamite, les matériaux les plus indispensables : on n'a pas essayé de la présenter dans son ensemble et dans son développement. La tâche est d'ailleurs extrêmement difficile : les monuments de cette littérature, à la différence de ceux de la poésie par exemple, se présentent à nous isolément, à d'assez grandes distances de temps et de lieux, et pour ainsi dire fortuitement. Il y a cependant moyen de saisir entre les œuvres fort diverses que le hasard nous a conservées une suite et un lien organique. Mais, pour y arriver, il faut un grand travail, dont les résultats, quelque soin qu'on y apportât, seraient encore incertains en bien des points et sujets à mainte rectification.

M. G. C. n'a pas songé à entreprendre ce travail. Il s'est borné à réunir dans le second volume de son *Etude sur la littérature annamite* (sur le premier volume, *BEFEO.*, XXXIII, 999), en y introduisant quelques additions et corrections de détail,

les articles et les traductions qu'il avait publiés dans la *Revue indochinoise* (juin 1912, p. 564-587, mai-juin 1917, p. 371-379 : *Le théâtre annamite* ; mars 1913, p. 275-285 : *Chu-mãi thần* ; mai-juin 1921, p. 345-369 : *Tiên-Bưu et Ông-Trương*, etc.), dans le *Bulletin général de l'Instruction publique* [*de l'Indochine*] (janvier 1929, p. 69-71 : *La modernisation du théâtre annamite*) et dans le *Bulletin de la Société d'Enseignement Mutuel du Tonkin* (juillet-septembre 1927, p. 355-418 : *Chén thuốc độc*). Très versé dans la lecture des pièces chinoises et annamites, parfaitement au courant de tout ce qui a été écrit sur le théâtre en Indochine, il s'est proposé seulement de présenter, sous une forme simple et attachante, les renseignements que l'on trouve épars dans les études spéciales ou dans les préfaces de certaines éditions de pièces anciennes. Ce qui lui appartient en propre, ce sont les qualités de l'exposition. On aurait tort de n'accorder à ce genre de mérite qu'une estime médiocre. Si le livre de M. G. C. n'apprend rien ou presque rien aux érudits, du moins il instruira et intéressera le grand public, auquel il s'adresse.

Sur quelques points de détail, nous avons voulu vérifier l'exactitude des renseignements apportés par M. G. C. ; nulle part, nous n'avons trouvé son érudition en défaut. Tout au plus pourrait-on lui reprocher d'avoir fait des erreurs dans la transcription des noms chinois et annamites (p. 22, Seu Ma Tsien, pour Sseu-ma Ts'ien, cf. p. 23, n. 2 ; p. 23, Kouen-tseu, pour Kouan-tseu ; etc.), et d'avoir parlé en termes un peu vagues des instruments de musique. Le *Rapport sur une mission officielle d'étude musicale en Indochine* de G. Knosp (*Internationales Archiv für Ethnographie*, XXI, 1-25, 49-77) et le compte rendu qu'en a donné N. Peri dans *BEFEO.*, XII, ix, 18-21, fournissaient sur ce point à M. G. C. des informations dont il aurait pu faire un meilleur usage. De même, il aurait été bon de donner le titre complet des ouvrages cités (p. 21 : « Maspero », p. 31 : « Davis », etc.). C'est un renseignement qui a son utilité.

Nguyễn-văn-Tồ.

Siam.

H. G. Quaritch Wales. *Ancient Siamese Government Administration*. London, Bernard Quaritch Ltd., 1934, in-8°, vi-263 pp.

Avec une belle intrépidité, M. Wales traite successivement, en 250 pages, de la Monarchie au Siam, des Classes légales, de l'Administration Centrale, de l'Administration des Provinces, de l'Armée, de la Législation, de l'Administration de la Justice, des Revenus et des Dépenses de l'Etat, et, enfin, de l'Eglise, sans préjudice d'une introduction de 13 pages et d'une conclusion de 6. Dans le temps, M. Wales commence au XIIIe siècle avec la dynastie de Sŭkhŏt'ăi, mais malheureusement, il ne descend pas jusqu'à nos jours, ou plutôt jusqu'au moment où l'ancien régime administratif siamois a disparu, il y a quarante ans. On est un peu tenté de reprocher cette méthode à M. Wales. Il paraît en effet imprudent de s'attaquer à l'histoire siamoise sans une sérieuse préparation chronologique. Or, le préliminaire obligé d'un pareil travail est de décrire le système saisi dans sa phase terminale, la seule que nous puissions connaître par des documents nombreux et bien datés. Je crois qu'en matière d'histoire des institutions siamoises, l'exemple qu'a donné M. Lingat dans sa thèse

sur l'*Esclavage privé au Siam* doit être suivi : dans l'état de notre documentation, la sagesse est de remonter de proche en proche. Cette critique de principe ne doit pas faire oublier les mérites du travail de M. WALES qui a réussi à porter de l'ordre dans les données souvent confuses de nos sources et qui met à la disposition d'un public pour lequel le siamois est lettre morte, les beaux travaux de S. A. R. le Prince DAMRONG.

J. BURNAY.

Indonésie.

HIMANSU BHUSAN SARKAR. *Indian influences on the literature of Java and Bali*. Calcutta, Greater India Society, 1934, pet. in-8°, XVI-415 pp. (Greater India Studies, N° 1).

La Greater India Society continue la série de ses utiles publications par une étude sur la littérature de Java et de Bali faite à la lumière de la littérature de l'Inde propre.

On sait que de tous les pays de l'Inde extérieure, Java et Bali sont les seuls qui aient conservé une partie de leur littérature ancienne, les autres ne nous ayant laissé que des inscriptions. Cette littérature, composée à l'époque où les deux îles développaient cette civilisation que l'on est convenu d'appeler indo-javanaise, est naturellement tout imprégnée d'influences indiennes, et de ce fait rentre précisément dans le cadre des études de la Greater India Society. L'auteur passe successivement en revue les diverses branches de cette littérature, donnant dans certains cas des résumés assez détaillés des principaux textes. Il est commode de trouver réunis en un volume de langue anglaise ces précis d'ouvrages généralement traduits en hollandais ou même simplement publiés en vieux-javanais sans aucune traduction, et sur ce point, l'auteur rend un réel service, non seulement à ses compatriotes désireux de connaître l'expansion de leur littérature nationale, mais encore à tous ceux qui ne lisent pas le hollandais.

La recherche des sources de la littérature javanaise et balinaise, besogne pour laquelle un philologue indien est particulièrement bien préparé, reste un peu superficielle et aurait pu dans certains cas être poussée davantage. Dans la discussion chronologique, l'auteur ne fait pas toujous preuve d'une rigueur suffisante. Mais étant données la nouveauté et la difficulté du sujet, il faut lui savoir gré de l'avoir courageusement abordé et de nous avoir donné un ouvrage qui, malgré ses imperfections, n'en est pas moins appelé à rendre de grands services.

G. CŒDÈS.

R. A. Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT. *Atièhsch-Nederlandsch Woordenboek* met *Nederlandsch-Atjèhsch Register* door Dr. G. W. J. DREWES. Batavia, Landsdrukkerij, 1934, in-8°, 2 vol., XVI-1011 et 1349 pp.

Ces deux volumes ne contiennent que le dictionnaire achinais-hollandais qui comble une véritable lacune dans les études de linguistique indonésienne, le dictionnaire de

VAN LANGEN publié il y a plus de cinquante ans étant devenu tout à fait insuffisant. L'auteur a profité des matériaux mis à sa disposition par l'éminent spécialiste des études achinaises qu'est le Prof. C. SNOUCK HURGRONJE, ainsi que d'un dépouillement de sources littéraires qui donne à ce dictionnaire une valeur particulière.

G. CŒDÈS.

Inde et Bouddhisme.

KERN INSTITUTE, LEYDEN. *Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1932* published with the aid of the Government of Netherlands India and with the support of the Imperial Government of India. Vol. VII. Leyde, Brill, 1934, in-4°, XI-178 pp., 10 pl.

Les menaces de restriction qui, depuis le début de la crise, pèsent d'une façon chronique sur cette publication n'ont eu cette année d'autre effet que la réduction du tirage de 1000 à 800 exemplaires, la suppression de deux planches et une certaine diminution des notices bibliographiques qui n'affecte que la section Extrême-Orient. Si dans son avant-propos le Prof. J. Ph. VOGEL n'avait loyalement averti le lecteur, celui-ci s'apercevrait à peine de ces compressions.

L'introduction est toujours aussi riche et, cette année, plus variée peut-être que par le passé. Elle débute par une assez longue note de H. FRANKFORT signalant des rapprochements certains entre la civilisation de l'Indus et celle du proche Orient. — Sir Aurel STEIN donne ensuite un brillant aperçu de ses tournées de prospection archéologique dans la Perse du Sud. — M. HACKIN résume les résultats obtenus dans ces dernières années par la mission archéologique française en Afghanistan. — M. J. Ph. VOGEL donne un précis des découvertes épigraphiques dans l'Inde, particulièrement nombreuses et importantes en 1932. — Le temple de Pahārpur au Bengale a continué à livrer de remarquables sculptures qui sont étudiées par M. C. L. FABRI. — M. G. YAZDANI signale des fresques de jātaka découvertes à Ajantā au cours d'opérations de nettoyage. — M. S. PARANAVITANA mentionne de récentes trouvailles épigraphiques à Ceylan, parmi lesquelles un document découvert à Saṅgamu Vihāra donne le texte du traité conclu entre Gajabāhu II (1131-1153) et Parākramabāhu I (1153-1186). — D'une conférence que j'ai faite à Leyde en septembre 1933 sur les travaux de l'Ecole Française entre 1930 et 1932, j'ai extrait les passages relatifs aux recherches préhistoriques de Mlle M. COLANI, aux antiquités chinoises du Tonkin (tombeaux de Lạc-ý et tour de Bình-sơn), aux recherches de M. GOLOUBEW sur le premier site de Yaçodharapura, et enfin à la restauration de Bantāy Srĕi par les procédés de l'anastylose. — M. A. J. Bernet KEMPERS consacre une note élogieuse à notre publication du *Temple d'Angkor Vat* dans les *Mémoires archéologiques de l'EFEO*. — Enfin, M. VAN DER HOOP analyse lui-même son bel ouvrage sur les mégalithes de Sumatra.

G. CŒDÈS.

J. Allan, Sir T. Woiseley Haig et H. H. Dodwell. *The Cambridge shorter history of India.* Cambridge, Univ. press, 1934, in-16, xxi-970 pp., 21 cartes.

Ce volume n'est pas un simple résumé de la monumentale *Cambridge History of India*, qu'il se contente d'utiliser sans adopter nécessairement toutes ses vues. Il n'intéresse l'indianisme proprement dit que par sa première moitié consacrée à l'Inde ancienne (pp. 1-204) et l'Inde musulmane (pp. 205-480), la seconde moitié ne traitant que de l'Inde britannique.

Dans les chapitres qui sont consacrés à l'histoire ancienne, les auteurs sont parvenus à condenser les faits essentiels en tenant compte des plus récents travaux et en adoptant, en face des problèmes souvent délicats que pose cette période, une attitude modérée et impartiale. Mais la grande concision dont ils ont été obligés de faire preuve pour faire tenir le maximum de faits en deux cents pages, si elle ne gêne pas trop l'indianiste qui suivra aisément la narration encombrée de noms propres et de dates qui lui sont connus, risque de dérouter un public moins spécialisé. C'est l'écueil fatal de ces résumés qui veulent tout dire sous un volume insuffisant. Pour le grand public auquel cette histoire abrégée est évidemment destinée, quelques vues d'ensemble sur les religions et les institutions de l'Inde ancienne, quelques idées générales sur le rôle de l'Inde dans le monde extrême-oriental et sur son expansion n'auraient pas été de trop. Suivant fidèlement en cela la tradition classique indienne, les auteurs semblent ignorer complètement que la culture indienne s'est répandue sur la majeure partie de la péninsule indochinoise et de l'Indonésie.

G. Cœdès.

Jules Bloch. *L'Indo-Aryen du Veda aux temps modernes.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1934, in-8°, 335 pp.

Je voudrais être linguiste pour pouvoir dire en termes adéquats le mérite de ce livre qui est la première étude d'ensemble sur un sujet d'une grande complexité. Cette complexité, jointe aux habitudes de pensée et de style de l'auteur, ne contribue pas à faire de ce volume une lecture facile et, pour que le maître de l'école linguistique française, M. A. Meillet, nous dise que « le livre est souvent d'une lecture malaisée » (1), il faut certainement que cela soit vrai. Heureusement, les lecteurs qui, faute de courage ou de culture linguistique suffisante, éprouveront quelque peine à suivre l'auteur dans sa description si riche et si instructive de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe de l'indo-aryen, pourront lire avec beaucoup de profit l'introduction et la conclusion, riches de ces idées générales qui font trop souvent défaut aux travaux de linguistique pure. Ils y apprendront que « si remarquables que soient les concor-

(1) *BSL.*, XXXV, fasc. 2, p. 39.

dances entre certains phénomènes indo-aryens et ceux des langues dravidiennes ou pré-aryennes, l'évolution de l'indo-aryen n'a pas abouti à sa dénaturalisation » et que « si profondes qu'aient été les influences locales, elles n'ont pas conduit l'aryen de l'Inde à se séparer vraiment de l'aryen de l'Iran et à se différencier des autres langues indo-européennes ». L'importance de cette conclusion n'échappera à personne et l'on saura gré à M. J. Bloch de l'avoir exprimée avec une telle clarté.

G. Cœdès.

Collection Emile Senart. *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, traduite et annotée par Emile Senart. Paris, Les Belles Lettres, 1935, in-16, XXVIII-121 pp. doubles,-15 pp. de notes et index.

La traduction de la *Bṛhadāraṇyaka* a été éditée avec le même soin que celle de la *Chāndogya* dont il a été rendu compte ici même (*BEFEO.*, XXX, p. 461). Etablissement du texte, analyse de l'ouvrage, notes finales et index sont l'œuvre de M. Foucher qui a bénéficié de la collaboration de M. L. Renou. Pour le texte sanskrit établi sur la recension Kāṇva de l'*Ānandāçrama Sanskrit Series*, améliorée par l'utilisation de la recension Mādhyandina de Böhtlingk, le procédé de transcription critiqué dans le *Bulletin* de 1930 (*loc. cit.*) a été maintenu. « Peut-être convient-il d'avouer, dit M. Foucher, que le système de transcription adopté pour le texte de ces deux *upaniṣad* n'a guère recueilli l'approbation des spécialistes ; nous tâchons de nous en consoler en croyant savoir qu'il a épargné la peine des étudiants. »

G. Cœdès.

Amareswar Thakur. *Hindu Law of Evidence or a comparative Study of the Law of Evidence according to the Smṛtis*. University of Calcutta, 1933, 1 vol. in-8°, XVI + 277 p.

Nous ne possédions pas jusqu'ici d'ouvrage traitant spécialement et d'une manière approfondie du système des preuves en droit hindou. En dehors des observations d'un caractère forcément fragmentaire consignées dans les notes des traducteurs et des éditeurs des *smṛti*, notre information se réduisait aux quelques pages consacrées à cette matière dans les ouvrages d'ensemble, et celui qui nous fournissait le plus d'indications, malgré le demi-siècle écoulé depuis qu'il a été publié, était encore le *Recht und Sitte* de J. Jolly, ouvrage que M. Amareswar Thakur a sans doute estimé trop connu de ses lecteurs pour qu'il fût nécessaire de le mentionner dans sa bibliographie. La présente étude répond donc à un besoin réel, et il convient d'ajouter tout de suite qu'elle y répond d'une manière très satisfaisante.

La monographie de M. A. T. est divisée en quatre chapitres de longueurs inégales. Le premier, consacré à la preuve orale et aux présomptions, occupe plus de la moitié

du volume. Les deux suivants, relatifs l'un à la preuve écrite et l'autre à la possession, se partagent à peu près également presque toute l'autre moitie, le dernier chapitre, sur les ordalies, ne comportant que quatre pages.

A l'énoncé de ces chapitres, on pourrait croire que M. A. T. s'en est tenu à la description des moyens de preuves reconnus par le droit hindou. Il n'en est rien. Au contraire, M. A. T. s'est attaché avec beaucoup de soin à dégager les règles générales de la preuve, et ses développements sur la charge de la preuve ou sur le contenu et la portée de la preuve forment même la partie la plus originale de son travail. Mais ces questions sont traitées dans le chapitre premier, à propos de la preuve orale. Il eût été sans doute d'une meilleure méthode de leur affecter un chapitre spécial.

Le chapitre premier aurait aussi gagné, à mon sens, à être allégé des développements consacrés au serment qui, en droit hindou, a nettement le caractère d'une preuve, d'une ordalie de forme douce. De même, les présomptions et les indices, auxquels les juristes hindous, comme la plupart des législateurs anciens, attribuent souvent une valeur probatoire si redoutable, méritaient d'être étudiés à part, au lieu d'être encore artificiellement rattachés à la preuve testimoniale. Enfin, M. A. T. passe sous silence, sans doute comme étrangère au droit des *smṛti*, les solennités que la coutume imposait lors de l'accomplissement de certains actes juridiques, comme la donation. A cet égard, le traité de J. Jolly est plus complet.

M. A. T., se conformant aux traditions hindoues, range la possession parmi les moyens de preuve. Nous y voyons plutôt un mode d'acquisition de la propriété ou une condition de l'acquisition de certains droits réels. Le problème de la valeur de possession comme preuve d'un droit (et en droit hindou comme en droit romain classique, il ne peut s'agir ici que de la propriété immobilière) a donné lieu entre les juristes hindous à une controverse dont M. A. T. résume les termes dans la première partie de son chapitre III. L'autre partie envisage la possession en tant que mode d'acquisition, et expose les divers systèmes proposés par les juristes hindous sur le fondement et la portée de l'usucapion. Ces questions sortent en réalité du cadre de l'ouvrage, mais on ne saurait s'en plaindre, car M. A. T. nous a donné là une excellente analyse des discussions auxquelles se sont livrés les prudents hindous sur ces vieux problèmes.

Par contre, on doit regretter que le chapitre IV sur l'ordalie ne figure guère que pour mémoire. Certes, le sujet n'est pas neuf. Mais étant donné les amples développements dont les autres moyens de preuve ont fait l'objet, on pouvait s'attendre à trouver des indications moins sommaires sur un moyen d'une importance aussi considérable à plusieurs points de vue.

La méthode suivie par M. A. T. dans son étude est, en somme, celle des digestes hindous de date récente. Elle consiste simplement à placer sous les textes des *smṛti* les commentaires et les controverses auxquels ils ont donné lieu et à proposer, le cas échéant, une interprétation personnelle. La nouveauté de l'ouvrage réside principalement dans le choix du sujet, la forme moderne de l'exposé et l'abondance des sources utilisées. M. A. T. ne s'est pas contenté de dépouiller les textes édités, cependant nombreux déjà. Il a eu aussi recours à des sources manuscrites, comme la *Vyavahāracintāmaṇi* de Vācaspatimiçra et le commentaire de Mitramiçra sur la *smṛti* de Yājñavalkya qui, à en juger par les passages cités, ont apporté une contribution utile au sujet. L'ouvrage constitue donc une compilation claire et bien ordonnée des différents textes et commentaires relatifs aux preuves. On y trouvera

l'explication d'un grand nombre de termes techniques difficiles ou obscurs. Un index malheureusement incomplet termine le volume.

Au cours de son travail, M. A. T. s'est en outre attaché à comparer les solutions des juristes hindous avec celles des législations modernes d'Europe, représentées du reste presque exclusivement par le droit anglais, le seul que notre auteur paraisse avoir réellement consulté. La conclusion qu'il tire de cette comparaison est que le droit hindou n'est inférieur à aucun autre droit du monde. Il est regrettable que les recherches comparatives de M. A. T. aient été faussées dès l'origine par le souci d'étayer une conclusion aussi oiseuse. La valeur du droit hindou est amplement démontrée par l'influence qu'il a exercée dans toute l'Inde extérieure. Le droit romain mis à part, il n'y a pas eu dans l'antiquité de droit qui ait rayonné aussi loin et avec autant de puissance. On n'aura certes rien ajouté à la gloire des juristes hindous quand on aura réussi à établir qu'ils ont connu et recommandé jusqu'à la *cross-examination*. Le gros défaut des *smṛti*, quoi qu'en dise M. A. T., est de nous livrer un droit trop doctrinal. On a peine à y discerner le développement des institutions et les démarches successives de la pensée juridique. Par suite de leur nature même, les *smṛti* ont été tenues par les commentateurs pour l'expression d'un droit intangible, valable pour tous les temps. M. A. T., malgré sa culture européenne, reste fidèle à cet esprit. Sa monographie ne contient, pour ainsi dire, aucun essai de classification chronologique, aucune tentative pour surprendre un changement, le début ou la fin d'une évolution. Les systèmes et les controverses n'y sont rattachés à aucune phase particulière du droit, comme s'ils ne répondaient à aucun besoin social. Dès lors, les accords que M. A. T. se plaît à relever entre les juristes hindous et Best ou Taylor sont banals et sans conséquence. M. A. T. eût été certainement mieux inspiré en s'efforçant, au contraire, de dégager le côté archaïque et les particularités du droit hindou des preuves, ou bien encore en cherchant à savoir ce qu'étaient devenus à l'application, en Birmanie, au Siam ou au Cambodge, les principes formulés dans les *dharmaçāstra*. Il y avait là une double série de recherches qui pouvaient permettre à M. A. T. de sortir plus heureusement qu'il n'a fait de l'exégèse où se sont renfermés nécessairement les anciens interprètes.

R. Lingat.

Bibliographie bouddhique, IV-V, Mai 1931-Mai 1933, par A. J. Bernet Kempers, G. L. M. Clauson, Paul Demiéville, Nalinaksha Dutt, Jan Jaworski, Marcelle Lalou, L. de La Vallée Poussin, E. J. Lévy, R. Lingat, Jean Przyluski, Otto Stein, Entai Tomomatsu, Trần-văn-Giáp, P. Tuxen, J. Yoshimizu, James R. Ware. *Rétrospective : L'œuvre de M. le Prof. Paul Pelliot*, par Marcelle Lalou. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1934, in-8°, x-151 pp.

Il semble que la *Bibliographie bouddhique* ait comme tant d'autres publications scientifiques subi sa crise, mais elle en a triomphé. Elle paraît de nouveau en un fascicule double, chez un autre éditeur, mais elle ne fait plus partie de la collection *Buddhica*. Peu importent ces changements, pourvu que continue à paraître régulièrement cet utile instrument de recherches.

Que des omissions soient à relever dans une bibliographie traitant d'un aussi vaste sujet, c'est inévitable, mais je n'en ai pas noté d'essentielles en ce qui concerne les ouvrages ou les articles en langue européenne. Il y a par contre certaines lacunes dans le relevé des publications parues en Extrême-Orient, et c'est d'autant plus regrettable que c'est justement dans ce domaine que les chercheurs sont le plus mal renseignés et ont le plus besoin de dépouillements complets. Je sais bien que la tâche n'est pas aisée ; mais puisqu'elle a été entreprise, et que dès le premier numéro, grâce à la collaboration de M. R. LINGAT pour le Siam et de M. TOMOMATSU pour le Japon, les principaux ouvrages parus dans ces deux pays ont pu être signalés, l'éditeur de la *Bibliographie bouddhique* se doit de poursuivre et même d'intensifier ses efforts dans ce sens.

Il est par exemple tout à fait regrettable que le gros effort accompli au Cambodge et au Laos par l'Institut bouddhique sous l'impulsion de Mlle Suzanne KARPELÈS n'apparaisse pas dans la *Bibliographie*. Pour la période Mai 1931 — Mai 1933, il aurait fallu mentionner au moins la parution à Phnom Penh des premiers volumes de l'édition du Tripiṭaka en texte pāli avec traduction cambodgienne, les publications de la Ganthamālā éditée par l'Ecole supérieure de Pāli de Phnom Penh (I, Traduction du *Singālovādasutta* ; II, Traduction du *Vuttodaya* ; III, *Kaccāyanûpatthambaka, méthode de Pāli*), et enfin la publication d'un *Bulletin d'information religieuse* édité par le Bureau des Affaires ecclésiastiques du Cambodge.

G. CŒDÈS.

Tibet.

H. A. JÄSCHKE. *A Tibetan-English Dictionary*, with special reference to the prevailing dialects, to which is added an English-Tibetan Vocabulary. Londres, Kegan Paul, etc., 1934, pet. in-8°, XXXII-671 pp.

Réimpression mécanique dans un format réduit de la première édition de 1881 de ce dictionnaire de JÄSCHKE que celui de SARAT CHANDRA DAS, plus volumineux, n'a pas rendu inutile.

G. C.

Chine.

SSEU K'OU TS'IUAN CHOU TSONG MOU *ki* WEI CHEOU CHOU MOU *yin-tō* 四庫全書總目及未收書目引得 (*Index to Ssu K'u Ch'üan Shu Tsung Mu and Wei Shou Shu Mu*), Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series, n° 7. Peiping, 1932, 2 vol. gd 8° à la chinoise de (4-) X-VI-IV-II-195 (-2) et (4-) 210 (-2) p. Prix : 4 $ chin.

Title Index to the Ssŭ K'u Ch'üan Shu, compiled by P. Y. Yŭ 于炳耀 under the supervision of I. V. GILLIS. Peiping, 1934 (Sales agent, The French Book Store), pet. 4° de 38-380 p., non paginé.

Les *Index* de l'Institut de sinologie Harvard-Yenching sont bien connus (cf. p. ex. W. EBERHARD in *OZ.*, 1933, p 44, et L. GILES in *JRAS.*, 1934, p. 630-32). Celui du

Catalogue de K'ien-long se divise en index des ouvrages et index des auteurs. Leur classement, comme pour tous les index de la collection, suit le système des *kouei-hie* 皮頡, simple complication du système inventé par l'ingénieux M. WANG YUN-WOU 王雲五 (sur lequel J. J. L. DUYVENDAK in *TP.*, XXVIII, 1931, p. 71 s.), qui connaît en Chine une véritable mode chez les fabricants d'index et de dictionnaires, et que deux tables finales, par sons et par traits, rendent fort heureusement inutile. Les ouvrages sont en outre groupés d'après le premier caractère du titre. Suivent le titre, l'indication du nombre de chapitres, de l'auteur (avec les variantes du nom et l'indice des cas douteux), de la dynastie sous laquelle il vivait, du genre de son ouvrage (composition originale, recueil, notes ou commentaire), de son commentateur, du chap. du Catalogue impérial où se trouve sa notice et du folio dans l'édition courante de Changhai (大東書局, 1926). Dans l'index des auteurs, les noms sont accompagnés de la notation de la dynastie, de leur ouvrage ou de la liste de leurs œuvres, avec le nombre de chap. et la référence au Catalogue impérial. Une courte rubrique (t. II, p. 178–80) donne la liste chronologique des livres officiels 官書 anonymes ; les autres se trouvent dans le double index. Suivant une disposition très louable de cette collection, l'ouvrage est introduit par une bonne notice historique de l'éditeur en chef, M. HONG YE 洪業.

L'*Index* de M. YU est essentiellement une liste des titres. Il en comprend ainsi 10764, plus 173 supplémentaires et 187 du *Wei cheou*, chaque série numérotée à part. Le classement est celui du *K'ang-hi tseu tien* pour le premier caractère du titre. En face sont le numéro du chap. au Catalogue impérial et de la page dans l'édition du *Kouang-tong chou-kiu* 廣東書局 de la 7e an. *t'ong-tche* (1868). L'index est précédé d'une table des sections du Catalogue. Une attention extraordinaire est accordée à la formation des caractères chinois : les tableaux de radicaux et de calcul des traits peuvent servir ici à la rigueur, mais le système de chiffres et de lettres indiquant leur nombre pour chaque titre (système de The Gest Chinese Research Library et du département chinois à la bibliothèque de l'Université de Toronto) fait un aussi drôle d'effet que celui de M. WANG et n'a guère d'intérêt que pour les bibliothécaires qui ne sont pas sinologues. L'index de M. Yu possède néanmoins les qualités d'une liste simple et claire. Il a sa place près du fichier des bibliothèques, comme celui de M. HONG sur la table des philologues.

E. GASPARDONE.

AOYAMA Sadao 青山定男, TOU-CHE FANG-YU KI-YAO *sakuin Shina rekidai chimei yōran* 讀史方輿紀要索引支那歷代地名要覽 [*Vue sommaire des noms géographiques chinois.* Index du *Précis de géographie pour la lecture de l'histoire*]. Tōkyō, Tōhō bunka gakuin 東方文化學院, 1933, pet. 4°, [2–] 4-4-15-721-41-12-17 p. Prix : 7 yen, 50.

Le besoin d'un nouveau dictionnaire géographique, plus complet et plus exact que le *Li-tai ti-li tche yun pien* 歷代地理志韻編 et que le *T'ong kien ti-li kin che* 通鑑地理今釋, a été pourvu en Chine par la publication, en 1930 et 1931, du dictionnaire de Pékin et de celui de la *Commercial Press*. Au Japon, un projet analogue, conçu par M. ICHIMURA Sanjirō 市村瓚次郎 et borné au recueil de Kou

Tsou-yu 顧祖禹, reçut en 1929 l'approbation de la section de Tōkyō, à sa création, de l'Institut des Civilisations orientales. M. Aoyama fut chargé de le réaliser et l'œuvre entamée avant la parution du dictionnaire de Pékin. Menée à bout « après 700 jours de travail », son impression a duré une année. C'est avant tout un index du *Fang-yu ki-yao* d'après l'édition du Sseu-tch'ouan (桐華書屋) gravée la 5e année *kouang-siu* (1879). Il embrasse donc les toponymes anciens et modernes jusqu'à la fin des Ming. Mais c'est en même temps un excellent dictionnaire géographique de 30.000 noms, accompagnés de leur identification indiquée à la fois dans les *tao* 道 des Ts'ing et les divisions administratives existant en 1931. Il corrige l'original (en le marquant d'un signe) à l'aide des recherches récentes en particulier dans les localisations hors de la Chine propre, partie faible de tous les recueils chinois. En plus de la plupart d'entre eux, il comprend les montagnes et les fleuves, les passes, les marchés, les routes, les temples. Il complète les toponymes et les divisions administratives des villes 城 manquant dans l'original. Enfin il note entre parenthèses l'orthographe usuelle des noms écrits d'une façon plus ou moins aberrante. L'appendice contient les documents biographiques sur Kou Tsou-yu et son père, des études sur son recueil, notamment une collation de l'édition du Sseu-tch'ouan avec les deux mss. en possession de M. Inaba I. 稻葉岩吉 et de l'Institut de recherches de l'Université de Kyōto, et le texte inédit sur le Jučen 女眞 fourni par ces mss. et absent dans l'édition.

Entrepris avant la publication des deux derniers dictionnaires géographiques chinois, l'*Index* de M. Aoyama, loin de faire double emploi, les complète très heureusement. Il a sur eux l'avantage d'une grande clarté, due à la simplicité des articles, qui dépassent rarement une ligne. Le seul reproche que lui fera tout sinologue qui n'est pas en même temps japonisant, concerne le classement, dans l'ordre du syllabaire japonais, de la lecture japonaise des noms chinois : un classement par clés eût contenté tout le monde. La difficulté est d'ailleurs réduite à un simple retard pour la recherche grâce à une table finale des caractères classés par nombre de traits.

E. Gaspardone.

W. Perceval Yetts. *The George Eumorfopoulos Collection. Catalogue of Chinese and Corean bronzes, sculptures, jades, jewellery and miscellaneous objects.* Vol. Three, *Buddhist sculpture.* London, E. Benn, Ltd, 1932, in-fol., VIII-93 p. & 75 pl.

Le troisième volume du Catalogue de la Collection Eumorfopoulos est consacré à la sculpture bouddhique chinoise, presqu'exclusivement, une seule, sur les cinquante pièces réunies et commentées par M. Perceval Yetts, étant étrangère à celle-ci. Est-il nécessaire de rappeler la magnificence de cette suite d'ouvrages, dont la présentation est non seulement très soignée, mais luxueuse ? Les nobles dimensions de ces Catalogues les imposent à l'attention ; le papier et l'impression sont admirables, les photographies assez habilement prises et tirées pour autoriser l'examen le plus minutieux ; quant aux planches en couleurs, elles sont teintées avec un souci de la vérité et une discrétion qui semblent devoir contenter le goût le plus exigeant.

Il fallait l'importance de la Collection Eumorfopoulos pour offrir à un historien de l'art le moyen de présenter au public, en une fois, des exemples de toutes les principales époques de la sculpture bouddhique chinoise, ou peu s'en faut. M. P. Y., se chargeant de les décrire et de les expliquer, s'est trouvé devant l'impressionnante confusion de faits qui remplissent plus de dix siècles d'histoire de la Chine en influençant son esthétique. Sa compétence lui a permis de prendre son sujet de haut. L'introduction comporte un historique de l'ancienne iconographie chinoise qu'accompagne, au fur et à mesure, un commentaire des mouvements religieux ; les éléments artistiques spécifiquement chinois montrés par les pièces sélectionnées sont l'objet de remarques ou même de brèves études scientifiques, que viennent illustrer les notices descriptives situées dans le corps du Catalogue. Si ces pièces n'amènent guère de découvertes sur une partie de l'art chinois qui est sans doute la mieux connue actuellement, elles sont néanmoins significatives, car elles font mieux connaître la diversité des formes suscitées par les écoles régionales et agrandissent le répertoire des types déjà classés. Entre le récit du rêve de l'empereur Ming (58-76 ap. J.-C.), tradition sans fondement historique, mais que relatent deux des plus anciens témoignages, le *Sūtra en 42 articles* et le *Meou tseu* (dernière partie du IIe s. de notre ère ?), et la description des sept images rapportées par Hiuan-tsang en 645, c'est-à-dire entre les deux épisodes de l'histoire de l'art bouddhique chinois sans doute les plus « vulgarisés », M. P. Y. a enfermé toute une série d'enquêtes pénétrantes et de points de vue nouveaux.

Les temples rupestres de la Chine septentrionale sont parés de motifs ornementaux dont la plus grande part a été empruntée à l'art de l'Asie centrale et occidentale. Le *kīrtimukha*, dont le lieu de naissance reste encore à déterminer, les *devatā* se mouvant dans l'air entourés de longues draperies flottantes, la palmette, sont fréquents à Yun-kang et à Long-men. Ce n'est pas seulement de l'Inde, en tant que participant de l'iconographie bouddhique, que ce dernier élément décoratif est venu en Chine ; il doit compter parmi les nombreux ornements propres à l'Orient hellénisé que l'art iranien a propagés. Son origine devant être recherchée en Asie, M. P. Y. pense que de l'Asie aussi doit provenir une création similaire, le fameux méandre. L'auteur ne fait allusion qu'au méandre végétal, que l'on rencontre souvent dans l'ancienne sculpture bouddhique chinoise et qui est parfois assez éloigné du classique *lei-wen*, ainsi que le prouve l'exemple donné par M. P. Y. ; un sens symbolique, identique à celui qui est d'ordinaire assigné au lotus, s'attachant à certaines représentations du méandre végétal, celui-ci pourrait n'être qu'une forme annexe du rhizome dont les bourgeons, issus de nodosités presque symétriques, s'élèvent à intervalles réguliers vers la surface de l'eau. Une note consacrée au lotus, indispensable support des divinités, les préservant du contact des boues terrestres, et à ses diverses significations bien connues, clôt cette rapide revue de quelques-uns des principaux motifs que le système décoratif chinois a empruntés à l'étranger. L'auréole en forme de feuille pointue bordée de flammes, qui apparaît comme l'un des éléments particuliers du style de Wei, demeure le sujet d'un problème encore insoluble (1). M. Sirén (*La*

(1) M. Goloubew, précisant cette description : « en feuille de Pipal (ficus religiosa) », dans une étude (*Notes sur quelques sculptures chinoises*) parue en 1913 in *Ostasiatische Zeitschrift*, semblait ainsi pressentir l'origine de la forme d'ornementation dont il est question.

sculpture bouddhique chinoise du Ve au XIVe siècle, 1926, p. 26), n'en connaissant pas d'exemple dans la sculpture hindoue avant le moyen-âge, avait proposé de rechercher ses origines dans la peinture de l'Inde ou des pays avoisinants et s'était contenté, devant la gratuité des hypothèses permises, de constater que le thème avait eu plus de succès parmi les sculpteurs bouddhistes des pays du Nord que parmi ceux de l'Inde, sans pour cela conclure, nous semble-t-il, qu'il s'agirait sans doute d'une création chinoise. Depuis, une communication publiée dans *Rūpam*, n° 32, 1927, par un auteur anonyme : *An Early Bronze Figure in the Peshawar Museum*, a servi de commentaire à une figurine, qui s'adosse à un nimbe formé de deux parties jointes dont les contours suivent de près la forme du personnage, oblongs pour le corps, circulaires pour la tête. Les bordures flamboyantes de la double gloire sont réunies au sommet par un ornement qui rehausse le nimbe sans cependant lui donner, à notre avis, l'aspect d'une feuille pointue. L'œuvre est de provenance inconnue (« l'un ou l'autre des anciens sites bouddhiques de la province frontière ou le Cachemire ») (1). L'auteur de la note de *Rūpam* paraît s'avancer un peu inconsidérément en assignant, sans grandes preuves, le IIIe ou le IVe siècle à la pièce qu'il présente. Peut-être est-il plus proche de la vérité, bien que la parenté de cette image avec les petits bronzes chinois des Ve-VIe siècles nous semble discutable, quand il émet la pensée qu'elle doit être du type de celles que les pèlerins chinois rapportèrent chez eux et qu'ils imitèrent. M. P. Y., prenant pour base d'appréciation des modèles chinois correspondants, croit que le dit bronze peut appartenir à une époque bien antérieure à celle de la dynastie Souei (581-618) ; malheureusement, spécimen unique d'une espèce disparue, il ne peut apporter à lui seul des arguments suffisants pour clore le débat. L'éminent historien d'art explique très simplement par la psychologie de l'artisan chinois la transformation du double nimbe en une auréole effilée ; la préoccupation d'ordre pratique qui dirige presque constamment l'exécution de son œuvre lui aurait fait préférer pour sa solidité un dossier massif, d'un seul jet, dont il ne lui restait qu'à parfaire l'élégance, à la pièce originale, mi-partie, plus fragile, et qui constituait un fond moins harmonieux à la statue. Puisque l'on admet que les bronzes votifs où intervient cet ornement ont précédé dans le temps les œuvres de pierre, les difficultés de technique du bronze ne seraient pas étrangères au changement. La Kouan-yin de la Coll. E., datée de 534, montre, exactement comme le célèbre petit groupe en bronze doré de l'ancienne collection Peytel, aujourd'hui au Louvre, et représentant Çākyamuni et Prabhūtaratna (daté de 518), les termes de la modification : l'auréole, d'une seule pièce, a la forme en pointe d'une feuille de figuier, sans aucune saillie interrompant sa ligne extérieure, mais sa face, décorée de flammes à la partie interne de son pourtour, porte un halo fait de lignes concentriques derrière la tête du personnage, de traits verticaux, courbés, le long de son corps. La grande statuaire ne s'est pas toujours soumise à cette simplification, il faut le dire ; les Buddha T'ang de T'ien-long chan

(1) Extrêmement proche des œuvres gupta, cette figure est « l'ancêtre évident des exemples similaires népalais des Xe-XIIe siècles », dit le commentateur de *Rūpam* ; on rencontre fréquemment, en effet, sur les bronzes du Tibet dont les formes sont empruntées à l'art pāla, la gloire double avec bordure de flammes (mais davantage en arc d'ogive), telle qu'elle apparaît sur la statuette pré-gupta du Musée de Peshawar, cf. le Padmapāṇi n° 71.55 de la collection tibétaine du Musée Louis Finot.

(Siren, *La sculpture chinoise*, IV, pl. 85, 86, 88, 89), sont placés devant une auréole qui reproduit, à l'exception des flammes débordantes, celle du bronze du Musée de Peshawar ; une extrémité acérée évoquant de façon très réaliste la forme d'une feuille, rappelle nettement le nimbe des artistes Wei.

M. P. Y. s'est utilement attaché à montrer l'indépendance des Chinois vis-à-vis des prototypes indiens ; un constant appel aux textes, abondamment cités, rend ses exemples particulièrement probants. Bien que nous n'ayons pas fait porter notre compte-rendu sur cette partie si précieuse du travail de M. P. Y., les textes, sur lesquels il appuie solidement son argumentation, nous n'avons pas le droit de ne pas signaler le passage du *Sseu tsong louen*, du Vinaya des Sarvāstivādin, rapporté par le sinologue anglais au sujet de l'interdiction de reproduire l'image du Buddha. Le *Sseu tsong louen* fut traduit en chinois en 404 ap. J.-C. ; l'original remonterait au moins à trois siècles plus tôt et contiendrait des éléments encore plus anciens. Parlant de la décoration des monastères, Anāthapiṇḍika demande au Buddha : « Honoré-du-monde, puisqu'il n'est pas permis de faire des images de Votre Personne, dites, pouvons-nous au moins faire des images des Bodhisattva qui vous assistent ? » Le Buddha, à ce moment, accorde son autorisation. Toutes les branches de la secte des Sarvāstivādin, ajoute M. P. Y., ne sont pas d'accord sur ce point ; dans le Vinaya de la branche cachemirienne le même Anāthapiṇḍika demande s'il est permis de faire des portraits à la ressemblance du Buddha et il lui est répondu qu'il n'y a pas d'objections à en faire. Ainsi l'interdiction existait bien au temps de l'édification des sculptures de Bhārhut et de Sāñchī. Le Vinaya cachemirien fut traduit en chinois en 710 ; c'est, sans le moindre doute, une œuvre beaucoup plus tardive. Le texte reproduit par M. P. Y. est donc décisif en ce qui concerne le caractère formel d'une prohibition que l'on interprétait jusqu'ici, faute de références, comme « un usage établi ». On voit l'importance du document auquel M. P. Y. donne la publicité. Les lecteurs de cette remarquable préface demeureront pleins de gratitude envers son auteur d'avoir mis en œuvre, aux côtés d'une science sûre les ressources d'une sensibilité divinatoire ; grâce à elle, il a pu exposer de façon limpide les sentiments et la pensée des pieux bouddhistes de la Chine ancienne et faire mieux comprendre les mobiles et l'expression de leur art.

Nous nous permettons les observations suivantes que peuvent susciter les notices du Catalogue.

I. — Ne convient-il pas de faire une distinction entre la mudrā du salut qu'est l'añjali : mains jointes, doigts étendus, bras pliés et relevés vers le front, et la mudrā de la prière, *namaḥkāramudrā* : mains jointes devant la poitrine, doigts placés l'un sur l'autre ou entrecroisés, en attitude de dévotion (pose dite : en adoration ; Foucher, *Icon. bouddh. de l'Inde*, I, p. 69) ? C'est bien cette dernière pose qu'observent le Bodhisattva de la pl. III, le moine (c. 65) de la pl. XXXVI, les deux religieux qui flanquent Maitreya (?), pl. XXXVIII, et le petit Buddha assis, placé devant la coiffure Kouan-yin, pl. LXVII, tous dits : « en añjali mudrā ». La pose d'adoration comportant les bras levés, mains jointes, au-dessus de la tête, a existé dans l'ancienne école indienne ; elle pourrait être confondue avec l'añjali ; pareille confusion ne semble pas devoir être faite avec la classique pose d'adoration, telle qu'elle se voit déjà à Sāñchī.

II. — Pl. XVI. Cette statue est bien caractéristique de certaines œuvres de l'époque Souei originaires du Chan-si par la profusion de bijoux qui appesantit le corps, déjà trapu, du Bodhisattva. Une série d'images de Bodhisattva de la même période, prove-

nant en majeure partie de Si-ngan fou, publiée par SIRÉN (*La sculpture chinoise du Ve au XIVe siècle*, pl. 311, 312, 313, 314, 316, 318 *a*) montre les mêmes particularités de parure, notamment cette épaisse guirlande ou torsade — de proportions monstrueuses sur la statue de la Coll. E. — qui ne paraît être qu'un ornement frontal et ne passe pas autour du cou (v. *Catalogue Coll. E.*, pl. XVII, et SIRÉN, *op. cit.*, pl. 311) ; elle est fixée aux épaules par des appliques rondes. Sa forme varie peu ; elle est plus ou moins grosse, garnie de coulants et toujours chargée d'un motif pesant à la partie inférieure : médaillon d'où s'échappe une chute de perles, rosace, feuilles opposées que sépare un cercle orfévri. Ce bijou décoratif qui pare presque sans exception les Bodhisattva Souei, se voit encore, quoique moins important, sur quelques Bodhisattva T'ang (type provincial de la première sculpture T'ang dans le Chan-si), rarement sur des œuvres d'époque plus tardive, où il est assez souvent remplacé par les draperies, suivant la même courbe en U, au niveau des jambes (v. des Bodhisattva des Dynasties Leao et Kin, in SIRÉN, *op. cit.*, pl. 592 *a* et *b*, et, même auteur : *Hist. des Arts anciens de la Chine, La sculpture de l'époque Han à l'époque Ming*, pl. 101). C'est, à n'en pas douter, considérablement agrandi, le collier du Bodhisattva gandhârien, l'une des pièces constantes de sa parure, lourd assemblage de chaînes, ou de fils de perles, dont l'enroulement est maintenu de place en place par des coulants et qui porte à sa partie inférieure, la plus basse, le même pesant motif. — Dans l'art de Mathurā le collier traditionnel du futur Buddha est fait d'une large bande perlée, alourdie également par la boucle médiane, dont les éléments décoratifs sont différents : têtes de makara affrontées, par exemple. Quand celle-ci n'existe pas, le collier est plié sur lui-même de façon à former un angle aigu sur la poitrine. Ce collier, plat comme un ruban, se voit sur la gorge des Yakṣa (v. le Yakṣa de Parkham au Musée de Mathurā, les Yakṣa de Bhārhut, de Sāñchī, de Bodh Gayā) dès l'époque Maurya. Devenu, par le choix des artistes de Mathurā, le collier du Bodhisattva, il n'apparaît jamais roulé en torsade, cet agencement semblant réservé à la parure des divinités féminines, tandis qu'à Amarāvatī les deux formes, tordue en spirale et aplatie, se rencontrent (cf. BURGESS, *The Buddhist stūpa...*, fig. 17), toujours ornées des motifs habituels. On peut assurer que c'est le bijou tel qu'il était traité par les sculpteurs au Gandhāra qui a servi de modèle aux artistes chinois ; ils lui ont fait le même sort qu'aux pans du châle (*uttarīya*) du Bodhisattva indien, démesurément allongés par leur goût excessif de l'ornementation (à certaines périodes) et l'ont rendu pareil à la « guirlande sylvestre » de Viṣṇu, tombant plus bas que les genoux.

III. — Pl. LII. Il paraît difficile de trouver à ce visage, d'où les rides n'excluent nullement l'apparence d'une pleine vigueur, l'aspect de vétusté généralement dévolu au vieillard Kāçyapa. S'il semble très éloigné du genre de physionomie que M. HACKIN qualifie de « type classique de Kāçyapa », celui du Kāçyapa portant le khakkhara, de Lien-houa tong à Long-men, décharné, aux profondes cavités oculaires, ce visage l'est presqu'autant de toutes les manières dont se présentent les traits du saint moine placé à la gauche du Buddha et faisant pendant à Ānanda dans le fameux groupe ornemental chinois. Le caractère particulier que les artistes chinois ont prêté à la figure du vénérable disciple, est formé par les signes du grand âge : une maigreur ascétique du visage, du cou — et du torse, quand celui-ci est découvert — fait paraître l'ossature, dégage les tendons et plisse la peau (ex. : groupe d'autel en bronze, Museum of Fine Art, Boston, SIRÉN, *La sculpture chinoise du Ve au XIVe siècle*, pl. 319 ; grotte M, Long-men, CHAVANNES, *Miss. arch.*, fig. 323, etc.). Quand son visage est plus plein, mieux modelé,

Kāçyapa peut se reconnaître à l'extrême sévérité de son regard et de sa bouche (ex.: groupe de cinq personnages, University Museum de Philadelphie, Sirén, *op. cit.*, pl. 254), qui va parfois jusqu'à exprimer le mécontentement (1) (ex.: Yun-kang, T'ien-long chan, Sirén, *op. cit.*, pl. 295). On peut voir que, très souvent, les sculpteurs chinois ont rendu vieillesse par laideur (ex.: 25 patriarches, grotte dans le temple K'an King sseu, Long-men, Chavannes, *op. cit.*, n° 397; grotte centrale de Pin-yang, Long-men, Chav., *op. cit.*, n° 289, etc.) et que ce dernier trait marque couramment la personnalité physique de Kāçyapa, en contraste facile (2) avec celle d'Ānanda, dont la jeunesse et la beauté sont attestées par une figure « ronde comme la pleine lune et des yeux pareils à la fleur du lotus » (3).

M. Foucher a démontré, de façon définitive, que c'est dans l'art du Gandhāra qu'apparaissent les premières images de moine: « le bhikṣu bouddhiste », dit-il, « n'est pas moins introuvable que le Buddha sur les bas-reliefs de la vieille école indienne. En vain le cherchons-nous à Bhārhut et à Sāñchī. Quand enfin il se montre à Mathurā et à Amāravatī, il est en tout conforme à son prototype gandhârien, d'ailleurs traité d'après nature » (4). Il a été reconnu, toujours par M. Foucher, que les deux premiers patriarches sont les seuls que l'on ait identifiés avec certitude sur les représentations gandhâriennes et que ce sont ceux-là mêmes que les Chinois ont finalement adoptés pour encadrer le Buddha, figure principale du motif décoratif en question. Les disciples favoris, Çāriputra et Maudgalyāyana qui, sans doute, à l'origine, entouraient le Maître, auraient été, par suite de circonstances encore discutées, remplacés par Ānanda et Kāçyapa représentant, selon une des interprétations du motif, les Sūtra et l'Abhidharma (5) (pas régulièrement, puisqu'à Touen-houang Subhūti et Çāriputra encadrent encore Çākyamuni). En fait d'iconographie du moine, la tradition gandhârienne, créatrice du type, est celle qu'ont reprise les artistes des Wei et leurs successeurs:

---

(1) Nous ne croyons pas qu'il faille retenir au nombre des caractéristiques de Kāçyapa le sourire grimaçant qui est cependant son expression la plus constante à Touen-houang et qu'un bhikṣu en marbre micacé de l'époque Souei, art du Tche-li (Coll. Vignier, reproduit par M. Sirén, *op. cit.*, pl. 327), montre déjà. Il semble qu'on ne puisse imputer qu'à la maladresse d'artistes désireux de faire sortir leur personnage de l'impassibilité habituelle et incapables de traduire harmonieusement leur volonté, ce rictus « nerveux », inintelligible surtout, et qui est aussi éloigné que possible du sourire de la béatitude bouddhique.

(2) Raphaël Petrucci a fait ressortir la signification que cette opposition de type a fini par prendre en Asie centrale. Certaines compositions de Touen-houang présentent Çākyamuni assisté de deux moines que les inscriptions désignent variablement comme étant Çāriputra et Maudgalyāyana ou Ānanda et Kāçyapa. Le personnage de droite a l'aspect bénin, celui de gauche (Maudgalyāyana ou Kāçyapa) « l'aspect terrible et la chair rouge vif ». « Si ces figures de prêtres incarnent des personnages divers, ils prennent un aspect d'ordre tantrique, car l'un apparaît comme un génie bénin, l'autre comme un génie terrible et l'on voit que ces deux symboles de l'activité rédemptrice, pitoyable ou redoutable, des Buddha et des Bodhisattva, viennent revêtir des personnages historiques ou mythiques » (Petrucci, *Essai sur les peintures bouddhiques de Touen-houang*, Serindia, p. 1424).

(3) Edkins, *Chinese Buddhism*, p. 64.

(4) Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, II, 1, p. 276-278.

(5) Foucher, *Etudes sur l'iconographie bouddhique*, I, p. 159.

une révision des images montrera que ce sont eux qui ont décidé du type de Kāçyapa auquel ils ont donné — M. Foucher, encore, l'a remarqué — les traits de son homonyme, l'ascète.

Le personnage du grand disciple est connu dans l'art gréco-bouddhique par les scènes du *Parinirvāṇa*. Les bas-reliefs provenant du Gandhāra ont révélé qu'il était plus aisé d'identifier Kāçyapa par la place qu'il occupe, aux pieds du Bienheureux mort, que par un signe à lui particulier, car il ne porte pas toujours son bâton de voyageur, et sa figure, pas plus sûrement que son vêtement, ne le distingue des autres moines présents ; il se rallie au type unique de l'école, « sans acception d'âge, ni même, pourrait-on ajouter, de sexe » (1). Dans l'art chinois, il semble, au contraire, que ce soit par son visage, par son visage et sa maigreur seulement, qu'on puisse l'identifier (2). Considéré en tant qu'élément indépendant, il figure dans des séries de patriarches, mais le plus souvent il est en faction à la gauche de Çākyamuni, lequel est accosté à droite par Ānanda, en des groupes d'autel, sur les stèles votives ou commémoratives. Sa place, disons-le d'abord, en cette combinaison (les deux bhikṣu sont généralement, à leur tour, flanqués chacun d'un Bodhisattva, qu'escorte parfois un Lokapāla), n'est pas absolument fixe ; il arrive qu'on le voie à la droite du Buddha (stèle votive du Ho-nan, Wei orientaux, Sirén, *op. cit.*, pl. 176 ; groupe d'autel, bronze doré, T'ang, Sirén, *op. cit.*, pl. 416 A). Rappelons à ce propos ce qu'a dit Chavannes (3) sur la façon dont les Chinois ont souvent substitué « le côté gauche au côté droit parce que, pour eux, le côté gauche est le plus honorable » ; cette interversion serait pour avantager occasionnellement Ānanda, à moins qu'elle ne témoigne du peu de fidélité des artistes devant la tradition, plus simplement. Quant à l'attribut de Kāçyapa, le bourdon du pèlerin, il manque presque toujours et les sculpteurs en font si peu de cas qu'ils le remplacent parfois dans les mains du vieillard par l'emblème même d'Ānanda : le rouleau de sūtra, ou par un vase. La pose des mains de Kāçyapa, enfin, n'est pas contrainte par une règle. Elles sont généralement en adoration, mais l'une d'elles peut relever un pan de la robe, ou être en *abhaya-mudrā*, ou tenir un bol, indifféremment ; jointes devant la poitrine, elles sont souvent enfouies dans les plis drapés de la saṅghāṭī relevée et simulant les longues manches de la tunique qui, en Chine, s'est substituée à la robe monastique dans l'habillement des moines. Ce vêtement croisé, et tombant d'aplomb verticalement, ne semble faire son apparition, dans la sculpture chinoise, qu'aux débuts du VIe siècle, sur des œuvres d'artistes des Wei orientaux ; par la suite, d'ailleurs, il n'éclipsera jamais la saṅghāṭī, accommodée selon le style local, sur les représentations de religieux. — Le désordre dans l'interprétation du type de Kāçyapa qu'indiquent ces notations diverses se trouve

---

(1) Foucher, *A. G. B.*, II, 1, p. 276.

(2) Sur les Parinirvāṇa de Touen-houang, « le vieillard qui harangue la foule », mêlé aux assistants, le long du nimbe qui surmonte le corps du Buddha couché, est représenté avec la physionomie caractérisée de Kāçyapa (vieillesse et maigreur) et aussi, comme le disciple, avec l'épaule droite nue. C'est presqu'une loi : dans les groupes d'autel des Ts'ien fo tong, alors qu'Ānanda est vêtu à la chinoise, les deux épaules couvertes, Kāçyapa garde l'aspect du moine indien ; il porte la saṅghāṭī, dénudant la poitrine (aux côtes apparentes) et l'épaule droite.

(3) Chavannes, *Mission archéologique* . . ., I, 2, p. 319.

corrigé, en une certaine mesure, dès que le contrôle effectué se borne à l'observation de la physionomie que les sculpteurs chinois ont donnée au grand disciple. C'est justement la seule partie du personnage qui doive ici retenir notre attention et en laquelle il soit possible, croyons-nous, non de reconnaître, d'après un examen chronologique des monuments, la trace d'une évolution suivie, mais de découvrir l'unité qui règne dans les différents aspects de Kāçyapa. A Yun-kang (1ère époque), on identifie assez mal le vieux çramaṇa sous la forme d'un moine en prière, nimbé, qu'aucun trait ne singularise, placé à la gauche d'un Bodhisattva (?) (grotte B, n° 265). Dans la grotte E, à la partie occidentale de la paroi du fond (n° 271), un religieux, posté dans les mêmes conditions que le précédent, montre un front sillonné de rides et une bizarre expression, vaguement souriante, qui semble le résultat d'une exécution technique peu habile. On peut voir que c'est là une première accentuation volontairement donnée par les Chinois au masque d'un moine qui figure, rien n'empêche de le supposer (1), Kāçyapa, et peut-être cette expression est-elle à l'origine de la grimace que montrent les statues de Touen-houang dont nous parlions plus haut. Les œuvres de l'Asie centrale permettent de suivre l'élaboration du type réaliste du bhikṣu anonyme (voir notamment les représentations de Praṇidhi à Bāzāklik où apparaît le moine-vieillard, Von Le Coq, *Chotscho*, pl. 17, 19, 21, 22) que les Chinois ont appliqué avec très peu de variantes — c'est ce que nous voulons démontrer — au type du « plus parfait de ceux qui joignent à l'indifférence pour le monde un contentement purifié ». Un relevé méthodique des figurations sculptées de Kāçyapa permet de constater que le nombre de ces variantes n'excède pas trois. La forme la plus connue, celle dont nous avons parlé au début de cette étude, le Kāçyapa au khakkhara, de Long-men (1ère décade du VIe s.), n'est pas la plus répandue ; la représentation de la grotte de Lien-houa tong a suffi à faire sa fortune parmi les orientalistes. On ne retrouve plus guère ailleurs ces nobles traits de grand vieillard. Dès lors, « le type sénile » (2) de Kāçyapa tend à se fixer à travers les changements d'esthétique qui transforment la statuaire. On lui voit régulièrement une grosse tête placée sur un cou maigre, le crâne rasé des moines, une figure très bosselée, souvent ravinée par les rides, presque toujours déparée par un nez volumineux et tombant (stèles votives des Wei orientaux et des Ts'i du Nord, principalement). Ce visage, lourd et peu expressif, rappelle celui du moine gandhārien transformé par les artistes de Mathurā ; c'est celui qui aura cours à tous les âges de la sculpture bouddhique chinoise (3), concurremment avec un troisième type, plus tardif, impressionniste, que certains artistes s'efforcent de créer en affinant le visage du vieillard, en s'employant à le siniser, en précisant son expres-

---

(1) M. Hackin signale cette statue — « vraisemblablement un Kāçyapa » — au sujet des premiers essais d'individualisation de type entrepris par les sculpteurs de Yun-kang (*Guide-catalogue . . .*, p. 53).

(2) Ainsi nommé par M. Foucher : *A. G. B.*, II, 1, p. 277.

(3) Au point que, dans un sanctuaire bouddhique de l'époque des T'ang, visité par Jean Lartigue en 1913, à Pa tcheou, au Sseu-tch'ouan, se voient sculptés, sur les parois de grottes extérieures au temple, des moines assemblés auprès d'un Bodhisattva, qui montrent, à peu près uniformément, la maigreur et les traits sévères spéciaux à Kāçyapa (cf. Segalen, G. des Voisins, Lartigue, *Miss. archéol. en Chine*, Atlas, II, pl. xcix *a*).

sion douloureuse ou austère, en l'animant par des traits de sourcils en accent circonflexe ou en demi-cercle, de bouche ouverte, de traits allongés (stèle votive, grotte de T'ien-long chan, Chan-si, Souei, fin du VIe s.; œuvres archaïsantes de l'époque Ming, etc.). On peut voir que sur la partie centrale d'un tympan en calcaire gravé, T'ang, à Long-men (SIRÉN, *op. cit.*, pl. 439), reparaît encore la figure affligeante du Kāçyapa des artistes Wei. Ces observations peuvent se résumer en concluant qu'à travers les époques et les écoles le visage du vieux disciple a aussi peu changé que les lignes de sa robe, à peine modifiées par les styles, les sculpteurs ne s'étant pour ainsi dire pas départis du type constitué dès le VIe siècle, celui du moine âgé et maigre, auquel ils ont souvent donné l'air soucieux conforme à la réalité relatée par les textes. — La tête de la Coll. E. n'est pas celle d'un homme épuisé par les ans et les préoccupations ; elle semble prouver que si les mortifications ont endurci cet homme, elles ne lui ont pas fait perdre sa bonne humeur ; bref, elle ne présente rien de la laideur morne ou gauchement sardonique qui tour à tour signale le patriarche. Cette tête offre l'image d'une force paisible et rayonnante, d'une espèce de moquerie indulgente, voire de bienveillance et de compassion ; son sourire désabusé n'est attristé d'aucune amertume et le mépris qu'il trahit s'extériorise avec tant d'esprit qu'il est presque gai. Les représentations de Kāçyapa, il faut l'avouer, n'expriment jamais, quels que soient la technique employée et le talent des sculpteurs, un ensemble de sentiments aussi complexe ; elles n'ont pas non plus un aspect d'individualisation aussi poussée. On sait que les sculpteurs bouddhistes de la Chine, qui ne se sont jamais permis, sauf en d'exceptionnelles occasions (les figures de buddha ermite de l'époque Yuan, par exemple), d'accorder des traits personnels au visage de leurs divinités, ont, par contre, exécuté de saints personnages des portraits chargés d'intention. Il paraît évident que c'est de ce genre d'interprétation libre que relève la tête de moine de la Coll. E. Elle est nettement apparentée aux têtes de moines (T'ang) qui sont au Musée du Louvre (reproduites dans MIGEON, *L'Art chinois*, fig. 26, pl. 16, et, plus particulièrement, fig. 35, pl. 23), et au Musée de Stockholm (cette dernière citée par M. P. Y. lui-même), aux figures, malheureusement restaurées, des arhat de la grotte des Nuées Vaporeuses à Yen-sia tong (milieu ou fin du Xe s. (?) ; SIRÉN, *La Sculpt. ch.*, pl. 603, fig. B), au moine de Bāzāklik (LE COQ, *Chotscho*, pl. 55, fig. 6), à la tête de moine rapportée de Tumshuq par M. PELLIOT (Musée Guimet), aux lo-han à visage de condottiere, qui sont autant d'exemples du jeu varié des expressions humaines. Un signe, enfin, à ne pas négliger, semble devoir renforcer notre conviction, c'est l'*ūrṇā*, absente sur la tête de la Coll. E., visible sur la grande majorité des représentations chinoises de Kāçyapa.

IV. — Pl. LXV. L'identité de date déjà proposée par M. P. Y. entre le stuc peint, où figure un personnage suspendu dans les airs, portant un bol (« date douteuse »), et une grande stèle du Metropolitain Museum de New-York, datée de 543, qui montre sur l'un de ses registres le même personnage volant, se trouve confirmée par un fragment de stèle en marbre blanc « représentant deux apsaras planant, l'un avec un instrument », publié dans *Documents d'art chinois de la collection Osvald Sirén* (Ars Asiatica, VII, pl. LIV, n° 638), et que M. SIRÉN attribue à la période des Ts'i du Nord (550-577). — Un rapprochement s'impose entre les panneaux sculptés et les bas-reliefs de la grotte 11 de Yun-kang où l'on voit l'ange gardien Suddhavāsadeva survolant les scènes des trois rencontres, environné des mêmes bandes de tissu composant de grandes ondes coudées (œuvres presque contemporaines). Il est

tentant aussi de rappeler à cette occasion les fresques qui ornent les médaillons de Bāmiyān (1), d'un siècle et demi antérieures (début du Ve s., selon toutes vraisemblances), et qui témoignent d'une virtuosité de facture à peu près égale. La nationalité de leurs auteurs, « voyageurs de passage », est, on le sait, demeurée inconnue. En examinant comparativement sur ces sculptures et sur ces fresques, l'attitude des porteurs d'offrandes aux jambes exagérément repliées, la façon dont certaines parties des corps sont escamotées au profit d'une étoffe flottante, le mouvement enveloppant des écharpes, la forme donnée aux pieds, on recueille une fois de plus la preuve que l'esprit qui a soufflé chez les artistes de la Chine du Nord était, en partie, le même que celui qui animait les peintres d'Ajantā.

V. — Pl. LXXV. Sans doute souhaiterait-on voir donnée avec plus de réserves encore la suggestion qui identifie un Buddha siamois de la période d'Ayudhyā (1350-1767) avec Dīpaṅkara « protecteur des marins ». Le Buddha est debout, les avant-bras portés en avant ; les mains ont disparu, brisées au-dessus des poignets. La position parallèle des bras permet d'augurer le geste des mains : selon toutes vraisemblances, elles étaient toutes deux en *abhayamudrā*. Les images de ce type « portent encore actuellement au Siam le nom de 'Buddha apaisant la mer' » (*Braḥ hām samud*) (2). M. Cœdès, le premier, en parlant de statues de Buddha debout et faisant cette mudrā, a dit (3) qu'elles représentaient « soit le Buddha Dīpaṅkara, soit le Buddha Çākyamuni » et que le vocable sous lequel elles sont connues au Siam « semble se rapporter à la légende, d'ailleurs obscure, d'Abhayapāṇi 'au milieu du grand océan' représentée. . . » sur deux des miniatures inscrites qu'a étudiées M. Foucher.

M. P. Y. a repris, au compte du bronze de la Coll. E., ce rapprochement, évidemment très séduisant, mais d'autant plus aventureux, nous semble-t-il, que la base même de l'hypothèse sur laquelle il repose n'est pas absolument stable. Rien, en effet, n'est venu appuyer la supposition, émise en 1900, par M. Foucher (4), de l'existence d'un Dīpaṅkara protecteur des gens de mer. Il paraît cependant que l'activité déployée par les indianistes depuis trente-cinq ans, tant dans le domaine des fouilles que dans celui de l'épigraphie, dans celui de l'histoire de l'art que dans celui de la connaissance des littératures, eût dû provoquer une suite à cette idée, lui offrir les possibilités de se développer. L'endroit n'est pas en cet article d'expliquer les raisons du résultat médiocre de recherches ayant pour but de préciser la personnalité — hormis celle, pour les adeptes du Grand Véhicule, d'Avalokiteçvara, formellement désignée par les textes et par l'iconographie — des divinités qu'invoquait la multitude des navigateurs bouddhiques, avant de s'embarquer ou au moment du péril. Les investigations ont abouti à la découverte de cultes qui ressortissent plus à la superstition qu'au sentiment religieux, ce à quoi on pouvait s'attendre, la masse des

---

(1) Godard et Hackin, *Les antiquités bouddhiques de Bāmiyān*, pl. XVI et XVII.

(2) Cf. Cœdès, *Etudes asiatiques*, 1925, *Tablettes votives du Siam*, p. 153, en note, et *Recueil des Inscriptions du Siam*, deuxième partie, 1929, p. 2, pl. IV ; Prince Damrong Rajanubhab, *Extrême-Asie, revue indochinoise illustrée*, juillet 1927, *Les monuments bouddhiques au Siam*, p. 33, 43 et 54.

(3) *Recueil des Inscriptions . . .*, p. 2.

(4) Cf. Foucher, *Etude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 80-82.

intéressés appartenant au commun des fidèles pour qui la Vertu des Trois Joyaux ne représente qu'un secours d'une efficacité trop peu directe. Le Mahāyāna, propageant la notion du dieu sauveur et protecteur, et créant les Bodhisattva, a modifié la formule des Buddha, faisant certains d'entre eux, comme Bhaiṣajyaguru, capables d'intervenir en faveur de l'humanité malheureuse. La clarté d'un sūtra n'est pas venue, pour Dīpaṅkara « dieu de compassion » remplacer la lueur jetée sur lui par les légendes, et des images dont l'interprétation peut encore prêter à l'incertitude. — En revenant à la possibilité d'une identification du Buddha siamois « apaisant l'océan » avec les représentations de Dīpaṅkara, on ne peut s'empêcher de remarquer que si les deux divinités sont semblables par leur attitude générale, la mudrā que chacune d'elles esquisse est différente. Tandis que la statue siamoise montre les deux avant-bras levés (1), Dīpaṅkara fait de la main droite le geste qui rassure, mais sa main gauche, plus ou moins abaissée, serre les plis formés par l'extrémité de son manteau. Cette distinction semble peu importante ; M. Cœdès ne s'y est pas arrêté (2). La liste des quarante attitudes du Buddha, selon le choix fait par le Suprême Patriarche Paramānujitajinorasa pour répondre au vœu du roi P'rā Nāng Klāu et sur laquelle repose l'iconographie bouddhique siamoise de l'époque de Bangkok, liste qu'a reproduite le Prince Damrong (3), marque cependant une séparation absolue entre les deux attitudes et spécifie leur signification réciproque. Pose 14 : debout, les deux bras levés à la hauteur de la poitrine, faisant le geste qui rassure : c'est le Buddha apaisant l'océan. Pose 19 : debout, le bras gauche pendant le long du corps, le bras droit levé dans le geste qui défend : c'est le Buddha imposant le respect aux gens de son clan. On voit que, lorsqu'un seul bras fait la mudrā de l'absence de crainte, le sens de l'image change. Il n'est pas possible de discuter de ces subtilités (4) en regardant le Buddha de la Coll. E., la disparition des avant-bras ne permettant que des suppositions quant à la pose particulière aux mains. Mais s'il s'agit, ce qui est très possible, d'un Buddha apaisant l'océan, cette statue est si loin, par le style, des Buddha de l'art de Dvāravatī que l'on a pu rapprocher des Buddha gupta et des Buddha des miniatures népalaise et ceylonaise, qui représentent Dīpaṅkara, que l'on ne peut oser lui donner ce nom.

---

(1) M. Salmony, *Sculpture in Siam*, pl. 9 et pl. 48, présente deux statues, proches de ce type, main droite en *abhayamudrā*, main gauche faisant le geste de l'argumentation, les deux avant-bras parfaitement parallèles ; M. Cœdès, *Les Collections archéologiques du Musée National de Bangkok*, montre, pl. III et pl. IV, deux Buddha debout de l'art de Dvāravatī, l'un aux bras brisés, trop haut pour que l'on puisse deviner la pose des mains, l'autre les deux mains levées dans le geste de l'argumentation.

(2) Un point d'interrogation après le nom de Dīpaṅkara laisse néanmoins voir son doute. *Et. asiat., Tablettes votives...*, p. 153.

(3) Op. cit., *Les monuments bouddhiques au Siam*.

(4) On peut noter que Frankfurter, qui paraît avoir puisé aux mêmes sources que le Prince Damrong, dans sa liste des attitudes du Buddha (*J.S.S.*, June, 1913), ne fait pas mention du « Buddha apaisant l'océan » ; son choix ne porte que sur trente-deux postures et il fait savoir que bien d'autres attitudes orthodoxes existent, en plus de celles qu'il cite. L'attitude de la figure n° 21, identique au « Buddha apaisant l'océan », sauf que les avant-bras levés s'écartent légèrement du corps, est, selon lui, la pose du « Buddha ouvrant le monde ».

Nous terminerons ces petites remarques, qui ne visent aucunement à réfuter des affirmations de M. P. Y., mais seulement à discuter une ou deux de ses hypothèses, par une évocation tout objective. Ceux des lecteurs du Catalogue qui conservent dans leur souvenir la forme, la couleur et les attitudes des personnages du Wayang Wong, seront saisis, en regardant la planche LXXI où figure, dorée et peinte, la statue d'un Bodhisattva Ming, accroupi, tournant le dos, le visage de profil, par l'extraordinaire ressemblance qui existe entre cette image et celle qui représenterait l'un des héros du théâtre javanais, que l'on croit voir là se livrant à un lent geste symbolique (Kusumāvacayam : la cueillette des fleurs, par exemple). La position des bras et des jambes, du torse et de la tête, l'allure du vêtement, et jusqu'à la lourde coiffure portée en arrière comme le grand *makouta* (*mukuṭa*) du danseur-acteur, précisent l'analogie. Une coïndication due au hasard ne peut être invoquée, si ce n'est pour l'angle sous lequel la photographie a été prise, qui accentue légèrement les similitudes. Nous ne citons ce trait que comme un exemple curieux de la tradition indienne autorisant un rapprochement entre deux arts qui, pour avoir une commune origine et être l'un et l'autre d'inspiration divine, n'en sont pas moins séparés par l'effet des apports de deux esthétiques parfaitement différentes.

Claude PASCALIS.

J. G. ANDERSSON. *Children of the Yellow Earth. Studies in Prehistoric China.* Translated from the Swedish by E. CLASSEN. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1934, in-8o, XXI-345 pp., 32 pl., 336 fig. et 1 carte (1).

Ce livre est dédié « à la mémoire de mon charmant ami, Davidson BLACK († Mars 15, 1934) ». « Fruit de dix années de recherches sur le terrain, *10 années heureuses* ! et six ans d'études de laboratoire . . . », cet ouvrage mentionne une quantité si grande de découvertes précieuses qu'on en reste confondu. Destiné, non aux professionnels, mais au grand public, il est agrémenté de réflexions plaisantes, d'anecdotes agréables, même piquantes. Le texte est accompagné de 32 planches, 336 figures, une carte. Nous aurions souhaité quelques cartes de plus, permettant de suivre le texte de près.

L'auteur s'exprime ainsi : « Mon ambition est de laisser parler d'elles-mêmes mes propres découvertes et de les présenter sous une forme facile à comprendre, sans détails fastidieux. Mes collaborateurs et moi avons tourné une nouvelle page de l'histoire de Chine. Grâce à une série de circonstances heureuses, je fus en beaucoup d'occasions le pionnier. »

Chap. I. *Les premiers signes de vie.* — M. ANDERSSON était géologue ; il raconte plus tard comment il se convertit et, jetant le marteau aux orties, se fit archéologue. Il débuta en Chine comme conseiller du Gouvernement pour l'organisation de ses richesses en charbon et minerai. Il eut entre les mains des minerais à Stromatolites, traces de corps piriformes (5 cm. de long, 1-2 de large); les interstices sont remplis par de petits grains de minerai : on ignorait la nature de ces vestiges bizarres ; M. ANDERSSON reconnut leur origine organique ; ce sont les plus anciens restes animaux

(1) L'orthographe des noms chinois figurant dans ce compte-rendu est celle de M. J. G. ANDERSSON.

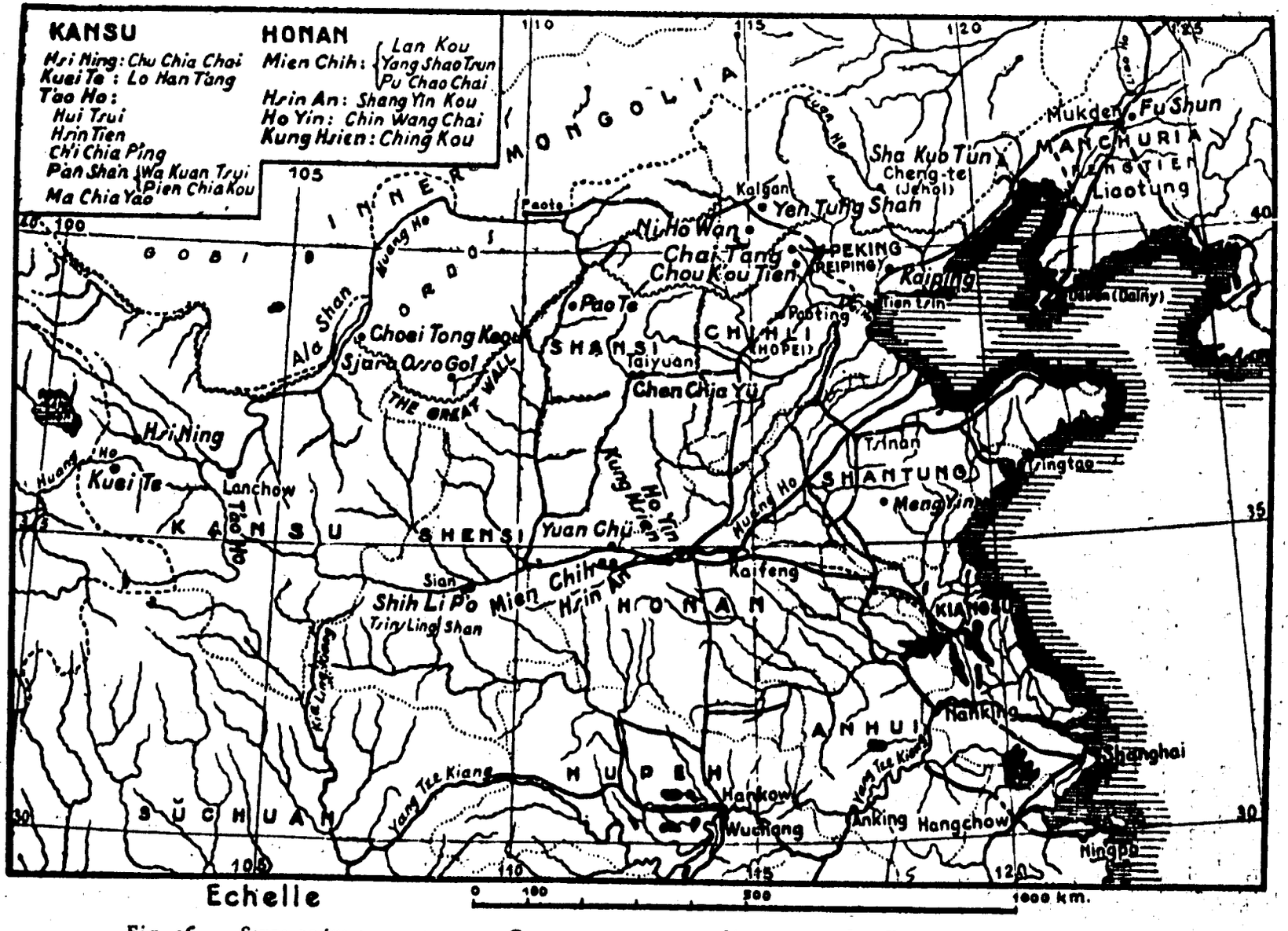


Fig. 36. — Sites préhistoriques de la Chine septentrionale [Andersson, *Les Enfants de la Terre jaune*].

de Chine. En 1914, il visite les mines de charbon près de Kaiping (1). La fig. 4 représente les strates presque verticaux de l'angle Nord de cette mine ; pli synclinal produit par des forces (2) qui ont comprimé ces sédiments marins, horizontaux à l'origine. Ils contiennent : Cambrien à *Obolus*, *Lingulella* et *Changshania* (trilobite) ; Ordovicien calcaire à *Actinoceras* ; Carbonifèrien, corail calcaire à *Lithostrotion*. Le Permo-carbonifèrien se voit aussi avec *Pseudomonotis Mathieui*. Au voisinage de Kaiping, la mer prédomine donc pendant les périodes cambrienne et ordovicienne. Il semblerait que pendant la période carbonifèrienne les conditions continentales prévalent. Pendant un court intervalle, le district disparaît de nouveau dans la mer. La strate à *Productus*, sous le charbon, est la dernière trace d'activité marine. Du commencement du Permien jusqu'à notre temps, autant que nous le savons, ce district a été terre ferme.

Chap. II. *Marécages forestiers préhistoriques.* — A Kaiping, à la fin du Carbonifèrien et au commencement du Permien, la flore consistait en forêt de Cryptogames vasculaires avec de rares groupes de Gymnospermes primitives. Parmi les premières : *Equisetum*, *Lycopodium* et des fougères. Nos modernes Equisétacées, Lycopodiacées, Sélaginellacées sont toutes herbacées, tandis que celles du Carbonifère étaient de grands arbres avec des troncs qui atteignaient jusqu'à deux mètres de diamètre.

La pl. 3 représente une élégante reconstitution d'un de ces paysages. Les pieds des végétaux baignent dans l'eau, les feuilles ont des découpures fines, délicates. Le flore de Chen Chia Yü (Honan) montre des espèces différentes, entre autres le *Gigantopteris* qui était probablement une fougère comme les Ptéridospermes, mais de taille immense.

A Chai T'ang, à l'Ouest de Péking, on découvrit une flore jurassique en rapport avec les dépôts de charbon. La plus grande partie consiste en Cycadophytes, Conifères et Gingko. Le *Gingko biloba* vit encore en Chine et au Japon. Des restes de plantes tertiaires furent trouvés dans un champ de houille près de Moukden, *Alnus*, *Sequoia*, etc. Fait curieux, cette association de plantes a des rapports avec une flore tertiaire de Menat (Puy-de-Dôme).

L'extension d'une riche flore tertiaire dans l'hémisphère Nord, jusqu'au voisinage des régions polaires, est un problème climatologique de grand intérêt.

Chap. III. *Sauriens géants du Shantung et les premiers Mammifères.* — En novembre 1928, M. Andersson part de Péking pour le Sud. Dans le Shantung, après des recherches infructueuses, il recueille, le 3 décembre, des os de Dinosaure, « les plus beaux monstres de nos six années de recherches ». La pl. 4 montre le paysage dans lequel vivaient ces géants : grès, sans aucune végétation, formant de petits monticules arrondis. Quand ce jour-là, à midi, M. Andersson rentre dans sa demeure passagère, un mot d'un de ses chercheurs (3), T'an, l'informe qu'il avait trouvé des *os de dragons*.

C'est au petit village de Ning Chia Kou que furent faites les premières découvertes de restes de Dinosauriens. Dans de curieuses formations, les Meng Yin series, on

---

(1) A l'Est de Péking.

(2) Si nous ne nous trompons, M. Andersson, dans tout le cours de l'ouvrage, n'attribue aucun phénomène géologique à un charriage.

(3) M. Andersson, quand il arrive dans une contrée, envoie en reconnaissance de jeunes Chinois ayant reçu un enseignement spécial.

trouve des *Unio*, des *Bithinia*, etc., espèces d'eau douce prouvant que ces formations ont été déposées dans un lac. Les restes de poissons sont très intéressants, surtout de nombreux crânes d'une forme remarquable qui fut nommée *Synamia Zdanskyi*. Les os de reptiles découverts là par M. Andersson et après par le Dr. Zdansky forment un ensemble complet, une famille de Dinosaures, nouvelle et remarquable, les Helopodidae ; les spécimens *Helopus Zdanskyi* sont des Sauriens longs de 10 mètres, corps court, cou et queue très longs, jambes comme celles des éléphants ; plante des pieds comme celle des Hippopotames, des Tapirs et des Antilopes de marais, tellement élargie que Wiman la compare au *trugor* suédois ou soulier d'eau, pièce de bois ronde ou en lacis de branchages que l'homme adapte à ses pieds pour marcher dans les fonds boueux. Les vertèbres et la petite tête de l'*Helopus* ont des lacunes pleines d'air comme certains oiseaux. Le squelette supérieur et moyen est très léger. La partie inférieure du pelvis, ainsi que les jambes et les pieds, en une substance osseuse massive, sont relativement lourds. D'après sa dentition, ce Dinosaurien mangeait des plantes d'eau et marchait sur le fond des lacs. Quand il voulait respirer, il allongeait le cou et sa tête émergeait.

Dans le Shantung, se voient des empreintes de plantes crétacées, *Sphenolepis arborescens*, Conifères ; *Zamites* et *Thinnfeldia* en relations avec les *Cycas* modernes ; *Baiera*, en relations avec le *Gingko biloba* actuel. Un couple de poissons, de la famille des Lycoptera, et de nouvelles formes d'insectes, décrites par le Prof. Grabau, offrent un grand intérêt.

L'argile rouge représente la partie supérieure du Crétacé. Des Sauropodes, pesants mangeurs de plantes, appartiennent au groupe de notre vieil ami de Ning Chia Kou, l'*Helopus Zdanskyi*. Parmi les Dinosaures de proie, le *Theropoda*. Parmi les Ornithopodes, le *Tanius sinensis*, animal d'eau, Dinosaure aussi grand que l'*Helopus*.

L'auteur examina plus tard les couches éocènes dans le Sud du Shansi. Il y trouva une formation semblable au dernier Tertiaire à Hipparion.

De 1916 à 20, il voyage dans le Sud du Chihli, le Nord du Honan, jusqu'au Fleuve Jaune. Il découvre un grand champ éocène inexploré. En 1930, Zdansky publie sa monographie des très vieux mammifères, du plus ancien tertiaire de Chine. Des formes nombreuses, *Amynodon sinensis*, de la famille des Rhinocéros. Les matériaux provenaient de Yuan Chü (Eocène) et du Shantung (Oligocène).

Chap. IV. *Comment les montagnes se formèrent.* — Laissons la parole à l'auteur : « En faisant les découvertes paléontologiques relatées plus haut, nous notâmes une série d'observations géologiques. Toutes les strates représentaient des âges différents, des plus antiques au commencement des temps modernes ; déposées dans les eaux, elles étaient à l'origine horizontales, parallèles à la surface ; maintenant elles sont, les unes dans une direction, les autres dans un sens opposé.

« Le bassin houiller de Kaiping, par exemple, s'est allongé de l'Est-Nord-Est à l'Ouest-Sud-Ouest, parce qu'il a subi une poussée latérale telle que les sédiments du centre s'écroulèrent ; le vieux calcaire Ordovicien a partiellement été rejeté au-dessus des séries carbonifériennes plus jeunes. Cet amincissement s'est opéré sur une épaisseur de plus de 2000 m. et sur une longueur de 3 kilomètres. Comment s'est-il produit ? Il n'y a qu'une réponse : un mouvement de plissement de la croûte terrestre.

« Si l'on regarde les profils montagneux au Nord de Kaiping, on voit une série de selles, au fond desquelles les très anciennes roches *archéennes* sont à nu.

« L'écorce terrestre subit deux mouvements : l'un engendré par une pression latérale : l'autre a une direction perpendiculaire, il cause les failles : une grande ou petite portion de la croûte solide se détache de son entourage et s'enfonce, laissant les portions voisines intactes. Dans le Shantung, la croûte terrestre a, dans des chaînes courant au Sud-Ouest ou au Nord-Est, une épaisseur de 4.330 mètres au-dessus du roc archéen.»

Nous ne pouvons dans cette analyse suivre l'auteur pas à pas. Contentons-nous de traduire la fin du chapitre.

« L'action des forces (1) est très complexe et toujours changeante. Aussitôt qu'un pli de montagne résultant d'une pression latérale apparaît, des monticules longs et bas se dressent sur l'ancienne plaine. Les rivières commencent immédiatement à adapter leur cours en creusant des vallées à travers le pli ; montagnes et pics sont modelés en proportion des fissures et cañons. Si les forces destructives continuent leur œuvre pendant une longue période, il en résulte ce que les géologues appellent pénéplaine, surface presque horizontale. Tôt ou tard, la croûte terrestre, cessant d'être inactive, se mettra encore en mouvement ; de nouveaux plis, de nouveaux volcans et de nouvelles failles apparaîtront.

« Ces changements constants, dus aux forces destructives et aux forces créatrices, demandent au savant des années de patient labeur pour interpréter un des plis sillonnant la face ridée de notre gigantesque mère la Terre.»

Chap. V. *Dragons et mines d'os de dragons.* — Dans l'imagination populaire des Occidentaux, le dragon était une puissance du mal qui fut combattue et défaite par les principaux héros de l'antiquité mythologique : Apollon tua le Serpent Python, Hercule abattit l'Hydre de Lerne, Persée coupa les têtes de la Gorgone Méduse.

Au moyen âge chrétien, l'Archange St Michel et St Georges terrassent cet envoyé de l'enfer.

En Orient, le dragon représente une force bien disposée pour l'humanité, et est même devenu le symbole de l'homme parfait, le Fils du Ciel, l'Empereur. Deux des premiers empereurs avaient comme pères des dragons.

Le dragon fut associé dans bien des cas à la dignité impériale. Quand le grand monarque qui fonda la dynastie des Ts'in, eut tué le dieu dragon avec des flèches empoisonnées, il se sentit malade et mourut dans les sept jours.

La robe de l'empereur était ornée de dragons brodés en or et en argent ; le souverain seul pouvait porter cet emblème qui décorait aussi son étendard.

La nuit où naquit Confucius, sa mère vit en rêve deux dragons couleur d'azur qui descendaient du ciel. Chaque ville de quelque importance a un temple consacré au culte du dragon-roi, distributeur de la pluie.

Rostovtzeff a exprimé l'idée que le dragon, comme motif artistique, appartient à la civilisation babylonio-assyrienne et serait venu par l'Iran dans le Céleste Empire.

Il n'est pas impossible que l'Alligator du district de Yangtsé et le crocodile du Sud de la Chine aient joué un rôle dans le développement du premier type de dragon.

M. Andersson ajoute : « Dans quelques formes divergentes, j'ai pensé reconnaître les longs filaments de la bouche de *Silurus*, le corps singulier de l'*Hippocampus* et les bras de la seiche.

---

(1) Le lecteur remarquera, une fois de plus, que dans ces interprétations, il n'est jamais question de charriage.

« En été, qui est en Chine la saison humide, le dragon demeure dans les nuages. Quand cet animal fabuleux se querelle, dans le ciel, avec un de ses semblables, il en résulte du tonnerre et de fortes pluies. Lorsque cet être fantastique a soif, du haut du ciel, il aspire l'eau de l'Océan, ce qui produit des piliers d'eau, des cyclones, etc.

« Le dragon aime par-dessus tout trois choses, le bambou, l'arsenic et les hirondelles. Le sang du dragon est précieux ; les rubis sont des gouttes pétrifiées de ce liquide. La salive, le plus aromatique de tous les parfums, a une grande valeur. L'encens formé avec le corps du dragon était autrefois envoyé en tribut à l'empereur.

« En Chine, les apothicaires vendent les os du dragon et ses dents, très estimés pour leur pouvoir curatif. Quelques auteurs chinois anciens prétendent que le dragon change, non seulement de peau, mais aussi d'os. Voici, en partie, une recette : faites bouillir les os du dragon avec des herbes aromatiques. Réduisez en poudre ; ajoutez-y des morceaux de deux jeunes hirondelles, etc. L'effet de ce médicament est divin.

« En 1899, un naturaliste allemand, HABERER, est contraint par la révolte des Boxers à prendre comme terrains de recherches les boutiques de pharmaciens de Shanghai, Ningpo, Ichang et Péking ; il y fait une abondante récolte d'os et dents de dragons. Un professeur de Munich, Max SCHLOSSER, la décrit sous ce titre : *Les Mammifères fossiles de Chine* ; il distingue 90 espèces ; parmi les bêtes de proie, des Ours, des Hyènes et le *Machairodus*, remarquable par ses canines-sabres ; des éléphants, *Stegodon*, *Mastodon* et *Elephas*, etc., etc.

« D'où ces restes provenaient-ils ? Impossible de le savoir. En 1917, au Geological Survey, à Péking, nous décidons de chercher les dépôts tertiaires qui renfermaient ces *os de dragons*.

« Nous nous adressons aux différentes missions en Chine. La mission suédoise nous aide tout particulièrement : à Honanfou, en 1918, un de ces ecclésiastiques nous montre un crâne de Rhinocéros ; Mlle Maria PETTERSSON, une missionnaire aussi, m'aide beaucoup, entre autres, dans mes recherches sur le terrain. Avec elle, dans l'argile rouge, nous trouvons nos premiers fossiles, mandibules de Rhinocéros, d'Hyène, etc.

« Les découvertes dans le Honan central augmentent ma conviction en l'existence d'une riche faune mammalogique. Les trouvailles chez un apothicaire de Péking nous aiguille vers le marché de Chichou, dans le Sud du Chihli. Un des plus jeunes agents du Service géologique, M. LI, est envoyé à Chichou en mai 1918. En été 1919, CHANG, un de mes collecteurs, rapporte de Pao Te Hsien une récolte qui surpasse les trouvailles faites dans le Honan. Avec le Dr. ZDANSKY, nous allons à Pao Te. Dans une série, nous recueillons quelques restes de mammifères, de poissons et de mollusques d'eau douce.

« A Chi Chia Kou une grande quantité d'*os de dragons* est discernable ; par un système ingénieux, les indigènes en font l'extraction dans des galeries. Au printemps, arrivent les acheteurs des grandes firmes de droguistes : 6 unités monétaires pour les *os de dragons*, 6 à 8, plus grosses, pour les dents.

« ZDANSKY et mes collecteurs chinois font une abondante récolte d'os de mammifères bien conservés ; elle surpasse même la fameuse collection de PIKERMI. Envoyée à Upsala, elle est étudiée, de 1918-28, par le Prof. WIMAN. Pour la liste des mammifères, nous renvoyons le lecteur aux p. 84 et 85 de l'ouvrage. En 1927, un élève du Prof. WIMAN, le Dr. BIRGER, publie une monographie richement illustrée des girafes de cette faune à *Hipparion*. On peut en conclure que le gros gibier de l'Afrique et spécialement des

steppes est une moderne survivance de l'abondante vie animale (la faune à *Hipparion*) qui, durant la période transitoire entre le Miocène et le Pliocène, circula dans le Sud de l'Europe et dans l'Asie centrale.

«Nous pouvons supposer que la faune à *Hipparion* vivait dans des steppes herbeuses, avec çà et là des bouquets, comme les steppes de l'Afrique du Sud. Sous l'influence du climat chaud, l'argile rouge, avec son fort pourcentage d'oxyde de fer, enrobe, conserve les os.

« Beaucoup d'animaux de la faune à *Hipparion* moururent dans des conditions normales. D'autres périrent à la suite de violentes cataractes, d'autres enfin durent être la proie des flammes dans des incendies causés par la foudre tombant au milieu des steppes. Cette faune à *Hipparion* se place entre le Miocène et le Pliocène.

« En 1924, MM. LICENT et BARBOUR trouvent dans le San Kan Ho, tributaire de la rivière Hun, une magnifique faune du dernier Pliocène, appelée Ni Ho Wan faune. Le Sanménien est une série, riche en mammifères, du Pliocène le plus récent, recherches conduites par le P. TEILHARD DE CHARDIN. La faune de Choukoutien (avec l'homme de Péking) dont il va être question, appartient à la première partie du Pléistocène, Quaternaire.

Chap. VI. *L'homme de Péking.* — « En envisageant l'histoire du développement de la vie animale comme la montrent les fossiles des formations géologiques, on songe à un long film illuminé qui se déroule dans l'obscurité du théâtre. Le commencement du drame est petit, simple ; à mesure qu'il se développe, la complication devient de plus en plus grande, de nouveaux caractères apparaissent, leur nombre augmente graduellement jusqu'au point culminant.

« Les couches fossilifères, l'une après l'autre, se succèdent en un nombre infini, comme les images dans un film. Les premières figures qui apparaissent, les *Collenia*, étaient entièrement obscures. Sautons quelques scènes : auprès des plantes anciennes, nos grands végétaux modernes semblent mesquins.

« Le système crétacé nous présente un drame mystique de géants, *Helopus*, *Tanius* et des dents isolées de Stégosauriens.

« Mais quand nous atteignons l'Eocène déposé sur la Rivière Jaune et dans le Shantung, l'intérêt grandit et notre attention est captivée par les splendides peintures des steppes à *Hipparion*.

« Finalement apparaît sur la scène le grand acteur du drame préhistorique, l'homme de Péking.

« Un jour, en février 1918, un ami me signale à Chi Ku Shan (50 km. environ au Sud de Péking), « Montagne de l'os de poulet », dans le district de Choukoutien, un endroit où je trouve de petits os ; plusieurs d'entre eux, creux, ont appartenu évidemment à des oiseaux.

« Au premier abord, Choukoutien se distingue par ses nombreuses carrières de calcaire ordovicien. Semblable à des piliers, l'argile fossilifère se détache sur le fond de l'excavation. Très intrigués, nous, les géologues, interrogeons les carriers : « Il y a plus de cent ans, répondent-ils, ici se trouvait une grotte ; des renards y vivaient et dévoraient tous les poulets du voisinage. Dans le cours des temps, ces renards se transformèrent en esprits malfaisants. Un homme essaya de tuer les renards, mais ces esprits le rendirent fou. » Après avoir brisé quelques piliers d'argile et trouvé des os fossilisés, nous abandonnons ces recherches. Puis j'y retourne avec les Drs. ZDANSKY

et GRANGER. Un paysan, nous voyant fouiller près de la montagne de l'os de poulet, nous indique dans les calcaires une fissure remplie de fragments d'os de grands animaux. Nous y récoltons une mandibule de porc ; les jours suivants, découvertes plus intéressantes, dents de Rhinocéros, mandibule d'Hyène, etc.

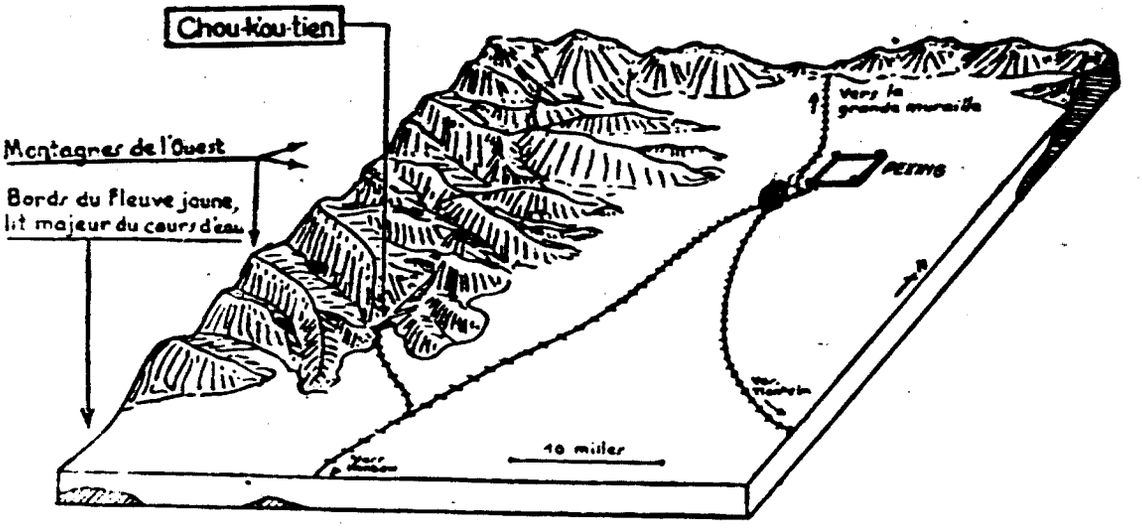


Fig. 37. — SCHÉMA MONTRANT LA SITUATION DE CHOUKOUTIEN [ANDERSSON, fig. 36, d'après le Prof. G. B. BARBOUR]. (Un mille équivaut à 1 kilomètre 609 mètres.)

« Le Dr. GRANGER nous fait connaître un excellent système de bandage américain permettant de conserver intacts des os très fragiles.

« Le Dr. ZDANSKY reste plusieurs semaines à Lao Niu Kou, continuant ses fouilles ; elles prouvent qu'il travaille dans une cavité du calcaire ordovicien semblable à celle de la « Montagne de l'os de poulet », mais plus grande.

« En été 1923, le Dr. ZDANSKY reprend ses recherches. Lors d'une de mes visites, je lui dis : « J'ai l'impression qu'il y a ici les restes de nos ancêtres ; prenez votre temps, videz la grotte si c'est nécessaire ».

« Parmi les formes de mammifères, on peut citer les chiens, en petit nombre, les ours, *Bibos*, des hyènes, *Sus*. Toute cette faune n'est pas plus jeune que le Pléistocène inférieur.

« Quand le Prince héritier et la Princesse de Suède vinrent à Péking, on organisa une séance en l'honneur du royal archéologue. On lui présenta des restes d'*Helopus*, des girafes des dépôts à *Hipparion*, etc. Ma contribution fut une molaire ressemblant à une dent humaine. Elle fut envoyée plus tard à Upsala. « L'hominien prévu par moi était trouvé. »

« Le 22 octobre, un congrès scientifique se tient dans la grande salle de l'Ecole supérieure de médecine à Péking. Après d'autres communications, j'expose les résultats des recherches faites à Upsala et projette une image de la dent découverte par le Prof. ZDANSKY.

« Les savants de Chine, Drs. WONG, BLACK et GRABAU m'approuvent. Nous décidons une nouvelle campagne. Nous nommons la récente découverte l'*homme de Péking*.

« Quelque temps après, le P. TEILHARD DE CHARDIN m'écrit une lettre empreinte de cordialité pour me mettre en garde contre une méprise possible. La fameuse dent n'aurait-elle pas appartenu à un carnivore ?

« Ces doutes ne me découragent pas. Le travail commence à Choukoutien le 16 avril 1927 et continue jusqu'au 18 octobre. La fondation ROCKEFELLER se charge en entier de la partie financière.

« Pendant cette période, le géologue LI et le Dr. BOHLIN retirent 3.000 mètres cubes de la grotte dont la disposition est ainsi connue.

« Le 16 octobre, seulement deux jours avant la fin du travail annuel, le Dr. BOHLIN trouve une dent d'hominidé. Le 19, après six heures du soir, il se présente au laboratoire du Dr. BLACK, en costume de brousse, couvert de poussière, mais rayonnant de joie. Davidson BLACK étudie la précieuse pièce ; elle appartenait sans aucun doute à un hominidé ; notre ami crée un genre nouveau, *Sinanthropus*, nom spécifique *pekinensis*. L'existence de l'homme de Péking était prouvée !

« La quatrième période de travail fut couronnée de succès si grands qu'ils dépassent les rêves les plus audacieux, dents, parties de crâne, mâchoires.

« Quelques mots sur la signification du terme hominidé. — Supérieure aux différents groupes de singes anthropoïdes est la famille des hominidés qui n'a actuellement qu'un seul représentant, l'*Homo sapiens*.

« L'*Homo neanderthalensis*, qui vivait au milieu du Pléistocène (Quaternaire), représente la première civilisation paléolithique d'Europe.

« 1° En 1891-2, furent trouvés à Trinil (Java) les fameux fragments de squelette du *Pithecanthropus erectus*. La faune qui l'accompagnait le fit attribuer au Pléistocène inférieur (1).

« 2° En 1908, fut trouvée en Allemagne, dans le sable de la rivière à Heidelberg, une mâchoire inférieure d'Hominidé, très bien conservée, que l'on nomma *Palaeanthropus heidelbergensis*.

« 3° Puis en 1911-12, à Piltdown (Sud de l'Angleterre), DAWSON découvre l'*Eoanthropus dawsoni*.

« Enfin, Choukoutien et son sensationnel hominidé, plus ancien que l'*Homo Neanderthalensis*.

« Bien différentes des autres, nos trouvailles ont été faites dans une grotte de peu d'étendue dans laquelle tous les dépôts étant conservés, d'autres pièces d'importance capitale peuvent encore être mises au jour.

« Je n'hésitais pas à proclamer que nous étions au commencement d'une période de grandes découvertes au Nord de la Chine, se rapportant aux relations de notre espèce. Les aires d'extension des calcaires offrent, en bien des endroits, des conditions aussi favorables qu'à Choukoutien.

« *De l'argent, de l'endurance et un bon flair sont les trois choses qui procureront de nouveaux trésors.* »

Description de la grotte de Choukoutien ; régions fertiles et stériles. Nous renvoyons le lecteur du *BEFEO.* à un compte rendu précédent [M. COLANI, t. XXXIII, fasc. 2, p. 1015].

---

(1) Au Congrès de Manille, en février 1935, un jeune paléontologue, M. von KŒNIGSWALD, présenta une révision de cette faune, faite avec beaucoup de soin. Il l'attribue au Pléistocène moyen. [M.C.]

« Pei trouve, le 2 décembre 1929, un crâne presque complet de *Sinanthropus*. Quelle merveille ! Il est inclus dans un travertin si dur que Davidson Black, avec un soin extrême, mettra quatre mois à le dégager. Ce savant publie une grande monographie, avec de belles illustrations : « Un crâne adolescent de *Sinanthropus Pekinensis* » (1931).

« En 1932, la majeure partie d'un autre crâne est envoyé à Péking. L'examen de ces deux crânes a beaucoup étendu nos connaissances sur l'histoire très primitive de l'homme. Le professeur d'anatomie de Londres, Elliot Smith, maître de Davidson Black, commentant les découvertes de Choukoutien, écrivit « La signification de l'Homme de Péking » : « Sous beaucoup de rapports, l'Homme de Péking diffère du *Pithecanthropus* et ressemble à l'*Eoanthropus*, quoique les différences avec ce dernier soient encore frappantes. Il occupe une position intermédiaire, mais il est plus primitif et plus généralisé que l'un ou l'autre ».

« Sir Arthur Keith, connu par ses travaux sur le développement de nos connaissances en histoire primitive de l'homme, consacre trois chapitres au *Sinanthropus*. La figure 38 les résume.

« Avec des restes de *Sinanthropus* nous trouvons aussi des os d'autres mammifères et des instruments. Dans un dépôt, plus de 2000 fragments de quartz ; et environ 10 morceaux de grès vert qui ne se rencontre pas dans la grotte, etc. Un petit nombre de ces pierres portent des signes indiscutables de travail humain.

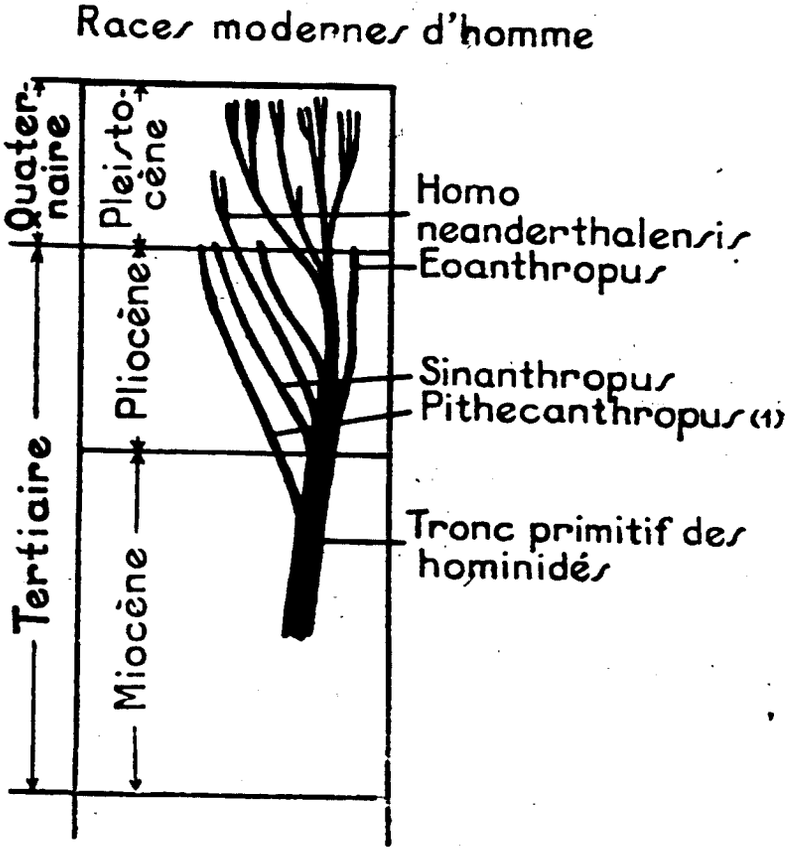


Fig. 38. — Arbre généalogique de l'Hominidé [d'après Keith, Andersson, fig. 43. p. 119].

« L'abbé Breuil de Paris, invité à Choukoutien en automne 1931, dit que ces spécimens sont sans nul doute des instruments et que quelques cornes et objets en os avaient aussi servi d'outils. Pei, l'abbé Breuil et le Dr. Black recueillent parmi le matériel découvert en 1931 des restes de bois brûlé et des traces d'incinération sur des os.

« Cette constatation révolutionne toutes les théories sur l'histoire primitive de l'humanité. Avec nos études si complètes de Choukoutien, nous laissons bien loin derrière nous celles de nos devanciers (trouvailles de Java, du Sud de l'Angleterre, des environs de Heidelberg). Dans le monde savant, on fit quelques réserves : la caverne ne contenait-elle pas une vieille faune pléistocène, *Sinanthropus* compris, et un dépôt plus récent avec les instruments lithiques ? Le rapport de Pei en 1931 réduisit à néant cette suggestion.

« La seconde restriction est que deux hominidés auraient pu vivre dans la grotte de Choukoutien ; le second, plus avancé que le *Sinanthropus*, aurait façonné les instruments.

« Teilhard et Pei ont publié une description précise, avec arguments à l'appui écartant complètement cette objection. »

Le chapitre se termine ainsi : « Espérons que des découvertes encore plus brillantes seront faites dans les parties inexplorées des dépôts de Choukoutien. » »

Chap. VII. *La terre jaune.* — « Nulle part dans le monde, l'alliance entre le sol et la population paysanne n'est aussi étroite et variée que dans le Nord de la Chine.

« La grande influence de la terre jaune sur le peuple et sur sa vie est due uniquement à son rôle topographique. Où la terre jaune prévaut, elle règne sur le sol et sur les eaux, et même sur l'air qui se remplit d'une fine poussière à chaque tempête. Hoang T'u, la terre jaune, est cette poudre qui couvre le Nord de la Chine ; la science occidentale l'appelle lœss.

Cette couche a une épaisseur de 50 à 60 mètres ; elle en dépasse 100 dans le Shensi et le Kansu.

« Le trait caractéristique de ce lœss est sa topographie fantastique. Ses dépôts remplissent, pour ainsi dire, les vallées et couvrent les montagnes, comme chez nous la neige. D'après la théorie de Richthofen, généralement admise maintenant, le lœss serait, comme la neige, un sédiment éolien. Il est transporté et déposé par le vent quand la vitesse de celui-ci s'amoindrit et que la configuration du sol offre abri et protection. La couverture de lœss a été désagrégée par l'eau de pluie, si bien qu'une excursion dans la région est une exploration dans laquelle le voyageur, surpris et inquiet, s'arrête court devant un précipice de 30 mètres. Il rencontre de fantastiques piliers de terre jaune, voit le paysage à travers des arches qui subsistent quelque temps, tandis que s'opère le lavage emportant le lœss.

« Examinons la formation des ravins. Le Hoang T'u typique est une poussière jaune gris, adhérant aux rochers perpendiculaires. Cette fine terre poreuse se laisse facilement traverser par la pluie qui tombe à la surface ; elle se comporte comme un gigantesque filtre ; l'eau s'enfonce jusqu'au substratum consistant en gravier, argile tertiaire ou roche solide. La partie inférieure de ce sol, en lœss, est saturée d'eau et a la consistance d'un fin porridge. Ce fond glisse dans la vallée ouverte ; la masse supérieure, relativement sèche, s'enfonce perpendiculairement.

« Quand l'eau a déposé le lœss, nous trouvons des coquilles d'eau douce, Hélicidés, entre autres.

« Avant le lœss, une grande partie du Nord de la Chine était une steppe, semblable sans doute aux steppes actuelles du Sud de la Mongolie.

« En 1898, le zoologue américain EASTMAN décrit un grand œuf d'oiseau trouvé près de Kalgan, dans le Nord. Il est identique à un fossile signalé non loin de Cherson, au Sud de la Russie, provenant d'une autruche éteinte, *Struthiolithus chersonensis*. Pareilles découvertes dans la Chine septentrionale se multiplièrent ; on en signalait 18 en 1923.

« En 1922, nous trouvons dans le site préhistorique de Yang Shao Tsun (Honan) de nombreux fragments de coquilles de *Struthiolithus* ; les gens du dernier âge de la pierre adoraient sans doute ces œufs, comme les paysans actuels quand ils trouvent « un œuf de dragon » flottant sur le Fleuve Jaune.

« Quelques-uns de ces œufs sont enterrés dans le lœss à plusieurs mètres de profondeur. Ils ont dû être pondus dans la steppe ; peu après, une tourmente de fine poussière les aura complètement recouverts. Leur longueur est de 179 mm. ; ceux de l'Autruche actuelle d'Afrique ne mesurent que 162 mm.

« Les restes de mammifères sont très rares dans le lœss ; on trouve souvent, isolés, os et dents.

« Pendant mon voyage sur le Fleuve Jaune, printemps 1921, j'arrive une fois dans un district riche en restes d'éléphants fossiles. Mon cuisinier m'apporte deux beaux morceaux de défense ; le lendemain un grand morceau de crâne. Nous tâchons de découvrir où est le gîte de ces « os de dragon ». Enfin nous trouvons dans le mur de lœss une petite excavation. Après négociations et pourboires aux habitants, les recherches commencent. Tout à coup, j'entends une voix de vieille, stridente et furieuse. Ceux qui ont voyagé longtemps en Chine savent qu'en ce pays toutes choses peuvent être remises à leur place, sauf une vieille hystérique. Après de vains essais d'apaisement de notre part, la vénérable dame grimpe dans la cavité et s'y campe, rendant tout travail impossible. J'ouvre mon parasol et abrite cette énergumène ; résultat nul. Employant un moyen infaillible pour faire déguerpir les paysannes, je prends mon appareil à photographies. La femme part, mais, nous, innocents chercheurs, faisons de même, car la foule de deux cents personnes devient menaçante. Ai-je donc offensé la vénérable matrone ?

« L'éléphant fossile de Chine s'apparente à l'éléphant antique de l'Inde, *Elephas nomadicus* FALC. et CAUTLEY. Le rhinocéros laineux, *Rhinoceros tichorhinus* CUV. et deux hyènes furent aussi recueillis dans le lœss. Sous le lœss, il y a des dépôts de graviers laissés par l'eau courante et qui contiennent des mollusques d'eau douce intéressants. Le Dr. ODHNER pense que beaucoup de ces mollusques indiquent un climat chaud et humide.

« Sur les bords du Fleuve Jaune, à la limite du Honan et du Shansi, se voient deux formations pliocènes (1) de climats opposés.

« Hoang T'u, le sol jaune et Hoang Ho, le Fleuve Jaune. Le sol jaune couvre tout le Nord de la Chine, comme un immense tapis. La Rivière Jaune et le sol jaune symbolisent deux forces opposées de la nature, l'esprit de l'eau et l'esprit de l'air. Au commencement du Pléistocène (2), l'esprit de l'eau paraît avoir régné seul ; partout,

(1) Tertiaire supérieur.
(2) Pléistocène, Quaternaire.

sous le lœss, nous trouvons des formations dues à l'eau courante. Mais à l'âge suivant, l'esprit de l'air est vainqueur ; les rivières s'affaiblissent chaque année, puis ne sont plus capables de charrier leur eau jusqu'à l'Océan, et enfin se dessèchent. Chassée par le vent, la poussière remplit les chenaux. Tout le Nord de la Chine devient une steppe ondulée. Grande et terrible est cette victoire de l'esprit de l'air, mais elle ne dure pas longtemps. De nouveau, les nuages d'été sont chargés de pluie ; de nouveau, les fleuves coulent entre leurs rives et atteignent l'Océan.

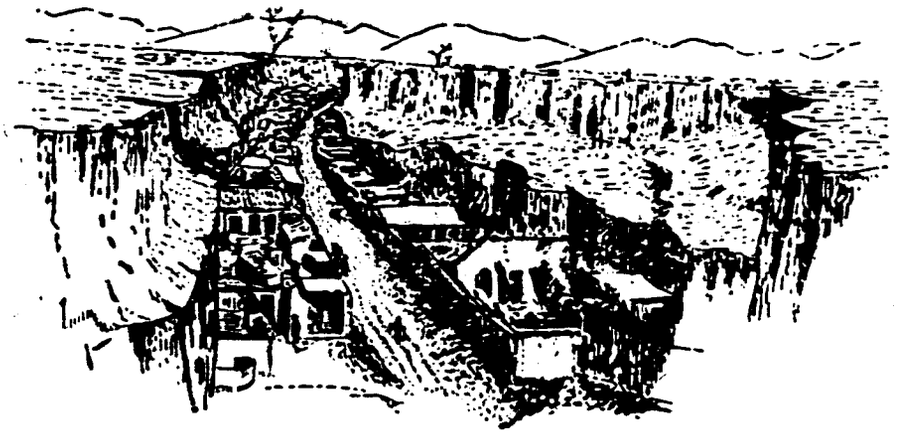


Fig. 39. — Le village du lœss de Su Chia Chiao, près de Kalgan [Andersson, fig. 54, d'après un dessin du Prof. G. B. Barbour].

« Le tapis qui couvre le pays, tissé par l'esprit de l'air, est de texture fragile, l'eau le met en lambeaux. Vengeance splendide ! Mais l'esprit de l'air n'abandonne pas la lutte. Au printemps surtout, la tempête fait rage sur les montagnes ; des masses de poussière sont arrachées du centre de l'Asie.

« Nous savons par les grandes découvertes des savants français dans le désert de l'Ordos que l'homme du vieil âge de la pierre vivait au commencement de la formation du lœss. La contrée différait beaucoup de ce qu'elle est maintenant : la plaine du lœss était intacte ; nous y trouvons à présent un lacis de profonds ravins.

« Aux temps historiques, les rivières et leurs mille tributaires continuent leur œuvre de destruction ; mais l'eau, hostile d'abord, apporte ensuite le bien-être, et la contrée devient florissante.

Chap. VIII. *L'homme pléistocène (quaternaire) dans le désert de l'Ordos.* — « Parmi toutes les sociétés de missionnaires qui ont déployé leur activité en Chine, celle de Jésus a la place d'honneur. Pendant la dernière période de la dynastie Ming et sous les premiers empereurs mandchous, des jésuites sont les astronomes de la cour à Péking. Le grand atlas cartographique exécuté de 1708-18 ; en 1735, une géographie en quatre volumes in-folio, d'après les informations de vingt-sept prêtres ; une flore de Chine en six volumes, etc., sont dus aux pères du même ordre.

« En 1914, le P. Licent commence ses recherches. En 1920, il trouve la riche faune à *Hipparion*. Des confrères l'avertissent qu'à l'angle Sud du désert de l'Ordos se trouve un site où les os de mammifères abondent. Il invite le P. Teilhard de Chardin à collaborer avec lui.

« A l'Ouest du désert de l'Ordos, rive droite du Fleuve Jaune, près de la grande muraille, se voyaient d'intéressantes coupes dans un lœss couvert par les derniers dépôts de la rivière ; il y avait là un kjökkenmödding du vieil âge de la pierre. La couche fertile contenait 300 kilogs d'instruments lithiques, du charbon, des foyers, des restes de repas, morceaux d'os d'âne sauvage, *Equus Hemionus*, etc., des débris de coquilles d'œufs de l'Autruche géante. Les instruments en pierre avaient pour la plupart été façonnés sur place.

« Voici l'opinion des deux pères : tout le bassin du Choei Tong Kéou contient de nombreuses traces d'une industrie paléolithique absolument homogène, laissée par une population qui habita le district pendant toute la période de formation du lœss. Au milieu du bord Sud du désert de l'Ordos, les deux savants découvrent une faune pléistocène, très riche en espèces et très bien conservée ; des instruments faits de mains humaines contemporains les uns des autres. Ajoutons des mollusques d'eau douce.

« Ce bord méridional de l'Ordos était une oasis à la lisière de la grande steppe lœssique, presque désertique. L'homme y avait à sa disposition eau et gros gibier.

« La liste des espèces est imposante ; voici quelques genres : *Elephas*, Rhinocéros laineux, *Equus*, *Sus*, *Camelus*, *Cervus*, *Ovis*, *Bos* (auroch), *Canis* (loup), *Hyaena*, etc.

« MM. Boule et Teilhard de Chardin distinguent trois éléments :

« 1° Formes éteintes caractéristiques du Pléistocène (Quaternaire) ;

« 2° Formes encore vivantes, disparues de l'Ordos ;

« 3° Formes ayant encore vécu dans l'Ordos.

« Dans la partie inférieure de Sjara Osso Gol, des instruments microlithiques et un joli petit objet en os gravé.

« Le type de ces instruments en pierre se rapproche étroitement du Moustérien d'Europe qui termine le Paléolithique inférieur. Avec ces milliers d'instruments, aucune pièce de squelette humain.

« La réussite de ces découvertes doit être attribuée, en toute justice, à l'enthousiasme de Licent, à l'initiative et à la méthode scientifique de Teilhard.

Chap. IX. *La face de la terre géante.* — « Le printemps est merveilleux dans les montagnes ; la tempête lève de telles masses de fine poussière que je pouvais me croire transporté à l'âge où le vent déposait sur les steppes l'épais et doux tapis de terre jaune. Un après-midi tout s'obscurcit. Le lendemain matin, vaste panorama, devant moi la contrée aux douces ondulations, avec ses milliers d'abricotiers en fleurs.

« Au Sud de la principale vallée de Chai T'ang, à l'extrême bord du plateau, se dressent deux tours, du haut desquelles on a une vue étendue sur des montagnes de 1500 mètres. Nous-même, nous sommes à 400 mètres. Le paysage qui s'étend pour nous au Sud consiste en montagnes basses. Après une heure d'exploration, nous comprîmes que les montagnes élevées étaient formées de gravier couvrant un substratum rocheux.

« Le plateau sur lequel nous nous trouvons est découpé par des vallées profondes qui aboutissent à celle de Chai T'ang. Tout montre que l'ancien lit de gravier appartient à une époque révolue depuis longtemps, alors que la vallée était 200 mètres plus haut. Le plateau était une partie de l'ancien fond de la vallée.

« L'antique topographie, parvenue à maturité, fut transformée et revivifiée quand les rivières commencèrent à entailler profondément les roches et à graver d'étroits ravins, avec des fonds de vallées 200 mètres plus bas que l'ancienne, qui était large.

« Nous sommes maintenant familiarisés avec deux stades de la physiographie de ce district montagneux. Le plus archaïque, à maturité, paysage à large vallée, est le stade de *Pao Te*. Le dernier, caractérisé par le cañon, est le stade *Fen Ho*.

« Retournons à la vallée de Chai T'ang, au bord du plateau où nous avons commencé nos études. A l'angle Nord-Ouest, vue intéressante : au-dessous de nous, une vallée tributaire qui vient du Sud-Ouest, celle de Ma Lan. Son grand lobe est une formation unique. De deux côtés, de petits vallons, au milieu une terrasse dominante. Au point de vue géologique, le sol consiste en gravier relativement fin, avec un ciment jaunâtre comme du lœss, et des intercalations de lœss ordinaire. Grossi par la pluie, le torrent monta et la mixture lœss et gravier s'accumula en lits de plus en plus épais. Ainsi furent formées les couches de graviers de l'Age de Ma Lan (Age du lœss). De nouveau, les conditions changèrent. Les pluies torrentielles tombèrent, plus abondantes et persistantes. Les rivières recommencèrent à se jeter dans la mer et à creuser plus profondément les vieux dépôts. Cette érosion a donné sa configuration à la terrasse de Ma Lan, a emporté une partie des formations de cet âge et a creusé un canal profond de 10 mètres dans le roc. C'est le stade de P'an Chiao, nom de la vallée située à l'Est de Chai T'ang.

« On peut diviser en quatre étages la formation du district de Chai T'ang ; le plus ancien date de la fin du Miocène.

« La Rivière T'ao, tributaire Sud du Fleuve Jaune, présente un vigoureux cañon, de l'âge de Fen Ho ; les ondulations du paysage environnant sont de celui de Pao Te ; les dépôts de la vallée de celui de Ma Lan et l'érosion verticale de la rivière de celui de P'an Chiao.

Chap. X. « *Nous découvrons le premier village préhistorique.* — Au commencement du siècle de nombreux instruments de l'Age de la pierre furent découverts en Chine ; on les considéra comme provenant de races barbares ayant, avant les Chinois, vécu là ou sur les confins de l'Empire pendant les lointaines périodes historiques. Nos premières découvertes furent faites dans le Nord du Chihli (Hopei), province encore barbare quand Shansi, Shensi et Honan étaient déjà civilisés.

« En automne 1920, j'envoie mon collecteur, Liu Chang-shan, dans le district occidental de Loyang (Honan), avec mission de chercher surtout des restes de vertébrés tertiaires (1). Imaginez ma joyeuse surprise quand, en décembre, à Péking, il dépaquette une collection de plusieurs centaines de haches, couteaux, etc., en pierre, très bien conservés. Il les avait achetés aux paysans du village de Yang Shao Tsun qui les avaient trouvés dans leurs champs.

« L'année suivante, j'entrepris de nouvelles études dans le Honan. Me rendant au village de Yang Shao Tsun, je vois que le fond d'un ravin est en une argile tertiaire rouge, en contact avec une couche pleine de cendres et contenant des fragments de poterie. Après quelques minutes de fouilles, je déterre une petite pièce céramique admirablement polie à la surface, d'un joli rouge avec de la peinture noire. Elle ressemble à celles qu'ont trouvées les expéditions de Pumpelly en 1903-4 dans le Turkestan, et à la poterie polychrome du Néolithique le moins ancien et de l'Enéolithique du Sud-Est de l'Europe.

---

(1) Près de là une récolte avait déjà été faite (voir chap. V).

« Le 19 avril, je réussis à extraire moi-même un œuf d'autruche ; la question de son âge est élucidée (chap. VII). A Yang Shao Tsun, où j'habite, tous les jours les gamins m'apportent pour quelques sous, des haches en pierre déterrées dans les champs ; j'en trouvais moi-même.

« Ayant besoin de références bibliographiques, je vais à Péking consulter les trois volumes de PUMPELLY. Les découvertes du Turkestan russe sont attribuées au premier âge du métal ; les nôtres sont associées au dernier Néolithique.

« La même année, en automne, le Gouvernement me permet d'entreprendre de grandes fouilles à Yang Shao Tsun. Je suis assisté par un géologue chinois, par le Dr. ZDANSKY et par Mlle Elsa ROSENIUS, qui devint plus tard ma femme ; elle s'intéresse surtout au village moderne et prend beaucoup de très bonnes photographies. Le district contient des richesses géologiques et historiques. Les habitants étant attachés aux coutumes antiques, leurs ustensiles domestiques dérivent de formes anciennes. Leur vie, simple, rude, est surtout agricole.

« Les dépôts néolithiques sont au Sud. L'un d'eux est très volumineux. Les fameux kjökkenmöddinger danois sont célèbres en partie par leurs énormes dimensions ; au Turkestan, PUMPELLY trouva des restes considérables d'habitations appartenant à des civilisations successives du Néolithique (ou de l'Enéolithique), à l'Age du fer. A Yang Shao, une seule civilisation, probablement de courte durée. Longueur du dépôt 600 m., largeur 480 ; épaisseur moyenne 3 m. Cette masse était farcie de fragments de poterie et d'autres restes de l'activité humaine. L'ancien village devait être très grand et très peuplé.

« Au fond du dépôt culturel, dans un substratum d'argile rouge tertiaire, des poches circulaires (1 m. 9 à 2, 8 de diamètre ; profondeur actuelle 0 m. 5 à 1 m. 9). Elles étaient pleines d'une terre très cendreuse ; céramique très fragmentée.

« En Alsace, à Achenheim, et à Stutzheim, on a trouvé des *Kellergruben* d'habitations néolithiques qu'on peut probablement mettre en parallèle avec nos poches de Yang Shao Tsun. Les unes et les autres tiendraient le milieu entre les caves et les demeures souterraines. Des poches identiques (cache-pits) ont été mises au jour en Amérique. HOOTON les a étudiées : « Site d'un village et d'un cimetière indiens, près de Madisonville, Ohio ». Elles sont modernes ; l'étroite ressemblance montre un parallélisme dans les conditions d'existence. Aucune de ces fosses, anciennes ou récentes, eurasiatiques ou américaines, ne fut employée comme tombe.

« D'autres découvertes préhistoriques m'amènent à examiner le sol au point de vue géologique. Voici ma conclusion : au temps où les dépôts de sable, de gravier, furent formés, le ravin actuel n'existait pas, mais un cours d'eau coulait environ à la hauteur du plateau. La fin du dernier stade, érosion verticale, fut marquée par des accumulations, épaisses de 6 m. de dépôts contenant des outils préhistoriques, laissés par l'eau courante. Remarque très importante : les ravins n'existaient pas au temps de la civilisation de Yang Shao, le village était sur une plaine unie, maintenant traversée par un cours d'eau dans une vallée très profonde. Cette topographie est commune à toutes les contrées de la Chine septentrionale avec son lœss et son argile tertiaire dont la surface est décomposée en lobes, séparés par des ravins profonds, qui occupent 10 % et parfois plus de l'espace total ; leur fond, trop étroit, ne peut être cultivé ; perte sérieuse pour cette contrée où chaque pied carré de terre fertile est employé. En outre, l'eau courante est maintenant à 40 mètres plus bas que la plaine.

« Des squelettes humains ont été découverts dans la région, entre autres par le Dr. ZDANSKY ; dix-sept, plus ou moins complets. Nous récoltons un grand nombre de pièces en pierre, os et argile.

« Instruments en pierre : d'abord, les haches en grès ; souvent très épaisses. Puis les haches et ciseaux asymétriques de toutes tailles, les pointes de flèches, les disques pour fileurs. Les anneaux, en terre et en argile cuite. Des poinçons et aiguilles en os.

« Poterie : très importante ; tessons abondants et variés. Poterie peinte sans égale dans les civilisations de l'Age de la pierre. Parmi les vases non peints, nombreuses formes de plats, de bols, etc. Autre groupe très important : urnes pointues et tripodes (voir chap. XII).

« Au-dessus de toute comparaison est la poterie peinte de la station de Yang Shao Tsun ; elle rappelle celles de l'Est de l'Europe et de l'Orient appartenant à l'époque de transition entre l'âge de la pierre et celui du cuivre. La facture et la décoration de la céramique du Honan sont très soignées. Dans une publication antérieure, je les ai comparées à celles de l'Age du Cuivre que PUMPELLY trouva en 1903 et 1904 à Anau, dans le Turkestan russe.

« Sur un tesson grossier et épais se voient des empreintes de plantes ; leur détermination donna *Oryza sativa* L. Le riz était donc cultivé il y a quatre mille ans, à Yang Shao, dans des conditions hydrographiques meilleures que celles de maintenant.

Chap. XI. *Un sanctuaire cannibale.* — « En été 1921, le Ministre de l'Agriculture à Péking m'envoie en expédition officielle au Sud-Ouest de la Mandchourie. Mes ordres comprennent deux choses : investigations géologiques pour la construction d'un port près de Hulutao, et examen de deux mines de houille, au point de vue de leurs ressources. Je termine en partie le 10 juin.

« Le Dr. Roy Chapman ANDREWS, alors en tournée en Mongolie, m'envoie son guide-interprète, M. WONG, pour se familiariser avec nos méthodes de fouilles.

« Les montagnes du Sud-Est de Sha Kuo T'un sont un Précambrien calcaire, siliceux. J'expédie M. WONG, avec mes hommes, YAO et PAI, pour reconnaître des grottes indiquées par des paysans du voisinage. De l'une d'elles, en partie pleine de terre, ils rapportent quelques os de petits mammifères. Le 14 juin, WONG me montre des trouvailles préhistoriques très intéressantes. La grotte est vidée. Nous déterrons des os humains dans des circonstances qui réclament l'aide d'un anatomiste. Je télégraphie au Dr. BLACK.

« La terre de la cavité est en grande partie une fine poudre sableuse avec une forte proportion de calcaire et de petits grains de quartz. Nous prenons nos mesures d'après deux lignes horizontale et verticale. Le contenu de la caverne n'est pas homogène. Nous appelons le dépôt 2, plein d'ossements humains, BBB. (Big Bone Bed). La plupart des os humains, fragments céramiques, pièces en pierre et en os gisaient dans le dépôt 2, BBB. Les couches supérieures (3 à 6) donnent peu de chose. L'activité humaine prédomina pendant la période de formation du sédiment 2.

Une partie des instruments sont en une mauvaise roche incluse dans les calcaires. Le lot le plus important, les beaux spécimens de facture élégante, sont en chalcédoine provenant des roches éruptives du voisinage. Citons : grattoirs, têtes de flèches ; quatre petites haches en pierre polie ; anneaux de différentes formes, de section très mince ; quelques-uns en marbre ; plus de cent fragments très fragiles d'anneaux en coquilles d'eau douce, des Unionidés. En marbre, quantités de perles et une vingtaine de boutons très petits.

« Le Prof. Black, en nettoyant des os humains de Sha Kuo T'un, découvre un échantillon très intéressant, unique parmi nos trouvailles : un animal sculpté en marbre dur, probablement un chat. L'objet est percé au milieu comme pour y passer un lien.

« Quelques spécimens en os ; la plus remarquable est une aiguille pour coudre, enfoncée dans un os tubulaire, humérus de renard.

« Des restes céramiques, en fragments ; quelques formes ont pu cependant être reconstituées ; entre autres, quatre pièces qui ont une surface rouge brique peinte en noir. Les trois plus belles de ces pièces ont été trouvées dans la strate si pauvre des dépôts meubles. Le sédiment serait donc contemporain des fragments céramiques de la plus importante station du Honan. Parmi d'autres poteries, une jarre à col très étroit semblable à des urnes funéraires dont il sera question plus loin (chap. XX).

« En examinant l'ensemble des découvertes faites en cette grotte, trois interprétations différentes se présentent :

« a) La caverne était funéraire.

« b) Elle était l'habitation d'un groupe de cannibales.

« c) Elle était un lieu de culte ; des sacrifices humains y étaient consommés.

« Le Prof. Black examine soigneusement les os, restes de quarante-cinq humains, et constate que la plupart d'entre eux avaient été brisés quand des parties molles y adhéraient encore. Beaucoup d'os creux avaient été fendus pour en extraire plus facilement la moëlle. Ces considérations et d'autres permettent d'adopter l'hypothèse d'un repaire de cannibales. Quarante-cinq individus n'ont pas pu se loger dans cette chambre.

« L'idée d'un lieu de culte doit être abandonnée ; néanmoins, les anneaux très fragiles et les quatre petites haches en pierre étaient peut-être employés dans des cérémonies religieuses.

Chap. XII. *Instruments et vases anciens.* — « Dans notre vie moderne, même les peuples les plus avancés ont, à leur insu, de nombreux restes d'un lointain passé. Les Chinois instruits, qui ont été en contact avec les Occidentaux, ont modifié leurs habitudes ancestrales ; les pauvres des villes et les paysans appartiennent encore à une race relativement primitive et intacte. Les plus simples ustensiles domestiques des miséreux constituent un matériel qui nous parle avec force et clarté de la première culture historique chinoise.

« En 1923, je décrivis les couteaux en pierre que j'avais trouvés au Nord de la Chine ; mon attention n'était pas alors attirée par leur type le plus ancien. J'en possède maintenant une riche collection du Honan et surtout du Kansu. Cet instrument est fait le plus souvent d'une écaille détachée d'un grand galet. Dos épais ; des deux côtés, deux incisions permettent d'adapter un lien. Quelques-uns sont polis sur les deux faces. Ils sont quelquefois en croissant ; beaucoup d'autres rectangulaires. Les uns et les autres parfois percés de deux trous.

« Des couteaux analogues ont été trouvés au Japon. Les croissants en pierre gisaient aussi dans de vieilles habitations des Esquimaux de l'Asie et de l'Amérique septentrionales. Au commencement de 1920, je récolte le type en fer dans la Chine du Nord.

« A Péking, le remouleur, dans la rue, pour attirer le client, se sert d'un instrument de musique composé de quatre plaques en métal, équivalents morphologiques de ces couteaux. Chacun est un type solitaire ; l'ensemble, une colonie de quatre individus.

« Pour la moisson, le paysan chinois se sert surtout de la faux, de types différents suivant les régions. Elle a la forme du couteau en croissant, mais une petite protubérance s'adapte au manche en bois.

« En 1920, je commençais ma collection de faux en fer, et me demandais si les instruments modernes n'étaient pas les descendants des couteaux préhistoriques en pierre. Dans mes séries, existait une lacune entre le prototype sans manche et la faux actuelle avec manche. En 1927, à Péking, dans des collections, je vis quelques grands couteaux en pierre, provenant de fouilles de An Yang (Honan septentrional) et datant à peu près de 1000 B.C. En 1929, notre bon collecteur nous envoie une remarquable faux en bronze qui rappelle étroitement un couteau en pierre.

« Un point important à propos de l'évolution de ces instruments : la faux en métal était commune dans le proche Orient (Egypte, Mésopotamie) à des périodes pouvant coïncider avec celle de Yang Shao en Chine. Dans ce district, l'idée du manche ne serait-elle pas venue de l'Orient ? Les lames de couteaux, qui paraissent avoir été répandues dans toutes les races mongoles, étaient inconnues des peuples préhistoriques de l'Occident. Elles ont peut-être traversé le détroit de Behring.

« Les couteaux en pierre forment le très large groupe des instruments en pierre qui ont survécu jusqu'à nos jours.

« Les ouvriers travaillant le bois emploient un autre instrument très important, le *pen* ou hache à douille, en usage dans une grande partie de l'Eurasie à l'Age du bronze. D'abord, quand le métal était rare et coûteux, pointe en pierre, douille en métal ; plus tard, tout en fer. Lord Avebury dit que les haches à douille en fer furent utilisées en Sibérie et dans le Sud de l'Afrique. On en connaît deux types de la tribu Shan, Sud-Ouest de la Chine. Ces haches que l'on trouve encore dans le Céleste Empire, étaient répandues à l'Age du bronze et au premier Age du fer ; on en voit beaucoup dans des tombes chinoises. Elles sont comparables aux types magnifiques de l'Age du bronze en Scandinavie septentrionale.

« On peut établir une série typologique entre la simple hache en pierre néolithique qui est asymétrique et, la hache de l'Age du bronze, de forme gracieuse et richement décorée.

« Une arme ne fut pas longtemps employée, mais était très en faveur à l'Age du bronze et au premier Age du fer. Considérons-la au point de vue chinois, puis discutons son origine. Les Chinois l'appellent « ko ». Le prototype est en pierre (1), court, de facture maladroite. Le modèle le plus perfectionné, en cuivre ou bronze, est élégant et porte des trous servant à le fixer au manche.

« Une série typologique de têtes de flèches triangulaires montre le passage entre les types anciens en os et en bronze de l'Age de Yang Shao, ceux en bronze du premier Age du fer, et les modernes en fer.

« Dans le Musée des Antiquités d'Extrême-Orient à Stockholm, nous avons arrangé une exposition de textile probablement unique en son genre. En première place, nous exposons les soies et lai es du troisième siècle A. D. rapportées par Sven Hedin de la ville déserte de Loulan.

---

(1) Rappelons que nous avons décrit dans le *BEFEO.*, t. XXXIII, fasc. 2, p. 985, une hache en pierre d'un modèle inconnu, se rapprochant du type ko. [M. C.]

« Nous avons réussi à acquérir des textiles de périodes plus anciennes. Nous possédons un poignard, arme splendide, vieille de 3000 ans ; des traces d'étoffe la couvrent en entier. Enveloppée d'un tissu, elle avait probablement été placée dans une tombe ; le carbonate de cuivre a pénétré l'étoffe ; il y a eu remplacement des fibres par le sel ; la structure du tissu est conservée en un beau malachite vert (1).

« D'autres objets en bronze, couteaux, miroirs, etc., montrent le même phénomène. La pièce la plus ancienne et la mieux conservée est le poignard.

« Retournant deux mille ans en arrière, nous avons aussi exposé des restes textiles des stations habitées à Yang Shao. Pour une grande partie de la céramique non peinte, la surface révèle que le vase a été formé par une natte ou un morceau d'étoffe employé comme fondation. Nous avons photographié de très fines empreintes laissées dans la poussière il y a 5000 ans ; elles ressuscitent le tissage de la période de Yang Shao.

« Dans nos fouilles à Yang Shao, nous voyons souvent des disques, sorte de fusaïoles en pierre ou en terre cuite. Dans le Honan et le Kansu, les indigènes se servent à présent, comme jadis, de cet objet pour le filage.

« En été 1923, voyageant à travers le Kansu, j'atteins un point élevé d'où je vois dans une petite vallée une minuscule ferme (2) bâtie sur le modèle en usage il y a 2000 ans et qui reproduit celui qu'on trouve dans les tombes de la dynastie Han. Une autre fois, j'ai vu un four identique à ceux d'il y a vingt siècles. Survivance d'un type de construction très caractéristique.

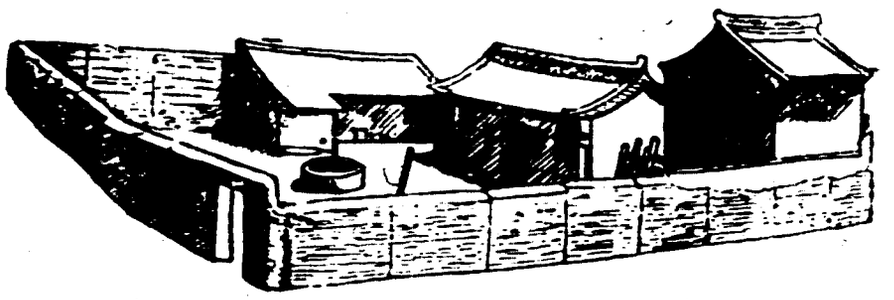


Fig. 40. — Ferme paysanne actuelle dans le Kansu, réminiscence des modèles trouvés dans les tombes Han [Andersson, fig. 104].

« Nos fouilles à Yang Shao Tsun et surtout à Pu Chao Chai, nous procurent d'étranges fonds de vases terminés en pointe ; l'empreinte d'un panier couvre la surface. Avec nos multiples tessons, un technicien reconstitue deux vases. Ensuite nous découvrons des cols et des surfaces décorées par des empreintes d'étoffes. Les caractéristiques de ces pièces sont : col étroit, pointe basale aiguë, hauteur atteignant

(1) Des stations funéraires de Sa-huỳnh, nous avons un phénomène analogue: des morceaux de fer [transformés en magnétite $Fe^3 O^4$] remplaçant des bribes de tissu montrent tous leurs fils. [M. C.]

(2) Un tremblement de terre récent a englouti le village ; cette ferme a seule échappé au cataclysme.

960 millimètres, paroi mince, seulement 5 millimètres. A quoi pouvaient-elles servir avec leurs anses placées très bas ? Comment les portait-on ? les conservait-on ? Autant d'énigmes.

« De nos jours, certaines bouteilles de limonade ont aussi un fond pointu.

« Il est possible, pas tout à fait probable, que le Li tripode ait pour origine la réunion de trois vases pointus auxquels on a fait un collet commun. Parfois on plaçait des vases à perforation inférieure sur le Li tripode ; la cuisson se faisait doucement.

« Le type de vases à deux étages, apparu à l'Age de la pierre, a survécu pendant l'Age du bronze ; il est appelé *hsien* par les antiquaires chinois.

« La céramique de Yang Shao nous livre encore un autre type : un grand bol hémisphérique sur trois pieds. Au début, tous les vases destinés à la cuisson des aliments étaient posés sur trois pierres. Le Ting tripode a survécu à travers les âges jusqu'à nos jours. Le bol à trois solides jambes a été inventé par beaucoup de peuples. Les vieux paysans suédois actuels ont un ustensile de cuisine en fer assez analogue. Mais le Li tripode est propre à la Chine seule.

Chap. XIII. « *Nous suivons les hommes de Yang Shao à Kokonor.* — La ressemblance entre la céramique peinte de Yang Shao Tsun et celle de Anau dans le Turkestan russe me tourmentait Il avait dû y avoir migration ou échange de cultures entre le Tien Shan et les monts Altaï. Au printemps de 1923, je pars pour approfondir la question. Le 21 juin, nous arrivons à Lanchow, chef-lieu du Kansu. Mon objectif est le lac intérieur salé de Kokonor, au Nord-Ouest du Tibet. A Lanchow, deux routes s'offrent à moi : la grande que l'on peut faire en car, et le sentier, promettant des aventures variées le long des rives du Hoang Ho. Je choisis le dernier pour étudier la structure géologique de la contrée.

« Sur notre chemin, nous voyons de longues séries de grottes dans lesquelles il y a une quarantaine d'années, lors de la dernière insurrection des Musulmans, les paysans terrorisés se réfugièrent. Ils pouvaient se fortifier et se défendre dans ces cavernes d'accès très difficile.

« Au commencement de mon voyage, je promis 50 à 100 (1) dollars au premier qui ferait une découverte préhistorique ; l'heureux gagnant est mon cuisinier CHUANG. A Shih Li P'o, tout à coup, cet homme, gaillard très éveillé, saute de cheval et cherche le long des parois d'un ravin ; nous en faisons autant. L'un de nous tire d'un amas de cendres un fragment de céramique peinte. Ce fut le plus grand événement de tout le voyage. La trouvaille de CHUANG montre qu'il y a rapport entre la civilisation de Yang Shao (Honan) et celle du voisinage du Tibet.

« En ayant obtenu la permission des autorités locales, nous retournons à Shih Li P'o faire des fouilles. Nous recueillons des instruments en pierre et en os, des fragments de vases grossièrement peints, beaucoup d'autres du type Yang Shao et des débris de très grands pots à paroi épaisse, peints en dessins vigoureux. Ce groupe est probablement plus récent que les autres. Nous terminons le 21 juillet. Le 28, nous quittons notre premier campement à Kokonor, projetant de faire le tour du lac. Chemin faisant, j'étudie une espèce d'âne sauvage.

---

(1) Bonne méthode. Mais quelle forte somme ! [M.C.]

« Le 30 juillet, première découverte archéologique : un « pilier » de pierre, de 1 m. 64 de haut, 3 m. 7 de large, qui émerge d'un vieux dépôt. Il contient des couteaux en os et des fragments de jarres, céramiques peintes semblables à celles de Yang Shao.

« Nous continuons notre voyage autour du Kokonor : observations physiographiques fort intéressantes et nouvelles découvertes préhistoriques. Voici notre bilan :

« 1° En plusieurs endroits autour du lac, fragments de jarres de type préhistorique.

« 2° Du côté Nord du Kokonor, dans un district de dunes sablonneuses, des masses de silex, un couteau en os de type Yang Shao et les céramiques peintes caractéristiques de Yang Shao.

« 3° A l'extrémité orientale du lac, dans l'ancien rivage, à une hauteur de 6 à 7 mètres au-dessus du niveau actuel de l'eau : un sol de culture, foncé, contenant des fragments de jarres, des instruments en os et une hache en corne de cerf. D'après les apparences, ce dépôt serait aussi préhistorique. D'où nous concluons que la surface du Kokonor n'a jamais, depuis trois ou quatre mille ans, surpassé de plus de 6 mètres son niveau actuel.

« Ces diverses observations, faites pendant une exploration hâtive, sont insuffisantes, mais elles peuvent stimuler ceux qui prendront la peine d'étudier le Lac Bleu et ses antiques riverains.

Chap. XIV. *Le cadeau du vieillard fou.* — « Dans un pays des plus pittoresques, nous campons un après-midi au pied d'une terrasse haute de 20 mètres au milieu d'un massif d'arbres au feuillage épais. C'est délicieux, après des semaines dans les steppes nues de Kokonor. Mais notre situation est dangereuse ; nous pouvons avoir maille à partir avec les habitants du village situé au-dessus de nous. Cette bourgade d'agriculteurs tibétains sous la juridiction chinoise, s'appelle Lo Han T'ang. Nous commençons à nous installer ; un de nos collecteurs nous informe qu'à l'angle de la terrasse, à droite de notre campement, il a trouvé des traces d'habitation préhistorique. Nous creusons dans le gravier ; les villageois descendent jusqu'à nous, discutant avec véhémence ; très superstitieux, ils s'imaginent que chaque pierre, chaque arbre sont gardés par des génies qui se vengeront si on les dérange. Dans le groupe, un petit vieux parle avec vivacité et gesticule montrant l'Ouest ; il prétend qu'à 2 kilomètres, de l'autre côté de la vallée nous trouverons des restes préhistoriques plus intéressants et plus beaux. Quelques Tibétains, très excités, crient fort s'adressant à mon interprète et au vieillard : « Ils disent que le vieux est fou et que ses paroles sont absurdes », me traduit Li. Deux vigoureux garçons entraînent brutalement le pauvre bonhomme. Je suis inquiet. Le lendemain, Chen, tout joyeux, apporte une collection d'objets de l'Age de pierre, plus beaux que ceux que nous avons récoltés dans le Kansu ; ils gisaient juste à la place indiquée par le loquace vieillard. Je vais à ce splendide site, laissant deux soldats garder le camp, le soir, ils m'apprennent qu'un de nos chevaux a disparu et qu'une de nos mules a reçu un coup de couteau sur la gueule. Actes de sabotage. Je tiens conseil avec Li et nos boys de Péking ; nous arrêtons un plan de campagne.

« Mes deux soldats m'ont été fournis par le général musulman Ma in Hsi Ning qui, pour punir les Tibétains, fait une expédition autour du fameux temple de Labrang. La manière dont se conduisent les guerriers mahométans remplit les rebelles de terreur.

« A six heures du matin, j'envoie Li et les deux soldats prévenir le chef du village de ma visite et surtout l'empêcher de s'enfuir. Peu après, nous montons à cheval, derrière nous tous nos serviteurs, et avec le plus de dignité et d'ostentation possibles, nous suivons la rue du village. A la porte du maire, nous sommes reçus cérémonieusement. A la suite d'un long colloque, je pose mes conditions : ce soir, avant six heures, le cheval me sera rendu et une indemnité de 10 dollars me sera payée pour la mule blessée. A la fin de l'après-midi, le chef du village arrive avec le cheval et la somme exigée.

« Au bout d'une semaine, nous quittons ce camp idyllique. Le 28 août, nous revenons au « site du vieux fou », et nous nous installons tout près. En plusieurs points, le dépôt archéologique est épais d'un mètre au maximum. Trouvaille fort intéressante : deux fonds de fours ; les gens de l'Age de pierre y faisaient probablement cuire leurs poteries. Quantité considérable de beaux tessons peints. Ce site était à peu près contemporain de celui de Yang Shao Tsun (Honan) ; nous parlerons plus loin (chap. XVI) d'une autre céramique, rappelant celle de Ch'i Chia P'ing, appartenant au plus ancien Yang Shao.

« Les instruments en os sont en général très beaux, épingles, poinçons, couteaux ; ceux en pierre intéressants, longues haches, ciseaux, etc. Le couteau rectangulaire a reçu ici une décoration additionnelle le long des deux bords étroits. Des bracelets en marbre blanc. Des ronds en pierre taillée (diamètre 10 à 12 centimètres, épaisseur 3 à 5). Environ une vingtaine de fragments d'os de chiens, probablement employés à la chasse. Le peu d'os de porcs et le grand nombre d'os de ruminants et rongeurs montrent que les habitants de cette station étaient surtout des chasseurs et des pasteurs nomades. Il en est de même de nos jours à Lo Han T'ang, au bord du plateau du Tibet.

Chap. XV. *L'archéologie prend le dessus.* — « Quand, le 15 septembre, je retourne à mes vieux quartiers de Hsi Ning (chef-lieu du Kansu), tout mon voyage me paraît un échec. En l'organisant, j'espérais faire de copieuses découvertes de vertébrés fossiles ; elles furent presque nulles.

« Nos trouvailles archéologiques, il est vrai, sont très intéressantes au point de vue géographique. J'aurais voulu davantage, pour satisfaire entièrement ma conscience. Sur le chemin de Kokonor, dans le talus d'une route, j'avais aperçu quelques fragments, d'apparence prometteuse. Deux de mes gens, envoyés pour y faire des recherches, au bout de plusieurs jours, m'apportent, non seulement de beaux fragments céramiques du type de Yang Shao, mais aussi des urnes intactes, achetées à des paysans du village de Chu Chia Chai. J'allais y faire des fouilles. Les premiers jours, nous trouvons dans la partie Sud quelques urnes entières. Au Nord, après un sérieux examen, quelques petites perles et d'autres indications nous prouvent que nous sommes en présence du plus riche et du plus remarquable cimetière préhistorique que je connaisse.

« A une profondeur assez grande, gisent 43 squelettes ; une abondance exceptionnelle d'objets funéraires. Bientôt nous nous apercevons que ces pièces ont dû être transportées à quelque distance de leur place originelle ; ce désordre ne peut être attribué qu'à un tremblement de terre.

« Nous continuons les fouilles avec beaucoup de méthode. Bien des objets sont d'une fragilité extrême. J'emploie l'excellente technique du Dr. Walter GRANGER : elle consiste, entre autres, en bandages faits d'une pâte de farine et de grossier papier

brun [illegible]. Pour les couteaux et les armes en os, nous avons recours à un autre procedé : les pièces sont laissées dans une colonne de terre qu'on imprègne peu à peu de gomme.

« A Chu Chia Chai, quelles semaines joyeuses de travail dans l'enthousiasme des découvertes ! Mais bientôt une déception ; un jour, en arrivant à Hsi Ning, je constate que les soldats musulmans ont grimpé sur le toit de l'hôtel et brisé la chambre où est déposé mon matériel ; ils ont pris ma machine à écrire, puis l'ont abandonnée dans le jardin.

« Obligés ensuite de voyager la nuit, nous approchons d'un grand village habité par des Musulmans, très craints et haïs des Chinois. Attaqué, dans l'obscurité je tue un homme, un des pires brigands mahométans, qui, dans les ténèbres, détroussent les voyageurs.

« Nos découvertes de Chu Chia Chai, contemporaines les unes des autres, sont de l'Age de Yang Shao.

« Tout près d'un squelette, un couteau en os. A côté du bras d'un autre squelette, un groupe de lancettes plates, triangulaires, les unes longues, les autres courtes.

« La trouvaille la plus importante est celle de sept petites pièces en os, minces, rectangulaires, plates (12 à 22 mm. de long, 3 à 8 de large). Quelques-unes portent une encoche au bord, d'autres des diagonales gravées.

Chap. XVI. *La vallée de Tao.* — « La découverte du site de Chu Chia Chai, si riche et unique, sous bien des rapports, marque un tournant de ma vie. Je décide de rester un été de plus dans le Kansu. Je consacre le reste de mon existence aux investigations archéologiques, commencées par de si belles découvertes, et j'abandonne mon œuvre géologique.

« Le comité suédois de recherches en Chine m'avait donné les crédits nécessaires pour une seule expédition estivale ; j'obtiens qu'il finance une seconde saison au Kansu.

« Je ne savais où trouver les importants trésors préhistoriques que renferme encore cette province ; une circonstance heureuse vint à mon aide. En ce temps-là, vivait à Lanchow un missionnaire anglais, âgé de trente-quatre ans, M. ANDREW. Grand voyageur, enthousiaste explorateur, aimé et estimé dans la contrée.

« Quand nous retournons à Lanchow en novembre 1922, ANDREW me propose de donner un aperçu de nos travaux aux élèves de son école de missionnaires. J'accepte dans l'espoir d'obtenir de ces garçons des informations sur des sites préhistoriques inconnus. Quelques jours après, je reçois une courte note d'ANDREW : « J'ai quelque chose qui vous intéresse ; venez. » Je pars ; il était à son école ; sa femme me montre une urne funéraire peinte, d'une conservation parfaite. Depuis mes fouilles de Hsi Ning, ce type m'est très bien connu. Le spécimen en question, riche et finement décoré, appartient à l'Age de pierre ; il est vieux de 5000 ans. Je n'imaginais pas une aussi belle découverte. ANDREW en négocie le prix avec le propriétaire, un Chinois qui en possède d'autres. J'en obtiens ainsi cinq.

« Mon plus cher désir est de découvrir d'où proviennent ces urnes. Si un marchand assure qu'elles ont été trouvées au Nord, nous sommes certains qu'elles sont originaires du Sud.

« Au commencement de mars, arrivent quantités de ces vases ; plusieurs ont dû être déterrés récemment. Trois ou quatre vendeurs viennent chaque jour chez moi ; je comprends qu'ils ont formé un syndicat ; je suis vraiment assailli par eux.

« Prenant une résolution, je dis confidentiellement à CHUANG que je lui remets 50 dollars pour acquérir l'amitié des vendeurs d'urnes et de leurs aides et tâcher de savoir quelle est la provenance de ces précieuses pièces. Au bout de deux jours, il revient pâle, mais tremblant de joie : « J'ai besoin d'un cheval et de 200 dollars ; je serai de retour peut-être dans une semaine. » Proposition acceptée. Il revient, comme il avait prévu, avec une caravane de mules chargées de grandes et splendides urnes funéraires parmi lesquelles une de type inconnu.

« A 200 *li* chinoises de la Rivière T'ao, vit une population entièrement mahométane. Les hommes m'avaient vendu les pièces recueillies dans leurs vieux cimetières. Le résultat de nos achats est la déplorable spoliation de ces nécropoles préhistoriques. Je fais une visite au Gouverneur lui demandant de mettre fin à ces actes de vandalisme.

« Le 23 avril, nous quittons Lanchow pour nous rendre sur les lieux. A 1.800 mètres d'altitude, dans une haute vallée ouverte, parfaitement irriguée, sur un fond plat croissent le pavot à opium, les abricotiers, les pêchers, aux fruits les plus parfumés.

« Le sauvage de l'Age de pierre vivait sur des terrasses (de la formation de Ma Lan) à 50 mètres au-dessus de cette plaine si richement cultivée de nos jours.

« Conduits par CHUANG, nous arrivons le 23 avril au grand village de Hsin Tien. Au Nord, un cimetière de l'Age du bronze qui a été pillé pour me vendre les pièces à Lanchow. Il reste heureusement assez de tombes pour donner une idée des coutumes funéraires à l'Age du bronze. Le district de Hsin Tien fournit un excellent exemple de l'abondance des restes préhistoriques dans la vallée T'ao ; dans une aire de cent mètres carrés, nous trouvons trois riches gisements : un lieu d'habitation du premier âge de la pierre, Ch'i Chia ; un autre de la période Yang Shao ; et une opulente nécropole de l'Age du bronze.

« Ayant terminé avec ce cimetière, nous allons au village de P'ai Tzù P'ing, peuplé surtout par des Musulmans ; je puis observer leur vie. Dans cette localité, notre plus importante découverte est le vaste kjökkenmödding de Ch'i Chia P'ing, remarquable par sa belle céramique d'un genre particulier. En réalité, il n'y a pas là de poterie peinte, mais seulement à la surface quelques fragments du type Yang Shao. Deux modèles en terre cuite rendent célèbre le site de Ch'i Chia P'ing : une petite urne en très joli rouge brique, au collet haut ; les anses sont soit grandes, débutant au haut du collet, soit rudimentaires. Ces vases dont la partie inférieure est couverte de dessins faits au panier, ont des parois fort minces. Le second groupe appartient à la nombreuse famille de la céramique au peigne, très répandue dans l'Eurasie septentrionale ; elle consiste en traits interrompus ; ceux de Ch'i Chia P'ing, groupés en gracieux dessins sur le modelé soigné des objets, font de ce groupe élégant un des plus nobles des céramiques préhistoriques.

Chap. XVII. *Le vivant dans la vallée et le mort dans les montagnes.* — « Au printemps 1924, j'envoie chercher de nouveaux gisements au-dessus de la vallée T'ao ; mon serviteur découvre dans un ravin, près du village de Ma Chia Yao, une station immensément riche, de la période Yang Shao (350 mètres Est-Ouest ; très étroite du Nord au Sud). Son mobilier surpasse celui du grand site typique de Yang Shao (Honan).

« Nous en extrayons 6000 tessons céramiques et quelques vases intacts. Cette vaisselle quotidienne d'homme de l'Age de pierre consiste en partie en bols, en partie en urnes à cols étroits. Les bols sont souvent peints à l'intérieur et à l'extérieur. Dans les dessins les courbes prédominent. A signaler la représentation assez rare du crapaud

« Le matériel lithique consiste en haches et en ciseaux, rectangulaires et ovales, et en disques taillés, grossiers.

« Les bracelets sont intéressants, façonnés dans la pierre ou modelés en argile.

« Parmi les petits objets en terre, tous zoomorphes, groupe singulier, quelques hochets (rattle) ; une petite tortue.

« Nombreux objets en os : aiguilles, poinçons, ciseaux, et autres pièces d'attribution incertaine. Trois bagues.

« A la mi-été 1924, nous quittons P'ai Tzù P'ing pour monter plus haut; nous grimpons plusieurs centaines de mètres. Serons-nous bientôt arrivés ? « Non, beaucoup plus haut. » 200 mètres encore ! Enfin à 2.200 mètres au-dessus du niveau de la mer, des traces de fouilles récentes dans un cimetière ancien. Fragments de vases peints.

« Après un rapide examen, mon guide me conduit à un second cimetière, qui a dû contenir plus de deux cents tombes accompagnées d'urnes funéraires uniques comme taille et comme beauté. L'état actuel rend les recherches scientifiques impossibles. Chacune des cinq nécropoles, situées sur un des très hauts sommets, domine de 400 mètres le fond de la vallée T'ao. Ces cimetières sont de l'âge des terrasses, cela me paraît vident. Les hommes portaient leurs morts pendant 10 kilomètres et à 400 m. au-dessus de leurs demeures. De ce champ de repos, une vue circulaire leur montrait les lieux où ils avaient grandi, pei é, grisonné, et enfin ils trouvaient là une tombe balayée des vents, baignée de soleil. Ce devait être un peuple fort, viril, aimant la nature.

« Pour faciliter mon travail, je m'installe non loin avec mon attirail, chez un jeune Musulman, nommé MA.

« Après de longues recherches, CHUANG découvre une tombe splendide qui n'a pas été pillée. Douze jarres peintes d'une façon exquise entourent le squelette d'un homme adulte. Deux haches en pierre polie et deux polissoirs, tout près de la tête, complètent l'abondant mobilier.

« Impossible d'achever les fouilles le même jour ; à côté, je plante une petite tente et je laisse deux soldats pour garder la station. Le lendemain, de bonne heure, je grimpe la montagne ; la situation est alarmante ; un des soldats me dit : « Seigneur, les Mahométans sont plus de 200. Je suis effrayé ; ils veulent la guerre. Ne pouvez-vous pas vous dépêcher avec les os du vieil homme ? et nous partirons ».

« A la nécropole, on n'a touché à rien. Mais tout autour cette foule regarde d'une façon bien farouche. Un vieillard, avec de grandes lunettes de corne, se détachant du groupe, s'avance. Nous nous saluons selon toutes les règles de l'étiquette chinoise. Il m'explique que nos fouilles ont soulevé dans le voisinage une hostilité générale ; il faut les abandonner de bon gré, sous peine de s'exposer à de sérieuses difficultés. J'y consens, mais ne puis laisser les recherches commencées la veille. Il comprend mon point de vue et me promet assistance.

« Vers midi, nous avons presque fini lorsque éclate un violent orage. Après plusieurs heures de pluie torrentielle, nous regagnons la maison de MA.

« La vallée de T'ao sera certainement considérée plus tard comme un des champs de recherches préhistoriques les plus importants du monde. Le district de P'an Shan avec ses cinq cimetières sur les crêtes, est une des plus magnifiques nécropoles laissées par les préhistoriques. Au printemps de 1924, les tombes étaient invisibles, cachées par les herbes. Aucun mégalithe géant, mais la majesté du paysage, le modelé parfait des urnes, le fini et la beauté de leur décoration, se conformant aux lois rigoureuses du dessin, en font un cimetière sans pareil dans l'histoire de l'humanité.

« Malheureusement, nos renseignements sur la position du mort et sur son mobilier sont incomplets. Un indigène nous vend quelques objets, entre autres un nombre considérable de très grandes haches en pierre.

« Comme objets remarquables, citons : un anneau de jade, du type nommé *yuān* par les antiquaires chinois ; deux pendants perforés en pierre verte, etc.

« Des nécropoles de P'an Shan, proviennent plusieurs centaines de splendides urnes funéraires exposées au Musée géologique de Péking et au Musée des Antiquités d'Extrême-Orient à Stockholm.

« Dans une tombe à mobilier peu important, le squelette incomplet semblait couché sur le côté gauche, les genoux repliés (« hocker » grave). Dans la tombe au riche mobilier, mentionnée plus haut, le squelette était dans la même position (hocker position). Parmi les nombreux objets, des fragments d'un grand vase et un petit bol ; disposition permettant au mort d'apaiser sa soif. Pour la description des urnes, nous renvoyons au texte.

« Observation particulière : cinq types d'urnes importants dans une même tombe montrent, avec quelque certitude, que les sépultures P'an Shan appartiennent à une courte période, archéologiquement parlant.

« Ayant terminé la description topographique des tombes de P'an Shan, je passe à une question intéressante, mais difficile : l'interprétation de la décoration pour les urnes funéraires.

« Chap. XVIII. *Rites de la fécondité, magie de la chasse et culte de la mort.* — Dans les âges reculés, deux principes apparaissent à l'homme plus importants que les autres : l'un, le procréateur qui donne la vie ; l'autre, le principe nourricier, mâle et femelle. Plus tard, on éprouva la nécessité de découvrir où étaient ces divinités ; celui qui donne la vie, dans les cieux, l'éclair, le soleil, etc. ; la déesse nourricière dans la terre, les nuages ou la lune, etc. ; de nos jours, on l'appelle la nature (d'après Edvard HAMMARSTEDT).

« Le 13 décembre, Fête de la Lumière, est associé dans notre esprit à une jeune fille avec une guirlande de chandelles brûlant dans ses cheveux épars (légende de Sainte Lucie). Dans les croyances populaires nordiques, elle personnifiait, quoique vierge, les forces de la nature et, dans le préchristianisme, elle était regardée comme la Mère de tout.

« Ces attributs donnés, dans la mi-hiver, par les anciens peuples scandinaves à celle qui apporte la lumière et la vie, nous rappellent plusieurs déesses des civilisations éteintes. Par exemple, la sémitique Astarté. En Germanie, son prototype se reconnaît dans le porteur de l'élixir de vie.

« Pendant les fêtes de Noël, avec le reste de la farine grattée dans le fond de l'auge, on fait le *gâteau de la Noël*. D'après la croyance populaire, le pouvoir d'une chose est concentré dans son dernier reste ; le pouvoir d'une plante, dans la dernière branche verte, fruit ou semence, etc. Le gâteau de la Noël, à la fin de la fête, est enterré au grenier sous les graines, jusqu'au commencement des semailles du printemps. Alors, en partie distribué aux laboureurs, en partie mêlé aux semences, il est mis dans le sol. Il procurera d'abondantes récoltes pour la nouvelle année. Il ressemble au disque du soleil.

« Dans certaines parties de la Germanie, la femme qui vient de pétrir la pâte de Noël et en a des croûtes collées aux bras, doit aller dans le jardin embrasser les arbres fruitiers.

« Grâce à J. G. FRAZER et à son fameux ouvrage *Le rameau d'or* (1890), nous connaissons les innombrables variétés de rites magiques des peuples primitifs invoquant l'aide des forces de la nature.

« Inutile de donner des exemples, sauf quelques-uns concernant l'Asie méridionale et l'Insulinde. A Nicobar, on charge une femme enceinte et son mari de semer dans les jardins. Les insulaires du détroit de Torrès font des modèles de dugong et de tortue pour attirer ces animaux.

« Les découvertes préhistoriques pourraient nous procurer des vestiges qui, correctement interprétés, nous révéleraient quelque chose de la vie spirituelle des anciens peuples.

« Une perspective très attirante est ouverte aux archéologues : la possibilité de lire dans des choses mortes plus que la forme, la couleur et le dessin ; de pénétrer les complexes spirituels qui ont mis leur sceau sur quelques objets préhistoriques.

« Salomon REINACH, dans un essai célèbre, donne une interprétation extrêmement probable de l'art au dernier Paléolithique. Les animaux admirablement reproduits sur les parois des cavernes sont des bêtes de chasse, de proie, entre autres. Il paraît clair que ce n'est pas pour l'amour de l'art, mais dans un dessein défini que ces animaux comestibles sont peints là. Ces chefs-d'œuvre se trouvent presque toujours dans des cavernes obscures, souvent dans des passages inaccessibles.

« Deux savants anglais, SPENCER et GILLEN ont en 1899 publié un livre sur les tribus du centre de l'Australie. Ces barbares représentent des animaux sur des parois rocheuses, hors de l'atteinte des femmes, des enfants et des jeunes gens non initiés. De même, au Magdalénien, les symboles magiques ne devaient être vus que des chasseurs.

« La paire fameuse de bisons en argile du Tuc d'Audoubert, cachée dans une grotte d'accès des plus difficiles, fait croire à des séances secrètes de magie, destinées à augmenter le tableau de chasse.

« Le problème si ardu, l'interprétation de l'immense pierre gravée de l'Age du bronze (Suède méridionale) est vue sous un nouveau jour depuis le traité d'ALMGREN.

« De simples cavités dans le roc sont les racines fondamentales de toute la peinture complexe ; elles symbolisent l'acte humain de la génération, employé ici au service du culte général de la fertilité par lequel on célèbre le mariage de la force mâle, nuage, tonnerre, pluie, et de la force femelle, la terre. Le culte de la fécondité était développé tout autour de la Méditerranée orientale.

« Dans les grandes peintures de l'Age du bronze, l'élément le plus important est le bateau. On y voit aussi l'arbre et la roue.

« ALMGREN classe dans le culte général de la fertilité les éléments des gravures rupestres nordiques, comme les figurations de labourage, les scènes d'amour (mariage du dieu de la fertilité), les batailles (lutte entre les pouvoirs de l'été et de l'hiver), etc. Un cas particulier de ce vaste culte est celui de la mort.

« Nous allons reproduire quelques notes, écrites sous l'inspiration du travail d'ALMGREN, et relatant nos observations en Chine.

« *Culte des bateaux.* En Chine, pendant la fête du bateau dragon, célébrée le cinquième jour du cinquième mois, au moment où la végétation s'éveille, on avait l'habitude d'arranger des processions sur l'eau avec des embarcations en forme de dragon.

« Dans les gravures sur roches de Suède, d'Europe et du Sud-Ouest de l'Asie, le bateau et l'arbre sacrés sont combinés.

« *L'arbre de vie.* Durant mon voyage en chemin de fer dans la province de Shantung, je vis, dans les cimetières et dans les plaines sans arbres, de beaux cyprès ; cet *arbor vitae* joue un rôle considérable.

« *La roue du soleil.* J'ignore quelle est l'extension de ce symbole dans les dessins décoratifs chinois ; on le trouve sur des objets en bronze.

« *Culte des haches.* Des reproductions de haches ne sont pas rares en Suède et jouent un rôle important dans les Alpes liguriennes. Le culte des haches était fréquent dans l'ancienne Chine. Certaines pièces en bronze sont si belles qu'elles ne peuvent guère être que rituelles.

« *Labourage sacré.* Pratiqué à l'âge du bronze nordique.

« Chaque année, l'Empereur de Chine labourait un champ près du temple de l'Agriculture à Pékin

Chap. XIX. *Le symbole d'Aphrodite.* — « Le rivage de la mer a toujours été aimé de l'humanité. Là nous apprenons à écouter respirer la Nature, le murmure des vagues sur le sable humide ; ou, dans un cycle plus mystérieux, le rythme montant et descendant des marées.

« Les gracieuses coquilles de mollusques ont fourni aux mères, ancêtres de nos races, de jolis colliers et pendentifs. Belles petites coquilles de *Nassa*, d'*Oliva* et d'*Olivella*.

« Certains bivalves donnent des perles. Les *Purpura* et les *Murex* ont fourni la pourpre. Autre usage : *Murex*, *Buccinum*, *Strombus*, *Fusus*, etc., employés comme instruments de musique les plus primitifs.

« Le disque du soleil montant au-dessus de la mer a inspiré une des plus anciennes formes de religion naturelle. Un des premiers personnages divins est la déesse de l'amour et de la fécondité s'élevant du sein des flots et créée de l'écume des vagues.

« Si la théorie attrayante d'Elliot Smith est correcte, les anciens peuples, Assyriens, Babyloniens, Ishtar, etc., associaient la déesse de la fécondité à la coquille cauris (1) (cowrie). Ma contribution à la question n'apporte presque rien de nouveau, mais j'ai classé les matières dans un ordre spécial.

« *La distribution de la coquille cauris.* Dans les mers tropicales existent de nombreuses espèces du genre *Cypræa*, quelques-unes grandes et joliment colorées. Parmi les plus petites, deux ont joué un rôle particulier dans l'histoire de la race humaine : *C. moneta* eut comme monnaie une grande importance ; et *C. annulus* partagea la réputation de la monnaie cauris.

« Jackson, p. 124 de son livre, donne une carte de la distribution de ces sortes de cauris : ils vivent le long de la ceinture littorale de l'Océan Indien et de la partie occidentale du Pacifique ; absentes de l'Amérique, *C. moneta* et *C. annulus* ont été rencontrées dans la Mer Rouge.

« Marco Polo raconte (au XIIIe siècle) qu'il trouva des cauris comme monnaies au Yunnan ; ils venaient de Poulo Condor, près de la Cochinchine méridionale.

« *C. moneta* a aussi été rencontrée dans les îles Liu Kiu (Japon).

« *Cauris dans les tombes.* Au chapitre XX, nous verrons la grande extension des cauris, réels ou imités, dans les mobiliers funéraires en Chine depuis l'âge de Yang Shao jusqu'au commencement de l'ère chrétienne.

---

(1) Vulgairement appelée porcelaine. [M. C.]

« *C. pyrum* et *C. lurida* gisaient à côté d'un squelette dans la grotte de Laugerie-Basse (Dordogne, vallée de la Vézère). Appartenant aussi au dernier Paléolithique, dans la Grotte des Enfants, à Menton, fut trouvée une *Cypræa*.

« Dans les tombes pré-dynastiques en Egypte, *C. moneta* et *C. annulus*.

« Au milieu de dépôts préhistoriques, dans l'Inde, toujours associée à la coquille trompette *Turbinella pyrum* qui prit une part si importante aux anciens actes rituels, *C. moneta*.

« Au Nord du Caucase, *Cypraea moneta*, dans la fameuse nécropole de Kuban (transition entre l'Age du bronze et celui du fer. — 1300-1700 B. C. ?).

« Dans le cimetière d'Ananino, à l'Ouest du Caucase, *C. moneta*.

« Nombreuses découvertes de *C. moneta* et *C. annulus* dans des tombes en Bosnie, France, Angleterre, Allemagne ; spécialement en Prusse, dans la vieille région de l'ambre du littoral baltique.

« Sur la côte Ouest de Suède, dans des circonstances remarquables, furent trouvées avec des fossiles, cinq coquilles de *C. moneta*.

« Même récolte, en Amérique, au Tennessee, dans les Monts Roden. Aurait-elle été apportée dans un des bateaux de C. Colomb ?

« Examinons maintenant l'association du Cauris aux rites funéraires modernes.

« Dans l'Inde, le long de la route, depuis la maison mortuaire jusqu'à la tombe, sont répandus des cauris. En Chine, on emploie au même usage des papiers imitant des monnaies de cuivre.

« En Afrique, entre autres coutumes, on placerait près de la tête du mort peu ou beaucoup de cauris. On met parfois près de la bouche, une calebasse pleine de perles et cauris afin de payer « les dépenses du voyage ».

« Dans l'Ouganda, une singulière forme de magie : cinq mois après les funérailles d'un roi, la tête est séparée du tronc. On décroche la mandibule, on la traite par des procédés spéciaux et on l'orne de perles et de cauris ; puis elle est conservée dans un temple bâti exprès.

« *Les cauris comme monnaie.* Ils étaient une monnaie commune au début de l'histoire chinoise, sous la dynastie Yin. Marco Polo en vit au Yunnan. Cette province en 1578 payait un tribut en cauris ; au même siècle, cette monnaie fut officiellement démonétisée. En Indochine, dans la dernière moitié du XIXe siècle, elle circulait à Luang Prabang. En 1881, elle avait depuis peu cessé d'être en usage au Siam, à Bangkok. Dans l'Hindoustan, elle était encore employée au milieu du XVIIIe siècle. De même, en Afrique équatoriale, jusqu'aux temps modernes, etc.

« *Les cauris comme ornement.* Leur rôle, purement décoratif en apparence, prédomine dans les temps modernes. Aux époques reculées un complexe magique s'y rattache.

« *Les cauris et la femme.* Un voyageur a rencontré à l'Est du Tibet, une jeune fille avec des cauris dans les cheveux. Les femmes en portent ou en ont porté en Birmanie, dans l'Inde, au Sud de l'Arabie (Bédouines), chez quelques peuples de la Volga, en Afrique, au Cameroun, etc. Mais elles s'en parent avec un complexe spécial d'idées. Les jeunes filles tiagy portent des coquilles de mollusques, probablement des cauris, comme symbole de leur virginité.

« Chez beaucoup de peuples, ces Gastropodes accompagnent les fiançailles. Les Jur en font une partie obligatoire des cadeaux des accordailles, avec des perles, etc.

« Chez les Chetti, au Sud de l'Inde, les femmes non mariées portent ces coquilles.

« Le cauris est aussi associé à la grossesse, parfois comme protection contre le danger.

« Au Japon, on lui attribue des relations avec la naissance de l'enfant ; on l'appelle « koyasu-gai » (coquille de naissance facile).

« *Le cauris, image d'une partie des organes féminins.* Un auteur du XVIIIe siècle, ADAMSON, dans son *Histoire Naturelle du Sénégal*, traite de la façon suivante cette question : « Concha Venerea sic dicta quia partem foemineam quodam modo repraesentat : externe quidem per labiorum fissuram, interne vero propter cavitatem uterum mentientem..... Sunto igitur dictae Porcellanae (id est Venerae) ob aliquam cum pudendo muliebri similitudinem. »

« *Relation avec les enfants.* Les cauris sont souvent portés par eux pour les garantir du « mauvais œil », des malheurs et des maladies. Dans le Nord du Kansu, pendant un voyage, je vis un petit paysan qui avait un cauris dans les cheveux. J'en offris un dollar ; la mère refusa, ne voulant à aucun prix dépouiller son fils de cette précieuse amulette.

« *Circoncision.* L'opérateur se sert d'une coquille cauris. Il en reçoit 81 comme salaire.

« *Rites de l'initiation.* Dans deux parties du globe largement séparées, le cauris est associé aux rites de l'initiation. En Afrique occidentale, à Sierra Leone, il est inclus dans le sachet médical pour la Société de l'Homme-Léopard.

« On retrouve la même pratique chez les Américains du Nord de l'Amérique. D'après JACKSON, dans les deux cas, le cauris est un « symbole de vie ».

« *Dieux et fétiches.* Au Togoland, à l'entrée des villages, il y a beaucoup d'idoles avec des cauris en guise d'yeux ; devant elles, des offrandes, bouteilles et calebasses, remplies des mêmes coquilles. Les prêtres et prêtresses en mettent sur eux comme parure pour les danses rituelles.

« Au Congo, nous trouvons des fétiches semblables, figures humaines sculptées dans du bois, avec des cauris servant d'yeux. En Nouvelle Zélande. *Cypraea asellus* est employée au même usage, etc.

« Dans d'autres contrées, ces coquilles sont offertes au dieu qui protège contre la variole.

« *Administration de la justice.* Au Togoland les *Cypraea* servent dans les ordalies.

« *Augures.* En Afrique : Liberia, Togoland, etc. Chez le peuple Egba, 16 cauris sont lancés en l'air par le prêtre de la guerre ; si la majorité tombe l'ouverture en bas, cela signifie la guerre.

« *Jeux divinatoires.* En Afrique, dans différentes contrées, on fait sauter quatre cauris ; ils retombent ; si trois ou quatre des orifices sont en haut, « le cauris sourit », ce qui signifie gain.

« *Chasse et pêche.* Aux îles du Pacifique, par exemple, des cauris sont suspendus dans les filets.

« Au Togoland, les fétiches de chasse sont décorés de ces coquilles.

« *Amazones et chasseurs de têtes.* Au Dahomey, l'amazone du roi habite une maison richement décorée de crânes humains et de guirlande de cauris. C'est une coutume de tremper un cauris dans le sang de l'ennemi que l'on vient de tuer et de le fixer au moyen du sang gluant au bois de son fusil comme symbole de victoire, etc.

« *Offrandes aux rivières, sources et arbres.* A leurs esprits des cauris sont offerts.

« *Chevaux, autres bêtes de selle, bêtes de somme.* Les Arabes du Nord-Ouest du Darfur entrelacent des cauris dans les crinières des chameaux et des chevaux. Dans

l'Inde les éléphants sont décorés avec ces coquilles. La coutume d'orner les harnais des chevaux de cauris s'étend de la Perse, par la Hongrie, jusqu'à la Germanie et la Scandinavie.

« Nous avons vu maintenant les randonnées, par les mains humaines, du petit cauris dans le temps et l'espace.

« Pourquoi cet humble mollusque a-t-il été choisi parmi tant d'autres ? Sa forme qui résiste à l'usure, son épaisseur et le poli de sa surface, l'ont fait adopter comme monnaie pratique.

« Elliot Smith dit que tout le culte complexe des cauris provient de la ressemblance que les primitifs voyaient entre ces coquilles et l'organe du sexe féminin. L'idée primordiale était le symbole de la fécondité d'où dérive tout un groupe de conceptions : virginité, fiançailles, cadeau de noces, remède contre la stérilité, aide pendant l'accouchement.

« Les peuples primitifs considèrent la mort comme l'entrée dans une nouvelle vie, passage critique pour chaque individu. Pensant l'assister dans ce voyage, ses parents lui offrent les substances qui font vivre.

« Voilà des milliers d'années que l'homme a associé cette petite coquille marine à la déesse de la fécondité et l'a nommée « Concha Venerea ».

Chap. XX. *Le symbolisme des tombes à P'an Shan.* — « Cette céramique, nous l'avons déjà dit, appartient à une seule période archéologique, relativement courte.

« Des 6043 fragments de vases rapportés de Ma Chia Yao, une faible, mais remarquable minorité, provient de P'an Shan. Entre autres, nous avons six petites pièces finement décorées, d'un type spécial à cette station préhistorique.

« Les poteries funéraires des montagnes de P'an Shan consistent presque exclusivement en urnes à col très étroit. Des bols aussi, mais bien inférieurs comme peinture, peu soignés. Parmi les dessins, nous distinguons les groupes suivants :

« 1° Bandes horizontales concentriques ;

« 2° Quatre grandes spirales couvrant toute la moitié supérieure du vase ;

« 3° De grandes figures, comme des gourdes, dans la même position que les spirales ;

« 4° De grands losanges ;

« 5° Les champs remplis de dessins quadrillés.

« On remarque un caractère persistant : parmi ces décorations variées se voit un élément commun auquel j'ai donné le nom de « *dessin de la mort* » : deux champs noirs projettent des dents de scie les unes vers les autres ; elles sont séparées par une bande rouge ou violette, pointillée, qu'elles touchent par leurs sommets. La couleur rouge doit être interdite aux vivants et réservée aux morts.

« Le Dr. Hanna Rydh a montré que des dessins similaires se voient sur les urnes mortuaires du dernier âge de la pierre en Scandinavie septentrionale.

« Notre savante compatriote a prouvé que le dessin triangulaire est le symbole de la fécondité féminine. Elle présume que cette figure est multipliée (rangées de triangles) pour intensifier ses effets.

« D'autres explications sont aussi plausibles. Les dents représenteraient les barrières dont les agriculteurs primitifs s'entouraient, eux et leur petit champ, comme protection contre les mammifères nuisibles.

« Dans notre premier *Bulletin* de Stockholm, Mme Rydh explique que le triangle est un symbole féminin. Dans le second, le Prof. Karlgren tente de démontrer

que cette même figure était, dans les premières dynasties chinoises, le symbole de la fécondité mâle.

« Ces érudits ont peut-être raison tous les deux. Dans le symbolisme du proche Orient, on voit deux triangles se touchant par le sommet ; ils représenteraient l'acte de la génération et seraient à un très haut degré le symbole de la fécondité.

« Celui qui admet cette interprétation marche sur une très mince couche de glace qu'une catastrophe peut briser à tout moment.

« Il est nécessaire de fournir au trépassé tout ce dont il a besoin pour lutter dans sa nouvelle existence ; il faut aussi lui donner des forces vitales : entre deux lignes de triangles, forces vitales, une ligne rouge, symbole de la vie, le sang. On remplirait un volume en citant les rapports du sang comme substance de vie, d'après les conceptions des peuples primitifs.

« Au Paléolithique, on trouve beaucoup de sépultures dans lesquelles de l'ocre rouge a été pulvérisé : Barma Grande, Cro Magnon (Dordogne), la fameuse « Lady Rouge » (un squelette d'homme !) de Paviland, dans le Pays de Galles, etc. Des squelettes de l'Age du cuivre ont donné lieu aux mêmes observations.

« Avec les antiquités chinoises les plus anciennes on trouve souvent des traces de cinabre, etc.

« Revenons aux urnes de P'an Shan et à la bande rouge centrale du dessin mortuaire. Après ce qui précède, nous sommes prédisposés à l'accepter comme le symbole de la vie donnée au mort.

« Sur une urne de Pien Chia Kou, nous trouvons des rangées d'ovales pointillés. Après examen, il est hors de doute que ce soit une représentation du « symbole d'Aphrodite », la coquille cauris (*Cypraea moneta*) ressemblant à l'organe féminin.

« Pour les peuples primitifs, la copie ou l'objet avaient même valeur magique. A Chu Chia Chai, à l'enveloppe du Gastropode, on a substitué un fac-similé en os.

« Si nous comparons les rangées de cauris sur le couvercle en bronze avec le dessin sur les jarres de Ma Chang, nous sommes certains de la ressemblance stricte et de l'attribution des deux séries à des *Cypraea*. D'après nos abondants documents, nous pouvons conclure que cette coquille est, en magie imitative, un des plus puissants symboles de vie donné au mort dans les tombes.

« Que signifient les quatre magnifiques spirales qui couvrent toute la partie supérieure de quatre vases peints ? D'après MACKENZIE, ces spirales doivent représenter quelque phénomène atmosphérique terrifiant, trombe d'eau ou tourbillon de vent. Au Nord de la Chine, contrée de la civilisation Yang Shao, il y a deux types de climats : d'août à juin, climat désertique, très peu de pluie, tempêtes de poussière. A la fin de mai, la chaleur s'appesantit déjà sur le pays. Alors en juin, le nouveau régime commence ; bandes de nuages sombres à l'horizon ; sur la plaine, tornades de poussière, capricieuses et destructrices. Ce prélude n'est pas tout ; des éclairs brillent et des torrents de pluie s'abattent, apportant de riches moissons, mais peut-être aussi des dévastations. Il est naturel que ce drame ait profondément impressionné les hommes de l'Age de pierre par son action tragique et par sa signification profonde comme distributeur de vie aux cultures. De ce festival de la nature, doit provenir la légende du Dragon Roi. Enfermé en son palais d'hiver, au fond des lacs, des rivières et des mers, le grand faiseur de pluie monte les degrés en spirale des tornades, roulant à travers les plaines jusqu'à ce qu'il ait atteint son atelier d'été dans les nuages. Il envoie à la terre altérée, l'éclair, le tonnerre, mais aussi la pluie vivifiante.

« De Visser, traitant du phénomène que les Japonais appellent *tatsumaki*, dit que les tornades, qui peuvent en un moment détruire les travaux humains, sont attribuées au Dragon qui monte dans les cieux.

« Laissant de côté la description d'autres motifs, passons à une pièce céramique bizarre, reproduite dans quelques ouvrages : tête humaine peinte avec un énorme cou serré (1). Elle a servi probablement de couvercle à une urne funéraire ; c'est une des plus remarquables productions céramiques magiques de P'an Shan ; le caractère rituel est augmenté par un serpent qui s'enroule sur la nuque avec sa tête au sommet du crâne, la gueule ouverte.

« Le culte du serpent est dans les coutumes religieuses des peuples préhistoriques un élément aussi répandu que les mystiques rangées de triangles, l'ocre rouge et les cauris. Ces symboles et d'autres encore sont destinés à rendre plus aisé le hasardeux passage à travers les portes de la mort.

Chap. XXI. *La civilisation de Yang Shao.* — « Trois fois, pendant nos voyages à travers la Chine préhistorique, nous avons rencontré des êtres humains qui, à des périodes très différentes, vivaient dans le pays.

« D'abord (chap. VI), nous avons fait connaissance avec l'homme de Pékin, un des premiers, si ce n'est absolument le premier, des hominidés auxquels nous accordons le nom d'« homme ». *Sinanthropus pekinensis* était un sauvage ; le niveau de son développement est très bas ; des animaux variés et en partie terrifiants, Rhinocéros, nombreuses bêtes de proie, entre autres le tigre à dents de sabre, étaient en compétition avec lui pour les ressources alimentaires de la contrée, plantes et gibier comestibles.

« Les géologues chinois ont non seulement découvert les instruments primitifs de l'homme de Pékin, mais aussi des lits de cendres. Après hésitations et discussions, il est prouvé que l'homme de Pékin a été maître de la caverne assez longtemps pour pouvoir faire du feu et y remiser ses rustiques instruments.

« Des temps très longs s'écoulèrent. Le climat et l'aspect du pays changent. Quel rôle joue l'homme pendant ces immenses périodes ? Nous l'ignoro s.

« Au Chap. VIII, j'ai raconté que les Pères jésuites Licent et Teilhard de Chardin en 1923, dans des dépôts de gravier sous le lœss et aussi à la base des couches de lœss (de l'Ordos), trouvèrent des restes nombreux et non équivoques de l'homme au vieil Age de la pierre. Ce sauvage vivait au milieu d'une faune ressemblant à celle de la Mongolie actuelle, mais avec beaucoup de formes éteintes depuis longtemps : un éléphant, le rhinocéros laineux, etc. Ce primitif était encore à un niveau inférieur dans la famille humaine ; il n'est pas certain (2) qu'on puisse le comprendre dans le genre d'homme moderne, *Homo sapiens*. D'un autre côté, il est évident que notre espèce a fait de grands progrès depuis les débuts de l'homme de Pékin.

« Le primitif du désert de l'Ordos était certainement un grand chasseur de l'abondant gibier qui parcourait les steppes.

« De longues périodes s'écoulent encore pendant lesquelles l'histoire de la Chine est plongée dans d'épaisses ténèbres. Puis des découvertes préhistoriques éclairent les immenses plaines de la Chine septentrionale.

---

(1) Voir infra, figure 41, p. 702 [M. C.].

(2) On n'a encore découvert aucune partie de son squelette.

« C'est l'Age de la civilisation de Yang Shao. La contrée est occupée par des cultivateurs vivant ensemble dans de grands villages. Il devait y avoir déjà des artisans sachant travailler le bois. Leurs céramiques sont les plus belles qui aient été trouvées dans le monde entier à cet Age.

« Les squelettes ont été classés par Davidson BLACK comme Protochinois ; ils semblent les ancêtres des Chinois modernes. De l'Age de Yang Shao jusqu'au commencement des temps historiques, en 1500 B. C. environ, nous rencontrons un attrayant problème, celui des débuts de la civilisation chinoise.

« Nous avons trouvé 40 sites de la période Yang Shao au Nord de la Chine ; pas un seul marquant une transition entre l'ancien Age de la pierre découvert dans l'Ordos et celui de Yang Shao.

« La période de Yang Shao, si abondante, représente la fin de l'Age de la pierre et peut-être le début de ceux des métaux. Pourquoi n'avons-nous rien trouvé du Nouvel Age de la pierre représenté d'une façon si copieuse dans d'autres parties du monde ? Il est certain que pendant la période du lœss toute la Chine septentrionale fut couverte d'un tapis épais de 50–100 mètres, apport éolien de terre jaune. Au commencement de ce temps, les êtres humains étaient nombreux ; les découvertes de l'Ordos le prouvent ; puis la région fut dépeuplée par la sécheresse, ou tout au moins habitée par de petits groupes survivant ici et là, aux endroits où ils trouvaient de l'eau.

« Après la période du lœss survint un grand changement climatérique (chap. IX), à l'Age de P'an Chiao ; les pluies abondantes recommencèrent et s'écoulèrent dans de nouvelles rivières qui tranchèrent le tapis de lœss, puis, peu à peu, retrouvèrent leur ancien cours. Leur pouvoir érosif était si considérable qu'elles se creusèrent de profonds chenaux dans le roc. L'Age de P'an Chiao était tout à fait favorable à la culture : climat doux, pluies abondantes. Cette période a dû être l'Age néolithique réel dont nous n'avons encore trouvé aucune station ; le travail des rivières les aurait détruites. Peut-être deux de nos instruments se rattachent-ils à ce temps.

« La rareté ou plutôt l'absence de traces de l'Age nouveau lithique indiquerait que la population était clairsemée : chasseurs et pêcheurs errant par troupes peu nombreuses dans les forêts et le long des vallées.

« Violent contraste avec l'Age de Yang Shao dont les stations pourraient être un millier. Nous avons seulement fait œuvre de pionnier ; il reste des trésors de ce stade, riche et splendide, qui a constitué les fondations de la civilisation chinoise. La période de Yang Shao annonce un Age nouveau : importante augmentation de population, vivant dans de grands villages permanents, formes perfectionnées de l'agriculture, métiers manuels de toutes sortes.

« Les circonstances nous suggèrent la pensée que la céramique peinte arriva au Kansu et au Honan à l'état d'art fini ; nous ignorons le pays d'origine où elle a atteint une pareille perfection. Une partie de ces poteries ont une étroite ressemblance avec celles trouvées par l'expédition PUMPELLY à Anau, dans le Turkestan russe, et surtout avec celles de la contrée de Kiev en Russie méridionale (culture de Tripolje). La théorie admise par les spécialistes est que cette céramique, originaire du proche Orient et de l'Est de l'Europe, chemina à travers l'Asie centrale et parvint en Chine. Rappelons-nous les quelques vases aux parois minces, aux exquises formes et à la belle décoration ; on n'en a presque pas rencontré ailleurs du dernier Age de la pierre et du début des Ages des métaux. En ce cas, une grande période de recherches commence seulement ; différents points de l'Asie centrale seront notre Terre Promise.

« Dans la Chine orientale, nous ne trouvons pas de descendant de la magnifique céramique peinte de l'Age de Yang Shao. Même observation au sujet des objets coloriés des dynasties Chou et Han.

« Quelques éléments de la culture Yang Shao ont persisté jusqu'à nous, se modifiant un peu à travers les siècles (couteau rectangulaire, Li tripode).

« Quand je fus de retour à Stockholm, deux botanistes examinèrent une jarre de Yang Shao Tsun, aux parois minces et poreuses montrant de nombreuses empreintes de plantes. Ils y reconnurent *Oryza sativa*, le riz cultivé. Découverte sensationnelle qui fait remonter à une grande distance dans le temps l'histoire de cette céréale dont la patrie n'est donc pas la sèche Asie centrale, mais la pluvieuse Asie méridionale. A quel moment débuta la civilisation de Yang Shao ? En 1923, j'estimais cet âge à environ 3000 B. C. MENGHIN, dans son histoire universelle de l'Age de la pierre, dit à peu près 2000 B. C. Je me réserve d'essayer plus tard une chronologie.

LA PLUS RÉCENTE HISTOIRE GÉOLOGIQUE DE LA CHINE SEPTENTRIONALE.

	Dépôts terrestres.	Formations terrestres.	Civilisation.
QUATERNAIRE. PLÉISTOCÈNE.	Tourbe.		Culture de Yang Shao.
	Le lœss se redépose.	Formation de cañon de P'an Chiao sur une plus petite échelle.	
	Lœss avec *Struthiolithus*, un Eléphant et le Rhinocéros laineux.	Ma Lan : vallée remplie de gravier et d'incrustations de lœss.	L'homme du vieil Age de la pierre de l'Ordos.
	Dépôts de la caverne de Chou-kou-tien.		Le *Sinanthropus* avec des instruments en pierre et des dépôts de cendre.
TERTIAIRE. PLIOCÈNE.	Gravier et sable avec mollusques d'eau douce.		
	Lœss semblable aux argiles rouges. / Dépôts calcaires à Ni Ho Wan, avec une abondante faune de Mammifères.	Fen Ho : creusement des vallées en cañon.	
	Argile rouge avec *Hipparion*, etc.	PaoTe: dépôts d'argile rouge et de gravier sur une surface parvenue à maturité.	

« Notre connaissance de l'archéologie du proche Orient est avancée, tandis qu'en Extrême-Orient nous sommes au seuil d'une période de recherches ; il faudra encore plusieurs décades pour qu'elle nous conduise à des réajustements de la chronologie préhistorique.

« La période de Yang Shao se détache comme un riche et brillant épisode. Des restes historiques de l'ancienne Chine furent découverts à An Yang (Honan septentrional), capitale du petit royaume qui, à la fin de la dynastie Shang (Yin), fut l'origine du pouvoir. Celui-ci, mille années plus tard, devint l'Empire de l'époque Han.

« Ces trouvailles consistaient en partie en courtes inscriptions gravées sur vases et armes en bronze, etc. Nous voyons là la culture complète de la Chine historique, religion, langage, calendrier, etc.

« Nous ne savons rien de ce qui concerne les 1.000 à 1.500 années séparant la culture Yang Shao et celle des Yin, si ce n'est qu'un important développement s'est produit. »

Voilà une longue analyse de l'ouvrage très suggestif de M. Andersson : histoire géologique de la Chine septentrionale ; histoire de sa faune depuis les êtres les plus inférieurs jusqu'à l'homme ; préhistoire de cette vaste contrée, ce qu'on en connaît ; récit circonstancié des péripéties accompagnant les principales découvertes ; tableaux d'ethnographie actuelle, etc. Quel immense ensemble, si nouveau ! L'auteur ne se rattache à aucune école (1), pas plus en géologie qu'en préhistoire. Il décrit ce qu'il a observé et, avec un esprit entièrement libre, en tire des conséquences. Cela fait la force et l'intérêt de sa vaste étude.

M. Colani.

Nils Palmgren. *Kansu mortuary urns of the Pan Shan and Ma Chang groups.* The Geological Survey of China Paleontologica Sinica, Series D, volume III, fascicule 1. Peking, 1934, pl. I-XLI, 228 text figures, 204 pages.

Le matériel étudié dans ce bel ouvrage consiste en un grand nombre d'urnes funéraires peintes, provenant de deux localités du Kansu, de Pan Shan et de Ma Chang (2).

Dans une préface, M. le Prof. J. G. Andersson, renvoie à différentes études publiées par lui. Il y décrit les sites, dans lesquels ont été faites les fouilles et le

---

(1) A dessein, selon toute évidence, M. Andersson n'emploie à peu près jamais les mots Paléolithique et Néolithique. Il a raison, à notre avis ; on ajuste difficilement à l'Asie orientale, ces expressions créées pour l'Europe occidentale.

(2) Indications fournies par l'auteur, p. IV :

Late Neolithic or Chalcolithic Ages { Ma Chang stage / Yang Shao stage (Pan Shan) / Ch'i Chia stage.

mobilier accompagnant la céramique. Dans l'ouvrage destiné au grand public, intitulé *Children of the Yellow Earth*, il relate d'une façon brillante la découverte (1) des nécropoles contenant les urnes funéraires et il représente en des termes colorés la pittoresque contrée montagneuse où elles gisaient.

M. PALMGREN, dans une introduction, datée de 1934, nous raconte comment il apprit à connaître (dès 1925, croyons-nous), par le menu ce riche matériel. Il fut chargé de débarrasser ces vases de leur gangue, sans altérer les couleurs ; il employa une solution très faible d'acide chlorhydrique, et rinça dans de l'eau courante. L'idée lui vint peu à peu de décrire cette belle poterie.

Le plan de son travail peut servir de modèle, il est conçu d'une façon méthodique, fort commode pour le lecteur. Suivons-le : comment ces urnes funéraires peintes ont-elles été façonnées ? L'artisan n'a pas employé de tour, il semble bien avoir procédé par la méthode (2) des « boudins d'argile » (3). Pour les détails, nous renvoyons au texte. La vaisselle de Pan Shan a dû être cuite à une température variant de 900 à 1.000° C... Les pots trouvés dans ces cimetières ont été cuits dans l'ensemble à une température extraordinairement uniforme. Mais chaque récipient a pu subir un nombre de degrés supérieur ou inférieur à la moyenne, les différences de nuances l'attestent. Ces pièces étaient, selon toute évidence, destinées à contenir des substances solides et non des liquides, lors des cérémonies funéraires.

Pour les poteries du Ma Chang, du sable était mêlé à l'argile (celle de Pan Shan était employée sans « dégraissant »). La couleur de la surface était en général un peu plus pâle que celle de la céramique examinée plus haut. Pas de tour. La méthode des anneaux (rings) d'argile a été employée. La surface externe des vases n'est pas absolument lisse, comme dans les pièces de Pan Shan, mais présente de petits creux. Sous la base, on voit souvent des empreintes de nattes.

Formes des vases de Pan Shan. — L'auteur distingue quarante types, dans le détail desquels nous n'allons pas entrer. Cette vaisselle présente une grande variété de forme et de taille ; quelques récipients ont une capacité supérieure à 35 litres ; d'autres ne contiennent qu'un décilitre, ou même moins. Tous ont d'une façon uniforme un fond plat et circulaire. Ils possèdent des anses ou en sont dépourvus. Les uns ont un col, les autres n'en ont pas, etc.

Le quarantième type est représenté par des bustes (fig. 41), semblables à des figurines, avec la poitrine large, le cou haut et une tête humaine (4).

Laides, certes, cependant des proportions assez heureuses, la symétrie, l'harmonie, leur donnent, à notre avis, une sorte de charme étrange. Couvercles supposés, elles devaient, croit-on, servir à des pratiques funéraires ; dans ce cas, elles étaient placées sur de grands pots qui leur tenaient lieu de corps.

Formes des vases de Ma Chang. — Vingt types seulement. Les vases peints, appartenant au style de Ma Chang, sont manifestement dérivés des types les plus

---

(1) ANDERSSON, *Children of the Yellow Earth. Studies in prehistoric China*, p. 264.

(2) « ... the whole is built up of rings ... » (PALMGREN, p. 2).

(3) DENIKER, *Les races et les peuples de la terre*, p. 179.

(4) La représentation d'une de ces pièces originales est en vignette sur la couverture du *Bulletin des antiquités d'Extrême-Orient* publié à Stockholm.

avancés de la poterie de Pan Shan. Parmi les différentes formes, il y a des séries qui représentent les modèles du dernier Pan Shan au premier Ma Chang.

La peinture et l'ornementation des urnes funéraires de Pan Shan. — La règle était d'employer deux couleurs pour la décoration de ces urnes, le noir et le rouge. Un groupe de tons chromatiques rouges était employé. La qualité de cette couleur était parfois si inférieure qu'après cuisson, on pouvait à peine distinguer la limite entre le rouge et le noir. Celui-ci semble en quelques cas avoir été mauvais et même avoir eu une teinte rougeâtre.



Fig. 41. — Couvercle (?) en forme de tête humaine [Palmgren, *loc. cit.*, pl. xix, fig. 9].

M. Palmgren, après avoir donné en détails les caractères de cette décoration, divise les modèles de dessins en dix-neuf, plus quelques types individuels. Les spécialistes tireront grand profit de cette étude si serrée. Nous n'allons pas suivre l'auteur sur ce terrain ; un aperçu suffira. Les différentes familles comprennent: I, bandes horizontales ; II, dessins en zigzags ; III, demi-cercles ; IV, guirlandes ; V, échelles ; VI, cercles irrégulièrement dispersés ; VII, rangées de petits cercles, etc.

La peinture et la décoration de la poterie à Ma Chang. — La filiation de la céramique de Ma Chang, descendant de celle de Pan Shan, est mise en pleine lumière par la peinture et la décoration.

Les familles de dessins sont au nombre de 16 : I, le manteau est décoré avec quatre grands cercles (plusieurs sous-familles) ; II, des dessins anthropomorphes alternent en général avec des cercles ; III, dessins en formes de cauris ; IV, la plus grande partie des motifs du manteau consiste en bandes horizontales de zigzags, etc.

Résumé de l'analyse de la décoration des deux nécropoles. — La décoration de la poterie mortuaire des montagnes de Pan Shan montre différents degrés d'évolution.

La simple et naïve décoration, presque géométrique (mais sans travail mathématique), des premiers âges.

La décoration géométrique non peinte.

Le style géométrique, dit de *Jardin d'enfants* (« Kindergarten »), trouvé dans la première phase du développement de la poterie de Pan Shan. Il ne comprend qu'un petit nombre d'éléments, bandes horizontales ou zones, demi-cercles, etc.

Le caractère rectiligne de l'ornementation se modifia rapidement dans le cours du développement ultérieur ; il produisit même une « riche orchestration ». Le manteau surtout fut orné durant cette phase. Les derniers stades furent plus féconds encore.

La période finale de la céramique de Pan Shan touche à la première période de celle de Ma Chang qui emploiera trois différentes méthodes : la première dérive directement de celle des deux couleurs de Pan Shan. La seconde a déjà été inventée durant la période de Pan Shan, le dessin est tracé sur un fond coloré. La troisième n'emploie qu'un ton foncé, probablement mélange de couleurs sombres. Les inventions de Pan Shan ont été exploitées durant la période de Ma Chang.

Certaines indications montrent qu'il y a eu une transition directe entre la poterie de Ma Chang et celle de Hsin Tien. Quelques-uns des éléments typiques de la céramique de Hsin Tien étaient déjà inventés dans la période de Ma Chang. Cependant une nouvelle facture commença dans Hsin Tien.

Les céramiques de Pan Shan et de Ma Chang portent des marques qui ne sont pas en association directe avec la décoration. Ces traits sont des moins compliqués ; ils représentent peut-être une forme primitive d'écriture.

M. Palmgren termine par un chapitre dans lequel il indique quelles sont les collections privées contenant des urnes funéraires du Kansu et quels sont les auteurs qui ont parlé de cette riche céramique.

Telle est l'analyse de ce bel ouvrage, intéressant pour les amateurs d'art chinois antique, précieux pour les spécialistes, à cause des descriptions, faites avec une méthode impeccable et des nombreux renseignements, fort bien classés. Si nous avions pour toute la céramique préhistorique d'Extrême-Orient quelques analyses à la fois aussi minutieuses et amples, l'étude de ces temps anciens se préciserait d'une singulière façon.

N'oublions pas de mentionner les nombreuses illustrations, très soignées, fort nettes ; elles comprennent entre autres une quinzaine de planches en couleur. On ne saurait assez louer la Geological Survey de Chine de ce grand effort, exceptionnel en un temps de crise.

M. Colani.

Japon.

Amano Keitarō 天野敬太郎, *Hompō shoshi no shoshi* 本邦書誌ノ書誌 [*Bibliographie des bibliographies nationales*]. Ōsaka et Tōkyō, Mamiya shōten 間宮商店, 1933, 8°, 370 p., Prix : 3 yen 50.

L'ouvrage de M. Amano avait commencé de paraître en trois articles dans le *Toshokan kenkyū* 圖研究, revue de l'Association des jeunes bibliothécaires publiée à Ōsaka ; nous les avions signalés et utilisés dans le *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, IV, 1933, p. 29 s. Il a été ici corrigé, augmenté et présenté sous une forme matérielle plus commode et plus agréable. C'est un inventaire des bibliographies japonaises depuis l'antiquité jusqu'à la fin de la 7e an. *shōwa* (1932). Il est divisé en deux parties : *a*) les bibliographies avant *meiji* et *b*) après. La première ne comprend que les imprimés, rangés suivant la date de publication, avec l'indication

des titres (souvent doubles ou triples dans les anciennes bibliographies), des auteurs, du nombre de volumes, du lieu, de l'éditeur et du format en pouces 寸. L'auteur s'est efforcé de noter les différents tirages et les rééditions. Il s'est servi en particulier de l'*Edo jidai no shomoku* 江戸時代之書目 de Sugiura Kyūen 杉浦丘園, du *Shomoku shūran* 書目集覽 de Tokushi Yūshō 禿氏祐祥 et des articles bibliographiques de Kurita Motoji 栗田元次 (cf. mes *Bibliogr. jap.* in *Bul.* cité, p. 46 et 47, n. 3). Cette partie contient 177 numéros, avec les bibliographies japonaises d'ouvrages chinois et les éditions japonaises de bibliographies chinoises. Seize bibliographies mal connues sont citées à la fin (p. 45). La deuxième partie est proprement la reprise des articles au *Toshokan kenkyū* accrus d'un Supplément pour 1931 et 1932. Il compte 4.373 numéros parmi lesquels, par suite de déplacements, ont été supprimés ; il semble qu'il eût mieux valu en retrancher autant du total de la liste. Ils sont classés par matières, ce qui a entraîné des répétitions. On y trouve, entre autres, un grand nombre de catalogues d'expositions et de librairies, les réimpressions depuis *meiji* d'ouvrages antérieurs et les bibliographies japonaises publiées à l'étranger ainsi que leurs réimpressions au Japon. Les bibliographies bouddhiques sont comprises (p. 92 s.). Les bibliographies se rapportant à des sujets étrangers, notamment européens, les articles bibliographiques des revues et les listes de références sur des sujets spéciaux ont été relevés. Seuls ont été exclus les mss., la chronique bibliographique des revues et journaux, les monographies non bibliographiques d'un seul ouvrage et les préliminaires et tables des recueils collectifs 叢書 et des collections 全集, quand ils ne formaient point un volume indépendant ou un article nécessaire. L'auteur a intercalé des notes succinctes et précises. L'index des auteurs, avec un certain nombre de notules biographiques, et l'index des œuvres sont classés dans l'ordre des 50 sons du syllabaire, suivant le code du *kana* établi par la Société des jeunes bibliothécaires : チ assimilé à ジ et ツ à ズ, les trois *prononciations* 音 dans l'ordre : 清, 濁 et 半濁, et la simplification de l'orthographe des voyelles longues. Cette *Bibliotheca bibliographica* est le guide indispensable à travers le flot toujours croissant des bibliographies et des catalogues japonais.

E. Gaspardone.

Gunji Kiichi 郡司喜一. *Jūshichi-seiki ni okeru Nis-Shamu kankei* 十七世紀に於ける日暹關係 « Les relations du Japon avec le Siam au XVIIe siècle ». Tōkyō, Ministère des affaires étrangères, 1934, 1187 pp.

Parmi les nombreux ouvrages publiés jusqu'ici au Japon tant en japonais qu'en langue européenne traitant des relations du Japon avec le Siam au XVIIe siècle (1),

(1) E. M. Satow, *Notes on the intercourse between Japan and Siam in the seventeenth century*, dans *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Yokohama, 1885, XIII, pp. 139-210. Miki Sakae 三木榮, *Nis-Shamu kōtsū shi-kō* 日暹交通史考 « Etudes sur l'histoire des communications entre le Japon et le Siam ». Tōkyō, Kokin shoin, 1934, 394 pp. Dr. Tsuji Zennosuke 辻善之助, *Kaigai kōtsū shi wa* 海外交通史話 « Histoire des communications entre le Japon et l'outre-mer », édition revue et augmentée. Tōkyō, Naigai shoseki kabushiki kaisha, 1930. Dr. Shinmura Izuru 新村出, *Zoku namban kō ki* 續南蠻廣記. Tōkyō, Iwanami shoten, 1925, 510 pp.

le livre de M. Gunji Kiichi présente un intérêt particulier. L'auteur a donné, dans l'ensemble de son travail, un aperçu général, détaillé et documenté du sujet traité, et il a eu la bonne fortune de pouvoir utiliser à Bangkok, où il était Consul du Japon en 1927-1928, la riche documentation de la Bibliothèque nationale que dirigeait alors M. Cœdès.

Ce livre comporte huit chapitres, dont le premier est une introduction.

Le second contient un exposé général du commerce des Japonais avec les étrangers aux XVIe et XVIIe siècles. En étudiant la première arrivée des Portugais au Japon au XVIe siècle, l'auteur cite les relations de voyage de Mendez Pinto. Il aurait fallu mentionner, en 1542, Antonio de Mota, Francisco et Antonio Peixoto. Quant à Mendez Pinto, c'est plutôt un véritable romancier, comme le dit l'Abbé Prévost (1), qu'un explorateur.

Le troisième constitue un exposé général des relations du Siam avec les pays étrangers tels que la France, l'Angleterre, la Hollande, l'Espagne, le Portugal et la Chine. Il est précédé d'une histoire sommaire du commerce des Siamois. C'est un fait bien connu qu'à la fin du XVIe siècle, le Japon institua une sorte de passeport désigné en général sous le nom de *shuinjō* 朱印狀, « brevets à sceau rouge », pour les voyages et le commerce à l'étranger (2). Le quatrième chapitre parle en particulier de l'institution de bateaux portant ce brevet à sceau rouge, désignés en général sous le nom de *shuinsen* 朱印船, « bateaux à sceau rouge ». Il est précédé d'un article sur les *wakō* 倭寇, « pirates japonais ». Ceux-ci ravagèrent alors la mer méridionale de la Chine, et disparurent en même temps que cette institution de bateaux munis de ces passeports. Le commerce et l'émigration des Japonais à l'étranger entrèrent dans une phase plus paisible, mais très active. Et des relations officielles ne tardèrent pas à s'établir entre le gouvernement du Japon et les pays étrangers (3). Dans le cinquième chapitre,

(1) Abbé Prévost, *Histoire générale des voyages* ou *Nouvelle collection de toutes les relations de voyages par mer et par terre qui ont été publiées jusqu'à présent dans les différentes langues de toutes les nations connues*. Paris, Didot, s. d., t. I, Avertissement, p. xxxiii.

(2) Noël Peri en a entrepris une étude documentée dans son *Essai sur les relations du Japon et de l'Indochine aux XVIe et XVIIe siècles*, BEFEO., XXIII, 1923, pp. 1-136. Un résumé de cet essai a été publié par Louis Finot dans *Extrême-Asie*, revue indochinoise, n° 40, oct. 1929, pp. 710-718, sous le titre de *Relations historiques du Japon et de l'Indochine*. Un auteur japonais, Kawashima Genjirō 川島元治郎, y a consacré un volume intitulé : *Shuin-sen bōeki shi* 朱印船貿易史 « Histoire du commerce des bateaux à sceau rouge », Kyōto, Naigai shuppan kabushiki kaisha, 1921, 616 pp. L'EFEO. possède une copie manuscrite de deux cahiers donnant les noms des titulaires de ces « brevets à sceau rouge ». Le premier est intitulé *Ikoku goshuin chō* 異國御朱印帳 (1604-1608), par Jōdai 承兌, et le second *Ikoku tokai goshuin chō* 異國渡海御朱印帳 (1608-1616), par Genkitsu 元吉 et Sōden 崇傳, N. 531. Ces cahiers ont été publiés récemment par le Dr. Murakami Naojirō 村上直次郎 dans *Zōtei ikoku nikki shō* 增訂異國日記抄 (*Ikoku sōsho* 異國叢書, Tōkyō, Shunnan-sha, 1929, pp. 273-335, appendice).

(3) La plupart des lettres que le gouvernement du Japon de cette époque échangea avec les pays étrangers ont été recueillies par Kondō Morishige 近藤守重 (1771-1829) dans *Gai ban tsū sho* 外蕃通書 (*Kondō Seisai zenshū* 近藤正齋全集, Tōkyō, Kokusho kankō kai, 1905, vol. I, 191 pp.), et par Hayashi Ⅰ 林韑 dans *Tsū kō ichi ran* 通航一覽 (1855). Tōkyō, Kokusho kankō kai, 1912-1913, 8 vol.

l'auteur commence à exposer l'histoire essentielle des relations du Japon avec le Siam et celle des ambassadeurs siamois qui vinrent au Japon au XVIIe siècle.

Le sixième est le plus intéressant du livre ; l'auteur y étudie l'émigration et la colonisation des Japonais au Siam à cette époque. Il parle du quartier des Japonais à Ayŭth'ya, principalement d'après la carte du Ménam et le plan de la ville d'Ayŭth'ya publiés par La Loubère (1). Mais il n'a pas utilisé la carte excellente du Ménam donnée par François Valentyn et sur laquelle l'emplacement de ce quatier des Japonais est indiqué plus clairement que sur le plan de La Loubère (2). De plus, il a omis de mentionner les résultats des fouilles de ce quartier faites par le Prof. Higashionna Kanjun 東恩納寬惇 en 1933 (3).

Dans ce chapitre, l'auteur a étudié aussi le nom de Lo-yue 越羅, où mourut le prince-bonze japonais Takaoka shinnō 高岳親王, pendant son voyage du Japon aux Indes. Il prétend que Lo-yue doit être situé au Siam, alors que d'autres veulent l'identifier avec le Laos et que d'autres le cherchent dans la Malaisie. Il aurait pu, en tout cas, se référer à ce sujet à l'étude de M. Paul Pelliot (4).

M. Gunji Kiichi étudie ensuite, mais d'une manière assez incomplète, la vie de Mme Constance Phaulkon, qui était, comme on sait, de nationalité japonaise (5).

---

(1) Ce sont la *Carte du Cours du Ménam depuis Siam jusqu'à la Mer copié en petit d'après vue fort grande faite par M. de la Mare, Ingénieur du Roy*, sur laquelle le quartier des Japonais est indiqué par le mot « Japonois » et le *Plan de la ville de Siam*, sur lequel ce quartier est indiqué par celui de « Japponois », publiés par La Loubère dans *Du royaume de Siam*, Paris, J.-B. Coignard, 1691, tome I. pp. 4 et 17. Le plan de la ville de Siam a été reproduit pour la première fois par Noël Peri dans *Nihon-machi no shin kenkyū* 日本町の新研究, « Nouvelles recherches sur les quartiers des Japonais » (*Gakusei* 學生, VII, 1. janv. 1916, p. 99).

(2) *De Groote Siamse Rievier Me-Nam ofte Moeder der Wateren, in haren loop met de in vallende Spruyten Verbeeld*, publiée par François Valentyn dans *Oud en Niew Oost Indië*, Dordrecht et Amsterdam, J. van Bream et G. O. de Linden, 1724-1726, tome III, 2. p. 60-61. Le quartier des Japonais y est indiqué par le mot « 36. de Japanse Campo ». L'EFEO. possède en outre la copie manuscrite de la *Carte du cours de la Rivière de Meinam depuis Judia jusqu'à son embouchure*, dessinée par Eng. Kœmpfer, J. G. S., sur laquelle ce quartier est indiqué par le mot « Japonnois ». A. 7, 6. Cf. Engelbert Kœmpfer, *The History of Japan*, traduite par J. G. Schuchzer. Glasgow, J. Mac Lehose, 1906, tome I, chap. 2, p. 43.

(3) Higashionna Kanjun. *Ayudhyā Nihon-machi no hakkutsu* アユチヤ日本町の發掘, « Les fouilles du quartier des Japonais à Ayudhyā », dans *Rekishi-chiri* 歷史地理, LXII, n° 3 (404), oct. 1933, pp. 9-32 (211-234).

(4) Paul Pelliot, *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle*, dans *BEFEO.*, IV, 1904. p. 131-413.

(5) Sur ce personnage, Voltaire disait qu'« après avoir été sur le point d'être reine, (elle) fut condamnée, par le successeur du roi de Siam, à servir dans la cuisine, emploi pour lequel elle était née » (*Siècle de Louis XIV*, chap. 14 : Ambassadeur de Siam). En réalité, c'était une chrétienne tout à fait honnête. Noël Peri l'appelle « une femme japonaise miséricordieuse » (*Gakusei*, VII, n° 1, pp. 95-100). Albert-Montémont, en tête de l'Introduction à sa *Bibliothèque universelle des voyages*, cite ce mot de la Princesse Constance de Siam : « C'est en comparant tout que l'on peut s'éclairer ; il est beau de savoir et honteux d'ignorer » (Paris, Arment-Aubrée, 1833, tome I, Introduction, p. 1).

Ce qui mérite de retenir notre attention dans ce chapitre, c'est l'étude des routes maritimes du Siam au Japon, d'après les travaux antérieurs, notamment d'après celui de Ikeda Youemon 池田與右衛門: *Genna kōkai ki* 元和航海記, « Livre de navigation écrit en 1615-1613 » (1). Mais l'auteur a omis les voyages de Jean Hugues de Linschoten, malgré la description donnée par Ikeda Youemon (2).

Dans le septième chapitre, l'auteur a étudié les aventures de Yamada Nagamasa 山田長政 au Siam au XVIIe siècle. Mais il ne semble pas connaître le travail intéressant de M. Miki Sakae 三木榮 dans lequel les noms siamois sont identifiés (3).

Le dernier chapitre du livre traite, d'une manière générale, du commerce du Japon avec le Siam au XVIIe siècle. En parlant des articles importés du Japon au Siam à cette époque, l'auteur n'a pas utilisé la liste de ces présents magnifiques envoyés par le roi et la reine du Siam ainsi que par Constance Phaulkon à Louis XIV et à son entourage : or la plupart de ces articles provenaient du Japon (4).

Nous nous sommes bornés à signaler les principales lacunes du travail de M. Gunji Kiichi. Nous espérons qu'elles seront comblées dans une nouvelle édition et que l'auteur tiendra compte des critiques qui ont été adressées par les membres de la Société savante, Yoyogi-kai 代代木會 (5).

Kim Yung-kun.

---

(1) Ce livre manuscrit a été récemment publié par le Dr. Shimmura Izuru dans *Nam-ban kōmō shiryō* 南蠻紅毛史料, 1e partie, Kyōto, Kōseikaku, 1930; *Kaikyō sōsho* 海表叢書, vol. III, 68 pp.

(2) *Navigation et cours du Royaume de Siam vers China avec les circonstances d'icelle*, dans *Le grand routier de mer de Jean Hugues de Linschot, hollandais*, pp. 51-55 (*Histoire de navigation de Jean Hugues de Linschot, hollandais, et de son voyage ès Indes orientales*, Amsterdam, J. E. Cloppenburch, 1619).

(3) Miki Sakae. *Yamada Nagamasa no jiseki ni tsuite* 山田長政の事蹟について, « Sur l'histoire de Yamada Nagamasa », dans *Shigaku zasshi* 史學雜誌, XLI, 1930, n° 7, pp. 64-82, et n° 8, pp. 85-99. Cf. *Les aventures du Japonais Yamada Nagamasa (1615-1633)*, dans *Excursions et reconnaissances*, 1882, n° 14, pp. 213-218.

(4) *Relation de l'ambassade de M. Chevalier de Chaumont à la cour du Roy de Siam*, Paris, A. Sereuse et D. Horthemels, 1686, appendice.

(5) Yoyogi-kai 代代木會, *Shōwa ku-nen no kokushi gakkai* 昭和九年の國史學界 « Le monde savant historique du Japon de l'année 1934 ». Tōkyō, Tsukuba kenkyū-bu 筑波研究部, 1934. p. 44.

CHRONIQUE

Jusqu'ici la Chronique du *Bulletin* avait coutume de donner, sur l'activité des membres de l'Ecole Française, des renseignements dont l'intérêt, assez faible pour les lecteurs étrangers à l'Indochine, se trouvait encore diminué par le retard inévitable avec lequel ils étaient publiés.

Les *Cahiers de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* qui ont commencé à paraître cette année et qui sont destinés aux Membres et aux «Amis» de l'Ecole, ont précisément pour objet de porter tous les trois mois à la connaissance de ce public particulier les nouvelles personnelles et les faits d'actualité concernant la vie de l'Ecole. Aussi avons-nous cru bien faire d'en alléger le Chronique du *Bulletin* qui ne donnera plus désormais que des notes et des extraits de rapports constituant de véritables documents. — N. D. L. R.

Ecole Française d'Extrême-Orient.

Publications. — Les deux fascicules du tome XXXII et le premier fascicule du tome XXXIII ont été distribués au cours de l'année.

Pour répondre à un désir exprimé par les membres de l'Ecole en mission de longue durée, ou résidant habituellement loin de Hanoi, et pour tenir les membres de la Société des Amis de l'Ecole Française d'Extrême-Orient au courant des faits d'actualité concernant l'institution à laquelle ils veulent bien s'intéresser, la direction de l'Ecole a entrepris la publication d'une chronique trimestrielle portant le nom de *Cahiers de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*. Le premier fascicule, relatif au 4e trimestre de 1934, a paru dans les derniers jours de l'année.

Bibliothèque. — La bibliothèque s'est enrichie de 774 volumes en langue européenne, 164 volumes annamites, 83 volumes chinois et 21 volumes japonais; — de 2007 fascicules de périodiques européens, 5 fascicules chinois et 100 fascicules japonais; — de 63 manuscrits t'ai du Tonkin; — de 55 cartes géographiques; — de 13 estampages d'inscriptions chinoises et de 80 estampages d'inscriptions du Cambodge.

Voici la liste des acquisitions nouvelles (1):

Livres.

Prasanna Kumar Acharya. *Five Volumes with an Encyclopaedia, Introduction, Text, Translation, and 157 Plates in line and in colours on Hindu Architecture*, III, *Mānasāra on Architecture and Sculpture*. Sanskrit Text with Critical Notes;

(1) Les titres suivis de la mention [*Don*] sont ceux de livres ou de périodiques offerts par le corps savant, la société, l'institution ou le service officiel qui les a fait éditer. Les autres donateurs sont l'objet d'une mention spéciale. Les publications suivies de la mention [*Ech.*] sont celles qui ont été reçues à titre d'échange. La mention « dépôt légal » [*Dép.*] désigne les livres ou périodiques envoyés obligatoirement à notre bibliothèque en exécution de l'article 26 de l'arrêté du 20 septembre 1920. Les titres qui ne sont suivis d'aucune mention sont ceux des ouvrages qui sont entrés par voie d'achat.

IV, *Architecture of Mānasāra*, translated from original Sanskrit; V, *Architecture of Mānasāra Illustrations of Architectural and Sculptural Objects*. London, Oxford University Press, 1933.

Aitareya Āraṇyaka, with the Commentary of Sáyaṇa Áchárya. Edited by Rájendralála Mitra. Calcutta, N. K. Sirkar, 1876. (Bibliotheca Indica.)

B. M. Alekseev. *Bezsmertnye dvojniki i Daos s zolotoju zaboj v svite boga boga bogatstva. Les doubles immortels et le taoïste au crapaud d'or accompagnant le dieu de la richesse*. Petrograd, 1918.

Id. *Die chinesische Dichtung*. S. l. n. d. [*Don de l'auteur.*]

Id. *Kitajskaja poema o poete. Stansy Sykun Tu (837-908). Ein chines. Gedicht über Dichter. Die Stanzen des Sykun Tu, im Originaltext hrsg., übers. u. erklärt*. Petrograd, 1916.

Id. *Opisanie kitajskich monetovidnych amuletov i blagoželatel'nych medalej iz Kollekcii imperatorskago ermitaža. Beschreibung chinesischer münzähnlicher Amulette und gottgefälliger Medaillen aus der Sammlung der Kaiserlicher Eremitage*. St-Petersburg, 1912.

Id. *Les problèmes de la littérature chinoise contemporaine*. (Revue de Paris.) [*Don de l'auteur.*]

'Alî Ibnu'l-muṭahhar Al-ḥillî. *Al-Bâbu 'l-Ḥâdî 'Ashar. A Treatise on the principles of Shî'ite Theology* by Ḥasan B. Yûsuf B. 'Alî Ibnu'l-muṭahhar Al-ḥillî. With Commentary by Miqdâd-i-fâḍil Al-ḥillî. Translated from the Arabic by William McElwee Miller. London, The Royal Asiatic Society, 1928. (Oriental Translation Fund. New Series. XXIX.)

J. Allan. *The Cambridge Shorter History of India* by J. Allan, Sir T. Wolseley Haig, H. H. Dodwell. Edited by H. H. Dodwell. Cambridge, The University Press, 1934. Cf. *supra*, p. 647.

Roshan Lal Anand. *The Milk Supply of Lahore in 1930*. Inquiry conducted by Roshan Lal Anand. Under the supervision of Prof. A. C. Aggarwala. Lahore, Civil and Military Gazette, 1933. (The Board of Economic Inquiry Punjab. Rural Section Publication. 28.) [*Ech.*]

J. Gunnar Andersson. *Children of the Yellow Earth. Studies in Prehistoric China*. Translated from the Swedish by E. Classen. London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1934. [*Don de l'éditeur.*] Cf. *supra*, p. 664.

Aṅguttara-Nikāya. The Book of the Gradual Sayings (*Aṅguttara-Nikāya*) *or More-Numbered suttas*. Vol. III. (*The Books of the Fives and Sixes.*) Translated by E. M. Hare. London, The Pali Text Society, 1934. (Pali Text Society. Translation Series. N° 25.)

Arrêté du 28 novembre 1933 réglementant l'octroi des congés de longue durée aux fonctionnaires des cadres permanents indigènes atteints de tuberculose pulmonaire. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Arrêté et Circulaire du 21 juin 1934 portant nouvelle réglementation de l'attribution des emplois réservés aux anciens militaires indigènes. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Arrêtés du 28 novembre 1933 fixant la hiérarchie et la solde du Personnel indigène de certains cadres latéraux, supérieurs, secondaires et subalternes. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Avadānaçataka. Edited by J. S. SPEYER. Vol. I. Fasc. 3. St-Pétersbourg, 1904. (Bibliotheca Buddhica, III.)

Florence AYSCOUGH. *Tu Fu, the autobiography of a Chinese Poet A. D. 712-770.* II. *Travels of a Chinese Poet, Tu Fu, Guest of Rivers and Lakes A. D. 712-770.* By Florence AYSCOUGH. II. A. D. 759-770. London, 1934. [*Don de l'auteur.*]

E. BACKHOUSE. *Les Empereurs Mandchous. Mémoires de la Cour de Pékin,* par E. BACKHOUSE et J. O. P. BLAND. Traduction de L. M. MITCHELL. Paris, Payot, 1934. (Bibliothèque historique.)

Prabodh Chandra BAGCHI. *Deux lexiques sanskrit-chinois. Fan Yu Tsa Ming de Li Yen et Fan Yu Ts'ien Tseu Wen de Yi-Tsing.* Tome I. Paris, P. Geuthner, 1929. (Sino-Indica, II.)

Rev. T. Grahame BAILEY. *Kanauri Vocabulary in two parts English-Kanauri and Kanauri-English.* London, The Royal Asiatic Society, 1911. (Asiatic Society Monographs. XIII.)

R. D. BANERJI. *Eastern Indian School of Mediaeval Sculpture.* Delhi, 1933. (Archaeological Survey of India. New Imperial Series. Vol. XLVII.) [*Ech.*]

ID. *History of Orissa from the Earliest Times to the British Period.* Vol. II. Calcutta, R. Chatterjee, 1931.

A. BARANNIKOV. *Dictionnaire urdu-russe-anglais* (en russe). Leningrad, 1930. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 37.) [*Ech.*]

ID. *Exemples de prose hindustani contemporaine,* 2e partie (en russe). Leningrad, 1930. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 36.) [*Id.*]

J. T. O. BARNARD. *A Handbook of the Rawang Dialect of the Nung Language containing a Grammar of the Language, Colloquial Exercises and a Vocabulary with an Appendix of Nung Manners and Customs.* Rangoon, Supt., Govt. Printing and Stationery, Burma, 1934. [*Don.*]

Harley Harris BARTLETT. *The Sacred Edifices of the Batak of Sumatra.* University of Michigan Press, 1934. (Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan, n° 4.) [*Id.*]

N. A. BASKAKOV. *Grammaire abrégée de la langue karakalpak* (en russe). Tourtkoul, 1932. (Trav. de l'Inst. des recherches scientifiques des Karakalpak. Division : Ethnologie-Linguistique. Linguistique. Fasc. 1.) [*Id.*]

Louis BAUDIMENT. *François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions étrangères (1626-1684).* Paris, Gabriel Beauchesne, 1934.

E. BENVENISTE. *Vṛtra et Vṛθragna, étude de mythologie indo-iranienne,* par E. BENVENISTE et L. RENOU. Paris, Imprimerie Nationale, 1934. (Cahiers de la Société Asiatique, III.)

Henri BERR. *En marge de l'histoire universelle.* I. *Les problèmes de l'histoire. Les origines humaines. Les premières civilisations. Le miracle grec. L'aube de la science.* Paris, La Renaissance du Livre, 1934. (L'Evolution de l'Humanité. Synthèse collective. Sér. complémentaire.)

E. E. BERTELS. *Esquisse d'une histoire de la littérature persane* (en russe). Leningrad, 1928. (Trav. de l'Institut Oriental de Leningrad. 29.) [*Ech.*]

E. O. BERTELS. *La lutte avec les Sorniak,* par E. O. BERTELS et V. S. USPENSKAJO, sous la direction de A. A. SAVČENKO-BELSKIJ (en russe). Moscou, 1934. (Association de la bibliographie agraire.) [*Id.*]

Hugues Berthier. *De l'usage de l'arabico-malgache en Imerina au début du XIXe siècle. Le cahier d'écriture de Radama I.* Tananarive, G. Pitot, 1934. (Mémoires de l'Académie Malgache. XVI.) [*Ech.*]

Davidson Black. *Fossil Man in China. The Choukoutien cave deposits with a synopsis of our present knowledge of the late cenozoic in China*, by Davidson Black, Teilhard de Chardin, C. C. Young and W. C. Pei. Edited by Davidson Black. Peiping, 1933. (Memoirs of the Geological Survey of China. Ser. A. N° 11.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Jules Bloch. *L'Indo-Aryen du Veda aux temps modernes.* Paris, Adrien Maisonneuve, 1934. Cf. *supra*, p. 647.

P. O. Bodding. *A Santal Dictionary.* Vol. II. *D-Gh.* Oslo, I Kommisjon Hos Jacob Dybwad, 1934. (Det Norske Videnskaps-Akademi I Oslo.)

Bodhisattva-Prātimokṣa-Sūtraṃ. Edited with Introduction by Nalinaksha Dutt. Calcutta, Calcutta Oriental Press, 1931. (Calcutta Oriental Series. 28.). (Reprinted from the Indian Historical Quartrley, vol. VII, n° 2.)

Georges Bonneau. *Chefs-d'œuvre du Kokinshû.* Paris, Paul Geuthner, 1934. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes. Tome 46.) [*Ech.*]

Id. *L'expression poétique dans le folklore japonais.* Vol. I, *Poètes et paysans : Les vingt-six syllabes de formation savante* ; II, *La tradition orale de forme fixe : La chanson de vingt-six syllabes* ; III, *Tradition orale et formes libres : La chanson du Kyûshû.* Paris, Paul Geuthner, 1933. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes. Tomes 42-44.) [*Id.*]

Id. *Introduction au Kokinshû.* Kôbe, Imprimerie Tanaka Moriichi, 1933. (Bulletin de la Maison Franco-Japonaise. Série française. Tome V, n° 4.) [*Id.*]

Id. *Ki No Tsurayuki. Préface au Kokinshû.* Edition critique. Paris, Paul Geuthner, 1933. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes. Tome 45.) [*Id.*]

Id. *Le monument poétique de Heian : Le Kokinshû.* Vol. 1, *Préface de Ki No Tsurayuki.* Vol. 2, *Chefs-d'œuvre.* Vol. 3, *Texte intégral avec les commentaires originaux, d'après Kaneko Genshin, édition de Shôwa.* Paris, Paul Geuthner, 1933-1934. (Yoshino. Collection japonaise pour la Présentation de Textes poétiques. V, VI, VII.) [*Don de l'auteur.*]

Id. *La sensibilité japonaise.* Tōkyō, 1934. (Bulletin de la Maison Franco-Japonaise. T. VI, 1-2.) [*Ech.*]

Id. *Texte intégral du Kokinshû avec les commentaires originaux d'après Kaneko Genshin, édition de Shôwa.* Paris, Paul Geuthner, 1934. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes. Tome 47.) [*Id.*]

Brahmasūtra-Śankara-Bhāshyam with nine commentaries. Edited by Anantakrishna Sastri. Parts I-II. Calcutta, The Metropolitan Printing & Pubishing, 1933. (Calcutta Sanskrit Series. I.)

Renward Brandstetter. *Wir Menschen der indonesischen Erde.* IX, *Grundsteine zur all-indonesischen Literatur-Wissenschaft. Erster Grundstein : Die Kleindichtung der indonesischen Völker ; Nachtrag zu « Die Kleindichtung der indonesischen Völker ».* Luzern, E. Haag, 1934. [*Don de l'auteur.*]

Jas Burgess. *Tamil and Sanskrit Inscriptions, with some notes on village antiquities collected chiefly in the south of the Madras Presidency.* With Translations

by S. M. Natesa Sastri. Madras, The Government Press, 1886. (Archaeological Survey of Southern India. 10.)

Et. Burnet. *La médecine et l'hygiène modernes en Chine.* Paris, Masson, 1932. (Extrait du Bulletin de la Société de Pathologie Exotique. Tome XXV, n° 6.) [*Ech.*]

F. Butavand. *Etudes de linguistique africaine-asiatique comparée. Dahoméen-Agni-Volof-Sérère-Mandé-Haoussa-Peul-Nubien-Bantou, etc.* Mâcon, Protat frères, 1933. [*Don de l'auteur.*]

Çāntideva. *Çikshāsamuccaya. A compendium of Buddhistic Teaching compiled* by Çāntideva. Edited by C. Bendall. Fasc. III. St.-Pétersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1901. (Bibliotheca Buddhica. I.)

Thomas Francis Carter. *The Invention of Printing in China and its Spread Westward.* Revised Edition. New York, Columbia University Press, 1931.

Luigi Castiglioni. *Studi intorno alla storia del testo dell'Anabasi di Senofonte.* Milano, Ulrico Hoepli, 1932. (Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Cl. di Lettere, Sc. Morali e Storiche. Vol. XXIV, fasc. III.) [*Ech.*]

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. CXXIV, *Ngac-Njurling.* CXXV, *No-Nubling.* Paris, Imprimerie Nationale, 1933-1934. (Ministère de l'Education Nationale.) [*Don.*]

Catalogue of the Imperial Treasures in the Shōsōin. Vol. IV; *English notes on plates* in vol. IV; vol. V. Tōkyō, Imperial Household Museum, 1932 & 1934.

C^t^ Cau. *Monographie du 2e territoire militaire.* (Mss.)

Certificat d'études élémentaires indigènes et Certificat d'études primaires franco-indigènes. Hanoi, Imp. T.B.T.V., 1934. (Gouvernement général de l'Indochine. Direction de l'Instruction publique.) (Réglementation de l'Instruction publique. Fasc. 3.) [*Dép.*]

Jean Chabas. *De la responsabilité civile et délictuelle en droit comparé français-japonais.* Tōkyō, 1933. (Bulletin de la Maison Franco-japonaise. Tome V, n° 3.) [*Ech.*]

Robert Chabrie. *Michel Boym, Jésuite polonais et la fin des Ming en Chine (1646-1662).* Contribution à l'histoire des missions d'Extrême-Orient. Paris, Pierre Bossuet, 1933.

La chanson de Damsan. Légende recueillie chez les Rhadé de la province du Darlac. Texte et traduction par L. Sabatier. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (BEFEO., t. XXXIII, fasc. 1.)

P. Chantraine. *La formation des noms en grec ancien.* Paris, Edouard Champion, 1933. (Collection linguistique. XXXVIII.)

Chao-chien Chang. *Observations on the Compositae of China.* Nanking, Academia Sinica, 1934. (Sinensia, vol. IV, n° 8.) [*Ech.*]

Pierre Choux. *Les didiéréacées xérophytes de Madagascar.* Tananarive, G. Pitot, 1934. (Mémoires de l'Académie Malgache. XVII.) [*Id.*]

Arthur Christensen. *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* I-II. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1918-1934. (Archives d'Études orientales. Vol. 14.) [*Id.*]

Chū gai shō 中外抄, t. 207. Tōkyō. Ikutoku zaidan 育德財團, 1934. (Sonkyōkaku sōsho 尊經閣叢書.) [*Don.*]

Jean Yves CLAEYS. *Introduction à l'étude de l'Annam et du Champa.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. (Edition du Bulletin des Amis du Vieux Hué.) [*Don de l'auteur.*]

Code civil de la République de Chine. Livre IV. *De la famille.* Livre V. *Des successions.* Traduit du chinois par HO TCHONG-CHAN. Zi-ka-wei, Imprimerie de l'Orphelinat de T'ou-sè-wè, 1931.

G. CŒDÈS. *Aṅkor Vât, temple ou tombeau ?* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. XXXIII, fasc. 1.)

ID. *On the Origin of the Śailendras of Indonesia.* Calcutta, Calcutta Oriental Press, 1934. (Reprinted from the Journal of the Greater India Society, vol. I, n° 2, July 34.) [*Don de l'auteur.*]

Madeleine COLANI. *Céramique. Procédés anciens de décoration.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. XXXIII, fasc. 1.)

ID. *Le Sinanthropus pekinensis.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extr. Bull. de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. XXXII, fasc. 2.)

Collection of maps and charts of the National Library of Peiping. Peiping, National Library of Peiping, 1934. [*Ech.*]

La conservation des monuments d'art et d'histoire. Paris, Imprimerie Polyglotte Vuibert, 1933. (Publication de l'Institut de Coopération Intellectuelle, Office International des Musées.) [*Id.*]

La construction navale en France. Mesnil-sur-l'Estrée, Firmin Didot, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Ananda K. COOMARASWAMY. *A New Approach to the Vedas.* An Essay in translation and exegesis. London, Luzac, 1933. [*Don.*]

ID. *The Transformation of Nature in Art.* Cambridge, Harvard University Press, 1934. [*Id.*]

G. CORDIER. *Cours de langue annamite.* 3e année. *Textes administratifs.* Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1934. [*Don de l'auteur.*] Cf. *supra*, p. 642.

ID. *Dictionnaire français-annamite.* Vol. I. *A-E.* Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1934. [*Id.*] Cf. *supra*, p. 642.

ID. *Etude sur la littérature annamite. Le théâtre.* Hanoi, Imprimerie Tân-Dân, 1934. [*Id.*] Cf. *supra*, p. 643.

Louis des COURTILS. *La concession française de Changhaï.* Paris, Société d'imprimeries « Festina », 1934.

Michel CRESSON. *Note sur la Coiffure des femmes Mán Lan tiên dans la province de Lao-kay.* [Mss.]

F. CUMONT. *Mithra et l'orphisme.* Paris, Ernest Leroux, 1934. (Revue de l'Histoire des Religions. T. CIX, n° 1, janvier-février 1934.)

Lionel CURTIS. *The Capital Question of China.* London, Macmillan, 1932.

Dai-ichi-ji Man-Mō gakujutsu chōsa kenkyū-dan hōkoku 第一次滿蒙學術調查研究團報告, juin-oct. 1933, section II, part 1. Tōkyō, Tokunaga Shigeyasu 德永重康, 1934. [*Don.*]

DAṆḌIN. *The Kávyádarśa of Śrí Daṇḍin.* Edited, with a commentary, by Paṇḍita Premachandra TARKABA'GI'S'A. Fasc. V. Calcutta, The Baptist Mission-Press, 1863. (Bibliotheca Indica.)

Ras-Vihari Das. *The Essentials of Advaitism. Sures'vara's Naiskarmyasiddhi explained in English.* Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1933. (The Punjab Oriental Series. N° 21.)

Govind Tryambak Date. *The Art of War in Ancient India.* Being the Vishvanath Narayan Mandlik Gold Medal Essay, 1925. London, Oxford University Press, 1929.

Mitsuyoshi Date 伊達光美. *Nihon jiin hō ron* 日本寺院法論. Tōkyō, Ganshōdō 巖松堂, 1930.

C. A. F. Rhys Davids. *Gotama the Man.* London, Luzac, 1928.

Id. *The Milinda-Questions. An Inquiry into its Place in the History of Buddhism with a Theory as to its Author.* London. George Routledge & Sons, 1930.

Id. *Sakya or Buddhist Origins.* London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1931.

L. R. Dawar. *Economic Conditions of Simla Rickshaw Men.* Inquiry conducted by L. R. Dawar. Lahore, C. & M. Gazette, 1914. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Publication n° 37.) [*Ech.*]

Id. *Market Practices in the Punjab. Being a study of the practices affecting the producer in the grain and cotton markets, together with the rules and regulations governing similar practices under the Bombay and Berar market legislation.* Lahore, Civil and Military Gazette, 1934. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Publication n° 39.) [*Id.*]

Raymond Deloustal. *Méthode d'annamite.* Phrases et dialogues progressifs sur des sujets familiers. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1930.

P. Demiéville. *La sinologie.* Paris, Librairie Larousse, 1933. (La Science Française.) [*Don de l'auteur.*]

J. Deny. *Grammaire de la langue turque* (*Dialecte osmanli*). Paris, Imprimerie Nationale, 1920. (Bibl. Ecole des Langues orientales vivantes. V.) [*Ech.*]

E. Destaing. *Etude sur la tachelhit du Soûs. I. Vocabulaire français-berbère.* Paris, Imprimerie Nationale, 1920. (Bibl. Ecole des Langues orientales vivantes. VII). [*Id.*]

Nundo Lal Dey. *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India.* 2d Edition. London, Luzac, 1927. (Calcutta Oriental Series. 21.)

Dhammapadaṭṭhakathâ Pubbabhâga. Part I. Phnom-penh, Editions de la Bibliothèque royale, 1934. (Ganthamâla. IV.) [*Dép.*]

Dhammapālâcariya. *Paramattha-Dīpanī Iti-Vuttakaṭṭhakathā* (*Iti-Vuttaka Commentary*) *of* Dhammapālâcariya. Edited by M. M. Bose. Vol. I. London, The Pali Text Society, 1934. (Pali Text Society. 50.)

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. CXXIV-CXXVII. *Monachisme-Monza.* Paris, Letouzey et Ané, 1934.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. XI, *Eucharistie-Exode*; XII, *Expiation-Foi.* Paris, Letouzey et Ané, 1934.

Dictionnaire de théologie catholique. Fasc. CVI-CIX. *Philosophie-Pologne.* Paris, Letouzey et Ané, 1934.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. XLI-XLIV, *Bellotti-Bermudes.* Paris, Letouzey et Ané, 1934.

Le P. Henri Doré. *Recherches sur les superstitions en Chine.* III° partie. *Sommaire historique du bouddhisme.* Tome XVI. *Inde, Chine jusqu'aux T'ang.* Chang-hai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1934. (Variétés sinologiques. N° 61.) [*Ech.*]

Cte Du Mesnil Du Buisson. *La technique des fouilles archéologiques. Les principes généraux.* Paris, P. Geuthner, 1934.

Nalinaksha Dutt. *The Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā.* Edited with critical notes and introduction. London, Luzac, 1934. (Calcutta Or. Ser. 28.)

W. Eberhard. *Beiträge zur Astronomie der Han-Zeit.* II. Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1933. (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, XXIII.) [*Don de l'auteur.*]

Alfred Echinard. *Histoire Politique et Militaire de la province de Thai-nguyên. Ses forces de police.* Hanoi, Imp. Trung-bắc tân-văn, 1934. (Gouvernement général de l'Indochine. Protectorat du Tonkin.) [*Dép.*]

Achar Ek-Nhim. *Girimânanda Sûtra. Poème pour réciter aux malades* (en cambodgien). Revu et corrigé par Achar Chap Pin. Phnom-penh, Bibliothèque Royale, 1934. [*Id.*]

Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Aanvullingen en Wijzigingen. Afl. 38 (December 1933). Afl. 39 (Februari 1934). 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1933-1934.

Encyclopédie de l'Islām. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans publié avec le concours des principaux orientalistes, par M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, E. Lévi-Provençal, H. A. R. Gibb et W. Heffening. Livraison 46. *Mi'rādj-morée*; 47. *Morée-Muḥammad*; 48. *Muḥammad-al-Muḳtadir*; 49. *al-Muḳtadir-al-Mu'tamid*; 49bis *al-Mu'tamid-Na'imā.* Livraison P. *Türks-'Umra*; Q. *'Umra-Wādī Nūn*; R. *Wādī Nūn-Wilāya*; S. *Wilāya-Zaidīya*; T. *al-Zaidīya-Zūrkhāna.* Leyde, E. J. Brill, 1932-1934.

England's Work in India. (Publication de l'Université de Calcutta, n°s 1805, 1818.) [*Don de M. P. Mus.*]

P. W. Fang. *Notes on some Chelonians of China. Nanking, Academia Sinica,* 1934. (Sinensia, vol. IV, n° 7.) [*Ech.*]

Id. *Study on the Fishes referring to Salangidae of China.* Nanking, The Metropolitan Museum of Natural History Academia Sinica, 1934. (Sinensia. Vol. IV, n° 9.) [*Id.*]

Michel Feghali. *Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban.* Paris, Imprimerie Nationale, 1928. (Bibl. Ecole des Langues Orientales vivantes. IX.) [*Ech.*]

D. J. Finn. *Archaeological Finds of Lamma Island near Hong Kong.* Parts III-V. Hong Kong, The Newspaper Enterprise, 1933-1934. [*Don de l'auteur.*]

Id. *Was Old Hong Kong in China?* S. l. n. d. [*Id.*]

Louis Finot. *Les Etudes indochinoises.* Paris, Librairie Larousse, 1933. (La Science Française. Nouvelle édition.) [*Id.*]

Firdouci 934-1934. Leningrad, Académie des Sc. de l'U.R.S.S., 1934. (Institut d'Orientalisme de l'Acad. des Sc. de l'U.R.S.S. et de l'Ermitage gouvernemental.) [*Ech.*]

A. Foucher. *On the Iconography of the Buddha's Nativity.* Delhi, 1934. (Mem. of the Archaeological Survey of India. 46.) [*Id.*]

J. S. Furnivall. *An Introduction to the History of Netherlands India, 1602-1836.* Rangoon, British Burma Press, s. d. (Studies in the Social and Economic Development of the Netherlands East Indies. IIb.) [*Don.*]

Id. *State and Private Money-Lending.* Rangoon, The Hanthawaddy Press, s. d. (Studies in the Social and Economic Development of the Netherlands East Indies. III.) [*Id.*]

J. S. Furnivall. *State Pawnshops in Netherlands India.* Rangoon, The Burma Union Press. (Studies in the Economic and Social Development of the Netherlands East Indies. III c.) [*Don.*]

Ganthamâlâ. Publications de l'Ecole Supérieure de Pâli du Cambodge. IV. *Dhammapadaṭṭhakathâ Pubbabhâga.* Part I. 1ère édition. Phnom-penh, Editions de la Bibliothèque royale, 1934. [*Dép.*]

E. Gaspardone. *Deux inscriptions chinoises du Musée de Hanoi.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. XXXII, 2.)

P. Gedikng. *Het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* Weltevreden, G. Kolff. [*Don de M. P. Mus.*]

Louis Gernet et André Boulanger. *Le génie grec dans la religion.* Corbeil, Imprimerie Crété, 1933. (L'Evolution de l'Humanité. II.)

Fausto Ghisalberti. *Arnolfo d'Orléans. Un cultore di Ovidio nel Secolo XII.* Milano, Ulrico Hoepli, 1932. (Memorie del R. Istituto Lombardo di Sc. e Lettere. Cl. di Lettere, Scienze Morali e Storiche. Vol. XXIV. Fasc. IV. [*Ech.*]

Batakrishna Ghosh. *Les formations nominales et verbales en p du sanskrit.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1933. [*Don de l'éditeur.*] Cf. *BEFEO.*, XXXIII, 1010.

Trần-văn Giáp. *Le bouddhisme en Annam. Des origines au XIIIe siècle.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, tome XXXII, fasc. 1.)

Id. *Esquisse d'une histoire du bouddhisme au Tonkin.* (Conférence faite le 23 avril 1934 au Musée Louis Finot à Hanoi.) Hué, Bui-huy-Tin, 1934. (Extrait de la Revue Bouddhique Viên-âm, nos 6 et 7.) [*Don de l'auteur.*]

Victor Goloubew. *Le Phnom Bàkhèn et la ville de Yaçovarman. Rapport sur une mission archéologique dans la région d'Aṅkor, en août-novembre 1932.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Extr. du BEFEO., t. XXXIII, 1933, fasc 1.)

Id. *Le temple de la Dent à Kandy.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extr. du Bull. Ecole Française d'Extrême-Orient, t. XXXII, fasc. 2.)

J. Gonda. *Het Oud-Javaansche Brahmāṇḍa-Purāṇa.* Bandoeng. A. C. Nix, 1933. (Bibliotheca Javanica. 6.) [*Ech.*]

M. Gortani, G. Merla. *Fossili del Paleozoico.* Bologna, Nicola Zanichelli, 1934. (Spedizione Italiana de Filippi. Serie II. Vol. V.)

Pierre Gourou. *Les noms de famille ou « họ » chez les Annamites du delta tonkinois. Essai d'étude statistique et géographique.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extr. du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. XXXII, 2.)

Pierre Gourou et J. Loubet. *L'Asie moins l'Asie Russe. L'Indochine.* Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1934. (Collection des manuels scolaires publiés par la Dir. Instr. Publique. Cours de Géographie. Enseignement primaire sup. franco-indigène, 4e année.) [*Dép.*]

L. T. Gouzalian et M.M. Diakonov. *Les manuscrits du Shah-Nameh dans les collections de Leningrad* (en russe). Leningrad, Académie des Sciences de l'U.R.S.S., 1934. (Institut d'Orientalisme de l'Acad. des Sc. de l'U.R.S.S. et de l'Ermitage gouvernemental.) (*Ech.*)

Maurice Grapfeuil. *Conseil Français des intérêts économiques et financiers de l'Annam.* Session ordinaire de 1934. *Discours prononcé le 25 octobre 1934.* Hué, Imp. Đắc-lập, 1934. [*Don de l'auteur.*]

M. Graffeuil. *Discours de réception des Membres de la Chambre des Représentants du Peuple* prononcé le 15 octobre 1934 à la Résidence Supérieure en Annam par M. M. Graffeuil, Résident Supérieur en Annam. Hué, Imp. Đắc-lập, 1934. [*Dép.*]

Marcel Granet. *La pensée chinoise*. Corbeil, Imprimerie Crété, 1934. (L'Evolution de l'Humanité. 25 bis.)

F. H. Gravely and T. N. Ramachandran. *The Three Main Styles of temple architecture recognized by the Silpa-Sastras*. Madras, The Superintendent Government Press, 1934. (Bulletin of the Madras Government Museum. Vol. III, part 1.) [*Don.*]

Pierre Grossin. *Au Siam*. II. Haiphong, Imprimerie Commerciale du « Colon Français », 1933. (La Revue du « Colon Français », n° 2.) [*Ech.*]

A. Guérinot. *Bibliographie des travaux de Emile Senart, Président de la Société Asiatique (1908-1928)* établie par A. Guérinot. Paris, Imprimerie Nationale, 1934. (Journal Asiatique, juill.-déc. 1933. Fasc. annexe.) [*Don.*]

Charles Guignebert. *Jésus*. Corbeil, Imprimerie Crété, 1933. (L'Evolution de l'Humanité. 29.)

Rémy Haaksma. *Inleiding tot de Studie der vervoegde Vormen in de Indonesische Talen*. Leiden, E. J. Brill, 1933. [*Don.*]

The Hakluyt Society. Prospectus and List of Members with List of Publications and Maps. 1934. London, The Hakluyt Society, 1934.

Kosaku Hamada and Suyeji Umehara. *Study on the Ancient Tiles of the Silla Dynasty, Korea*. With a Corpus of Ancient Tiles of the Silla Dynasty. Tôkyô, The Tôkô-Shoin, 1934. (Report upon Archaeological Research in the Department of Literature, Kyôto Imperial University. Vol. XIII, 1933-1934.) [*Don.*]

Harivamsa. Bombay, 1926. [*Don de M. P. Mus.*]

Friedrich Heiler. *Die Buddhistische Versenkung. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung, 2. vermehrte und verbesserte Auflage*. Minchen, Ernst Reinhardt, 1922.

Tatsutaro Hida. *Über die Stärkebildung von Schimmelpilzen*. Kojimachi-ku, Kokusai Shuppan Insatsusha, 1934. (Studies from The Department of Biology, the Shanghai Science Institute, n° 5.) [*Don.*]

Kanjun Higashionna 東恩納寬惇. *Rikuyu engi* 六諭衍義. Tôkyô, Kokumin kyôikusha 國民教育社, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Id. *Ryūkyū jin-meikō* 琉球人名考, appendice : 位階制度 (*Roben sōsho* 壚邊叢書). Tôkyô, Kyôdo kenkyū ha 鄉土研究社, 1925. [*Id.*]

Hiu Yin-fang 許印芳. *Wou-t'ang tsa tch'ou* 五塘雜俎. [*Don de M. G. Cordier.*]

Le P. Pierre Hoang. *Catalogue des éclipses de soleil et de lune relatées dans les documents chinois et collationnées avec le canon de Th. Ritter V. Oppolzer*. Chang-hai, Imprimerie de la Mission catholique, 1925. (Variétés sinologiques. N° 56.) [*Ech.*]

J.-H. Hoffet. *Notes sur la géologie du territoire de Kouang-tchéou-wan*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Bulletin du Service Géologique de l'Indochine. Vol. XX, fasc. 1.) [*Dép.*]

Rev. John Hoffmann. *Encyclopædia Mundarica*. Vol. II-VIII. *B-K*, 1930. *Illustrations*, 1932. Patna, Superintendent, Government Printing, Bihar and Orissa.

Henri Hubert. *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*. Corbeil, Imprimerie Crété, 1932. (L'Evolution de l'Humanité. 21bis.)

Harmann Hülle. *Über den alten Chinesischen Typendruck und seine Entwickelung in den Ländern des Fernen Ostens*. Berlin, H. Berthold, 1923.

Nguyễn-văn-Huyên. *Les chants alternés des garçons et des filles en Annam.* Paris, Paul Geuthner, 1934. (Austro-Asiatica. Tome III.)

Id. *Introduction à l'étude de l'habitation sur pilotis dans l'Asie du Sud-Est.* Paris, Paul Geuthner, 1934. (Austro-Asiatica. Tome IV.)

L'Oknha Suttantaprichéa In. *Katilok ou l'Art de bien se conduire.* Phnom-penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1933. [*Dép.*]

Inauguration du monument élevé à Hanoi à la mémoire de l'Inspecteur Général des Ponts et Chaussées Albert Pouyanne. 28 décembre 1933. Hanoi, G. Taupin & Cie, 1934. [*Don de M. Gassier.*]

Inscriptions of Burma. Portfolio I. 493-599 B. E. (1131-1237 A. D.). Rangoon, University of Rangoon 1934. (University of Rangoon Oriental Studies Publication n° 2.) [*Don.*]

Senichirō Ise 伊勢専一郎. *Shina sansuiga shi* 支那山水畫史. *Tōhō-bunka-gakuin Kyōto kenkūjo kenkyū hōkoku* 東方文化學院京都研究所研究報告. T. V. Kyōto, Tōhō bunka-gakuin Kyōto kenkyūjo 東方文化學院京都研究所, 1933.

W. Ivanow. *A Guide to Ismaili Literature.* London, Royal Asiatic Society, 1933. (Prize Publication Fund. Vol. XIII.)

A. V. Williams Jackson. *Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan fragments.* New York, Columbia University Press, 1932. (Columbia University Indo-Iranian Series. XIII.)

Hermann Jacobi. *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes.* Bonn und Leipzig, Kurt Schroeder, 1923. (Geistesströmungen des Ostens. Band I.)

Victor Jacquemont. *Etat politique et social de l'Inde du Sud en 1832.* Abbeville, F. Paillart, 1934. (Bibliothèque d'histoire coloniale.) [*Ech.*]

Janakajātaka, La seconde des dix vies antérieures du Bouddha. Thao Maha Janok. Traduit du Pali en vers laotiens par Maha Sila. 1ère édition. Vientiane, Imprimerie du Gouvernement, 1932.

Pierre Janet. *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps.* Compte rendu intégral des conférences d'après les notes sténographiques. Paris, A. Chahine, 1928.

The Japan year book, 1934. Tōkyō, The Kenkyūsha Press, 1934.

H. A. Jäschke. *A Tibetan-English Dictionary with special reference to the prevailing Dialects.* To which is added an English-Tibetan Vocabulary. London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1934. [*Don de l'éditeur.*] Cf. *supra*, p. 351.

Jayamaṅgala. Edited by H. Sarma. Calcutta, 1926. (Calcutta Oriental Ser. 19.)

H. Jumelle. *Palmae.* Tananarive, G. Pitot, 1933. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Ech.*]

D. Kalthrunner. *Manuel du voyageur.* Nouvelle édition. Paris, Fischbacher, 1887. [*Don de M. P. Mus.*]

Kapila. *The Sankhya Aphorisms* of Kapila. Calcutta, 1865. (Bibliotheca Indica.)

Kaulajñāna-Nirṇaya and some Minor Texts of the School of Matsyendranātha (Texts from Nepal. I). Edited by Prabodh Chandra Bagchi. Calcutta, Metropolitan Printing, 1934. (Calcutta Sanskrit Series. N° III.)

G. R. Kaye. *The Bakhshali Manuscript. A Study in Mediaeval Mathematics.* Delhi, 1933. (Archaeological Survey of India. New Imperial Series. Vol. XLIII. Part III.) [*Ech.*]

P. KEHR. *Die Belehnungen der Süditalienischen Normannenfürsten durch die Päpste (1059-1192.)* Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1934. (Abh. der Preuss. Akad. der Wiss. 1934, nº 1.) [*Ech.*]

Djevdet-zade KHIKMET. *Chrestomathie turque avec glossaire.* Leningrad, 1931. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 42.) [*Id.*]

Nguyễn-văn-KHOAN. *Le repêchage de l'âme avec une note sur les hồn et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (BEFEO., t. XXXIII, 1933, fasc. 1.)

KIM-HAK. *Le perroquet doué de sagesse.* Poèmes composés par KIM-HAK (en cambodgien). Rhom-penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1933. [*Dép.*]

Kim-thạch kỳ duyên 金石奇緣. [*Don de M. Midan.*]

M. KOKIN et G. PAPAJAN. *La structure agraire de la Chine ancienne* (en russe). Leningrad, 1930. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 38.) [*Ech.*]

K. KOSTANEANTH. *Vimakan Taregir Thowthak jolovatoy ardanagrowtheanth hayoth.* Petropoli, Typis Academiae Caesareae Scientiarum, 1913. (Bibliotheca Armeno-Georgica. II.) [*Id.*]

Anatol M. KOTENEV. *New Lamps for Old, An Interpretation of Events in Modern China and whither they lead.* Shanghai, North-China Daily News and Herald Ltd, 1931.

ID. *Shanghai: Its Mixed Court and Council Material relating to the History of the Shanghai Municipal Council and the History, Practice and Statistics of the International Mixed Court. Chinese modern law and Shanghai municipal land regulations and bye-laws governing the life in the settlement.* Shanghai, North-China Daily News & Herald, 1925.

ID. *Shanghai: Its Municipality and the Chinese being the History of the Shanghai Municipal Council and its Relations with the Chinese, the Practice of the International Mixed Court and the Inauguration and Constitution of the Shanghai Provisional Court.* Shanghai, North-China Daily & Herald, 1927.

Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan t'ŏ ts'ang Ts'ing nei-ko ta k'ou yu-t'ou miou-lou 國立北平圖書館特藏清內閣大庫輿圖目錄, 1932. [*Ech.*]

Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan yu-t'ou pou k'ai houang 國立北平圖書館輿圖部概況, 1934. [*Id.*]

Kou yi chou lou ts'ong tsi 古逸書錄叢輯 [*Id.*]

E. KOVALEVSKIJ. *Putsestvie v Kitay Reise nach China.* St.-Petersburg, 1853.

J. KUNST. *Een en Ander over den Vorstenlandschen Gamelan.* S. l. n. d. [*Don de M. P. Mus.*]

ID. *Oude Westersche Liederen uit Oostersche Landen.* Bandoeng, A. C. Nix, 1934. [*Ech.*]

Katsumi KUROITA 黒板勝美. *Nanyō ni okeru Nihon kankei shiryō iseki ni tsukite* 南洋に於ける日本關係史料遺蹟に就きて, « Sur les vestiges et documents historiques relatifs au Japon dans la mer du Sud », (*Keimei-kai dai-nijū-shichi-kai kōen-shū* 啓明會第二十七回講演集, 1928. Tōkyō. Keimei-kai 啓明會. [*Don de M. S. Iwafu.*]

Masahiko KUROYA. *On the Types of Cholera Vibrio of the Shanghai Epidemic of 1932.* I Report, 1932. Second Report, 1933. Shanghai. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section III. Vol. I, nos 1, 4.) [*Don.*]

Ku Shih pien (*Symposium on ancient chinese history*). Vol. IV (*The Philosophers*), edited by Lo Ken-tse. 1933.

H. Perrier de La Bathie. *Melastomaceae.* Tananarive, G. Pitot, 1934. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Ech.*]

Id. *Podostemaceae et Hydrostachyaceae.* Tananarive, G. Pitot, 1934. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Id.*]

Alfred Lacroix. *Contribution à la connaissance de la composition chimique et minéralogique des roches éruptives de l'Indochine.* Nancy-Paris-Strasbourg, Berger-Levrault, 1933. (Bulletin du Service Géologique de l'Indochine. Vol. XX. Fasc. 3.) [*Dép.*]

Joannes de Laet. *Iaerlyck Verhael van de Verrichtingen der Geoctroyeerde West-Indische Compagnie in derthien Boecken.* Uitgegeven door S. P. l'Honoré Naber. Vol. II. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1934.

C. Lamberton. *Contribution à la connaissance de la Faune subfossile de Madagascar. Lémuriens et Ratites. Archaeoindris-Chiromys-Megaladapis-Omoplates des Lémuriens subfossiles. Les Mullerornis.* Tananarive, Imprimerie moderne de l'Emyrne, 1934. (Mém. de l'Ac. malgache, fasc. XVII.) [*Ech.*]

The Laṅkāvatāra sūtra, a Mahāyāna Text. Translated for the first time from the original sanskrit by Daisetz Teitaro Suzuki. London, George Routledge and Sons, 1932.

P. A. Lapicque. *Le port du Tonkin.* Conférence faite à la Société de Géographie de Hanoi le 22 février 1932. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi. 22e cahier.) [*Don.*]

R. Lataste. *Contribution à l'étude des ports du Golfe du Tonkin.* Haiphong, Imprimerie Commerciale du « Colon Français », 1934. (La Revue du « Colon Français ». N° 4, Oct. 1934.) [*Ech.*]

B. Laufer. *Esquisse de la littérature mongole.* Traduction de V. A. Kazakevic. Leningrad, 1927. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 20.) [*Id.*]

Bimala Churn Law. *Geography of Early Buddhism.* London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932.

Id. *A History of Pali Literature.* Vol. 1-2. London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1933.

Id. *Reviews & Opinions on Works.* Calcutta, Bharati Printing Works, 1934. [*Don.*]

Narendra Nath Law. *Studies in Indian History and Culture.* London, Luzac, 1925. (Calcutta Oriental Series. 18.)

J. Leandri. *Chenopodiaceae.* Tananarive, G. Pitot, 1934. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Ech.*]

Id. *Thymelaeaceae.* Tananarive, G. Pitot, 1934. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Id.*]

Viktor Lebzelter. *Eingeborenenkulturen in Südwest- und Südafrika. Wissenschaftliche Ergebnisse einer Forschungsreise nach Süd- und Süd-Westafrika in den Jahren 1926-1928.* Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1934.

Marcel Leger. *Les causes de la cécité en Chine.* Paris, Masson, 1931. (Extrait du Bulletin de la Société de Pathologie Exotique. Tome XXIV. N° 4.) [*Ech.*]

Ernst Leumann. *Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus.* Text und Übersetzung von Ernst Leumann. Aus dem Nachlass herausgegeben von Manu Leumann. Fasc. 1-2. Leipzig, F. A. Brockhaus. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XX, 1-2.) [*Id.*]

Louis LIGETI. *Rapport préliminaire d'un voyage d'exploration fait en Mongolie chinoise, 1928-1931.* Budapest, Société Kőrösi-Csoma, 1933.

LI KEN-YUAN 李根源. *Ming Tien-nan wou ming-tch'en yi tsi* 明滇南五名臣遺集(雲南叢書集部). [*Don de M. G. Cordier.*]

A List of Publications of the National Library of Peiping. Peiping, National Library of Peiping, 1934. [*Ech.*]

List of Scientific Periodicals in the Library of the Shanghai Science Institute. August, 1934. [*Don.*]

N. N. LIXACEV. *Matériaux pour l'histoire de la sphragistique byzantine et russe.* Fasc. 1 (en russe). Leningrad, 1928. (Travaux du Musée de Paléographie. I.) [*Ech.*]

Friedrich LORENTZ. *Die Kaschubischen Ortsnamen nebst Ableitungen.* Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1933. (Abh. der Preuss. Akad. der Wissens., Philos.-hist. Klasse. 1933. N° 4.) [*Id.*]

Ferdinand LOT. *Nennius et l'Historia Brittonum. Etude critique suivie d'une édition des diverses versions de ce texte.* Paris, H. Champion, 1934. (Bibl. Ecole Hautes-Etudes., Sc. hist. et philol., 263.) [*Id.*]

Albert LOUPPE. *Muongs de Cua-Rao. Etude monographique.* Vinh, Imprimerie Nguyễn-đức-Tú, 1934. [*Don de l'auteur.*]

Grégoire LOZINSKI. *La Bataille de Caresme et de Charnage. Edition critique avec introduction et glossaire.* Paris, H. Champion, 1933. (Bibl. Ec. Hautes-Etudes. Sc. hist. et philol., 262.) [*Ech.*]

Inna LUBIMENKO. *Les relations commerciales et politiques de l'Angleterre avec la Russie avant Pierre le Grand.* Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1933. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sc. hist. et philol. 261.) [*Id.*]

Alessandro LUZIO. *Documenti degli Archivi di Mantova asportati dagli Austriaci.* Milano, Ulrico Hoepli, 1917. (Memorie del R. Istituto Lombardo di Sc. e Lettere. Cl. di Lettere, Sc. Morali e Storiche. Vol. XXIV, fasc. 1.) [*Id.*]

Stanislas LYONNET. *Le parfait en arménien classique, principalement dans la traduction des Evangiles et chez Eznik.* Paris, E. Champion, 1933. (Collection linguistique. XXXVII.)

Cl. MADROLLE. *Indochine du Nord. Tonkin. Annam. Laos.* 2e édition. Paris, Hachette, 1925. (Guides Madrolle.) [*Don de M. G. Cœdès.*]

ID. *Indochine du Sud. De Marseille à Saigon : Djibouti. Ethiopie. Celyan. Malaisie. Cochinchine. Cambodge. Bas-Laos. Sud-Annam. Siam.* Paris, Hachette, 1926. (Guides Madrolle.) [*Id.*]

The Mahābhārata for the first time critically edited by Vishnu S. SUKTHANKAR. Ādiparvan : Vol. I, fasc. 7. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933.

Mahâjanaka Jâtaka. Vientiane, Imprimerie du Gouvernement. [*Dép.*]

R. C. MAJUMDAR. *La paléographie des inscriptions du Champa.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, tome XXXII, fascicule 1.)

ID. *Les rois Śailendra de Suvarnadvīpa.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Extr. du BEFEO., t. XXXIII, fasc. 1.)

G. R. MALKANI. *Ajñāna,* by G. R. MALKANI, R. DAS, T. R. V. MURTI. London, Luzac, 1933. (Calcutta Oriental Series. 26.)

Louis MALLERET. *L'Exotisme Indochinois dans la Littérature Française depuis 1860.* Paris, Larose, 1934.

Carroll Brown MALONE. *History of the Peking Summer Palaces under the Ch'ing Dynasty*. Urbana, University of Illinois, 1934. (University of Illinois Bulletin.) [*Don.*]

Y. MANANDEAN. *Meknowthiwn Storogowtheanihn Aristoteli ənlayeal Ēliasi Imastasiri*. Petropoli, Typis Academiae Caesareae Scientiarum, 1911. (Bibliotheca Armeno-Georgica. I.) [*Ech.*]

Manuel de l'archiviste. Instructions pour l'Organisation et le Classement des Archives de l'Indochine. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. (Gouvernement Général de l'Indochine. Direction des Archives et des Bibliothèques.) Cf. *supra*, p. 639.

Man wen chou-tsi lien ho mou-lou 滿文書籍聯合目錄.

A. V. MARAKUEFF. *The Digest of Literature on Ginseng*. Vladivostok, 1932. (Bull. of the Far Eastern Branch of the Academy of Sc. of the U.R.S.S., 1932, 3-4.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Mery i vesy v Kitae. Weights and Measures in China*. Vladivostok, 1930. (The Transactions of the Far Eastern Research Institute. II.)

W. MARÇAIS. *Textes arabes de Takroûna*. Transcription, traduction annotée, glossaire par W. MARÇAIS et ABDERRAHMAN GUIGA. I, *Textes, transcription et traduction annotée*. Paris, Imprimerie Nationale, 1925. (Bibl. Ecole des Langues orientales vivantes. VIII.) [*Ech.*]

ID. *Textes arabes de Tanger*. Transcription, traduction annotée, glossaire par W. MARÇAIS. Paris, Imp. Nat., 1911. (Bibl. Ec. Langues orientales vivantes. IV.) [*Id.*]

Benjamin MARCH. *Standards of Pottery Description*. With an Introductory Essay by Carl E. GUTHE. Michigan, University of Michigan Press, 1934. (Occasional Contributions from the Museum of the Anthropology of the University of Michigan, n° 3.) [*Id.*]

N. Ja. MARR. *La méthode d'un enseignement linguistique à l'échelle universelle et la langue abkhade* (en russe). Leningrad, 1928. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 28.) [*Id.*]

François MARTIN. *Mémoires de François Martin, fondateur de Pondichéry (1665-1694)*, publiées par A. MARTINEAU. Vol. I-III. Paris, Société de l'histoire des Colonies Françaises, 1931-1934. (Bibliothèque d'histoire coloniale.)

Mātṛkābheda-Tantram. Edited by Chintamani BHATTACHARYA. Calcutta, Metropolitan Printing, 1933. (Calcutta Sanskrit Series. N° VII.)

Nobuhiro MATSUMOTO 松本信廣. *Indoshina no bunka* 印度支那の文化, dans *Tōyō shisō* 東洋思想. *Iwanami kōza* 岩波講座. Tōkyō, Invanami shoten, 1934. [*Don de l'auteur.*]

Somerset MAUGHAM. *Le Fugitif*. Texte français de Mme E. R. BLANCHET. Paris, Les Editions de France, 1933. [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Le Paravent chinois*. Texte français de Mme E. R. BLANCHET. 32e édition. Paris, Les Editions de France, 1933. [*Id.*]

Yi-Pao MEI. *Motse, the Neglected Rival of Confucius*. London, Arthur Probsthain, 1934. (Probsthain's Oriental Series. Vol. XX.)

A la mémoire de M. Pierre Pasquier. Gouverneur Général de l'Indochine. Plaquette éditée par l'Institut bouddhique. Phnom-penh, 1934. [*Dép.*]

E. MÉNÉTRIER. *Le Vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pâli*. Phnom-penh, Imp. du Protectorat, 1933. [*Don.*] Cf. *BEFEO.*, XXXIII, 934.

MENG FAN-JU 孟方儒. *Han-yin wen tzu lui-tsan. Classified collection of inscriptions from seals of the Han Dynasty* 漢印文字類纂. 1933.

Etienne MICHON. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Séance publique annuelle du vendredi 25 novembre 1932, Discours de M. Etienne MICHON, Président. Paris, Firmin-Didot, 1932. (Institut de France.) [*Don de l'éditeur.*]

P. MIDAN. *La Pagode des Clochetons et la Pagode Barbé* (*Contribution à l'histoire de Saigon-Cholon*). Saigon, Imprimerie de l'Union, 1934. (Editions de l'Asie Nouvelle.) [*Don de l'auteur.*]

Milindapañha. Traduit du pâli en cambodgien par Préas Uttama Munî ÓUM-SOU. Vol. II. Phnom-penh, Bibliothèque royale, 1934. [*Dép.*]

The Milindapañho, being dialogues between King Milinda and the Buddhist sage Nāgasena. The Pāli Text, Edited by V. TRENCKNER. London, The Royal Asiatic Society, 1928. (James G. Forlong. Fund. Vol. V.)

Min hien Ho che tseng p'in tchan-lan houei 閩縣何氏贈品展覽會. Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1934.[*Ech.*]

Ellis H. MINNS. *Scythians and Greeks. A Survey of Ancient History and Archaeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus.* Cambridge, University Press, 1913. [*Don de l'auteur.*]

The Minor Anthologies of the Pāli Canon. Re-Edited and Translated by Mrs. Rhys DAVIDS. Part I. London, Humphrey Milford, 1931. (Sacred Books of the Buddhists. 8.)

Monumenta Cartographica. Reproductions of unique and rare maps, plans and views in the actual size of the originals; accompanied by cartographical monographs. Edited by F. C. WIEDER. Vol. V. Hague, Martinus Nijhoff, 1933.

Tamezo MORI. *The Fresh Water Fishes of Jehol.* Tōkyō, 1934. (Report of the First Scientific Expedition to Manchoukuo. Section V. Part 1.) [*Don.*]

A. S. MOROZOV. *Index bibliographique sur la République Karakalpak* (en russe). Tourtkoul, 1932. (Travaux de l'Institut des Recherches scientifiques des Karakalpak. Section historique. Bibliographie. Fasc. I.) [*Don.*]

Probhat Kumar MUKHERJI. *Indian Literature in China and the Far East.* Calcutta, 1931. (Greater India Soc. V.) [*Ech.*]

W. C. MULLER. *Inhoudsopgave van de artikelen in de Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië.* Deel I (1853) tot en met deel 90 (1933) met Alphabetisch Register. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1933. [*Ech.*]

Paul MUNIER. *Gia-long. La vie prodigieuse d'un grand roi.* Conférence faite à la Société de Géographie de Hanoi le 18 novembre 1932. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 23e cahier.) [*Don.*]

Paul MUS. *L'Inde vue de l'Est. Cultes indiens et indigènes au Champa.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. [Extr. du *BEFEO.*, XXXIII.]

Takenoshin NAKAI and Masao KITAGAWA. *Plantae Novae Jeholenses I.* Tōkyō, 1934. (Report of the First Scientific Expedition to Manchoukuo. Section VI. Part 1. June-October, 1933.) [*Don*]

Manzò NAKAO. *Notes on « Shiao-hsing Hsiao-ting Ching-shih Chêng-lei Pei-chi Pên-ts'ao ». (The Ancient Chinese Materia Medica revised in the Sung Dynasty Shao-hsing period [1131-1162].)* Shanghai, 1933. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section III. Vol. I, no 1.) [*Don.*]

Manzô NAKAO and Kwong-fong TSENG. *On the chemical Composition of Daphne Genkwa*. Shanghai. Yu Shing Fong, 1933. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section I. Vol. I, nº 1.) [*Don.*]

Nguyễn-văn-NAM. *Cô Tân. Mademoiselle Tân (ou une jeune fille moderne)*. Comédie. Hanoi, Lạc-hồng thư-xã, 1935. [*Don de l'auteur.*]

Nampyôki 南漂記. *Naufrage dans le Sud*. Traduit, avec une introduction et des notes, par Mme MURAMATSU-GASPARDONE. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (BEFEO., t. XXXIII, fasc. 1.)

Nandikeśvara's Abhinaya-Darpaṇam. A Manual of Gestures and Postures used in Hindu Dance and Drama. Edited by Manomohan GHOSH. Calcutta, Metropolitan Printing, 1934. (Calcutta Sanskrit Series. No V.)

Nītiçāstra. Oud-Javaansche tekst met vertaling uitgegeven door R. Ng. Dr. POERBATJARAKA. Bandoeng, A. C. Nix, 1933. (Bibliotheca Javanica. 4.) [*Ech.*]

Shichiroku NOMURA. *A Simple Method of Measuring the Mechanical Activity of Cilia* by Shichiroku NOMURA and Gunji TOMITA. Shanghai, 1933. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section IV. Vol. I, nº 3.) [*Don.*]

Notice sur le deuxième territoire militaire du Tonkin, Chef-lieu Cao-bằng, à 292 km. de Hanoi., S. l. n. d. [*Don de M. P. Mus.*]

Notice sur le 2e territoire militaire et la région de Cao-bằng. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1932. [*Id.*]

Nyāyāmṛta & Advaitasiddhi with Seven Commentaries. Edited by ANANTAKRISHNA SASTRI. Part I. Calcutta, Metropolitan Printing, 1934. (Calcutta Sanskrit Series. Nº IX.)

E. OBERMILLER. *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*. Fasc. I. London, Luzac, 1933. (Calcutta Oriental Series. Nº 27.)

S. F. OLDENBOURG. *Recueil de mémoires à Serge Fedorovic d'Oldenbourg pour le jubilé de son activité scientifique 1882-1932* (en russe). Leningrad, Editions de l'Académie des Sc. de l'U. R. S. S., 1934. [*Ech.*]

Mgr. OLICHON. *Pie XI et les Missions*. Conférence prononcée le 21 mai 1928, dans la Salle des Sociétés Savantes, à Paris. Paris, Bloud & Gay, 1928. (Six conférences sur S. S. Pie XI. Nº II.) [*Don de M. P. Mus.*]

Nils PALMGREN. *Kansu Mortuary Urns of the Pan Shan and Ma Chang Groups*. Peiping, Geological Survey of China, 1934. (Geological Survey of China. Palaeontologia Sinica. Ser. D. Vol. III. fasc. 1.) [*Don.*] Cf. *supra*, p. 700.

Henri PARMENTIER. *L'art présumé du Fou-nan*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, tome XXXII, fasc. 1.)

ID. *Notes d'archéologie indochinoise*. IX, *Nouveaux tambours de bronze*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, tome XXXII, fasc. 1.)

P. PASQUIER. *Discours prononcé le 27 novembre 1933 à la session ordinaire du Conseil de Gouvernement de l'Indochine*. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1933. [*Dép.*]

Etienne PATTE. *Notes sur le préhistorique indochinois*. V. *Le kjökkenmödding néolithique de Đa-bút et ses sépultures (Province de Thanh-hoá, Indochine)*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Bulletin du Service Géologique de l'Indochine. XIX. 3.) [*Id.*]

Pāyāsirājaññā sūtra (Dīgha Nikāya Mahāvagga). Traduit du pāli en cambodgien par Préas Mahā NAND. Phnom Penh, Editions de l'Institut bouddhique, 1934. [*Id.*]

E. K. Pekarskii. *Slovarʹ yakutskago yazyka.* Fasc. II-VIII. Saint-Pétersbourg, 1909-1926. [*Ech.*]

Peter Floris. His Voyage to the East Indies in the Globe, 1611-1615. The Contemporary Translation of his Journal. Edited by W. H. Moreland. London, The Hakluyt Society, 1934. (The Hakluyt Society. 2d Series, LXXIV.)

Charles Petit-Dutaillis. *La monarchie féodale en France et en Angleterre.* Xe-XIIIe siècle. Corbeil, Imprimerie Crété, 1933. (L'Evolution de l'Humanité. 41.)

Le P. Louis Pfister. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine. 1552-1773.* Tome I. XVIe & XVIIe siècles. Changhai, Imprimerie de la Mission catholique, 1932. (Variétés sinologiques. N° 59.) [*Ech.*]

Partap Singh Phullar and Ajaib Singh Gulzar. *Cost of Ginning and Pressing Cotton in the Punjab.* Lahore, C. & M. Gazette, 1934. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Publication n° 36.) [*Id.*]

Maha Pin. *La dent sacrée.* Poème composé par Maha Pin (en cambodgien). Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1934. [*Dép.*]

Id. *Vers l'Illumination...* Poème bouddhique (en cambodgien). Phnom Penh, Editions de l'Institut Bouddhique, 1934. [*Id.*]

Id. *Vers l'Illumination...* Poème bouddhique composé par Maha Pin, adapté du cambodgien en français par Pen Khun Ning. Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1934. [*Id.*]

Virgile Pinot. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740).* Paris, Paul Geuthner, 1932.

Id. *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740.* Paris, Paul Geuthner, 1932.

A. Vayson de Pradenne. *Les fraudes en archéologie préhistorique avec quelques exemples de comparaison en archéologie générale et sciences naturelles.* Paris, Emile Nourry, 1932. [*Don de M. P. Mus.*]

Pʻră Raćăpʻongsavădan. (Annales du Siam.) Edition royale. (Mss.)

Programme des fêtes du couronnement de S. M. Prèa Bat Samdach Préa Sisowathmonivong, roi du Cambodge. Texte cambodgien. Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement. [*Don de M. P. Mus.*]

Jean Przyluski. *Bouddhisme et Upaniṣad.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, tome XXXII, fasc. 1.)

Puṇṇovāda Sûtra. Traduit du pâli en cambodgien par l'Achar Chhim Soum. Phnom-penh, Edition de l'Institut Bouddhique, 1934. [*Dép.*]

Raćathʻirat. (Mss.)

Bhai Mul Raj. *An Economic survey of the Haripur and Mangarh Taluqas of the Kangra district of the Punjab inquiry,* conducted by Bhai Mul Raj, under the supervision of H. Calvert. Lahore, Civil and Military Gazette, 1933. (The Board of Economic Inquiry Punjab. Publication n° 9.) [*Ech.*]

T. N. Ramachandran. *Tiruparuttikunram and its temples with appendices on Jaina units of measurement and time, cosmology and classification of souls.* Madras, The Superintendent, Government Press, 1934. (Bulletin of the Madras Government Museum. Vol. I, part 3.) [*Don.*]

Rao Sahib G. V. Ramamurti. *English-Sora Dictionary.* Madras, The Superintendent, Government Press, 1933. [*Don de M. G. Cœdès.*] Cf. *BEFEO.*, XXXIII, 1013.

Recueil de l'Association de Recherches scientifiques pour l'étude des problèmes nationaux et coloniaux (en russe). N° 6 (21). Moscou, Niankp., 1934. [*Ech.*]

Recueil sogdien (en russe). Leningrad, 1934. (Académie des Sciences.) [*Ech.*]

Réglementation de l'enseignement privé en Indochine. Hanoi, Trung Bắc tân văn, 1934. (Extrait du Bulletin général de l'Instruction Publique.) [*Dép.*]

Ṛgveda-Saṃhitā with the Commentary of Sāyaṇāchārya. Vol. I, Mandal I. Poona, Navin Samarth Vidyala's Samarth Bharat Press, 1934. (Tilak Maharashtra University, Vaidic Samshodan Mandal, Vedic Research Institute.)

Ernest Tatham RICHMOND. *Moslem Architecture, 623 to 1516, some Causes and Consequences.* London, The Royal Asiatic Society, 1926. (James G. Forlong Fund. III.)

Henri RIVIÈRE. *Correspondance politique du Commandant Rivière au Tonkin (Avril 1882-Mai 1883).* Publiée avec une introduction et des notes par André MASSON. Paris, Editions d'Art et d'Histoire, Hanoi, Lê-văn-Tân, 1933. (Société de Géographie. Section des Amis du Vieux Hanoi.) [*Don de M. G. Cœdès.*]

B. A. ROMANOV. *La Russie en Mandchourie (1892-1906)* (en russe). Leningrad, Edition de l'Institut Oriental, 1928. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 26.) [*Ech.*]

A. A. ROMASKEVIC. *Dictionnaire persan-russe pour la presse persane contemporaine en exemples* (en russe). Fasc. 1-2. Leningrad, 1931. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 40.) [*Id.*]

ID. *La presse persane contemporaine en exemples* (en russe). Fasc. 2. Leningrad, 1931. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 39.) [*Id.*]

P. ROUEDE et A. LACOMBE. *Nouveau dictionnaire français-italien et italien-français.* Paris, Garnier frères.

Francis RUELLAN. *La Mandchourie. Esquisse de quelques problèmes géographiques.* Paris, 1933. (Association française pour l'avancement des sciences.) [*Don de l'auteur.*]

Ruishū kokushi 類聚國史, 卷百七十二. (*Sōnkyōkaku-sōsho* 曾經閣叢書). Tōkyō, Ikutoku-zaidan 育德財團, 1933-1934. [*Don.*]

Saddharmapuṇḍarīka. Edited by H. KERN and Bunyiu NANJIO. Fasc. 1, 3, 4. St.-Pétersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1908-1910. (Bibliotheca Buddhica. X.)

Daya Ram SAHNI. *Guide to the Buddhist Ruins of Sarnath with seven plates.* 1ère édition. Delhi, 1933. (Archaeological Survey of India.) [*Ech.*]

Yūkichi SAKURAI 櫻井祐吉. *Annan bōekika Kadoya Shichirōbē* 安南貿易家角屋七郎兵衛, avec appendice: Matsumoto ichizoku. Tōkyō, 1929. [*Don de M. Matsumoto Nobuhiro.*]

Albert SALLET. *Exemple curieux d'anomalie végétale observé en Annam.* Toulouse, Henri Basuyau, 1934. (Extrait du Bulletin de la Soc. d'hist. naturelle de Toulouse, t. LXVI, 1934, 1er trimestre.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Les plantes médicinales de l'Indochine. Un anthelmintique d'Asie: le « Quisqualis indica » L. (Combrétacées).* Paris, A. Maretheux et L. Pactat, 1934. (Bulletin des Sciences Pharmacologiques. T. XLI, nº 2. Février 1934.) [*Id.*]

H. SARMĀ. *Padmapurāṇa and Kālidāsa.* Calcutta, Sukhamoy Mitra, 1925. (Calcutta Oriental Series. 17.)

Sutezô SATÔ. *Alteration of Talc and Antigorite to Leuchtenbergite in the Metamorphosed Dolomite of the Matenrei System, North Korea.* Shanghai, 1933. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section II. Vol. I, nº 3.) [*Don.*]

J. SAUVAGET. « *Les perles choisies* » *d'Ibn Ach-Chihna. Matériaux pour servir à l'histoire de la ville d'Alep.* Tome I. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1933. (Mémoires de l'Institut Français de Damas.) [*Ech.*]

St. SCHAYER. *Zagadnienie elementow niearyjskich w buddyzmie indyjskim* (*Pre-Aryan Elements in Indian Buddhism*). Cracovie, 1934. (Bull. de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres.) [*Don de l'auteur.*]

Alfred SCHMITT. *Probe eines Wörterbuchs der sprachwissenschaftlichen Terminologie den Sprachwissenschaftlern zur Begutachtung.* Mit einem Vorwort von Leo WEISGERBER. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1933. (Beiheft zum LI. Band der Indogermanischen Forschungen.)

Le P. Wilhelm SCHMIDT. *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie.* Vol. V, *Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens u. Australiens.* Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchdandlung, 1934.

F. M. SCHNITGER. *De Mendoet-Tempel op Java.* (Overgedrukt uit Elsevier's Geillustreerd Maandschrift, April 1933.) [*Don de l'auteur.*]

Le P. L. SCHRAM. *Le mariage chez les T'ou-Jen du Kan-Sou* (*Chine*). Changhai, Imprimerie de la Mission catholique, 1932. (Variétés sinologiques. N° 58.) [*Ech.*]

Le P. Arthur SEGERS. *La Chine. Le peuple, sa vie quotidienne et ses cérémonies.* Tongres, Imp. G. Michels-Broeders, 1932.

Mlle L. SELLEGER. *L'orchestre javanais ou « Gamelan ».* Conférence faite à la Société de Géographie de Hanoi le 5 décembre 1932. Hanoi, l'Eveil de l'Indochine, 1933. (Cahiers de la Société de Géographie de Hanoi, 24e cahier.) [*Don.*]

ID. *De Kunstnijverheid van Tonkin.* Het artikel werd welwillend afgestaan door de Java-Bode.

Comte de SEMALLÉ. *Quatre ans à Pékin. Août 1880-Août 1884. Le Tonkin.* Paris, Gabriel Enault, 1934.

D. V. SEMENOV. *Chrestomathie de la langue arabe parlée* (*Dialecte syrien*) (en russe). Leningrad, 1929. (Travaux de l'Institut Oriental de Leningrad. 32.) [*Ech.*]

SERVUS. *Locutions modernes. Dialecte cantonnais.* Hongkong, Imprimerie de la Société des Missions Etrangères, 1934. [*Don de la Maison de Nazareth.*]

André SEYRIG. *Les Ichneumonides de Madagascar.* II. *Ichneumonidae Tryphoninae et Supplément aux I. Pimplinae.* Tananarive, G. Pitot, 1934. (Mémoires de l'Académie Malgache. XIX.) [*Ech.*]

Farzand Ali SHAH. *Economics of Gut Making in the Punjab.* Inquiry conducted by Farzand Ali SHAH. Under the supervision of R. A. FOSTER. Lahore, C. & M. Gazette, 1934. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Publication n° 34.) [*Id.*]

C. I. SHEN. *Notes on Ustilaginales from China.* Nanking, The Metropolitan Museum of Natural History, Academia Sinica, 1934. (Sinensia. Vol. IV, n° 10.) [*Ech.*]

Sadahiko SHIMADA and Kōsaku HAMADA. *Nan-Shan-Li. Report upon the Excavation of the Brick-Tombs of the Han Dynasty at the Foot of Mt. Lao-T'ieh, near Port Arthur, South Manchuria.* Tōkyō, The Toa-Kokogaku-Kai or the Far Eastern Archaeological Society, 1933. (Archaeologia Orientalis. Vol. III.) [*Don.*]

Saburô SHIMIZU. *Note on two interesting Senonian Ammonites from Hokkaido and South Saghalin.* Shanghai, 1933. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section II. Vol. I, n° 2.) [*Id.*]

Izuru SHINMURA 新村出. *Zoku namban kōki* 續南蠻廣記. Tōkyō, Iwanami shoten, 1925. [*Don de M. Sugimoto Naojirō.*]

John SHRYOCK. *The Temples of Anking and their cults. A Study of Modern chinese religion.* Paris, 1931.

Siamese Chintz. [*Don de M. Miki.*]

SIE KOUO-TCHENG 謝國楨. *Ts'ing tch'ou che leao* 清初史料. Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1933. [*Ech.*]

Randhir SINGH. *An economic Survey of Kala Gaddi Thamman (Chak 73 G. B.). A village in the Lyallpur district of the Punjab Inquiry*, conducted by Randhir SINGH. Under the supervision of W. ROBERTS. Lahore, C. & M. Gazette, 1932. (The Board of Economic Inquiry Punjab. Punjab Village Surveys. 4.) [*Ech.*]

Sardar Kartar SINGH. *Finance and Marketing of Cultivators' Wheat in the Punjab. Being the report of investigations in the Lyallpur, Ferozepore and Attock Districts during 1930-31*, by F. A. SHAH and L. R. DAWAR. Under the supervision of S. Kartar SINGH. Lahore, C. & M. Gazette, 1934. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Publication nº 38.) [*Id.*]

ID. *Studies in the Cost of Production of Crops in the Punjab.* Lahore, C. & M. Gazette, 1934. (The Board of Economic Inquiry Punjab. Publication nº 33.) [*Id.*]

Sardar Kartar SINGH and Sardar Arjan SINGH. *Farm Accounts in the Punjab, 1931-1932, 1932-1933. Being the eighth year's accounts of certain farms; with sections on Cost of Well-Irrigation in the Punjab and Cost of Irrigation, by Tube-Well.* Lahore, C. & M. Gazette, 1933-1934. (The Board of Economic Inquiry, Punjab. Publication nos 32, 35.) [*Id.*]

Sher SINGH. *An economic Survey of Naggal. A village in the Ambala district of the Punjab Inquiry*, conducted by Sher SINGH. Under the supervision of H. FYSON. Lahore, C. & M. Gazette, 1933. (The Board of Economic Inquiry Punjab. Punjab Village Surveys. 5.) [*Id.*]

Sip Song liem. Vol. II. (Mss.)

Mahendranath SIRCAR. *Hindu Mysticism according to the Upanisads.* London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1934. [*Don de l'éditeur.*]

ŚIVĀDITYA'S *Saptapadārthī* (With Three Commentaries). Edited by Amarendra Mohan TARKATIRTHA and Narendra Chandra VEDANTATIRTHA. Calcutta, Metropolitan Printing, 1934. (Calcutta Sanskrit Series. Nº VIII.)

P. E. SKACHOV. *Bibliografija Kitaja. Inventaire systématique des livres et articles de revues sur la Chine publiés en langue russe, 1730-1930* (en russe). Moscou, Leningrad, Edition gouvernementale, sociale, économique, 1932.

Nathan SÖDERBLOM. *The Living God, basal forms of personal religion.* London, Oxford University Press, 1933.

Some Facts about the National Library of Peiping. Peiping, National Library of Peiping, 1934. [*Ech.*]

Max. SORRE et Jules SION. *Méditerranée. Péninsules méditerranéennes.* 1ère partie. *Généralités. Espagne. Portugal*, par Max. SORRE. Paris, Armand Colin, 1934. (Géographie Universelle. VII.)

SOUEN K'AI-TI 孫楷第. *Tchong-kouo t'ong sou siao-chouo chou-mou* 中國通俗小說書目. 1933.

Souvenir des cérémonies traditionnelles du retrait des eaux et des salutations à la Lune qui se déroulent devant la maison flottante royale Damnak-Phé en présence de S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowathmonivong les Mardi 20, Mercredi 21 et Jeudi 22 Novembre 1934. Phnom Penh, Bibliothèque royale du Cambodge, 1934. [*Dép.*]

ŚRĪHARSHA. *The Naishadhacarita of Śrīharsha (Cantos I-XXII). Fort the first time translated into English with critical Notes and Extracts from unpublished Commentaries, Appendices and a Vocabulary*, by Krishna Kanta HANDIQUI. Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1934. (The Punjab Oriental Series. XXIII.)

Sir Aurel STEIN. *Archaeological Reconnaissances in Southern Persia*. London and Beccles, William Clowes and Sons, 1934. (Reprinted from The Geographical Journal, vol. LXXXIII, n° 2, February 1934.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *The Indo-iranian borderlands: Their Prehistory in the light of Geography and of recent Explorations*. London, Roy. Anthr. Inst., 1934. (Reprinted from the Journ. of the Roy. Anthr. Inst., LXIV, July-December, 1934.) [*Id.*]

STHIRAMATI. *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭīkā of Sthiramati. Being a sub-commentary on Vasubandhu's Bhāṣya on the Madhyāntavibhāgasūtra of Maitreyanātha*. Edited by Vidhushekhara BHATTACHARYA and Giuseppe TUCCI. Part I. Calcutta, The Baptist Mission Press, 1932. (Calcutta Oriental Series. N° 24.)

Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres 1856-21. Juli-1931. Herausgegeben von Walther WÜST. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1931.

Sự tích đức Từ thánh-tổ. Hanoi, Imprimerie Minsang dit T. B. Cay, 1931. [*Don de la pagode de Sài-sơn.*]

Daisetz Teitaro SUZUKI. *Essays in zen Buddhism (Second and Third Series)*. London, Luzac, 1933-1934.

Ryūjchi SUZUKI 鈐木隆一. *Kokugo sakubiki* 國語索引. Kyōto, Tōhō-bunka-gakuin Kyōto kenkyūjo, 1934.

Symposium on Chinese Culture. Edited by Sophia H. CHEN ZEN. Shanghai, China Institute of Pacific Relations, 1931.

Tableau du commerce extérieur de l'Indochine, année 1933. I, *Commerce de l'Indochine avec la France, les colonies françaises et les pays étrangers*. II, *Navigation internationale. Cabotage*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. (Gouvernement Général de l'Indochine. Administration des Douanes et Régies.) [*Dép.*]

Minorou TAGOUTCHI. *Histoire de l'étude de Mandchourie en France*. Annexe: *Bibliographie de Mandchourie en langue française*. Dairen, Dairen-Bibliothèque, 1933. (Recherches sur les Bibliographies de Mandchourie et de Mongolie. N° 1.) [*Don.*]

F. L. TAI. *Notes on Chinese Fungi IV*. Nanking, Academia Sinica, 1934. (Sinensia, vol. IV, n° 8.) [*Ech.*]

ID. *A Species of Choanephora with Dichotomously branched conidiophore (Choanephora)*. Nanking, Academia Sinica, 1934 (Sinensia, vol. IV, n° 8.) [*Id.*]

TAI K'IONG-SOUEN 戴綱孫. *Kouen-ming hien tche* 昆明縣志 (雲南叢書.) [*Don de M. G. Cordier.*]

The Taittirîya Âraṇyaka of the black Yajur Veda, with the Commentary of SÂYAṆÂCHÂRYA. Edited by Râjendralâla MITRA. Calcutta, C. B. Lewis, 1872. (Bibliotheca Indica.)

Tamil Lexicon. Published under the authority of the University of Madras. Vol. V, fasc. 2, 3, 4; Vol. VI, fasc. 1. Madras, The Madras Law Journal Press, 1932-1934.

S. T. TANG. *Descriptions of three new species of the Nematodmorpha of Fukien*. Nanking, Academia Sinica, 1934. (Sinensia, vol. IV, n° 7.) [*Ech.*]

T'ANG KI-YAO 唐繼堯. *Kong yu sing lan* 公餘省覽. [*Don de M. G. Cordier.*]

Mme TARDIEU-BLOT. *Natalité et obstétrique en Indochine*. Paris, Le François, 1934. [*Don de l'auteur.*]

Emile TAVERNIER. Compte-rendu critique de *La Part de l'encens et du feu* de M. DƯƠNG-TÀN-TÀI. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1934. (Extrait du Bulletin de la Société d'Enseignement Mutuel du Tonkin.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Le Culte des Ancêtres, précédé d'un exposé sur le bouddhisme, le taoïsme et le confucianisme.* Saigon, A. Portail, 1926. (Extrait du Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises. N. S. 1, 2.) [*Id.*]

ID. *Le déclin de l'apogée du règne des Tây-sơn : Les batailles de Qui-nhơn (Janvier-Février 1801).* Hanoi, Imp. Trung-bắc tân-văn, 1934. (Extr. du Bulletin Général de l'Instruction Publique. Juin-Août 1934.) [*Id.*]

TCHANG KIN-YUN 張錦蘊. *King-t'an* 鏡譚 (雲南叢書子部). [*Don de M. G. Cordier.*]

TCHANG TCHE-CHOUEN 張志淳. *Nan-yuan man lou* 南園漫錄 (雲南叢書子部). [*Id.*]

TCHANG TENG-YING 張登瀛. *Yu-chou* 育書 (雲南叢書子部). [*Id.*]

TCHAO WAN-LI 趙萬里. *Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan chan-pen choumou* 國立北平圖書館善本書目. 1933. [*Ech.*]

Temiyajâtaka. La première des 10 vies antérieures du Bouddha. Thao Temyakoumara. Traduit du Pâli en vers laotiens par MAHA SILA. 1ère édition. Vientiane, Imprimerie du Gouvernement, 1932. [*Dép.*]

S. C. TENG. *Notes on Hypocreales from China.* Nanking, The Metropolitan Museum of Natural History Academia Sinica, 1934. (Sinensia. Vol. IV, n° 10.) [*Ech.*]

ID. *Notes on Hysteriales from China.* Nanking, Academia Sinica, 1933. (Sinensia, vol. IV, n° 6.) [*Id.*]

Auguste THOLANCE. *Discours prononcé le 5 novembre 1934 à la session ordinaire du Conseil des intérêts français économiques et financiers du Tonkin.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. [*Dép.*]

A. THOMAZI. *La conquête de l'Indochine.* Paris, Payot, 1934. (Bibliothèque historique.)

T'IEN-TSÈ CHANG. *Sino-Portuguese trade from 1514 to 1644. A synthesis of Portuguese and Chinese Sources.* Leyden, E. J. Brill, 1934.

Henri TIRARD. *Le communisme des Jaunes.* Haiphong, Imprimerie Commerciale du Colon Français, 1934. (La Revue du « Colon Français », n° 3.) [*Ech.*]

ID. *La crise économique en Indochine. Pour la défense du Dân.* Haiphong, Imprimerie commerciale du Colon Français, 1934. (La Revue du Colon Français. 5.) [*Id.*]

Tôhô-bunka-gakuin Kyôto kenkyû-jo kanseki kanmoku 東方文化學院京都研究所漢籍簡目. Kyôto, Tôhô-bunka-gakuin Kyôto kenkyû-jo, 1934. [*Don.*]

Shigeyasu TOKUNAGA. *Natural Science research of the first scientific expedition to Manchoukuo.* Tôkyô, 1934. (Report of the First Scientific expedition to Manchoukuo. Section I, June-October, 1933.) [*Don.*]

Gunji TOMITA. *The Physiology of Ciliary Movement.* Sendai, K. Sasaki, 1934. I, *The Effect of Osmotic Pressure*; II, *The Effect of Hydrogen Ions.* (Studies from The Department of Biology of the Shanghai Science Institute, n°s 3-4.) [*Don.*]

ID. *Titration of Sea Water with HCl, and the Importance of Controlling the CO Tension of Acidified Sea Water.* Shanghai, 1933. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section IV. Vol. I, n° 2.) [*Id.*]

Tôru TOMITA. *Olivine-trachyandesitic Basalt from Hsueh-hua-shan Hill, Ching-hsing District, North China.* Shanghai, 1933. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section II. Vol. I, nº 1.) [*Don.*]

ID. *On the so-called Leucite-basalt from Ryûdô, Kankyô-Hokudô, Korea.* Shanghai, 1933. (The Journal of the Shanghai Science Institute. Section II, vol. I, nº 4.) [*Id.*]

André TOUZET. *L'économie indochinoise et la grande crise universelle.* Paris, Marcel Giard, 1934. [*Don de M. V. Goloubew.*]

TRINQUET. *Rapport sur une mission topographique au plateau d'An-khè.* (Mss.)

Georges TROUVÉ. *Etude sur le Prei Pràsàt, le Pràsàt Kŏmnăp et l'édicule qui abritait la cinquième stèle inscrite du Bàràỳ oriental.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extr. du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, tome XXXII, fasc. 1.)

Zenryû TSUKAMOTO. *Chinese Buddhism in the Middle Period of the T'ang Dynasty with special reference to Fa-Chao and the doctrine of the Pure Land.* Kyôto, The Academy of Oriental Culture Kyôto Institute, 1933. (Memoir of Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyûsho. Vol. IV.) [*Don.*]

Giuseppe TUCCI. *Indo-Tibetica.* I. *« Mc'od Rten » e « Ts'a Ts'a » nel Tibet Indiano ed Occidentale.* Roma, Realè Accademia d'Italia, 1932. (Reale Accademia d'Italia. Studi e Documenti. I.)

ID. *Linee di una storia del materialismo indiano.* Roma, R. Accademia Nazionale dei Lincei, 1924. (Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Cl. di Sc. Morali, Storiche e Filologiche. Vol. XVII, 1923, fasc. VII.)

Hải-vân Nguyễn-đình-Tỵ et Bằng-vân Nguyễn-trọng-HÀN. *Đạo-lý tạp-rao.* Một tập triết-ngôn ngạn-ngữ thuật theo lối ca-rao (Recueil de pensées morales et philosophiques chinoises traduites en vers annamites). Vol. I. 1ère édition. Hanoi, Tân-dân thư-quán, 1934. [*Don des auteurs.*]

UM-POU. *Ephémérides khmères.* Revu par l'Oknha HORA TIPACHAK (Yok). Phnom-penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1934. [*Dép.*]

Union Catalogue of Books in European Languages in Peiping Libraries. Supplement, January, 1931-December, 1932. Edited by the National Library of Peiping. Vol. II. (*Union List of Serials*). Peiping, The National Library of Peiping and The National Tsing Hua University Library, 1933. [*Ech.*]

Union des syndicats touristiques du Nord-Indochine. Statuts. S. l. n. d. [*Don de M. G. Cœdès.*]

D. VAN HINLOOPEN LABBERTON. *Dictionnaire de termes de droit coutumier indonésien.* La Haye, Martinus Nijhoff, 1934. (Union Académique Internationale.)

Joris VAN SPILBERGEN. *De reis van Joris van Spilbergen naar Ceylon, Atjeh en Bantam. 1601-1604.* 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1933. (Linschoten-Vereeniging. XXXVIII.)

P. V. VAN STEIN CALLENFELS. *Le mariage de Draupadī.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, tome XXXIII, fasc. 1.)

VASUBANDHU. *Abhidharmakośa of Vasubandhu,* Sanskrit Text, with addition of the « Lost Karikas », Sanskrit Gloss, Introd., etc. by R. R. SANSKRITYAYANA. 1933.

Veröffentlichungen des orientalischen Seminars der Universität Tübingen. Abhandlungen zur orientalischen Philologie und zur allgemeinen Religionsgechichte. Herausgegeben von E. LITTMANN und J. W. HAUER. 7. *Metaphysik des Buddhismus*, von Junyu KITAYAMA. Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer, 1934.

Vicitrakarṇikāvadānoddhṛta. A collection of Buddhistic Legends. Nevārī Text. Edited and Translated into English by Hans JÓRGENSEN. London, Royal Asiatic Society. 1931. (Oriental Translation Fund. New Series. XXXI.)

Việt-nam tự-điển. Hội Khai-trí tiền-đức khởi thảo. Fasc. XII-XV, *Dê-Hoan.* Hanoi, Imprimerie Trung-bắc-tân-văn, 1933-1934. Cf. *BEFEO.*, t. XXXIII, p. 997, et *supra*, p. 641.

Paul VIGNAUX. *Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini.* Paris, Ernest Leroux, 1934. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses. XLVIIIe volume.) [*Ech.*]

Francisco VINDEL. *Manual Grafico-Descriptivo del Bibliofilo Hispano-Americano (1475-1850).* Suplemento Tomo XII. Siglo xv. Londres, Maggs Bros, 1934.

J. Ph. VOGEL. *Additional Prakrit Inscriptions from Nāgārjunikoṇḍa.* Madras, Government Press, s. d. (Epigraphia Indica. Vol. XXI.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Op het Voetspoor van Boeddha.* Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon n. v., 1934. [*Id.*]

E. J. VOUTE. *Systematisch Register op het Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap.* IV. (*Jaargang 1928 tot en met 1933*). Leiden, E. J. Brill, 1934. [*Ech.*]

VYASA (Krishna-Dwaipayana). *The Srimadbhagbatam.* Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text by J. M. SANYAL. Vol. III. Parts XII-XIII. Calcutta, B. C. Ghose, 1934.

Lionel WAFER. *A New Voyage & Description of the Isthmus of America*, by Lionel WAFER. With Wafer's secret report (1698) and David's expedition to the gold mines (1704). Edited with Introduction, Notes and Appendices, by L. E. ELLIOTT JOYCE. Oxford, The Hakluyt Society, 1934. (The Hakluyt Society. 2d Series, LXXIII.)

Jacob WASSERMANN. *Gaspar Hauser ou la paresse du cœur.* Paris, Bernard Grasset, 1933. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Georges WEILL. *Le Journal. Origines, évolution et rôle de la presse périodique.* Corbeil, Imp. Crété, 1934. (L'Evolution de l'Humanité. Synthèse collective, n° 49.)

A. J. WENSINCK. *Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le Musnad d'Aldārimi, le Muwatta' de Malik; le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal.* Livraisons I et II. Leiden, E. J. Brill, 1933-1934. (Union Académique Internationale.)

William Charles WHITE. *Tombs of Old Lo-yang. A Record of the Construction and Contents of a group of Royal Tombs at Chin-ts'un, Honan, probably dating 550 B. C.* Shanghai, Kelly and Walsh, 1934.

Le P. Léon WIEGER. . . . *ismes divers. Syllabus.* Hien-hien, Imprimerie de Hien-hien, 1932. (Chine moderne. Tome X.)

ID. *Moralisme.* Hien-hien, Imprimerie de Hien-hien, 1920. (Chine moderne. Tome IX.)

Richard WILHELM. *Chinesische Wirtschaftspsychologie.* Leipzig, Deutsche Wissenschaftliche Buchhandlung, 1930. (Schriften des Weltwirtschafts-Instituts der Handels-Hochschule Leipzig. Band 5.)

Robert W. WILLIAMSON. *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia.* Vol. I-II. Cambridge, The University Press, 1933.

R. O. WINSTEDT & R. J. WILKINSON. *A History of Perak.* Singapore, 1934. [*Ech.*]

Maurice WINTERNITZ. *A History of Indian Literature.* Vol. II. *Buddhist Literature and Jaina Literature.* Translated from the original german by Mrs. S. KETKAR and Miss H. KOHN. Calcutta, University of Calcutta, 1933.

K. CHIMIN WONG and WU LIEN-TEH. *History of Chinese Medicine. Being a Chronicle of Medical Happenings in China from Ancient Times to the Present Period.* Tientsin, The Tientsin Press, 1932.

Alfred C. WOOLNER. *Introduction to Prakrit.* Calcutta, The Baptist Mission Press, 1928. (Panjab University Oriental Publications.)

YANG YI-TS'ING 楊一清. *Si tcheng je lou* 西征日錄 (雲南叢書二編子部). Yun-nan t'ou-chou kouan. [*Don de M. G. Cordier.*]

W. Perceval YETTS. *The Shang-yin Dynasty and the An-yang Finds.* London, 1933. (Reprinted from the Journ. of the Royal Asiatic Soc., July, 1933.) [*Don de l'auteur.*]

YUAN KIA-KOU 袁嘉穀. *King chouo* 經說. [*Id.*]

Yun-nan cheng li kouen houa nim tchong kiao-yu kouan 雲南省立昆華民衆教育館. *Yun-nan pien ti wen t'i yen kieou* 雲南邊地問題研究 (民衆叢書之一). Yun-nan ts'ai-tcheng t'ing yin choua kiu 雲南財政廳印刷局, 1933. [*Id.*]

Yun-nan cheng tch'eng ts'iuan t'ou 雲南省城全圖. [*Id.*]

Yun-nan kong tch'an yi lan piao 雲南鑛產一覽表. [*Id.*]

ZEE SHEN and ITARU IMAI. *On the Orbit of Nagata's Comet.* Shanghai, The China Science Corporation, 1933. (The Journal of the Shanghai Sc. Institute. Section I. Vol. I, nº 2.) [*Don.*]

Eduard ZELLER. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* 1ter Teil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 1te hälfte. 7te Auflage, mit Unterstützung von Franz LORTZING, herausgegeben von Wilhelm NESTLE, 1923; 2te hälfte. 6te auflage. Herausgegeben von Wilhelm NESTLE, 1920; 2ter Teil: 1te Abt. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. 5te auflage, mit einem Anhang von Ernst HOFFMANN: Der gegenwärtige Stand der Platonforschung, 1922; 2te Abt. Aristoteles und die alten Peripatetiker. 4te auflage, 1921; 3ter Teil: 1te Abt. Die nacharistotelische Philosophie, 1te hälfte. 5te auflage, herausgegeben von Eduard Wellemann, 1923; 2te Abt. Die nacharistotelische Philosophie. 5te auflage, 1923. Leipzig, O. R. Resiland.

Zwölfter Bericht der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft (Deutsche Forschungsgemeinschaft) umfassend ihre Tätigkeit vom 1. April 1932 bis zum 31. März 1933. Berlin, Verlag der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, 1933. [*Ech.*]

Périodiques.

Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1934, nºs 1-2.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, t. XIX (1931-1932), fasc. 4; t. XX (1933-1934), fasc. 1-2. [*Ech.*]

Académie des Sciences Coloniales. Comptes rendus des séances, t. XIV (1929-1930). Paris, Société d'Editions géographiques, maritimes et coloniales, 1931. [*Id.*]

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Beaux-Arts, t. XVI (1934), fasc. 1-12. [*Ech.*]

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, t. XX (1934), fasc. 1-12. [*Id.*]

Acta Orientalia, vol. XIII (1934), nos 1-4. [*Id.*]

Almanach des Postes, Télégraphes et Téléphones de l'Indochine, 1934.

Analecta Bollandiana, t. LII (1934), nos 1-4. [*Ech.*]

Annales de géographie, t. XLIII (1933), nos 242-245.

Annales de la Faculté de droit d'Aix, 1932, fasc. 23. [*Ech.*]

Annales de la Faculté des Lettres d'Aix, t. XVI (1931-1932). [*Id.*]

Annals of the Bhandarkar Institute, vol. XV (1933-1934), nos 1-4 [*Id.*]

Annuaire administratif de l'Indochine, 1934. [*Dép.*]

Annuaire de l'Académie royale de Belgique, 1934. [*Ech.*]

Annuaire de la littérature agraire de l'U.R.S.S., année 1928, t. I, vol. 3 ; année 1934, fasc. 1. Leningrad, Académie des Sciences de l'U.R.S.S., 1934. [*Id.*]

Annuaire général, 1927. Paris, Larousse, 1927. [*Don de M. G. Cœdès.*]

Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1932. Leyden, E. J. Brill, 1934. (Kern Institute.) [*Ech.*] Cf. *supra*, p. 646.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution showing the operations, expenditures, and condition of the Institution for the year ending June 30, 1930 & 1932. Washington, Smithsonian Institution, 1931 & 1933. [*Id.*]

Annual Report of the Bombay Branch Royal Asiatic Society for 1932. Bombay, Gogate Bros. Press, 1933. [*Id.*]

Thirty-First Annual Report of the Bureau of Science Philippine Islands. For the year ending December 31, 1932. Manila. [*Id.*]

Annual Report of the Imperial Household Museums Tōkyō & Nara, for the year 1932. Tōkyō, Imperial Household Museums, 1933. [*Don.*]

Annual Report on South-Indian Epigraphy for the year ending 31st March 1931. Madras, Government Press, 1934. [*Ech.*]

Annual Report on the Archaeological Survey of Ceylon for 1933. Colombo, The Ceylon Government Press, 1934. [*Id.*]

Annuario della Reale Accademia d'Italia, XIe année, t. V (1932-1933). Roma, Reale Accademia d'Italia, 1934. [*Id.*]

L'Anthropologie, t. XLIV (1934), nos 1-6.

Anthropos, t. XXIX (1934), nos 1-6. [*Ech.*]

Archaeologische Mitteilungen aus Iran, vol. VI (1933-1934), nos 1-4.

Archiv Orientální, Journal of the Czechoslovak Oriental Institute. Prague. Vol. VI (1934), no 1. [*Ech.*]

Archives de médecine et pharmacie navales, t. CXXIV (1934), nos 1-4. [*Don.*]

Archives des Instituts Pasteur d'Indochine, Avril-octobre 1933, nos 17-18. [*Dép.*]

Asia, 1934.

Asia major, vol. X (1934). [*Ech.*]

The Asiatic Review, vol. XXX (1934), nos 101-104.

L'asie française. Bulletin mensuel du Comité de l'Asie française, 1934. [*Ech.*]

L'Asie nouvelle illustrée, 3e année (1934). Saigon, Nguyễn-văn-Của. [*Don de l'éditeur.*]

Atti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali, vol. XX (1934), nos 1-8. [*Ech.*]

L'Avenir du Tonkin, 1934.

Bắc-kỳ nhân-dân đại-biểu viện. Tập kỷ-yếu các công việc Hội-đồng thường niên. Viện nhân-dân đại-biểu Bắc-kỳ năm 1933. Hanoi, 1934. [*Dép.*]

Baessler-Archiv, t. XVII (1934), fasc. 1-4.

The Bangkok Times, 1934.

Bengal past and present. Journal of the Calcutta Society, t. XLVI (1933); t. XLVII (1934).

Bibliographie bouddhique, III, mai 1930-mai 1931. Rétrospective: *L'œuvre de M. le Prof. J. Ph. Vogel* par A. J. Bernet Kempers, 1933; IV-V, mai 1931-mai 1933 par A. J. Bernet Kempers, G. L. M. Clauson, P. Demiéville, N. Dutt, J. Jaworski, M. Lalou, L. de La Vallée Poussin, E. J. Lévy, R. Lingat, J. Przyluski, O. Stein, E. Tomomatsu, Trần-văn-Giáp, P. Tuxen, J. Yoshimizu, J. R. Ware. Rétrospective: *L'œuvre de M. le Prof. Paul Pelliot* par M. Lalou, 1934. Cf. supra, p. 651.

Bibliographie de l'Orient, 1934, fasc. 2-4. Leningrad. [*Ech.*]

Bibliographie géographique internationale 1932 (*XLIIe Bibliographie annuelle*). Paris, Armand Colin, 1933. (Association de Géographes français.)

Bibliotheca Buddhica, vol. I, fasc. 3; vol. XXVIII, fasc. 1. [*Ech.*]

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Deel 91-92 (1934). [*Id.*]

Bijutsu Kenkyū 美術研究, 1933-1934, nos 25-36. Tōkyō, Bijutsu Kenkyū-jō. [*Id.*]

Bijutsu Kenkyū, English Summary, 1932, nos 3-11. [*Id.*]

Budget de la ville de Cholon. Exercice 1934. [*Dép.*]

Budget général de l'Indochine. Exercice 1934. [*Id.*]

Budget local du Tonkin. Exercice 1934. [*Id.*]

Bulletin administratif de la Cochinchine, 1934. [*Id.*]

Bulletin administratif de l'Annam, 1934. [*Id.*]

Bulletin administratif du Cambodge, 1934. [*Id.*]

Bulletin administratif du Laos, 1934. [*Id.*]

Bulletin administratif du Tonkin, 1934. [*Id.*]

Bulletin de l'Académie des Beaux-Arts, 1933, nos 17-18. [*Don.*]

Bulletin de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques soviétiques socialistes, 1934, nos 1-10. [*Ech.*]

Bulletin de l'Académie malgache, t. XV (1932). [*Id.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture du Tonkin et du Nord-Annam, 1934. [*Id.*]

Bulletin de la Chambre de Commerce de Hanoi, 1934. [*Id.*]

Bulletin de l'Agence économique de l'Indochine, 1933, nos 71-72; 1934, nos 73-84. [*Dép.*]

Bulletin de la Maison Franco-japonaise. Tōkyō, Série française, t. VI (1934), nos 1-2. [*Ech.*]

Bulletin de la Section de Géographie (*Comité des travaux historiques et scientifiques*), t. XLVIII (1933). [*Don.*]

Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris, t. LV (1933), no 6; t. LVI (1934), nos 1-8. [*Ech.*]

Bulletin de la Société de Géographie et d'Études coloniales de Marseille, t. LIV (1933). [*Id.*]

Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, t. XXXV (1934), fasc. 1-2.

Bulletin de la Société d'Enseignement mutuel du Tonkin, t. XIV (1934). [*Don.*]

Bulletin de la Société des Études indochinoises, t. VIII (1933), nos 3-4; t. IX (1934), nos 1-2. [*Ech.*]

Bulletin de la Société Médico-chirurgicale de l'Indochine, t. XII (1934), nos 1-10. [*Don.*]

Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 2e, 3e et 4e trimestres 1932. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Bulletin de l'Institut général psychologique, 33e année, nos 1-6. Vannes, Imprimerie Lafolye et J. de Lamarzelle, 1933. [*Id.*]

Bulletin de l'Office international des Instituts d'archéologie et d'histoire de l'art, vol. I (juillet 1934), no 1. Fontenay-aux-Boses, Louis Bellenand et Fils, 1934. [*Ech.*]

Bulletin des Amis du Vieux Hué, 1934. [*Id.*]

Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire. Bruxelles, 6e année, 1934. [*Don de M. Polain.*]

Bulletin d'études orientales, t. II (1932), fasc. 1-2. Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1932. [*Ech.*]

Bulletin d'information religieuse, 1932, nos 9-12; 1933, nos 1-12. Phnom-Penh, Bibliothèque royale. [*Dép.*]

Bulletin du Club Automobile et Motocycliste du Tonkin - Annam - Laos, 7e année (1932), no 12; 8e année (1933), nos 1-9, 11-12; 9e année (1934), nos 3-10. Hanoi, Imprimerie Tân-dân. [*Don de M. G. Cœdès.*]

Bulletin du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, t. XVI (1933), nos 1-4. [*Ech.*]

Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, janvier-juin 1934, no 7. [*Don de l'éditeur.*]

Bulletin du Museum National d'histoire naturelle, t. VI (1934), nos 1-5. [*Ech.*]

Bulletin économique de l'Indochine, 1934. [*Dép.*]

Bulletin général de l'Instruction publique. (Gouvernement général de l'Indochine). 1934. [*Id.*]

Bulletin historique et philologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, années 1930-1931. [*Don.*]

Bulletin municipal. Ville de Hanoi, 1934. [*Dép.*]

Bulletin of the Department of Indian History and Archaeology, no 1, *Some Aspects of the Vāyu Purāṇa* by V. R. Ramachandra Dikshitar. Madras, University of Madras, 1933. [*Don.*]

Bulletin of the Far Eastern Branch of the Academy of Sciences of the U.R.S.S., 1933, nos 1-3. [*Ech.*]

Bulletin of the Madras Government Museum, vol. I (1929), fasc. 3; vol. III (1934), fasc. 1. [*Don.*]

Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, vol. XXIX (1934), nos 1-12. [*Id.*]

Bulletin of the Museum of Fine-Arts, Boston, vol. XXXII (1934), nos 189-194. [*Id.*]

Bulletin of the National Library of Peping, vol. VII (1933), nos 5-6; vol. VIII (1934), no 1. [*Ech.*]

Bulletin of the National Research Institute of History and Philology (*Academia Sinica*), vol. III, nos 3-4 ; vol. IV, nos 2-3. [*Ech.*]

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, vol. VII (1933), nos 3-4. [*Id.*]

The Burlington Magazine, 1934.

Campuchea Sauriya, 6e année (1934), nos 1-12. [*Dép.*]

Canada Department of Mines. National Museum of Canada. Bulletin nos 71, 73. *Annual Report for 1932, 1933*. Ottawa, J. O. Patenaude, 1933-1934. [*Ech.*]

Census of India, vol. I (1931), parts I-II et IV ; vol. VIII, parts I-III ; vol. IX, parts I-II ; vol. X, parts I-II ; vol. XV, parts I-II ; vol. XXII, parts I-II ; vol. XXIII, parts I-II ; vol. XXIV, parts I-II.

Chambre d'Agriculture de Cochinchine. Bulletin de quinzaine, 1934. [*Ech.*]

Chambre des Représentants du peuple du Tonkin. Compte rendu des travaux de la session ordinaire de l'année 1933. Hanoi, 1934. [*Dép.*]

Chemins de fer de l'Indochine. Statistiques de l'année 1932 dressées à l'Inspection générale des Travaux publics. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

The China Journal of Sciences and Art, 1934.

Chine, Ceylan, Madagascar, 1934, nos 104-108.

The Chinese Recorder, vol. LXV (1934).

Chinesisch-Deutscher Almanach, 1934. Frankfurt, 1934. (China-Institut.) [*Ech.*]

Chotmai het Lao, Journal officiel laotien, 1934. [*Dép.*]

Le Colon français républicain, 1934. [*Ech.*]

Compte administratif du Budget général de l'Indochine. Exercices 1922-1924, 1926-1932. [*Dép.*]

Compte rendu annuel des travaux exécutés par le Service géographique de l'Indochine, année 1933. Hanoi, Service géographique, 1934. [*Id.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1934. [*Don.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences coloniales, t. XIX (1933), 1934. [*Ech.*]

Công thi báo Haiphong. Moniteur de Haiphong, 1933-1934, nos 103-106. [*Dép.*]

Le Courrier d'Haiphong, 1934. [*Ech.*]

Cultural Nippon. A Study of Nippon Culture, vol. I (1933), no 1 ; vol. II (1934), no 1. Tōkyō. The Nippon Cultural Federation. [*Don.*]

Direction des Archives et des Bibliothèques. Dépôt légal. Listes des imprimés déposés en 1933 et 1934 (1er juillet au 31 décembre 1933 et 1er janvier au 30 juin 1934. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. [*Dép.*]

Djâwâ. Tijdschrift van het Java-Institut, 1934. [*Ech.*]

Đông-thanh tạp-chí, 1933, nos 31-36. [*Don de l'éditeur.*]

The Eastern Buddhist, vol. VI (1932), nos 2-3.

Epigraphia Indica, vol. XXI (1931), parts 3-6. [*Ech.*]

Epigraphia Zeylanica, vol. IV (1934), parts 1-2.

L'Ethnographie. Nouvelle série, 1933, no 27.

Ethnologischer Anzeiger, vol. III (1932), nos 6-7.

Eurasia Septentrionalis Antiqua, t. IX (1934).

L'Eveil de l'Indochine, 1934. [*Ech.*]

Extrême-Asie, Revue indochinoise illustrée, 1934, nos 82-91. [*Id.*]

France-Indochine, 1934.

Fu jen hsüeh-chih 輔仁學誌. Series sinologica. Ab Universitate Catholica Pekinensi edita Cuius singuli fasciculi bis in Anno prodeunt. Periodicum sinologicum « Fujen », vol. IV, no 1. [*Ech.*]

The Geographical Journal, 1934. [*Id.*]

La Géographie, 1934. [*Id.*]

Greater India Society. Bulletin no 1 (Bengali Edition). Calcutta. [*Id.*]

Hespéris. Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes marocaines, t. XVII (1933), fasc. 1-2 ; t. XVIII (1934), fasc. 1-2. [*Don.*]

Học-báo, 1934. [*Dép.*]

The Hongkong Weekly Press, 1934.

The Illustrated London News, 1934.

L'Illustration, 1934.

L'Impartial, 1934.

L'Indépendance tonkinoise, 1934.

Index bibliographique de la question agraire (*articles de revues*), année 1930, no 6-a. Moscou, 1930. (Institut Agraire International, Section de Bibliographie.) [*Ech.*]

India and the World, Monthly organ of Internationalism and Cultural Federation, vol. II (1933), nos 2-10 et 12 ; vol. III (1934), nos 1-2. [*Id.*]

Indian Art and Letters. N. S., vol. VIII (1934), nos 1-2.

Indian Culture (*Journal of the Indian Research Institute*). Edited by Devadatta Ramkrishna Bhandarkar, Beni Madhab Barua, Bimala Churn Law, vol. I (juillet 1934), no 1. Calcutta. [*Ech.*]

Indian Historical Quarterly, vol. X (1934), nos 1-4. [*Id.*]

Indian Linguistics. Bulletin of the Linguistic Society of India, vol. III (1933), parts 1-6. [*Id.*]

Indochine adresses. 1ère année, 1933-1934. Annuaire complet (européen et indigène) de toute l'Indochine, commerce, industrie, plantations, mines, adresses particulières. Editeurs : Mme L. Lacroix-Sommé, R. J. Dickson et A. J. Burtschy. Saigon, Albert Portail, 1933.

Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde. Supplement au vol. LI ; vol. LII (1934), nos 1-4.

Indorevue, 1934. [*Don.*]

Institut des recherches agronomiques de l'Indochine. Compte rendu des travaux exécutés en 1932-1933. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Institut d'Orientalisme de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. Bibliographie de l'Orient, année 1933, nos 2-4 ; année 1934, nos 5-6. Leningrad, 1934. [*Ech.*]

L'Intermédiaire des chercheurs et curieux, 1934.

Inter-Océan, vol. II (1933), nos 7-12 ; vol. III (1934), nos 1-4.

Ipek, (1932-1933).

Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. XLVIII (1933), nos 1-4. [*Ech.*]

Japan in Pictures. Asahigraph. Overseas Edition. Published monthly by Asahi Shimbun-Sha, vol. II (1934), nos 1-3, 5-6 et 9. Tōykō. [*Don.*]

The Java Gazette, vol. II (1934), nos 7-12 ; vol. III, nos 1-2.

Jeune Asie. Bulletin de la Confédération des Etudiants orientaux, vol. I (mars-juillet 1934), nos 1-5. Rome, Arti Grafiche Trinacria. [*Don.*]

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, vol. XXIX (1934), nos 1-4. [*Ech.*]

Journal Asiatique, t. CCXXIII (1933), CCXXIV (1934). [*Id.*]

Le Journal de Shanghai, 1934. [*Don.*]

Journal des savants, 1934.

Journal judiciaire de l'Indochine, 1934. [*Dép.*]

The Journal of American Folk-lore, vol. XLVII (1934).

Journal officiel de l'Indochine française, 1934. [*Dép.*]

Id. Textes législatifs et réglementaires, circulaires et instructions. Edition spéciale mensuelle, 2e année (1934), nos 1-12. [*Id.*]

Journal of Indian history, vol. XIII (1934), parts 1-3. [*Ech.*]

Journal of the American Oriental Society, vol. LIV (1934), no 1.

Journal of the Annamalai University, vol. II (1933), nos 1-12 ; vol. IV (1934), nos 1-2. [*Ech.*]

The Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. XX (1934), parts 1-4. [*Id.*]

The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Annual report for 1932, 1933 ; vol. X (1934), nos 1-2. [*Id.*]

Journal of the Burma Research Society, vol. XXIV (1934), parts 1-3. [*Id.*]

Journal of the Department of Letters (University of Calcutta), vol. XXIV (1934). [*Id.*]

The Journal of the Greater India Society, vol. I (1934), no 1. Calcutta, Baghunath Seal. [*Id.*]

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. LXV (1934). [*Id.*]

Journal of the Royal Asiatic Society, 1934, nos 1-4. [*Id.*]

Journal of the Royal Institute of British Architects, vol. XXXVI (1928-1929), nos 1-20. London.

Journal of the Siam Society, t. XXVII (1934), parts 1-2. [*Ech.*]

The Journal of the Siam Society, Natural History Supplement, vol. IX (1933), no 3. [*Id.*]

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XII (1934), parts 2-3. [*Id.*]

Journal of the University of Bombay, History, Economics et Sociology, vol. II (1934), parts 4-6 ; vol. III, parts 1-3. [*Id.*]

Kai-hō 會報, juillet 1934. Tōkyō, Indo-shina kyōkai. [*Don.*]

The Kokka, 1934, nos 518-529.

Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Jaarboek, 1934. [*Ech.*]

Koninklijke Vereeniging Koloniaal Instituut. Gids in het Volkenkundig Museum. XII, *Borneo* door B. M. Goslings. Amsterdam, Druk de Bussy, 1933. [*Id.*]

Korean Folk-lore, année 1934, nos 1-2. [*Don.*]

Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan kouan wou pao kao 國立北平圖書館館務報告, Peiping, 1932-1933. [*Ech.*]

Kyeung-hak-oueun tsab-tsi 經學院雜誌. Bulletin de l'Académie des études du confucianisme de la Corée (décembre 1913-mars 1918), nos 1, 3-16. Séoul, Kyeung-hak-oueun. [*Don de M. Kim Yung-kun.*]

Kyoto Imperial University Calendar 1934-1935. Kyōto, The University Office, 1934. [*Ech.*]

Die landwirtschaftliche Literatur der U. D. S. S. R., année 1933, fasc. 1-3 ; année 1934, fasc. 1 ; Index bibliographique no 6a. [*Ech.*]

The Library of Congress. Orientalia added 1932-1933. Washington, Government Printing Office, 1934. [*Id.*]

Linschoten-Vereeniging. Zes en twintigste Jaarverslag 1933. Lijst der Uitgaven naamlijst der Leden in 1933. 's-Gravenhage, 1933.

Luzac's Oriental List and Book Review Quarterly, vol. XLV (1934). [*Ech.*]

The Malacca Guardian. Memento of Wangkang Ceremonial and Procession 1933. Malacca, Wah Seong Press, 1933. [*Don de M. Yeh Hua Fen.*]

Man, vol. XXXIV (1934).

Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut Belge des Hautes Etudes chinoises, vol. II (1932-1933). Bruxelles, 1933. [*Ech.*]

Mémoires de l'Académie Malgache, 1934, fasc. 16-17 et 19. [*Id.*]

Mémoires de l'Institut d'Orientalisme de l'Académie des Sciences de l'U. R. S. S., vol. II, fasc. 1-4. Leningrad, 1933-1934. [*Id.*]

Mémoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XLIII, 1ère partie. Paris, Imprimerie Nationale, 1933. [*Don.*]

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, t. XII, no 1. [*Ech.*]

Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunka (The Oriental Library), 1930 et 1932, nos 5-6. [*Don.*]

Memorie della R. Accademia delle Scienze di Bologna. Sezione di Scienze Giuridiche, série III, t. VII (1932-1933. [*Ech.*]

Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche, vol. XXIV, fasc. 3-5. [*Id.*]

Mercure de France, années 1931-1933. [*Don de M. J. Y. Claeys.*]

The Metropolitan Museum of Art. Sixty-fourth Annual Report 1933. New York, 1934. [*Don de l'éditeur.*]

Minzoku-gaku 民俗學, vol. V (1933), nos 9-11. Tōkyō, Minzoku gakkai. [*Don de M. N. Matsumoto.*]

Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt, vol. LXXX (1934), fasc. 1-12.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, t. LXIV (1934), nos 1-6. [*Ech.*]

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Ostasiatische Studien, t. XXXVI (1933). [*Id.*]

The Modern Review, 1934. [*Id.*]

Le Monde Colonial illustré, 1934, nos 126, 133 et 135. Paris. [*Dép.*]

Le Moniteur d'Indochine, 1934.

Le Muséon, vol. XLVI (1933), nos 1-4 ; vol. XLVII (1934), nos 1-4. [*Ech.*]

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen. Geschäftl. Mitt., 1933-1934.

Nam-phong, 1934. [*Dép.*]

Nanking Journal, vol. II, no 2 ; vol. III, nos 1-2. [*Ech.*]

The National Library of Peiping and its Activities. Peiping, National Library of Peiping, 1934. [*Ech.*]

National Research Council of Japan, Report, vol. II (April 1932-March 1933), n° 2. Tōkyō, 1934. [*Don de l'éditeur*].

Natuurwetenschappelijke Raad voor Nederlandsch-Indie te Batavia, n°s 4-5 et 7. [*Don.*]

The Nederland Mail. Published monthly by the Nederland Line Royal Dutch Mail, Amsterdam (avril 1934), n° 1. Amsterdam, Van Munster, 1934. [*Don de l'éditeur.*]

The North-China Herald, 1934.

Orientalia, vol. III (1934), fasc. 1-3. [*Ech.*]

Ostasiatische Zeitschrift, N. S., 10e année (1934), n°s 1-6.

The Philippine Journal of Science, 1934. [*Ech.*]

La Politique de Pékin, 1934.

Present-Day Japan. Annual English Supplement of the Asahi Osaka and Tokyo (1933), n° 9; (1934), n° 10. [*Don.*]

Proceedings of the Imperial Academy. Tōkyō, 1934. [*Id.*]

Programma van het zevende Congres op 13, 14 en 15 september 1933. Leiden, E. J. Brill, 1933. (Oostersch Genootschap in Nederland.)

Publications of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Information Bulletin (April 15, 1933 to February 15, 1934) n°s 51-120. Hsinking. [*Don.*]

Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography, vol. I (mars 1934), n° 1. Shanghai, Chinese National Committee on Intellectual Co-operation. [*Ech.*]

The Rangoon Gazette, 1934.

Rapport sur la Direction des Archives et des Bibliothèques, 1932-1933. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Rapport sur la navigation et le mouvement commercial de l'Indochine, année 1932. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine. Administration des Douanes et Régies.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière du territoire de Kouang-tchéou-wan durant la période 1933-1934. Hanoi, G. Taupin, 1934. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière du Tonkin durant la période 1933-1934. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1934. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Rendiconti, série II, vol. LXVI (1933), fasc. 1-20; vol. LXVII (1934), fasc. 1-10. Milano, Ulrico Hoepli. [*Ech.*]

Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales et maritimes, 1934.

Rekishi chiri 歴史地理, vol. LXII, n°s 1-6; vol. LXIII, n°s 1-6. Tōkyō.

Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie sesta, vol. IX (1933), fasc. 5-12. [*Ech.*]

Rendiconti delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali, t. VII (1932-1933). [*Id.*]

Répertoire d'art et d'archéologie, année 1932. Paris, Albert Morangé, 1933. (Bibl. d'art et d'archéologie de l'Université de Paris.) [*Id.*]

Report of the Librarian of Congress for the fiscal year ending June 30, 1933. Washington, Government Printing Office, 1933. (Library of Congress.) [*Don de l'editeur.*]

Report of the National Library of Peiping for the years from July 1, 1931 to June 30, 1933. Peiping, 1934. [*Ech.*]

Report on the Postal Remittances and Savings Bank. For the Twentyfirst Fiscal year of C. H. M. K. (i. e. from Ist July 1932 to 30th June 1933). Shanghai, 1934. (China Ministry of Communications. Directorate General of Postal Remittances and Savings Banks.) [*Id.*]

Report on the Post Office for the Twentieth Fiscal year of Chung-hua Min-kuo. 1st July 1931-30th June 1932. Shanghai, The Supply Department of the Directorate General of Posts, 1933. [*Id.*]

Report upon Archaeological Research in the Department of Literature, XIII, Kosaku HAMADA et Sueji UMEHARA, *Study on the ancient tiles of the Silla Dynasty, Korea.* Tôkyô, The Tôkô-Shoin, 1934. [*Don.*]

Résumé du 10e Rapport annuel de la Maison Franco-japonaise (du 1er avril 1933 au 31 mars 1934). [*Ech.*]

Résumé du 26e Rapport annuel de la Société Franco-japonaise du 1er avril 1933 au 31 mars 1934). [*Id.*]

Revolutzionny Vostok (Revue de l'Association scientifique pour les études des problèmes nationaux et coloniaux), années 1930-1934. [*Id.*]

Revue archéologique, 1934.

Revue critique d'histoire et de littérature, 1934.

Revue de l'art ancien et moderne, 1934.

Revue de l'histoire des colonies françaises, 1934. [*Don.*]

Revue de l'histoire des religions, t. 106 (1932), nos 1-3; t. 107 (1933), nos 1-3; t. 108, nos 1-3; t. 109 (1934), nos 1-3. [*Ech.*]

La Revue de Paris, 1934.

Revue des Arts Asiatiques, 1934.

Revue des deux Mondes, 1934.

Revue des sciences politiques, t. LVII (1934). [*Ech.*]

La Revue du « Colon Français », nos 2-5. [*Id.*]

La Revue nationale chinoise, 1934. [*Don.*]

Revue scientifique, 1934. [*Ech.*]

Rivista degli studi orientali, vol. XIV (1933), fasc. 3-4; vol. XV (1934), fasc. 1-4. [*Id.*]

Rocznik Oryentalistyczny, t. VIII (1931-1932). [*Id.*]

Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Index of the contents of the Journal for the decade 1920 to 1929. Hertford, Stephen Austin and Sons, 1933. [*Id.*]

The Sacred Heart, vol. II (July 1, 1933). Canton. [*Don de l'éditeur.*]

Shigaku 史學, vol. XII, nos 1-4; vol. XIII, nos 1-4. [*Ech.*]

Siam. Report on the Operations of the Royal Survey Department Ministry of Defence for the year 1931-1932 & 1932-1933. Bangkok, 1934. [*Don.*]

Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung, 9e année (1934), nos 1-6. [*Ech.*]

Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Öffentl. Sitz., 1934. [*Id.*]

Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 1934. Berlin. [*Id.*]

Sōjō 草上, vol. VI (1933), n° 12; vol. VII (1934), n°s 1-4. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Tetsugaku Zasshi 哲學雜誌, vol. XIX (1934), n° 1. [*Ech.*]

The Times Literary Supplement, 1934.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, vol. LI (1934), n°s 1-6. [*Ech.*]

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, t. LXXIV (1934), n°s 1-4. [*Id.*]

The Tôhô Gakuhô 東方學報, vol. XXI (1934), n°s 3-5. [*Don.*]

T'oung Pao, t. XXXI (1934), n°s 1-5. [*Ech.*]

Tōyōgakuhō 東洋學報, vol. XXI, n°s 1-2. Tōkyō. [*Don.*]

Transactions and Proceedings of the Japan Society, London, vol. XXXI (1933-1934). [*Ech.*]

Trung-Bắc tân-văn, 1934. [*Id.*]

L'Université d'Aix-Marseille. Guide de l'étudiant, années 1932-1933 et 1933-1934. Marseille, Imprimerie Marseillaise, 1932-1933. [*Id.*]

University of California. Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XXXIV, n°s 1-3. [*Id.*]

Id. *Publications in Philosophy*, t. XVII (1934). [*Id.*]

University of Hong Kong. Calendar, 1934. [*Id.*]

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, vol. XXXII (1933), n°s 1-3. [*Id.*]

La Volonté indochinoise, 1934.

Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Jahrgang I-II (1930-1931). Wien, Universitäts-Institut für Völkerkunde. [*Ech.*]

Young Asia. Organ of the Confederation of Oriental Students, vol. I (March-July 1934), n°s 1-5. Roma, Tipografica Editrice, 1934. [*Don.*]

Yoyogi-kai 代々木會. *Shōwa-hachi-nen no koku shi gaku kai* 昭和七年の國史學界. 1934.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. 88 (1934), fasc. 1-2. [*Ech.*]

Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1934, n°s 1-10. [*Id.*]

Zeitschrift für Ethnologie, 1933, Heft 1-6; 1934, Heft 1-3.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Band IX (1932), Heft 3.

Atlas, Cartes et Plans.

Carte administrative de l'Indochine. Echelle 1 : 1.000.000e. Dressée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Edition d'octobre 1933. [*Dép.*]

Carte de Cochinchine au 25.000e. Dressée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille n° 239/2, Mặt-bắc, édition de janvier 1934, 1/2 Est; 239/8, Bắc-trang, édition de janvier 1934. [*Id.*]

Carte de l'Indochine au 100.000e. Dressée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille n° 23, Luan-Châu, édition d'août 1925; 59, Mai-Châu, tirage de septembre 1897; 88, Phủ-diễn, août 1933; 92, Muong-may, août 1934, 1/2 Ouest; 100, Paksane, août 1934, 1/2 Ouest; 154, Khong, septembre 1934; 175-186, Bassin

du Krapoeu Pi, édition de 1934 ; 214, Phan-rang, tirage de novembre 1934 ; 232, Phú-quôc, avril 1934 (édition provisoire) ; 239, Soc-trang, février 1934 (édition provisoire) ; 244, Pointe de Ca-mau, avril 1934 (édition provisoire). [*Id.*]

Carte des deltas de l'Annam au 25.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille no 55, Quảng-ngãi, juin 1907 ; 56, Bồ-đề, juin 1907. [*Id.*]

Carte des voies de communication du Siam. Echelle 1 : 2.500.000e, Dressée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. 1er décembre 1933. [*Id.*]

Carte internationale du monde au 1.000.000e. Feuille no N. G. 41, Makran, 1928 ; 42, Sind, 1928 ; 43, Rajputana, 2e édition, 1931 ; 44, Allahabad, 1927 ; 45, Bihar, 2e édition, 1930 ; N. F. 42, Kathlawar, 2e édition, 1926 ; 43, Satpura Mountains, 2e édition, 1930 ; 44, Wainganga, 2e édition, 1926 ; 45, Calcutta, 2e édition, 1927 ; N. E. 43, Bombay, 2e édition, 1929 ; 44, Godavari, 2e édition, 1926 ; 45, Jagannath, 2e édition, 1929 ; 46, Irrawaddy, 2e édition, 1924 ; N. D. 43, Mysore, 2e édition, 1926 ; 44, Madras, 2e édition, 1925 ; N. C. 43, Cap Comorin, 2e édition, 1926 ; 44, Trichinopoly, 2e édition, 1928 ; N. B. 44, Ceylon, 1928 ; 47, Songkhla, 1933 ; N. D. 47, Bangkok, 1933 (édition provisoire) ; 48, Khong, 1930 (édition provisoire).

Cartes : « *Les villages du Delta du Tonkin* ». Hanoi, 1934.

Plan de la ville de Haiphong dressé par ordre de M. A. Bouchet, Administrateur-Maire en janvier 1934 d'après les levés exécutés de 1906 à 1933 par le Service du Cadastre et de la Topographie du Tonkin sous la direction de M. Rémy, Chef de Service. Echelle 1 : 5.000e. Mai 1934. [*Dép.*]

Plan de la ville de Nha-trang. Echelle 1/5.000e. Publié par le Service géographique de l'Indochine. [*Id.*]

Plan de la ville de Saigon, 1902. Claude, éditeur. [*Don de M. J.-H. Peyssonnaux.*]

***

Service photographique. — Le service a exécuté, comme par le passé, tous les travaux photographiques pour l'Ecole et ses membres, ainsi que pour différentes administrations et particuliers. Parmi ces travaux, il faut noter principalement : l'illustration de l'ouvrage de M. Cl. Bourrin : « Le théâtre européen en Indochine » et de l'article du Col. Ardant du Picq : « La Citadelle de Bắc-ninh » (*Bulletin de l'Association des Amis du Vieux Huè*) ; les reproductions des principales pièces tibétaines pour le Catalogue de la section tibétaine du Musée Louis Finot par Mme Cl. Pascalis, et les prises de vues des fouilles du Dr. Janse à Nghi-vệ. La collection de clichés s'est augmentée de 350 clichés 13 × 18 et 13 clichés 18 × 24 confectionnés à Hanoi, 31 clichés 18 × 24 provenant de Tourane et 291 clichés de la Conservation d'Añkor. Les tirages sur plaques diapositives se sont élevés au nombre de 657. La collection d'épreuves s'est enrichie notamment de 308 vues documentaires sur la Birmanie, le Laos et le Cambodge (Mission de Mlle S. Karpelès), de 123 photographies prises au Cambodge par M. R. Dalet, Correspondant de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, au cours de ses tournées archéologiques. Il a été tiré 9036 épreuves de divers formats par contact, et 2042 par agrandissement, dont la grande majorité a été exécutée pour satisfaire à des commandes. Le chiffre des ventes du service photographique qui, en 1932, n'avait été que de 269 $ et en 1933 de 635 $, s'est élevé en 1934 à 1054 $.

Musée Louis Finot, Hanoi. — L'inventaire du Musée de Hanoi s'est accru de 977 numéros nouveaux. Parmi les entrées les plus importantes nous signalerons : un lot de sculptures chames provenant du Musée de Tourane et comprenant le buste et la main de la célèbre divinité féminine de Hương-què, Quảng-nam (n° 25.964), la Tārā debout provenant des fouilles de Đại-hữu, Quảng-bình (n° 26.592, cf. *BEFEO.*, XXV, p. 472, pl. LIV), et cinq grandes sculptures provenant des fouilles de Tháp-mắm, Bình-định (n° 26.593 à 26.597 ; cf. infra, p. 759 ; — 227 pièces choisies au dépôt archéologique d'Aṅkor (n°s 26.424 à 26.577) et comprenant entre autres 3 statues de divinités (pl. XIV, A) et 5 fragments de statue en pierre, 11 statuettes brahmaniques et bouddhiques en bronze (pl. XIV, B), et 85 pièces de céramique ; — un lot de 193 pièces de céramique chinoise trouvées au Cambodge, envoyé par le Musée A. Sarraut de Phnom Péñ ; — un lot de 16 poteries de Săvănk'ălòk (n°s 25.969 à 25.984) envoyé par S. E. P'YA NĂK'ÔN P'RĂ RAM, Lord-lieutenant de P'Isnŭlòk (Siam), en échange de quelques céramiques de Thanh-hoá ; — un lot d'instruments préhistoriques provenant de Java et des Célèbes (n°s 26.368 à 26.402), envoyé par le Service archéologique des Indes Néerlandaises, en échange de 11 haches ou ciseaux trouvés à Cao-bằng, à Samròṅ Sen, à Luang Prabang, etc. ; — six tambours de bronze : deux du type I provenant du Thanh-hoá, l'un du village de Quảng-xương (n° 25.965), l'autre du village de Nông-cống (n° 26.406) ; quatre du type II : un trouvé à 1 m. de profondeur dans le cimetière de l'Avenue du Grand Bouddha à Hanoi (n° 25.943), un second acquis à Hoà-bình (n° 25.933), les deux autres trouvés en terre dans le huyện de Thạch-thành, Thanh-hoá (n°s 26.615 et 26.636) ; — deux canons de bronze décorés de filigranes d'or, et une poignée de sabre provenant du « trésor de Sầm-sơn » (pl. XV). Un des canons est daté de la 8e année Vĩnh-thịnh (1712 A. D.) ; — trois petits canons de bronze (n°s 25.946, 25.949, 25.965) trouvés en terre au village de Kim-mã, dans la banlieue Ouest de Hanoi ; ils portent gravées sur la douille destinée à les fixer au bout d'une perche des inscriptions se lisant respectivement :

雄邊左所, bureau du gauche du régiment Hùng-biên.

雄字二百號, n° 200 du caractère initial Hùng.

震威衛操練, manœuvré par le régiment Chấn-uy.

Ces noms de régiments se retrouvent dans le *Lê-triều quan chè điển lệ* 黎朝官制典例 « Répertoire des règlements concernant les grades de mandarinat de la dynastie des Lê » ; — une stèle hexagonale placée sur un socle décoré d'animaux et surmontée d'un motif en forme de chapeau conique (n° 26.412) ; elle provient du hameau de Mễ-xá, village de Đông-tân, canton de Đạm-thủy, huyện de Đông-triều, sur la rive droite du Sông Ky, à l'endroit où se trouvait autrefois le bac de Cầm : elle porte sur ses six faces une inscription en caractères chinois, datée de la 1ère année de Đoan-thái des Mạc (1586), et se rapportant à la construction du pont qui s'élevait auparavant à cet endroit ; — une potiche à décor polychrome et or sur fond crème en porcelaine dite d'Awada fabriquée par Yasuda à Kyōto vers la fin du XVIIIe siècle (n° 25.934 ; provient de la collection A. MEYNARD) (1).

(1) Le décor de ce vase comprend deux médaillons à l'intérieur desquels sont figurés des personnages : d'un côté, c'est Chūai tennō, quatorzième empereur du Japon



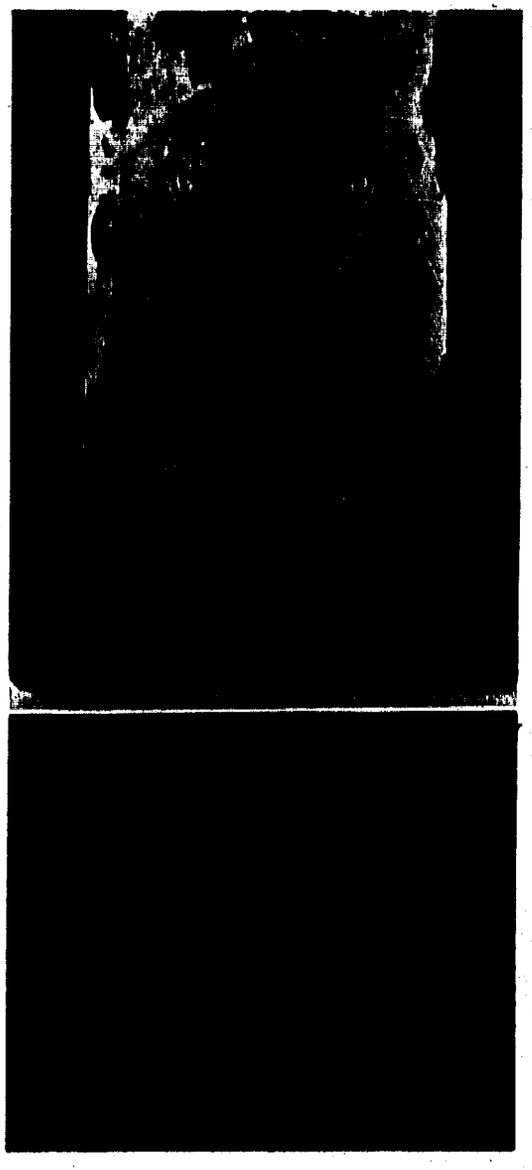
A



B

Musée Louis Finot. Statues khmères (cf. p. 746).





Canons du « trésor de Sâm-sơn » (cf. p. 746).

Sept conférences ont été données cette année au Musée.
En voici la liste :
19 mars 1934 : G. Cœdès. *Un grand roi du Cambodge : Jayavarman VII* (1).
26 mars 1934 : P. Gourou. *Les villages du delta tonkinois* (2).
9 avril 1934 : M. Ner. *La mentalité primitive d'après Lévy-Bruhl et P. Janet.*
16 avril 1934 : V. Goloubew. *Les récentes fouilles à Angkor* (3).
23 avril 1934 : Trần-văn-Giáp. *Esquisse d'une histoire du bouddhisme au Tonkin* (4).
30 avril 1934 : P. Mus. *Cultes indiens et indigènes au Champa* (5).
7 mai 1934 : J. Y. Claeys. *Les récentes fouilles à Tháp-mâm, près de Chà-bàn* (6).

Musée cham, Tourane. — En attendant les travaux d'agrandissement, devenus inévitables et prévus pour 1935, les sculptures rapportées de Tháp-mâm (v. infra, p. 759) ont été placées dans le Dépôt, dans les meilleures conditions de visibilité possibles. Seuls, le *gajasiṃha* qui fut la cause des fouilles et la première pièce exhumée, ainsi que le magnifique buste de Dvārapāla provenant des mêmes fouilles ont pu être mis en place dans le Musée.

Institutions placées sous le contrôle scientifique de l'Ecole. Musée Khải-định, Huè. — Les nouveaux règlements du Musée (v. infra, p. 798), refondus à la suite d'une proposition de S. E. le Ministre de l'Education Nationale, en séance du Conseil des Ministres le 1er septembre 1934, ont été approuvés le 15 novembre 1934 par M. le Résident Supérieur en Annam. Aux termes de l'art. 3, « le Musée placé sous le Haut Patronage de Sa Majesté l'Empereur, est administré, sous l'autorité du Résident Supérieur et le contrôle scientifique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, par une commission dite 'Commission d'administration du Musée Khải-định' et géré par un Conservateur ». Au sujet de la « Section des antiquités chames dont les pièces appartiennent à l'Ecole Française d'Extrême-Orient et qui a été créée par arrêté du 26 décembre 1927 du Gouverneur Général » (art. 9, 2°), l'art. 10, 2°, prévoit qu'en cas de suppression du Musée Khải-định, « les antiquités chames déposées au Musée par l'Ecole Française d'Extrême-Orient feront retour à cette institution ».

Sa Majesté Bảo-đại a bien voulu faire déposer au Musée deux tableaux représentant S. M. Duy-tân.

(191-200) avec Takeshiuchi-no Sukune et quatre autres ministres; de l'autre, c'est l'impératrice Jingō, son épouse, qui, pour obéir à un ordre des dieux auquel l'empereur s'était soustrait, alla en 200-203 conquérir la Corée, — aussi est-elle, comme à l'ordinaire, représentée avec un costume de guerrier.

(1) Cette conférence sera publiée en 1935 par les soins de la Bibliothèque Royale du Cambodge.

(2) Cette étude constitue un chapitre de l'ouvrage de M. P. Gourou « Les paysans du Delta tonkinois » qui paraîtra en 1936.

(3) Cf. *BEFEO.*, XXXIII, p. 319, et supra, p. 576.

(4) Conférence publiée intégralement dans la *Revue bouddhique Viên-am*, nos 6 et 7, Huè, 1934. Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 191.

(5) Conférence publiée intégralement dans *BEFEO.*, XXXIII, p. 367.

(6) Cf infra, p. 755.

Par ailleurs, les collections ont été accrues des dons suivants :

Quatre fusils anciens dont deux ayant appartenu à M. de MAYRÉNA, ex-roi des Sédang.	Don de M. le Résident de Kontum, par l'intermédiaire de M. CLAEYS.
614 sapèques anciennes trouvées dans la province de Quảng-ngãi.	Don de S. E. le Ministre des Finances par l'intermédiaire de M. le Conseiller auprès du Gouvernement annamite.
Diverses céramiques trouvées en Annam.	
Un cachet en ivoire, inscription : Phó-tổng Nguyễn-văn-Kinh. Sur le cachet : Kỷ-mão các nhựt (année de Kỷ-mão, jour faste, 1878).	Don de M. PEYSSONNAUX, Conservateur du Musée Khải-định.
Aquarelles annamites (vers 1891) : Réception devant la Porte Ngọ-môn. Fête du 14 juillet (vers 1891). Combat de tigre et d'éléphants (vers 1891).	Don de M. BRIÈRE. (Ces aquarelles en très mauvais état sont cependant précieuses en tant que documents sur le Huê de 1891. Elles ont d'ailleurs été reproduites, pour la documentation iconographique du Musée.)
Deux reproductions photographiques de portraits du naturaliste P. M. DIARD (1794-1863) qui a visité l'Indochine de 1821 à 1824.	Don de M. VIOT. (Amboise — Indre, et — Loire.)

Par ailleurs, les collections du Musée se sont enrichies de 220 objets, par voie d'achats.

Musée Blanchard de la Brosse, Saigon. — Du rapport annuel de Mlle Georgette NAUDIN, nous extrayons le passage suivant :

« Plusieurs dons ont été faits au Musée :

« un éventail chinois à personnages finement dessinés et à figures d'ivoire offert par M. CHAU-BAC-HAI,

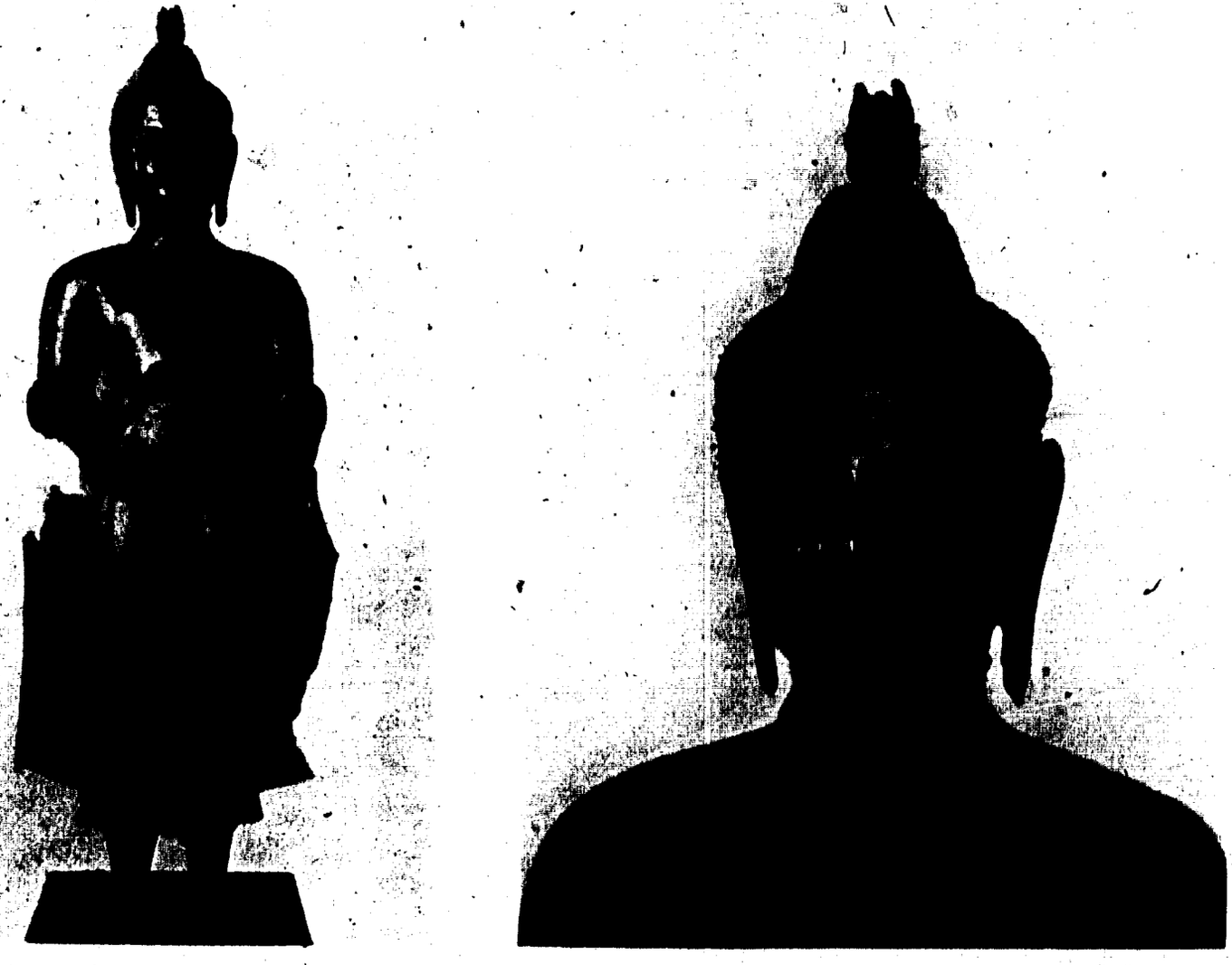
« un couteau à arec datant de l'époque de Gia-long, offert par M. ĐẶNG-VĂN-KỲ.

« M. KRIEG a rapporté de France deux aquarelles originales de DELAPORTE, offertes par Mme DELAPORTE.

« Les plantons ont fait don d'une statue moderne de Quan-công.

« Le Musée a acheté une armoire-bibliothèque siamoise, laquée noir et or, choisie à Bangkok par le Conservateur sur les indications de M. le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, et deux bronzes du Thanh-hoá de l'époque des Han qui compléteront la collection des vingt trois poteries envoyées par l'Ecole Française d'Extrême-Orient en mai 1934.

« L'Ecole Française a envoyé également quatre pièces chames des fouilles de M. CLAEYS à Bình-định, et vingt-six (des bronzes, des têtes et des statues) du Cambodge. Une jolie statue de Sūrya, apparentée à deux autres provenant de Cochinchine, a été trouvée à Tây-ninh et apportée au Musée par l'Administration. Un linga ancien venant de Ben-suc a été offert par la Société des Etudes Indochinoises. »



MUSÉE ALBERT SARRAUT. Statue de Buddha trouvée à 2 kilomètres à l'Ouest de Phum Bàsĕt (Koh Pisĕi). Cf. p. 749.



A



B



C

MUSÉE ALBERT SARRAUT. *A.* Statue de Çiva et Umâ sur Nandin provenant de la province de Prei Vèñ. *B.* Statue de Vajrasattva (province de Kandal). *C.* Trois figurines en bronze (province de Kandâl). Cf. p. 749.



Musée Albert Sarraut. Statue de Viṣṇu trouvée à Tùol Dai Buon, Prei Srăl (Părăn). Cf. p. 749.



Musée Albert Sarraut, Phnom Pĕñ. — Nous publions intégralement le rapport de M. G. GROSLIER :

« Au cours de 1934, une soixantaine d'acquisitions ont enrichi les collections du Musée Albert Sarraut. Si ce nombre n'est pas de ceux qui frappent l'imagination, la nature, les particularités de la plupart de ces pièces font au contraire de cette année 1934 une année heureuse que les spécialistes de l'art khmèr peuvent marquer d'une pierre blanche.

« *Bronze.* — Il faut citer en premier lieu, dans l'art du bronze, un Buddha debout, haut de 0 m. 85 qui s'ajustait sur un socle non retrouvé par un fort tenon annulaire subsistant sous chaque pied (pl. XVI). Les deux mains disparues faisaient le geste de la protection ou de l'argumentation. Bien que l'*uṣṇīṣa* soit surmonté de la flamme qui semblait jusqu'ici particulière à l'art siamois dès l'époque de Sukhodaya (XIIIe–XIVe siècle), la tête, les proportions du corps et le costume sont spécifiquement khmèrs et de l'époque classique.

« Cette statue est la plus grande de toutes celles que possède le Musée et a été trouvée en terre à l'Ouest du Phum Bàsèt, Koñ Pisĕi, dans la province de Kŏmpoñ Spu (cote du Musée E. 795).

« Nous possédions une statuette intéressante de Çiva et Umā sur Nandin de l'époque classique (GROSLIER, *Ars Asiatica*, XVI, pl. XXXIX, 1). Un même groupe, légèrement plus grand (h. 0 m. 202), a été sorti de terre dans la province de Prei Vêñ, mais d'une composition et d'un art tout différents (pl. XVII, A). Pas un bijou, sauf le nāga-cordon brahmanique du dieu et les tiares de formes encore indiennes, ce qui permet de classer cette statuette à côté des bronzes prékhmèrs que possède le Musée (cote E. 802).

« Un très beau Vajrasattva a été trouvé près du village de Bàroñ, Lovā Èm, dans la province de Kandàl (pl. XVII, B). Le vajra, au lieu d'être tenu dans la main droite, est ciselé en relief sur la poitrine. Le haut chignon à bouclettes est flanqué non pas d'une seule figurine de Dhyānibuddha, mais de cinq. Deux antérieurement, une de chaque côté et une postérieurement. Cette statuette, non khmère, d'une facture délicate et de forme élégante (h. : 0 m. 11) présente, en plus de ces innovations iconographiques, le grand intérêt d'être la première trouvée sûrement en terre cambodgienne, acquise par le Musée Albert Sarraut et appartenant probablement aux écoles de Çrīvijaya ou de Java antérieures au Xe siècle. Elle est en outre très différente de celles du Musée de Bangkok (CŒDÈS, *Ars Asiatica*, V, pl. XXVII et XXVIII) (cote E. 808).

« La pl. XVII, C montre trois autres figurines trouvées au même lieu, datant des XIe–XIIe siècles au plus tard, de facture excellente, portant des traces de dorure ; elles sont également nouvelles en iconographie khmère dans l'art du bronze. Si nous possédons en elles trois sujets de la série des neuf planètes que les sculpteurs sur pierre ont souvent traitée (GROSLIER, *Ars Asiatica*, XVI, pl. XXXV, 2), il faut enregistrer deux āsana non encore vus sur la pierre : un curieux cheval à cornes et un tigre. Malheureusement les attributs manquent ou sont indistincts (cotes : E. 809, 810, 811).

« Une quinzaine d'autres statuettes ont été retenues, mais qui, présentant un intérêt moins évident que les précédentes, ne peuvent trouver place dans ce rapide compte-rendu.

« *Pierre.* — Le remarquable Viṣṇu de la pl. XVIII haut de 1 m. 83, provenant de Prei Srăl, Pārāñ, province de Prei Vêñ, a été découvert par M. PARIS, Résident de cette

province, Correspondant de l'Ecole. Parvenu au Musée en vingt fragments, il a pu être remonté dans de bonnes conditions et est à classer parmi les plus beaux exemples connus de l'art prékhmèr (cote B. 343). Pour s'en convaincre, il n'est que de le comparer au célèbre Harihara du Prasàt Andèt et à celui de Sambór-Prei Kŭk (GROSLIER, *Ars Asiatica*, XVI, pl. XXII, et XXIII). Il est cependant d'une facture différente et s'en sépare, en outre, par l'absence d'arc de soutien. Une autre statue de même art, même coiffure avec même retombée sur la nuque de bouclettes de cheveux, face souriante, malheureusement sans bras, ni jambes et un peu usée, a été trouvée par M. DALET, Correspondant de l'Ecole, dans Thnăl Totŭn, province de Kandàl (cote B. 346).

« Ainsi, le temps n'est pas éloigné où nous pourrons constituer au Musée Albert Sarraut une salle complète d'art prékhmèr, dont nous possédons déjà plus d'une trentaine d'exemples d'une beauté et d'un intérêt exceptionnels. Et il semble bien se confirmer de plus en plus que c'est antérieurement au VIIIe siècle que la sculpture aussi bien bouddhique que brahmanique est parvenue au Cambodge à son plus haut degré de perfection et de diversité.

« Du groupe d'Ankor, M. CŒDÈS a envoyé au Musée, six statues ou fragments récemment dégagés, dont l'art ou des particularités de costume manquaient à nos collections. Deux grandes têtes bouddhiques de la fin de l'art classique o m. 68 et o m. 44 (cote : B. 351, B. 352) ; un intéressant personnage à barbe pointue, mains en prière et jambes croisées maintenues par une ligature, souvent représenté dans les frises en bas-reliefs (B. 350) ; deux statues masculines aux coiffures singulières, et enfin une réplique en tous points remarquable de l'énigmatique statue d'homme assis jambes superposées, dite du roi Brahmadatta trouvée à P'imai, Siam (*Ars Asiatica*, XII, pl. XVIII et XIX). A quelques centimètres près, les hauteurs sont les mêmes ; même socle circulaire laissé inachevé. Toutefois, le personnage du Musée Albert Sarraut n'a pas de roue gravée sur la plante du pied, ni ceinture ouvragée, ni chignon. La sculpture en outre en est moins usée (cote : B. 347).

« On notera pour terminer qu'au cours de l'année 1934, le Musée a été visité par 2.138 Européens et 19.152 indigènes. »

⁂

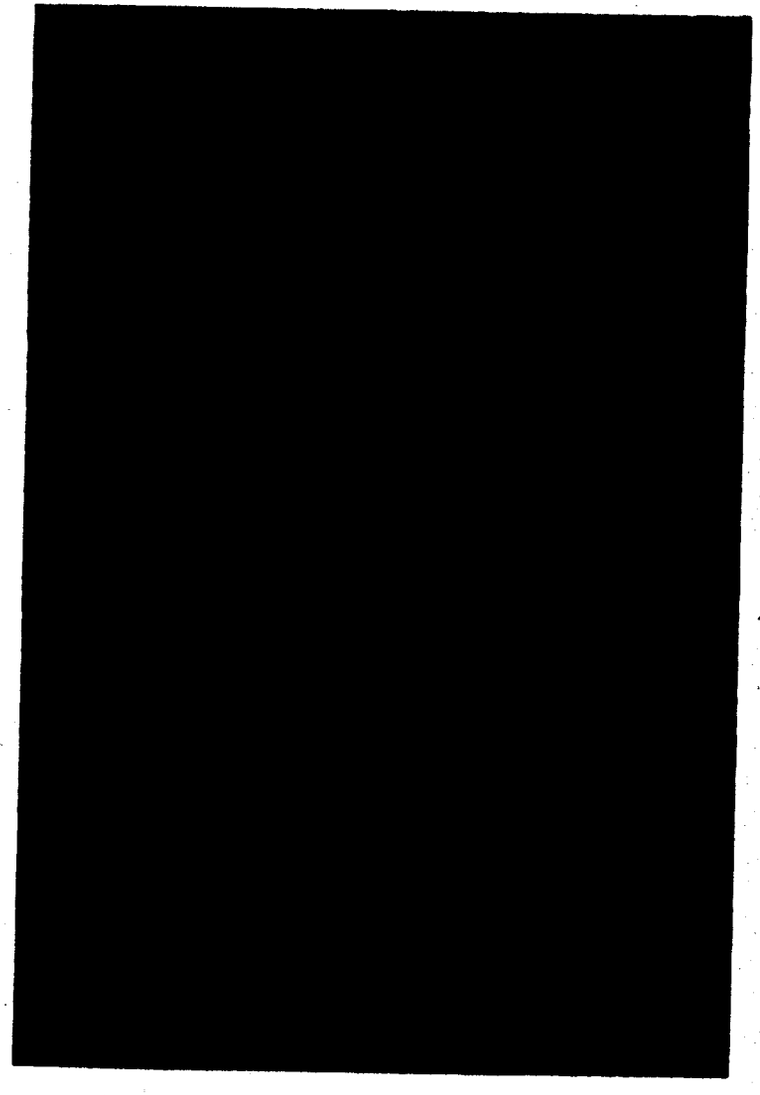
Tonkin. — Le Dr. Olov JANSE, professeur honoraire à l'Ecole du Louvre, attaché au Musée de Saint-Germain, chargé de mission par la Direction des Musées nationaux, est arrivé au Tonkin le 12 novembre 1934. Le principal objet de sa mission étant l'étude des sépultures chinoises au Tonkin et dans le Nord-Annam, il a consacré les deux derniers mois de l'année à des fouilles dans la province de Bắc-ninh : près de la pagode de Lim où il a mis au jour un caveau important, de plan complexe, et sur le mamelon de Nghi-vệ où il a découvert un très beau tombeau de l'époque des Han, d'une construction très soignée (pl. XIX et XX, A), et rempli d'objets en céramique malheureusement brisés. Nous ne nous étendrons pas davantage sur ces fouilles qui feront l'objet d'un article dans le *Bulletin*.

— Plusieurs tombeaux ou vestiges de tombeaux chinois remontant aux premiers siècles de l'ère chrétienne ont été signalés dans le courant de l'année, notamment à Huệ-lai (prov. de Hưng-yên) et à Khả-phong (prov. de Hà-nam). Le plus important

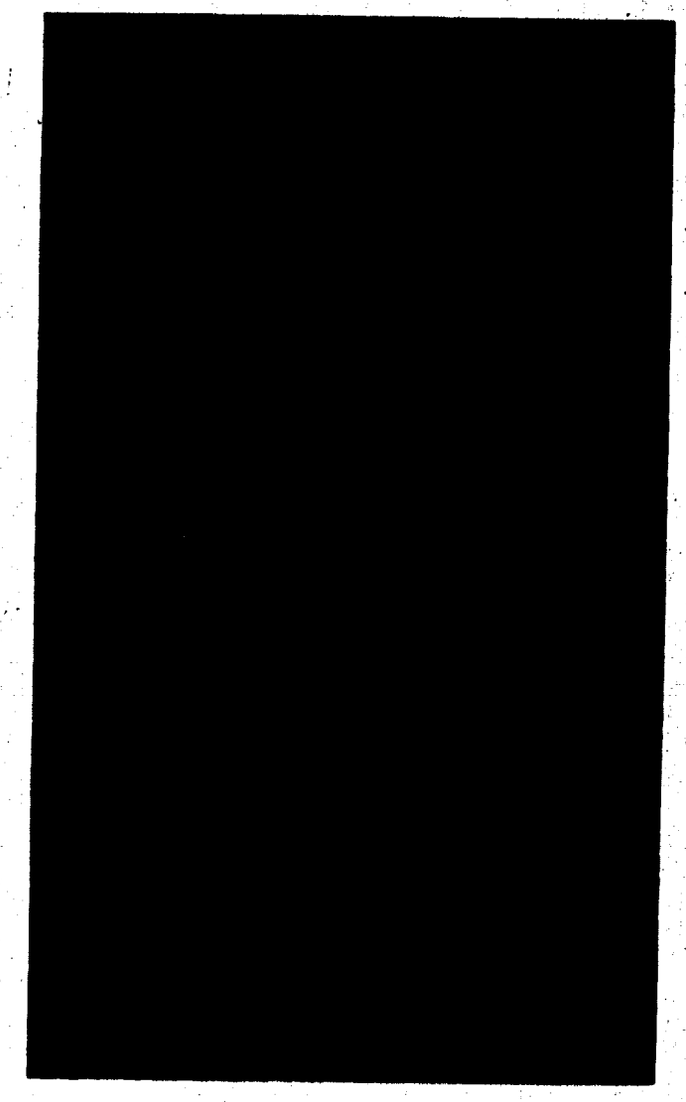




TOMBEAU DE NGHI-VỆ (fouilles JANSE). Cf. p. 750.



TOMBEAU DE NGHI-VỆ (fouilles JANSE). Cf. p. 750.



TOMBEAU DE UÔNG-BÍ. Cf. p. 751.

est situé dans l'agglomération de Uông-bí, un de centres miniers de la province de Quảng-yên : l'architecture en est belle, et bien conservée (fig. 42 ; pl. XX, B), par contre les objets en céramique qui en ont été retirés sont d'un intérêt assez médiocre. A peine ouvert, ce tombeau est devenu un lieu de culte exploité par une bonzesse.

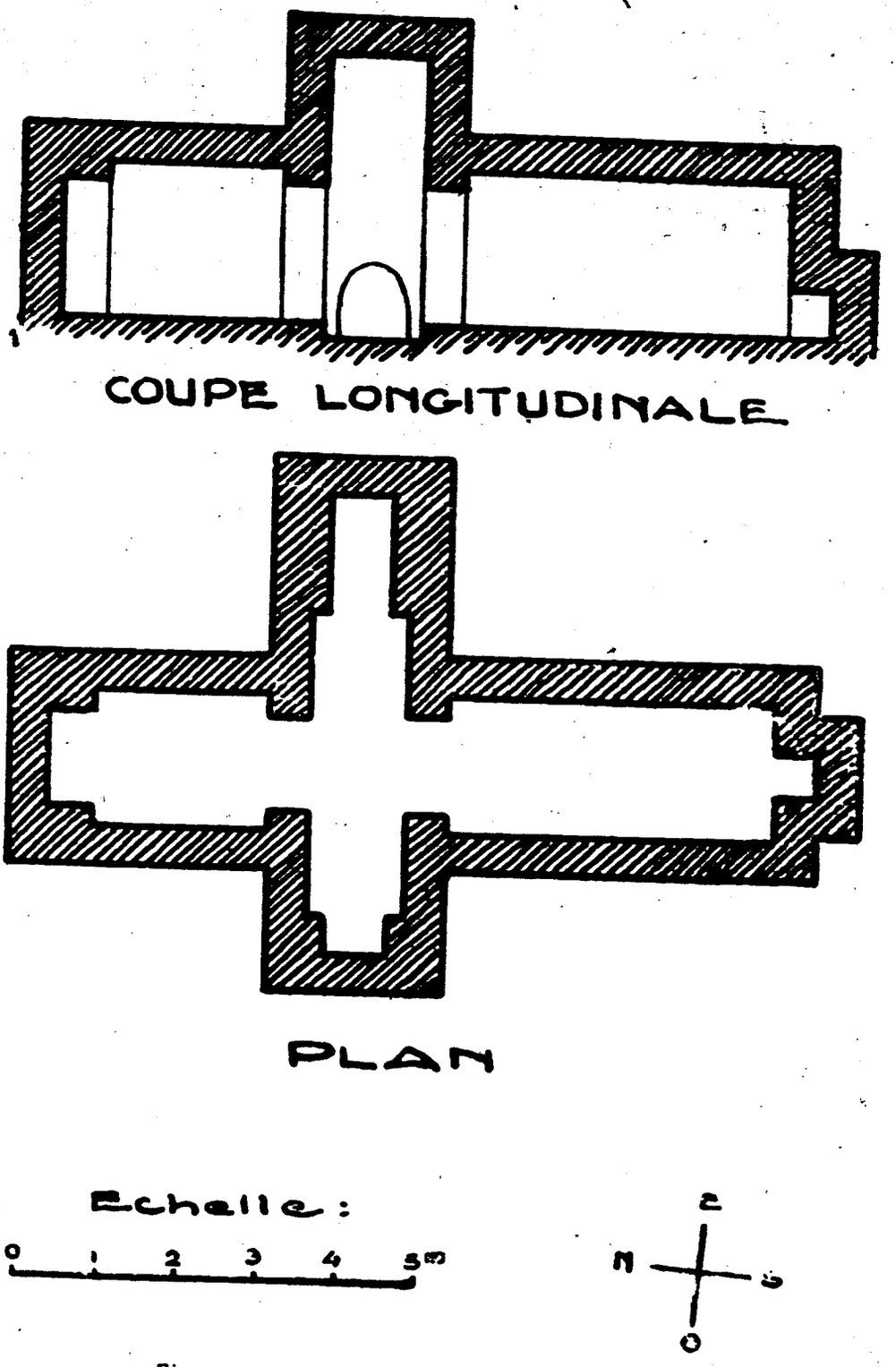


Fig. 42. — Tombeau de Uông-bí (Quảng-yên).

— La découverte d'un ancien tambour de bronze du type I ayant été signalée près du village de Thượng-lâm, canton de Viên-nội, phủ de Mỹ-đức, province de Hà-đông, l'Ecole a essayé sans succès de l'acquérir pour le Musée. Peu après sa découverte, ce tambour a été en effet placé dans le đình du village, et les autorités communales ont produit, pour appuyer leurs revendications, un opuscule en caractères chinois, soi-disant conservée auparavant dans la cassette des brevets de génie du village.

Ce document rapporte que le tambour aurait été trouvé par l'empereur Đinh Tiên-hoàng (968-979) au cours de sa campagne contre les douze seigneurs et aurait été donné au village de Thượng-lâm pour servir d'objet de culte aux génies Cao-sơn et Qui-minh. En 1509, l'empereur Tương-đực des Lê fit composer en l'honneur des génies de Thượng-lâm une prière dans laquelle est rappelée l'origine du tambour. Malheureusement, ce texte semble être apocryphe, car il reproduit en partie, en y ajoutant seulement tout ce qui est relatif au tambour, le texte d'une stèle de 1772 relative au génie Cao-sơn qui se trouve au phường de Kim-liên, dans le huyện de Hoàn-long, province de Hà-đông. Quoi qu'il en soit, ce tambour est un remarquable spécimen du type I dont voici la description due à M. H. Mauger, Inspecteur du Service archéologique (pl. XXI) :

« Ce tambour est d'une taille supérieure à la moyenne : son diamètre maximum est de 83 cm., sa hauteur de 48. Son profil est de proportions extrêmement heureuses : un tore rappelant un peu ceux des chapiteaux doriques grecs, occupe le tiers supérieur. Il se raccorde sans moulure sur une surface de révolution dont la génératrice est une doucine très allongée, présentant un point anguleux à quelques centimètres du pied.

« La pièce, en vue de sa présentation, avait été posée sur un trépied de bois qui malheureusement en masquait la partie la plus intéressante, à savoir le tore et la grande doucine dont la décoration très pure et bien accusée se trouve en parfait état de conservation ; la patine est belle et uniforme, sans traces de vert de gris, si ce n'est dans quelques trous où s'est logé un peu d'oxyde, mais qui, par bonheur, ont respecté les ciselures. Le tore lui-même est orné de barques stylisées à l'extrême, dont la proue se termine en tête d'oiseau fabuleux ; les occupants de ces barques sont des êtres, mi-hommes mi-oiseaux, casqués d'aigrettes imposantes ; le corps de ces personnages est visible en entier, car les pirogues, à cette intention, semblent figurées en coupe, tant la hauteur du bordage est faible, et sa courbure accentuée. Servant de séparation à ces motifs principaux, et disposés en un rythme fort heureux, des oiseaux aquatiques prennent leurs ébats dans l'eau. Les uns éploient leurs ailes. D'autres tiennent en leur bec un poisson. Certains peuvent être pris pour des pélicans dont ils accusent les proportions exactes ; mais la ressemblance n'est-elle pas fortuite ? Cette frise court avec entrain sous un bandeau constitué d'une rangée de cercles entre deux lignes de dents de scie. Cette même bordure d'ailleurs se retrouve dans la doucine à sa partie inférieure et forme des séparations verticales entre des panneaux sensiblement carrés, où des personnages en mascarade dansent par couples, d'une allure entraînante, à moins qu'ils ne prennent des attitudes rituelles.

« La table supérieure, décorée de cercles concentriques où se trouve le même dessin géométrique alternant avec des files d'oiseaux volants, est moins bien conservée et d'un traitement plus monotone. Au centre se trouve d'ailleurs une fissure, de la longueur de la main, et un semis de petits trous du diamètre d'une balle de fusil. »





TAMBOUR DE THƯỢNG-LÂM. Cf. p. 752.

— Nous avons reçu du R. P. Laubie, curé de Sơn-tây, la note suivante sur le chuà Vàng, situé dans la province de Vĩnh-yên, d'où proviennent des briques et des dalles sculptées dont le Musée Louis Finot possède plusieurs spécimens.

« Ce temple bouddhique aujourd'hui détruit, se trouvait situé à environ 20 kilomètres au Nord de Vĩnh-yên. Il dépendait, à ce qu'on m'a dit, à la fois des trois villages de Đơn-trì, Liễn-sơn et Hoa-ngạc. La destruction complète daterait d'une vingtaine d'années, à la suite d'une vente aux chrétiens, les trois villages étant dans l'impossibilité de se mettre d'accord au sujet d'urgentes réparations.

« Sur le terrain même, il ne resterait, paraît-il, aucun vestige : les groupements chrétiens étant assez éloignés, c'est à plusieurs endroits de la province de Vĩnh-yên qu'il faut rechercher ce qui reste de la « Pagode des Chinois » ou encore du « Chuà Vàng ».

« 1° A Phú-thịnh thôn, près de Khách-nhi, village de Tang-đô, huyện de Bạch-hạc. La chapelle chrétienne est juste en face du port de Sơn-tây. On y trouve :

« a) Sur les deux degrés supérieurs de l'escalier d'entrée une vingtaine de briques de 13 sur 10 (face sculptée) et 27 cm. Elles sont fort abîmées ; elles présentent les mêmes motifs que les briques de l'autel dont il sera parlé plus loin. Il y a encore sept briques ornées d'une simple moulure ayant 27 sur 10 cm. (face moulée), puis des briques ayant la forme de portion de cylindre et qui formait des demi-colonnes dans le « chuà ». Ces dernières briques portent à peine trace de sculpture. C'est sur les degrés inférieurs de cet escalier qu'on peut les deviner.

« b) Sur les deux estrades, à droite et à gauche du milieu de la chapelle, une quinzaine de briques plates de 33 sur 24 et 4 cm. Celles qui ne sont pas abîmées ont encore gardé un rebord grossièrement sculpté qui donne alors une épaisseur totale de 10 ou 11 cm.

« c) Sur les deux degrés de l'autel, près de cinquante briques ayant 27 sur 10 (face sculptée) et 13 cm. C'est une de ces briques qui est en dépôt au Musée. L'étude des motifs me paraît assez intéressante pour être entreprise.

« 2° A la cure annamite de Hoà-loan (vulgairement, village de Dùng, à cinq kilomètres de Việt-trì vers Vĩnh-yên), se trouve une stèle de forme parallélépipédique, sans ornement, mais indiquant, avant la liste des donateurs, le chiffre de règne suivant : 正和. D'après l'histoire annamite, « Chính-hoà » est le deuxième chiffre de règne du roi Lê Hi-tôn, qui régna de 1675 (ou 1676) à 1705, mais qui porta durant quatre à cinq ans le chiffre de règne « Vĩnh-trị ».

« La cure de Hoà-loan n'a presque plus de statues bouddhiques, qui semblaient d'ailleurs sans grand intérêt scientifique.

« 3° Dans l'église de la chrétienté de Phương-trù, huyện de Yên-lạc, non loin de la paroisse annamite de Kẻ Trò (ou Kẻ Chò), il y a une très grande cloche annamite. Je n'ai pas encore pu la voir pour en apprécier la facture.

« 4° Chez M. le Đô-thông, ancien mandarin militaire annamite, il y aurait des statues, et surtout quatre grandes briques sculptées formant un ensemble et qui seraient très belles. Ces quatre briques auraient occupé le mur du fond de la pagode. Sur ce même mur, à une certaine hauteur, couraient aussi (interrompues par des demi-colonnes de diverses épaisseurs) quatre frises : vers le bas, feuillage, filet et motif « en pointe » qu'on retrouve à Bát-tràng et sur le bois sculpté (et qui semble manquer à Đại-la), soit deux frises ; puis au-dessus une simple moulure, soit une frise, puis enfin les briques plates formant une frise en saillie. Un espace de briques

simples séparait ces diverses frises. Seul ce mur de fond aurait été sculpté, et on aurait relativement perdu fort peu de sculptures (?).

« C'est par une patiente enquête auprès des démolisseurs et transporteurs que j'ai pu avoir ces renseignements : je les donne pour ce qu'ils valent. L'intérêt des restes du Chuà Vàng se résume à mon avis à ceci :

« 1° Montrer la longue survivance de la technique de la brique datant de l'époque de Đại-la ; 2° donner en brique des motifs n'existant encore, à ma connaissance, que sur le bois ou la poterie ; 3° donner surtout quelques documents nouveaux pour l'étude de l'ornement annamite, partant de l'influence chinoise du livre de Li Ming-tchong pour aboutir aux éléments strictement annamites de l'art tel qu'il était avant l'influence française. »

— Dans la province de Quảng-yên, M. MARCHAL, Chef du Service archéologique, a été examiner sur place les emplacements de deux anciennes citadelles dont les levées de terre d'enceinte encore très visibles, contiennent un grand nombre de débris de poteries en terre cuite ; ces citadelles sont situées sur les concessions de la Société des Charbonnages du Tonkin de part et d'autre de la route coloniale reliant Hongay à Campha-mines et non loin de ce dernier poste. Une tour à étages en terre cuite de 0m. 37 de hauteur trouvée dans la tranchée de la digue d'enceinte Ouest de la première citadelle a été rapportée au Musée Louis Finot, à qui elle a été offerte par le Directeur de la Société des Charbonnages.

— Un ancien pont couvert a été signalé à Phạm-lâm, canton de Đoan-lâm, huyện de Thanh-miện, province de Hải-dương (pl. XXII). Il est assez bien conservé, et ne nécessite que de menues réparations.

— Des travaux d'entretien ou de réparation ont été entrepris, surveillés, ou autorisés par l'Ecole Française dans divers monuments classés. En voici le détail, par ordre des numéros de classement :

N° 1. Đền dédié à Huyền-thiên Trấn-vũ (vulgo : pagode du Grand Bouddha) à Hanoi : enlèvement d'un pilier de portique dont l'inclinaison devenait dangereuse pour la circulation.

N° 10. Pagode bouddhique Trấn-quốc, digue Lyautey, à Hanoi : réfection générale des charpentes et des toitures.

N° 27. Đền dédié à Đổng-xung-thiên-thần-vương, village de Phù-đổng, Bắc-ninh : réparation de deux chevaux de culte.

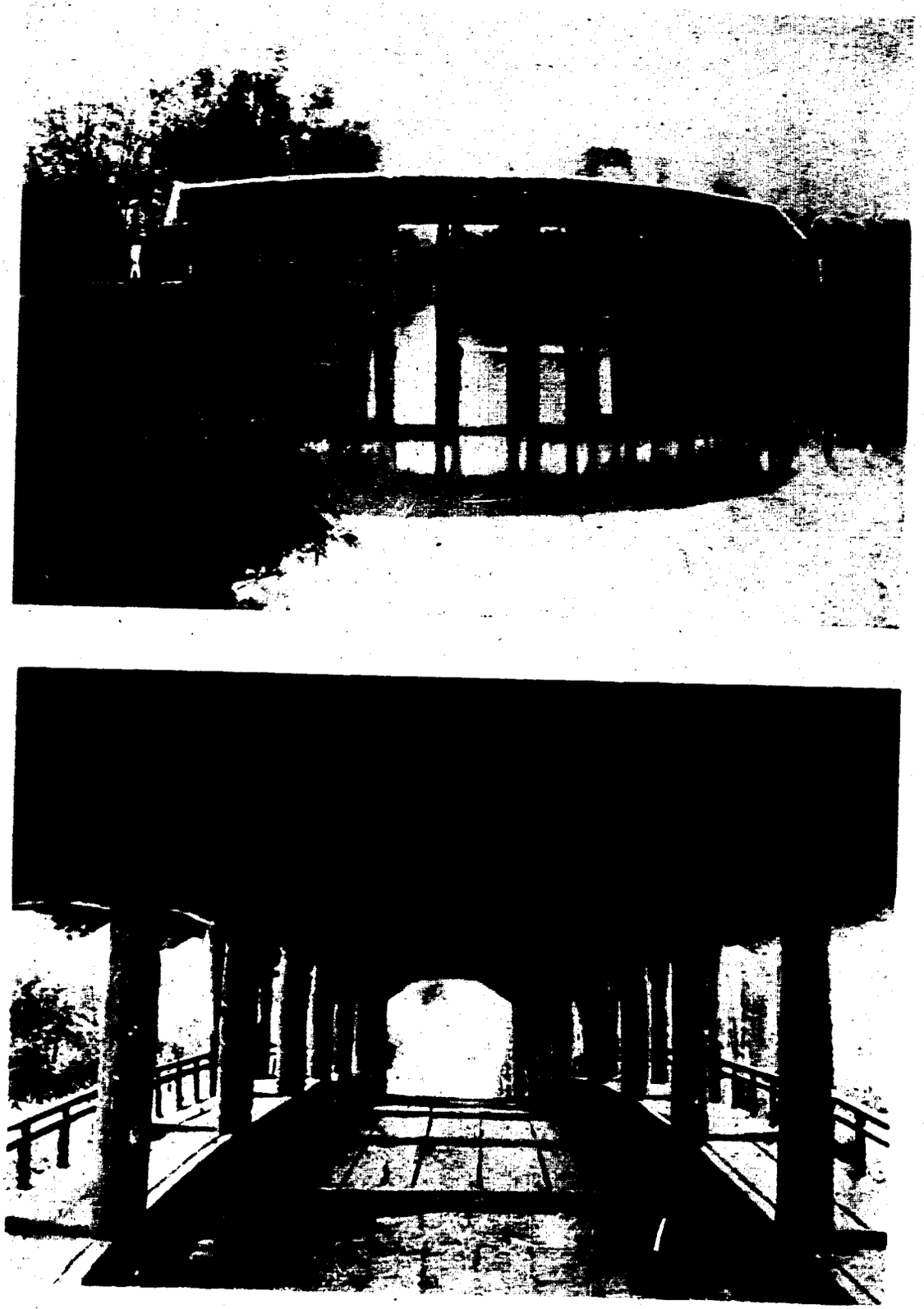
N° 32. Temple funéraire des Lí à Đình-bảng, Bắc-ninh : réparation du *văn-chỉ* et réfection du parement de la pièce d'eau.

N° 39. Temple de Confucius ou Văn-miếu (vulgo: pagode des Corbeaux) à Hanoi: réfection générale effectuée par le Service provincial des Travaux Publics, sous la surveillance de l'Ecole Française, au moyen d'une subvention de 4.494 $ allouée à la province de Hà-đông par arrêté du Résident supérieur au Tonkin en date du 18 décembre 1933.

N° 41. Pagode bouddhique Chiêu-thiền (vulgo : pagode des Dames) au village de Yên-lãng, près de Hanoi : restauration du portique et du bâtiment antérieur.

N° 43. Đình du village de Yên-sở, province de Hà-đông : menues réparations.

N° 51. Đền de Kiệp-bạc, province de Hải-dương : remplacement des colonnes et réfection de la charpente du pavillon situé à droite du sanctuaire.



PONT COUVERT DE PHẠM-LÂM (Hải-dương). Cf. p. 754.

N° 53. Pagode bouddhique Quỳnh-lâm, province de Hải-dương : réparation de la toiture.

N° 66. Mirador de la citadelle de Nam-định : menues réparations.

N° 67. Pagode bouddhique Đại-bi, province de Nam-định : réfection du bâtiment antérieur.

N° 70. Temple dédié à l'empereur Đinh Tiên-hoàng : menues réparations.

N° 99. Pont de Khúc-toại (vulgo : Cầu Chợi), province de Bắc-ninh. La reconstruction complète de ce beau pont couvert exigerait une somme dépassant 2.000$. On a dû se contenter cette année de prévoir une passerelle provisoire remplaçant le pont sur lequel la circulation des véhicules est interdite.

N° 100. Pont de Phú-khê, province de Hà-nam : réfection de trois travées.

N° 101. Pagode de Kỳ-lân, province de Vĩnh-yên : restauration de la statue du génie Ông ác.

***

Annam. — Mlle Colani a fait des fouilles dans les nécropoles voisines de Sa-huỳnh (Quảng-ngãi) et au Bình-định, disposées dans les dunes de sable longeant la mer. Elle a découvert une nouvelle station funéraire, celle de Tang-long et des dépôts de céramique analogue à celle accompagnant les jarres en terre déjà étudiées par M. Parmentier (*BEFEO.*, XXIV, p. 325). A côté des vases gisaient des haches en pierre polie : trouvaille fort intéressante parce qu'elle semblerait indiquer un stade de transition entre la culture de la pierre polie et la civilisation des nécropoles dans les dunes.

Mlle Colani a fait de nouvelles observations sur la céramique funéraire de la région, observations tendant à prouver qu'un commerce important se pratiquait dans la contrée aux temps préhistoriques.

Parmi les objets découverts, figurent des pièces assez singulières, en fer recouvert d'argile, représentations zoomorphes et anthropomorphes presque informes. Quelques outils agricoles, très anciens, en fer, indemnes de rouille, ont été rapportés à Hanoi. Fait très curieux, à la suite d'une série de transformations chimiques, trop longues à énumérer, le métal est devenu un oxyde presque inattaquable par les agents atmosphériques.

— A Mi-sơn, le Service des Travaux Publics de l'Annam a, sur la demande de l'Ecole, procédé à des travaux de détournement de la rivière passant à l'Ouest du groupe A. Les ravinements de la berge compromettaient en effet l'existence des tours situées à proximité.

Un barrage en amont et un enrochement artificiel de la berge en cours de ravinement, au moyen de briques et des débris des culées du pont écroulé qui se trouvait à cet endroit, permettront de conjurer le danger et d'éviter de nouveaux affouillements à la saison des hautes eaux.

— M. J. Y. Claeys a rédigé le rapport suivant sur les fouilles exécutées par ses soins à Tháp-mắm (Bình-định) :

« Au cours du mois d'octobre 1933, M. Jardin, Résident de France à Qui-nhơn, signalait à l'Ecole Française d'Extrême-Orient la découverte fortuite d'une sculpture dans la région de Chaban, l'ancienne citadelle chame, correspondant au Vijaya des

inscriptions. Il s'agissait d'un lion à tête d'éléphant (Gajasimha, pl. XXIII, A) dont la trompe levée affleurait le sol. Il fut dégagé aussitôt. Il appartient à la seconde période de l'art cham (XIe-XVe s.) et mesure 1 m. 80 de hauteur.

« En février 1934, au cours d'une tournée entreprise dans le Sud-Annam, nous avons visité le site et reconnu l'intérêt capital de la sculpture découverte. M. Cœdès, Directeur de l'Ecole Française, rentrant de congé en France et regagnant le Tonkin par la route mandarine, fut conduit par nous sur l'emplacement du Gajasimha.

« Non loin de là, un mamelon, haut de 9 à 10 mètres, long et large de 30 et 40 mètres, rectangulaire à la base, se faisait remarquer par le fait qu'il se situait exactement dans l'axe Nord de la Tour Chame dite « de Cuivre » située au centre de la citadelle, et à 300 mètres environ au Nord de la levée de terre formant le rempart Nord. Ce site était appelé Tháp-mắm.

« Nous demandâmes au Directeur l'autorisation de pratiquer quelques sondages dans ce mamelon afin d'en reconnaître la qualité archéologique. Le résultat de cette fouille de recherches devait dépasser l'espoir le plus optimiste et nous faire abandonner immédiatement tout le programme de mission projeté dans le Sud.

« Chaban, le Vijaya des inscriptions, fut capitale du royaume du XIe au XVe siècle. Le mur d'enceinte de cette citadelle a environ 5 kilomètres de tour, dimensions qui la classent au premier rang parmi les constructions militaires du peuple cham. Elle se trouve à 25 kilomètres au Nord de Qui-nhơn et la route mandarine fait un angle droit en empruntant deux portions importantes de ses remparts Nord et Est. Le centre de cette place forte est marqué d'un tertre sur lequel s'élève une tour-sanctuaire imposante. D'après les portulans anciens on la nommait la 'tour de la fille'. Elle est connue sous le nom de 'tour de cuivre' par les Européens et 'Canh-tiên' par les Annamites (n° 130 des listes de classement). Au Nord de la citadelle et non loin du tertre de Tháp-mắm se trouve la pagode de Thập-tháp (n° 128 des listes de classement), village de Thuận-chánh 順政 qui contient quelques morceaux de sculptures chames.

« 'Tháp-mắm' est la prononciation annamite de deux caractères signifiant à peu près : la tour démolie. Mais le site de Tháp-mắm avait également un intérêt historique plus récent que celui qu'il tenait de la période chame. En effet, les chroniques locales s'accordant avec la tradition nous apprennent qu'au début du XIXe siècle Tháp-mắm avait servi de redoute à la citadelle, au cours des luttes entre Nguyễn Ánh (Gia-long) et les usurpateurs Tây-sơn qui en avaient fait leur capitale. En 1885 également ce tertre avait abrité quelques temps un descendant des Tây-sơn nommé Mai-xuân-Thưởng à la tête du mouvement insurrectionnel. Le rebelle fut d'ailleurs capturé par le Tổng-đốc Trần-bá-Lộc dans ce retranchement dont il avait organisé la défense.

« Le site méritait donc d'être fouillé, tout au moins pour reconnaître et vérifier l'authenticité de sa valeur historique rapportée par la tradition locale. La campagne de recherches commença le 1er mars et, dès le débroussaillement et les premières fouilles, une sorte de banquette de tir et un parapet montés avec des briques chames bien assemblées, quoique sans mortier, sur les arêtes Ouest, Nord et Est du tertre, furent dégagés. Un muret à la base du monticule complétait le système de défense. Des cartouches de fusil Gras en usage à cette époque dans l'armée française et des boulets de bronze de différents calibres furent trouvés à fleur de sol. Donc, il était exact que les événements de la conquête avaient vu se dérouler là les faits précis qui nous avaient été rapportés. Sous cette couche moderne on devait donc rencontrer,

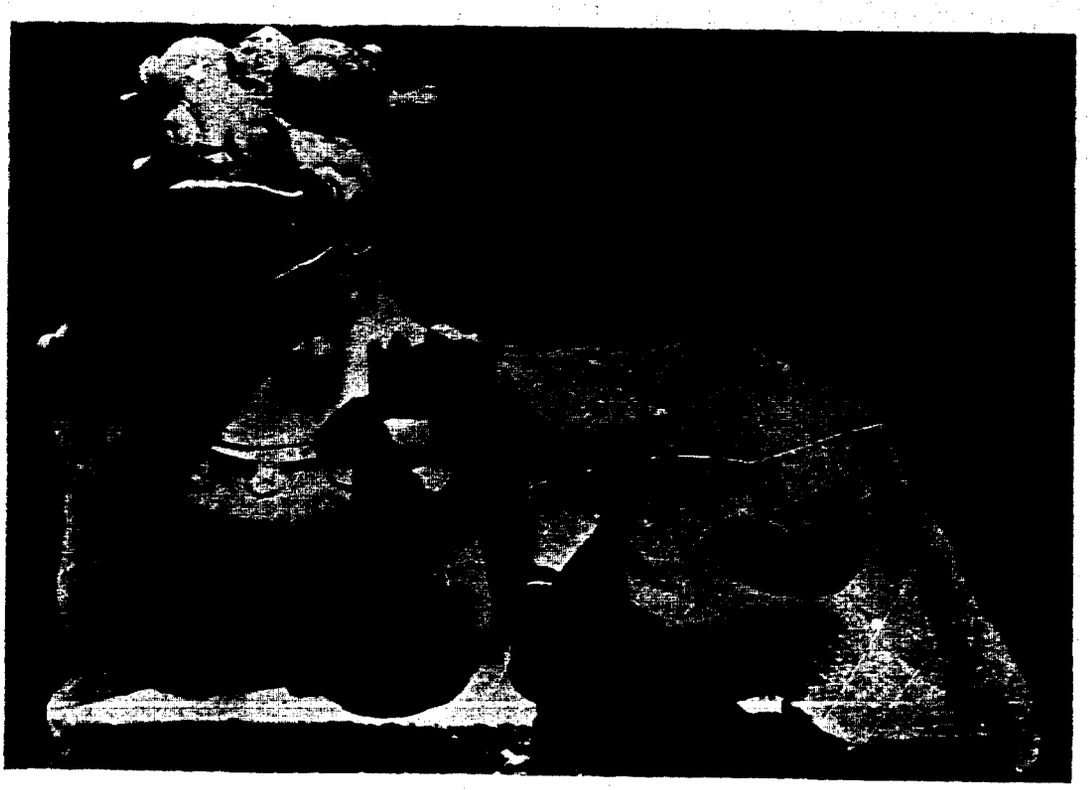


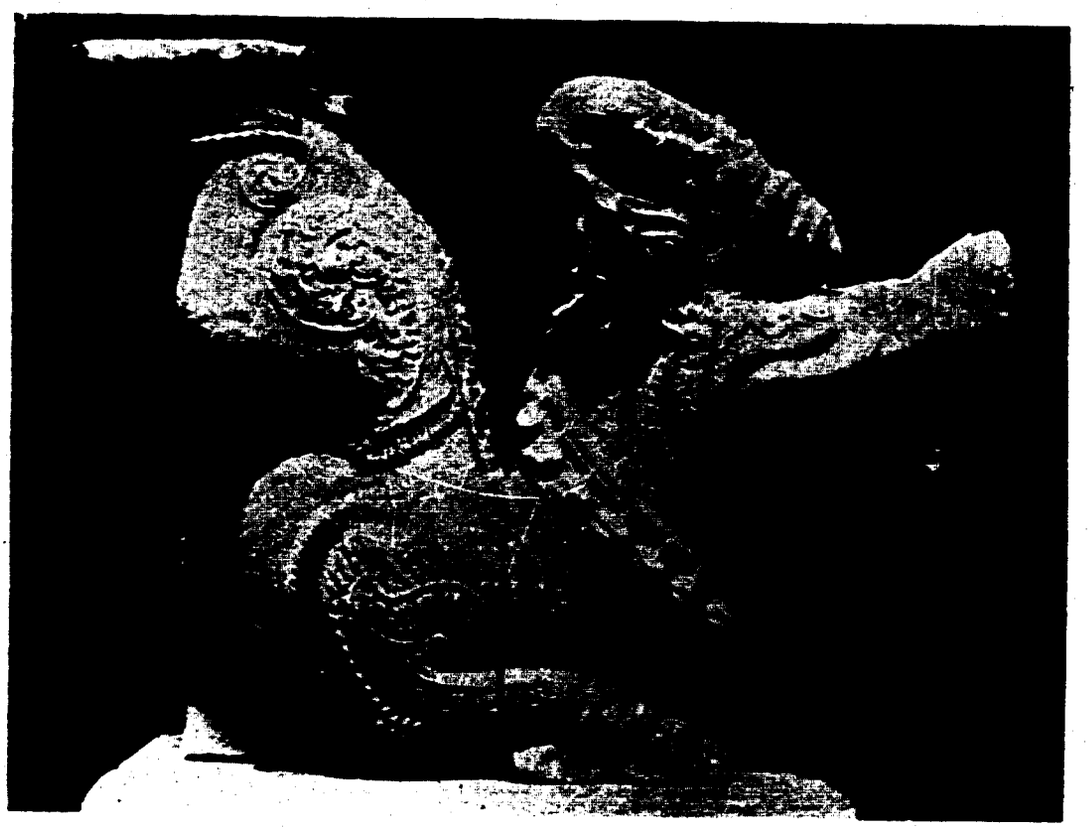
A



B

FOUILLES DE THÁP-MÂM. *A*. Gajasiṃha (cf. p. 756). *B*. Dvārapāla (cf. p. 757).





FOUILLES DE THÁP-MÅM. Makara (cf. p. 757).

descendant dans la terre, mais remontant dans le passé, les traces du mouvement de la civilisation qui avait précédé l'installation des Annamites au XVe siècle.

« Dans la ruine d'un monument cham on rencontre généralement mêlés à un gros amas de briques en « cône de déblais » des statues, divinités ou ornements, des linteaux, des pièces d'angle ou d'accent, des pilastres, etc., en grès gris, vert ou rose. Continuant les recherches, une douzaine de tranchées, tant à la base du tertre qu'en différents points de son plateau supérieur, furent immédiatement pratiquées. Le parapet fut également coupé dans la région Nord. Dès le troisième jour des fouilles, de gros blocs de grès ayant appartenu à un important monument cham furent mis au jour. Une statue en haut-relief figurant un Çiva à quatre bras, deux mains jointes au-dessus de la tête, les deux autres tenant des attributs (pl. XXV, B), puis deux Garuḍa, pièces d'accent d'angle supérieur de tour, furent ensuite dégagées. Bientôt la fouille se révéla extrêmement fructueuse en sculptures, remarquables par leurs dimensions comme par leur excellent état de conservation. Quotidiennement, et cela pendant plus de deux mois, six à sept blocs de grès étaient extraits de l'excavation. La plupart de ces blocs, des éléments architecturaux, étaient sculptés, en bas-relief, d'animaux ou de personnages ayant eu un rôle décoratif dans le monument. La première couche de terre tassée, fourrée de racines, ayant été enlevée, une énorme poche de briques en désordre, truffées de pierres de construction apparut. Bientôt des blocs de latérite furent trouvés avec les briques, puis une sorte de terrasse plus résistante fut rencontrée à cinq mètres de profondeur environ au-dessus du niveau du tertre. Sur cette terrasse, des blocs de latérite assemblés en maçonnerie sèche furent dégagés et laissés en place. Leur disposition montra bientôt le plan d'ensemble des fondations d'une tour importante. L'état de ces blocages en latérite ne permet malheureusement pas de se rendre un compte exact des dimensions véritables du monument. La seule hypothèse possible est celle d'une tour précédée d'un vestibule important, ayant comporté des fausses-portes avec tympans à décor de personnages et d'animaux, que l'on peut rapprocher de celui des tours de Dương-long (Tours d'Ivoire) qui se trouvent dans la même région et où on a reconnu les proportions et l'influence directe de l'architecture khmère (1). Le vestibule était précédé, soit de terrasses, soit même d'un édifice secondaire, portant ou abritant des sortes de dragons-makara couchés (pl. XXIV), d'un caractère esthétique fortement influencé par le dragon annamite de même époque. Les diverses interprétations de ces animaux fantastiques et composites rencontrés à Tháp-mắm sont en effet remarquables par le sens qu'elles donnent aux étapes de l'évolution de ce motif d'origine classique indienne. Ainsi, à côté du makara, pièce d'accent de haute-époque à trompe relevée, cet animal se retrouve ici couché dans une position naturelle et semble coiffé d'un masque de théâtre. Sur cette tête se reconnaissent les attributs habituels, mais leur interprétation évoque par des détails précis le dragon de l'art annamite de Đại-la-thành ou de la citadelle des Hồ (2) qui sont d'ailleurs à peu près contemporains. Dans la même fouille, des fragments importants de gardiens de temple (Dvārapāla, pl. XXIII, B) de grandes dimensions furent également trouvés. Or deux statues de Dvārapāla semblables, intactes, mais coloriées et laquées de teintes vives, existent dans la pagode de Nhạn-tháp (3) au Sud de la citadelle chame. Elles ont 2 m. 40 de

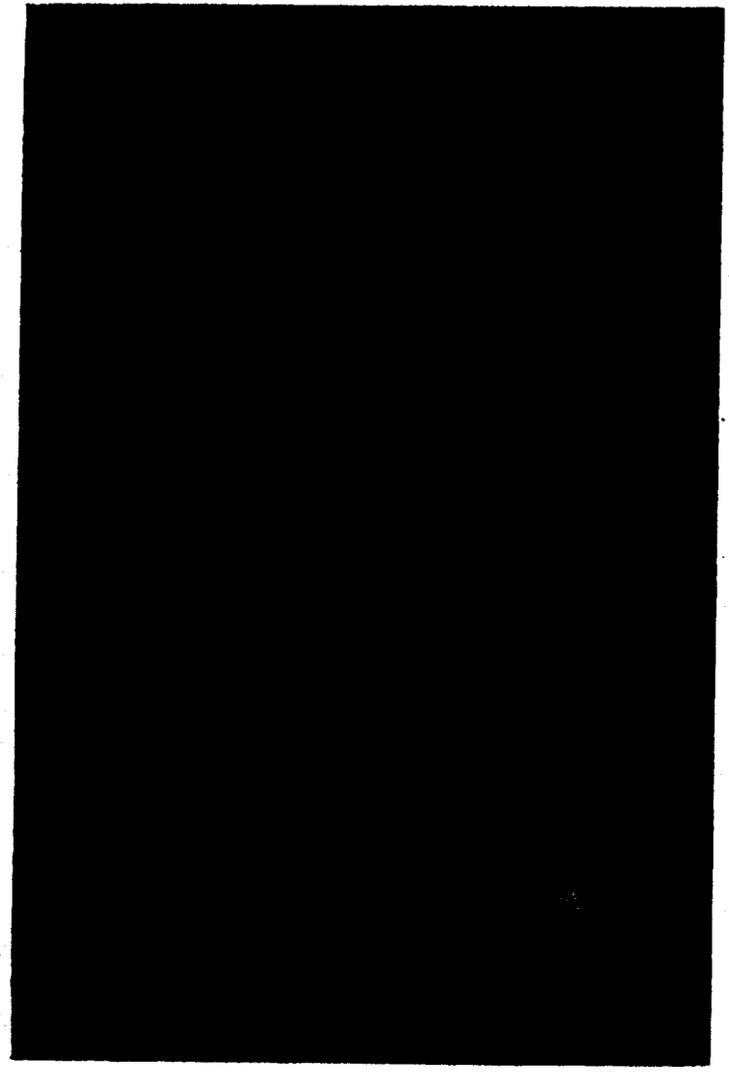
(1) Cf. *Inv.*, t. I, p. 187 et 197.
(2) Listes classement Annam n° 1.
(3) *Inv.*, t. I, p. 210.

haut. Les Annamites, en les adoptant, les ont défigurées en les maquillant selon les règles de leur décor polychrome traditionnel. Ces statues-ci proviennent d'une colline voisine, Nhan-tháp-sơn (montagne de la Tour des Oies Sauvages). Là encore, nous trouvons, évidemment facilité par le maquillage annamite, le stade de transition entre les dvārapāla de Trà-kiệu ou Đồng-dương, capitales de la première période (V^e-Xe siècles A. D.) du royaume cham, et les génies annamites, gardiens de la loi (Hộ-pháp) qui ornent généralement le portique d'entrée des pagodes (chuà) annamites. Les Dvārapāla de Trà-kiệu de Đồng-dương et les fragments provenant de Tháp-mắm sont exposés au Musée cham de Tourane.

« Toujours à l'Est des fondations, deux makara en ronde-bosse d'un type encore inconnu au Champa ont été exhumés ; l'un d'eux est à peu près intact et, en trois morceaux, atteint 1 m. 80 de haut, le second est malheureusement en moins bon état. Ils sont remarquables par la position du corps, la main arrière et les pattes relevées se transformant en une sorte de console-pilastre. Dans la gueule ils tiennent une sphère, détail dont l'influence esthétique ne vient pas des mêmes sources que l'art cham, mais où se reconnaît l'apport chinois. Leur posture se retrouve dans une autre pièce en haut-relief dont plusieurs exemplaires ont été exhumés. C'est une sorte de lion accoudé sur les pattes antérieures, le pied postérieur, unique, également relevé et formant chapiteau (pl. XXV, A). Au centre de la tour, des fragments de la cuve à ablutions, l'autel dont un angle seul est brisé, présentant un bandeau orné de perles et des lions ou garuḍa atlantes aux angles, la dalle sous l'autel percée comme celui-ci d'un orifice central, ont été trouvés sur une sorte de puits de 0 m. 50 de diamètre ménagé dans la terre à latérite et rempli de sable. Malgré la visite ancienne et habituelle de pilleurs du dépôt sacré, quelques menues parcelles d'or ont été trouvées dans le sable à un mètre de profondeur. La fouille au centre de la tour poussée au delà de deux mètres jusqu'au sol naturel, n'a donné qu'un renseignement : c'est que le tertre tout entier semble avoir été fait de main d'homme et entièrement rapporté. Les fondations du monument semblables, sauf en ce qui concerne les matériaux employés, à celles rencontrées par nous à Trà-kiệu au cours d'une campagne de deux ans de fouilles (1), laissent supposer une tour de très grandes dimensions, proches de celles de la tour principale de Dương-long.

« Les Chams qui construisirent la tour de Tháp-mắm ont employé, dans deux cas, la technique khmère. D'abord, pour le transport des pierres (un grès assez homogène qui ne se rencontre pas dans le Bình-định) au moyen de fiches plantées dans des trous. Ensuite dans l'utilisation de la latérite pour le soubassement de leur construction, emploi qu'ils avaient évité dans les constructions de leur première période (V^e-Xe siècle). La latérite est une terre ferrugineuse d'aspect spongieux qui s'oxyde rapidement à l'air libre que l'on découpe en blocs qui sont ensuite séchés et durcis au soleil. Cet emploi de procédés nouveaux s'explique facilement par le fait que les Khmèrs gouvernèrent le royaume cham à Vijaya pendant une trentaine d'années au début du XIIIe siècle. Une stèle du Phĭmānàkàs à Aṅkor relate l'expédition faite par les Cambodgiens pour punir le « présomptueux roi du Champa ». Cette expédition fut suivie d'occupation sous Jayavarman VII et il est permis de supposer que les Chams apprirent ainsi des Khmèrs certaines méthodes de construction. Mais sans

(1) Cf. *BEFEO.*, Chronique, XXVII, p. 468 ; XXVIII, p. 578.



A



B

Fouilles de Thâp-mâm. *A.* Lion cariatide (cf. p. 758). *B.* Çiva dansant (cf. p. 757).

doute n'assimilèrent-ils pas parfaitement ces méthodes, car c'est au mauvais emploi de la latérite qu'il faut attribuer, semble-t-il, l'écroulement du monument de Thap-mâm. En effet, tout le blocage Nord du soubassement en latérite était écrasé sur lui-même, comme s'il avait eu à supporter un poids d'édifice trop considérable, alors que le matériau employé n'était pas suffisamment séché et durci. C'est d'ailleurs à cet écroulement prématuré que nous devons sans doute l'heureuse fortune d'avoir découvert à peu près intactes et protégées par leur chape de matériaux autant de sculptures en bon état, dans les œuvres basses du monument où elles furent ailleurs généralement détruites par les conquérants du pays cham.

« Cette fouille, exceptionnellement fructueuse, nous apporte un précieux enseignement: la seconde période chame, encore peu connue jusqu'ici, comportait des chefs-d'œuvre nous donnant une idée de ce qu'aurait été cet art si la conquête annamite du pays n'avait imposé à l'humble artisan indigène des traditions et une soumission aux canons d'une iconographie religieuse différente.

« Les travaux de fouilles avaient été suivis de près par le R. P. L. Escalère dont la cure de Kim-châu (1) est voisine de Bình-định. Le Père, qui devait être nommé correspondant de l'Ecole peu de temps après, voulut bien se charger de terminer les dégagements, opération dont il pouvait se charger vu l'avancement des travaux, et organiser l'expédition des sculptures choisies par nous au Musée de Tourane. Ces opérations eurent lieu sans incident. Le transport fut assuré en camion de Tháp-mâm à Qui-nhơn, puis en deux jonques de mer jusqu'à Tourane, vis-à-vis du Musée cham. Le poids total transporté a été de 58 tonnes.

« A Tourane M. Manikus, ayant reçu nos instructions puis celles du Directeur de l'Ecole Française, de passage, dirigea le déchargement des jonques. Il fit placer au dépôt les sculptures après en avoir photographié la majeure partie. Le Gajasiṃha fut installé dans le Musée actuel dans l'axe de l'entrée de droite. Le buste de Dvārapāla fut également placé dans le Musée, aile gauche. Les autres pièces furent réunies dans la salle du dépôt. Un choix fut ensuite fait par nous, en collaboration avec M. Marchal, Chef du Service archéologique, pour l'envoi aux Musées Louis Finot, Blanchard de la Brosse et Khải-định d'un certain nombre de sculptures, envoi qui fut fait peu de temps après par les soins du Secrétaire du Musée de Tourane. »

— M. Paul Mus est parti le 30 juin en mission de longue durée dans les régions moï et chames du Sud-Annam. Il a séjourné à Phan-rang, Phan-ri, Phan-thiêt et Dalat. Il a complété par des copies exécutées sur place notre collection de manuscrits chams, étudié de près les traditions tant brahmanistes que musulmanes, et entrepris la comparaison systématique du cham et des dialectes moï parlés au voisinage plus ou moins immédiat de cette langue (*čuru*, *koho*, etc.). Un vocabulaire *nop* de 2.000 mots a été relevé dans l'arrière-pays de Phan-thiêt. Enfin, de nombreux vestiges archéologiques ont été repérés dans la forêt qui couvre en grande partie cette région, jadis plus largement habitée, et où jusqu'à présent la carte archéologique ne mentionnait que les tours de Phố-hài, à l'embouchure du Sông Cái. Les ruines de vingt-sept sanctuaires ont pu être identifiées ainsi que les vestiges d'une citadelle rectangulaire, formée de levées de terre, auprès de Malam.

---

(1) Voir les fouilles qui avaient été pratiquées par nous près de Kim-châu en 1928, *BEFEO.*, XXVIII, p. 601.

Cochinchine. — Mlle Georgette NAUDIN a signalé des vestiges de construction en brique, et des fragments de statue en bronze dans la province de Biên-hoà, au lieu dit Bàn-thành, village de Long-phước, canton de Thành-tuy-thượng.

— M. G. MIGNON, Professeur au Lycée Chasseloup Laubat, à Saigon, nous a adressé sur un autre point archéologique de la même province la note suivante :

« Examinant un jour chez M. NADAL, photographe à Saigon, un stock de photographies des sites et monuments de Cochinchine, prises par lui, mon attention fut attirée par un cliché représentant un intérieur de pagode. Ce qui me surprit dans cette image était la présence d'un Gaṇeça voisinant avec deux divinités chinoises. Je demandai à M. NADAL où il avait pris cette vue : en effet l'aspect de cet autel de pagode et du Gaṇeça n'était pas celui de la pagode de Tân-triêu-đông (près de Biên-hoà) que je connais bien — et il n'existait pas à ma connaissance d'autre statue de Gaṇeça aux environs de Saigon.

« Sur l'assurance de M. NADAL que cette pagode était proche de Phước-thạnh et voisine du marché de Bengô, je me rendis à Bengô. C'est un village du canton de Long-vinh-thượng, province de Biên-hoà, situé près de Donnaï, à 4 km. 900 de la route coloniale n° 15. J'obtins dès mon arrivée la confirmation que le « génie-éléphant » se trouvait bien dans une pagode du lieu, à 1 km. environ de Bengô, au village de Long-hưng, et que cette pagode se nommait « Long-bao ».

« La pagode en question se trouve sur un de ces tertres fréquents dans la Cochinchine de l'Est et formant une sorte de « bois sacré » avec un bosquet de grands arbres. C'est une assez pauvre pagode. Un « đình » et une pagode bouddhique sont sur ce même terrain ainsi que nombre de vieux tombeaux en latérite.

« Le bonze m'ouvrit la porte vermoulue de la pagode, et je pus examiner à loisir le Gaṇeça. Cette statue a été recouverte d'une espèce d'enduit de peinture bianchâtre d'un demi-centimètre d'épaisseur. Grâce à des craquelures de cet enduit, je pus constater que le Gaṇeça était bien en pierre (une sorte de grès brunâtre) et paraissait fort ancien. Il a environ 40 cm. (socle à décoration de lotus non compris).

« Comme je demandais au bonze d'où provenait cette statue, il me fit connaître qu'elle avait été trouvée sous la terre, dans les environs de la pagode, il y a de cela plus d'un siècle, par un cultivateur dont il pourrait me faire connaître les descendants.

« Mon attention, d'abord entièrement accaparée par la découverte du Gaṇeça, ne s'était pas portée encore sur les deux autres statues. Comme j'examinais la seconde (celle qui repose sur un socle moderne en bois masquant le support d'origine en pierre), je m'étonnai de l'existence de ce support, car au dire du bonze il était bien du même tenant que la statue. Or les statues annamites de génies n'ont jamais de ces sortes de support, tandis que les statues chames et khmères en sont souvent pourvues.

« Après diverses interrogations, le bonze finit par me faire connaître que cette statue, ainsi que la troisième, avait été trouvée à côté de la pagode, sur une sorte de socle en pierre qu'il me montra. Primitivement, ces statues en grès bleu représentaient des « divinités inconnues » (non annamites) ; on les mit avec le Gaṇeça, précédemment trouvé, dans la petite pagode et pendant de nombreuses années, ces divinités, objet de la vénération des fidèles, firent des miracles, en particulier des guérisons merveilleuses. On s'adressait surtout au Gaṇeça contre les maladies des enfants.

« Un jour les notables du village décidèrent de peindre (on peut même dire de « naturaliser » chinoises) ces divinités. Un revêtement de stuc ornementé et de couleurs diverses en firent : de la seconde un empereur chinois Luu-bị (1) et de la troisième, un général chinois (celui si populairement vénéré des Chinois et des Annamites : Quan-công) (2).

« Ce travestissement des statues chames ou khmères en génies du roman chinois des « Trois royaumes » me parut curieux. Je m'abstins de commenter défavorablement l'initiative malheureuse des notables. Mais le bonze était sans doute (lui, par préoccupation religieuse) du même avis que moi, car il m'avoua :

« Je crois que les notables ont eu tort, car depuis qu'on a ainsi modifié ces statues, elles ont cessé d'être « linh » (puissantes au point de vue magique).

« Un seul détail m'intriguait : le socle de la troisième statue qui avait une décoration annamite (nuages stylisés) ; j'eus la confirmation que ce socle était en plâtre, et rapporté.

« Je m'en fus chez les gens qui, au dire du bonze, étaient les descendants de « l'inventeur » de ces statues. Là, une vieille femme arrière-petite-fille du cultivateur en question, m'affirma qu'il y avait cent trente ans, son aïeul avait bien en effet trouvé ces dieux dans la terre. Une autre statue fut trouvée également dans la terre au lieu dit « Mana » (?) et portée dans la pagode Bưu-an au village tout voisin d'An-hoà.

« Je me fis conduire à la pagode Bưu-an, près de laquelle s'élève un stūpa annamite. Sur l'autel principal je découvris la pièce en question : une statue de divinité à quatre bras (le bras supérieur gauche tenant un coquillage (?) : peut-être la conque vishnouite). Cette statue, d'environ soixante centimètres, représentant le dieu *debout*, a été entièrement revêtue de dorure. Je ne pus examiner le buste, cette divinité était couverte d'une longue robe verte. Le bonze me confirma que cette statue, trouvée dans la terre, était en grès bleu, qu'il ne l'avait dorée que pour « faire plus beau » et que c'était une divinité féminine (à cause des ornements aux oreilles) — étrangère, mais puissante, même encore actuellement. Je suis persuadé que l'interprétation du bonze est des plus fantaisistes et qu'il s'agit d'un dieu. Malgré une offrande de quelques pièces d'argent au bonze, je n'obtins pas la permission de prendre une photographie.

« Tout cet ensemble de petites découvertes me paraît intéressant à plus d'un titre. D'abord parce que les statues trouvées dans la terre sur un même tertre indiquent vraisemblablement un emplacement de temple ancien cham, khmèr ou peut-être antérieur (Fou-nan ?). Ensuite parce que ce travestissement de statues anciennes me suggère cette hypothèse que les Annamites ont dû souvent procéder ainsi à l'égard des vestiges anciens.

« Il est à noter que les pagodes visitées sont très anciennes au dire des bonzes (ou plutôt qu'elles ont été reconstruites, d'âge en âge, sur des emplacements élevés, lieux de culte d'ancienne civilisation). Ces pagodes utilisent des soubassements de latérite qui me paraissent être des pierres de réemploi. »

---

(1) Nom annamite.
(2) Nom annamite.

Cambodge. *Conservation d'Aṅkor.* — La Conservation a été dirigée par M. H. Marchal, Chef du Service archéologique, jusqu'au 6 août, date à laquelle M. G. Trouvé, rentrant de congé, a repris son service. De leurs rapports nous extrayons les renseignements suivants sur la marche des travaux de recherches et de conservation proprement dits pendant l'année 1934 :

— *Yaçodharapura I.* Au sujet des recherches en relation avec la détermination du site de Yaçodharapura au IXe siècle, voici ce qu'écrit M. Marchal :

« J'ai collaboré avec M. Goloubew pour les travaux de recherche des constructions diverses, enceintes, fossés, sanctuaires, etc., appartenant à l'ancienne capitale d'Aṅkor dont le temple du Bàkhèn constitue le centre.

« Des sondages au Nord de la chaussée extérieure d'accès à l'Est du Bàyon ont fait retrouver les gradins d'un ancien bassin devant l'aile Nord des galeries extérieures orientales ; mais le niveau de la margelle supérieure de ce bassin a montré que cette construction était antérieure à la date de construction du Bàyon.

« Des recherches devant le soubassement des galeries intérieures Est, à l'endroit où aboutit la canalisation venant de la citerne, ont fait trouver à 2 m. 43 sous le niveau de la cour un premier dallage en latérite, et à 1 m. plus bas un second dallage également en latérite et que recouvre du sable à peu près pur.

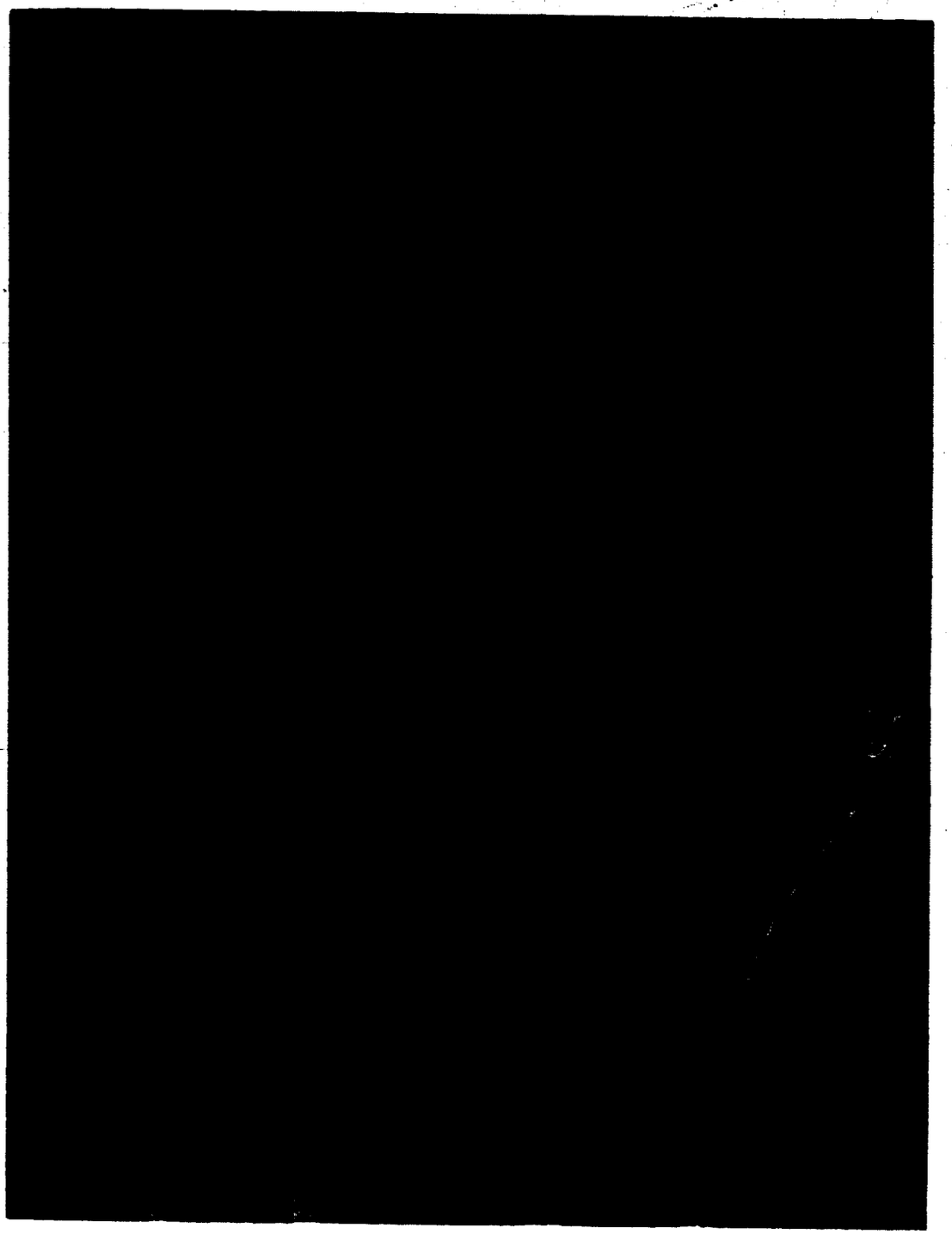
« Un autre sondage dans le milieu de la cour, entre les ailes Nord des galeries intérieure et extérieure Est, a également révélé à cet endroit un dallage inférieur en latérite.

« Il se peut que ces dallages, à l'heure actuelle remblayés, soient en corrélation avec une ancienne construction antérieure au Bàyon dont le bassin extérieur mentionné plus haut ferait partie.

« Des sondages et recherches à l'extérieur du mur d'enceinte Nord du Palais royal entre les deux pavillons d'entrée ont révélé que le bassin à gradins, qui pourtourne ce mur d'enceinte, existe à cet endroit comme sur les autres côtés. Des traces du mur d'enceinte en latérite extérieur ont été retrouvées en sous-sol devant le pavillon d'entrée Est de l'escalier Nord : là comme devant les trois autres pavillons d'entrée, l'absence de toute trace d'ouvertures pour pénétrer à l'intérieur du Palais royal reste un problème. Enfin on a également repéré par des fouilles les angles Est du bassin qui est situé en dehors de l'enceinte Nord du Palais royal, et dont les gradins sont remplacés sur le côté Ouest par un mur décoré de bas-reliefs nautiques. Quelques vestiges de murs et dallages en latérite ont été mis au jour au cours de ces fouilles. »

— *Sondage de la tour centrale d'Aṅkor Vàt.* A la demande du Directeur de l'Ecole, un sondage a été entrepris au centre du sanctuaire principal d'Aṅkor Vàt avec l'espoir de retrouver des vestiges de l'idole primitive. Sous une épaisse couche de guano de chauves-souris et de débris informes qui gisaient sur le dallage, on a trouvé les fragments d'un grand piédestal et un Buddha assis sous le nāga de 2 m. 10 de hauteur dont malheureusement la face est très abîmée (pl. XXVI).

Une fois ces décombres enlevés, on a pu voir une interruption au centre du dallage montrant une cavité de 0m. 85 de profondeur, au milieu de laquelle s'ouvrait un puits en latérite de 1 m. 30 de diamètre au début, et qui descendait à 2 m. 97, profondeur à laquelle son diamètre se réduisait à 0 m. 80. Ce puits s'interrompt brusquement pour



TORSE DE LA STATUE DU BUDDHA TROUVÉE AU COURS DU SONDAGE A L'INTÉRIEUR DU SANCTUAIRE CENTRAL D'AŃKOR VÀT (cf. p. 762).

laisser voir un espace vide de o m. 65 de hauteur, après lequel reparaît un dallage en latérite de 0,35 d'épaisseur; sous celui-ci on a trouvé une couche de pierraille concassée interrompue par une zone noirâtre de terres et débris charbonneux. Au-dessous on ne rencontre plus que du sable pur.

Les fouilles ont fait trouver plusieurs morceaux de colonnettes octogonales en grès provenant très probablement des portes extérieures du sanctuaire central.

En août, à la reprise des travaux de sondages commencés par M. MARCHAL, au centre du monument, M. TROUVÉ a constaté que le puits avait été en partie comblé par un éboulement et que la profondeur des fouilles n'était plus que de 10 m. 55 (cote prise par rapport à celles de M. MARCHAL) (1). Au cours des travaux de déblaiement, pour rattraper le niveau des premières fouilles, on a trouvé plusieurs blocs de latérite éboulés, assez volumineux, provenant de la dernière assise de la plate-forme qui supporte la tour centrale, deux morceaux de grès équarris et un fragment de colonnette décorative.

A 13 m. 70 de profondeur M. TROUVÉ a rencontré un pilier en latérite, de section rectangulaire, mesurant o m. 55 de large, o m. 43 d'épaisseur sur 2 m .oo de haut, situé tout près du centre d'Aṅkor Vāt. Ce cube de pierre semble être un ancien pilier de repère, placé au cours de l'édification du monument, au centre de l'ensemble, au niveau du dallage de la cour II; mais, par suite des tassements des remblais intérieurs de la pyramide centrale, il a dû glisser et se déplacer suivant les mouvements divers des fondations.

Les fouilles ont été interrompues à 16 m. 40 de profondeur, les eaux d'infiltration empêchant de pousser plus avant les travaux. Deux sondages, exécutés à la sonde, jusqu'à 19 m. 60, n'ont rien révélé. Les fouilles seront continuées l'an prochain.

— *Sraḥ Sraṅ*. En exécutant des banquettes de terre, de chaque côté de la route du grand circuit, les Travaux Publics ont coupé une ancienne canalisation en latérite, à ciel ouvert, au Nord-Est du Sraḥ Sraṅ. D'après les sondages effectués par M. TROUVÉ, elle longe la rive Est de ce bassin et mesure environ 400 mètres de longueur. Ses traces se perdent: au Nord, à quelques mètres de la route; au Sud, avant d'arriver à l'angle Sud-Est du Sraḥ Sraṅ. Peut-être reliait-elle, autrefois, cette dernière pièce d'eau, ou les bassins de Bàt Čŭṃ, au Bàràỳ oriental.

— *Pràsàt Ak Yoṃ*. M. TROUVÉ a continué le dégagement de Pràsàt Ak Yoṃ et entrepris, dans la région de Rolûos, la recherche et l'étude des vestiges antérieurs à la fondation d'Aṅkor. Voici ce qu'il écrit à ce sujet:

« A Pràsàt Ak Yoṃ, les travaux ont continué par l'enlèvement de la digue méridionale du Bàràỳ occidental, au Nord-Est du monument. Ils ont fait découvrir l'existence de deux levées de terre superposées, — d'un sanctuaire érigé à l'angle Nord-Est de la pyramide, sur le deuxième gradin, — d'un mur de soutènement en latérite, passant au Nord du sanctuaire central, — et d'un linteau du type II intermédiaire.

« La première levée de terre formant la base de la digue Sud du Bàràỳ est à cheval sur les deuxième et troisième gradins de la pyramide d'Ak Yoṃ et englobe le sanctuaire d'angle Nord-Est nouvellement découvert. Les terres de cette levée sont très

(1) Rapport de la Conservation d'Aṅkor, juillet 1934.

denses et son ancienne plate-forme (sur laquelle se trouvent débris de briques, sable et pierraille), se voit nettement sur la coupe des terres faite par les travaux de dégagement. D'après M. Cœdès, cette digue pourrait correspondre à la chaussée prolongeant l'avenue Ouest de « Yaçodharapura I », en dehors de l'enceinte occidentale de cette ville.

« La deuxième levée de terre qui la recouvre est beaucoup moins consistante et n'est formée, sans doute, que de déblais provenant du creusement du Bàrày occidental.

« Le sanctuaire d'angle Nord-Est n'est pas encore dégagé. La partie supérieure de son briquetage se trouve à 7 m. 00 environ au-dessous du sommet de la digue du Bàrày. Il semble avoir été rasé au moment de la construction de la levée de terre primitive.

« Le mur de soutènement repose sur la première levée de terre et a été vraisemblablement construit pour protéger le sanctuaire central. »

— « *Région de Rolûos. Pràsàt Prei Pràsàt* (1) (Lg : 112 G 936 — Lt : 14 G 832). Le dégagement de ce petit ensemble a révélé deux sanctuaires d'art primitif, de front Nord-Sud, accompagnés d'une construction postérieure en latérite, au Sud, dont il ne reste que les fondations. Le tout est entouré d'une enceinte en briques.

« Les deux sanctuaires sont en briques avec entrée à l'Est et fausses-portes sur les autres côtés. Le somasûtra n'existe qu'au sanctuaire Sud.

« La différence entre les décors des deux sanctuaires fait supposer qu'ils ne sont pas de même époque. Le sanctuaire Sud serait antérieur. La seule pièce décorative qui soit de même style dans les deux édifices est le linteau du type II intermédiaire. Au sanctuaire Nord, les colonnettes sont cylindriques, les pilastres nus, les entre-pilastres réduits au minimum sans décor, les moulurations de base n'ont comme décoration que des appliques à ornements floraux, tandis qu'au sanctuaire Nord, les colonnettes sont octogonales (du début de la période de l'art dit d'Indravarman), le décor est plus chargé, les pilastres sont ornés de larges rinceaux, les entre-pilastres portent des réductions d'édifices, les moulurations de base sont finement ciselées, etc.

« Parmi les diverses pièces détachées, exhumées au cours des fouilles, se trouvaient quatre statuettes en grès : deux divinités masculines classiques (époque de l'art dit d'Indravarman), l'une à deux bras, l'autre à quatre ; une divinité féminine à quatre bras, d'art primitif et une divinité masculine, accroupie, le genou droit relevé. Cette dernière porte un diadème comme les statues khmères ; mais, contre l'habitude, le mukuta n'existe pas et les cheveux sont réunis en arrière de la tête en un chignon cylindrique.

— « *Pràsàt Ólok* (Lg : 112 G 917 — Lt : 14 G 821). Situé approximativement à 300 mètres à l'Ouest de la douve extérieure occidentale du Bàkoñ et à une centaine de mètres au Nord de l'axe Est-Ouest passant par le centre de ce monument, le Pràsàt Ólok se trouve à 300 mètres environ au Sud du Pràsàt Kandol Dòm Sud (I. K. 587).

« C'est un ensemble de quatre sanctuaires d'art primitif remanié probablement dans la première période de l'art khmèr classique (époque d'Indravarman), voire même à une époque plus tardive pour le sanctuaire Nord.

---

(1) Signalé en 1931 par M. MARCHAL qui en fit un dégagement sommaire et trouva une inscription gravée sur le piédroit Nord du sanctuaire septentrional.

« Les sanctuaires, de front Nord-Sud et ouverts à l'Est, reposent sur un soubassement commun, au milieu d'un tertre entouré d'un fossé-bassin coupé par deux chaussées Est et Ouest. Ils ont été en partie dégagés. Les travaux se poursuivent.

« A la tour attenant au sanctuaire Sud deux inscriptions ont été relevées : l'une gravée sur le piédroit Sud de la porte d'entrée ; l'autre gravée sur une dalle trouvée brisée sous la colonnette décorative Nord de la dite porte. La dalle était retournée à l'envers et entaillée pour recevoir la base de la colonnette. Cette dernière inscription doit être de l'époque de la fondation, tandis que celle qui est gravée sur le piédroit doit être de l'époque des remaniements (v. infra, p. 769).

« Les travaux de dégagement ont mis au jour plusieurs statues : deux statues de Viṣṇu, l'une coiffée de la tiare cylindrique, l'autre, de la première période de l'art classique, coiffée d'un mukuṭa conique ; une statue de divinité masculine à quatre bras, coiffée du mukuṭa à étages, et une statue de Garuḍa.

— « *Pràsàt Ó Kaèk.* Je ne l'ai pas encore repéré exactement. Il se trouve approximativement à 1 km. au Sud de la route coloniale 1bis et à 800 m. environ à l'Ouest du Pràsàt Ólok.

« C'est un sanctuaire isolé sur un tertre entouré d'un fossé-bassin. La demi-voûte Ouest subsiste encore. Tous les éléments décoratifs (porte Est et fausse-porte Ouest) sont éboulés ou ensevelis sous les décombres.

« J'ai profité d'une équipe dans les environs du groupe de Rolûos pour faire quelques recherches dans les monuments déjà classés. Au Pràsàt Kandol Dòm Nord (586), un dégagement sommaire des piédroits de la porte d'entrée du sanctuaire principal a mis au jour deux inscriptions inédites de 49 et 48 lignes (v. infra, p. 769). Au Pràsàt Kandol Dòm Sud (587) (appelé par les indigènes Tà Prohm), une inscription a également été découverte. Elle était gravée sur le montant Sud de la porte du sanctuaire ; malheureusement le délitement du grès en a détruit une grande partie. »

Monuments et vestiges nouveaux. — M. Marchal nous signale les points suivants :

« Quelques vestiges ou sanctuaires nouveaux ont été repérés et visités ; des dégagements sommaires ont été exécutés quand ces vestiges ont paru en valoir la peine. Je mentionne les plus importants. A l'Ouest du village de Pûok et près de la route coloniale 1bis allant à Kralăñ, deux pràsàt en briques alignés Nord-Sud présentent dans les quelques morceaux de sculptures en grès retrouvés à proximité (linteaux, colonnettes, marche en accolade) une certaine richesse de décor. Ce pràsàt est appelé par les indigènes Tà Moni.

« Un peu au Nord-Ouest de ce dernier, un soubassement en latérite commun à trois pràsàt en briques, aujourd'hui démoli, a laissé voir au dégagement un très beau morceau de sculpture représentant un roi assis à la javanaise sur un piédestal flanqué sur chaque face d'un haṃsa. D'autres sculptures et des linteaux provenant des pràsàt ont été également retrouvés dans les fouilles : cet endroit est désigné par les indigènes sous le nom de Kŭk Dŏṅ qui est celui d'un village voisin.

« Au Nord d'Aṅkor Thoṃ on a trouvé à un peu plus d'un kilomètre au Nord du n° 520 de l'*IK.* un groupe de trois sanctuaires en briques alignés Nord-Sud, connu des indigènes sous le nom de Pràsàt Kŭk Baṅro ; le pràsàt central a sur le montant Sud de sa porte une inscription.

« Dans la province de Sisóphŏn au Sud, un peu Ouest du n° 839 de l'*IK.*, et sur la rive droite de la rivière Kŏmpoŋ Krasăṅ, près du Vàt Lotă, un emplacement de pràsàt en briques complètement écroulé, le Pràsàt Lotă, montre encore en place un cadre de porte en grès rouge orienté au Nord. Le linteau sculpté du type III, de bonne facture, avec frise d'orants à la partie supérieure, gît devant la porte à côté d'un piédestal.

« A 2 km. 500 à l'Est du village de Kvek, au Sud du village de Črûy Năṅ Ñûon (sur la piste de Kralăñ à Saṃròṅ), est un groupe de cinq tours en briques alignées Nord-Sud, connu sous le nom de Pràsàt Prăṃ ; toutes les parties hautes sont écroulées.

« Dans la province de Bàttaṃbaṅ à 36 kilomètres à l'Ouest de Saṃròṅ, près de la route qui relie ce village à Bantăy Čhmàr, se trouve un emplacement dit Pràsàt Bàrày où sont deux alignements parallèles de trois tours en briques très démolies avec un vestige de bâtiment annexe au Sud.

« Au Nord de Práḥ Khăn, à 150 mètres à l'Ouest du Stŭṛṅ Baṃpéñ Siemrăp, à proximité du village de Baṃpéñ răč, un emplacement montre les restes de deux enceintes rectangulaires concentriques où s'élevait peut-être autrefois un sanctuaire, mais dont tous les matériaux furent enlevés : le seul bâtiment qui subsiste, rejeté dans l'angle S.-E. de l'enceinte intérieure, est un pavillon en briques du type des bâtiments annexes qu'on voit à Práḥ Kô et à Bàkoṅ ; une partie de sa superstructure est encore en place. Dans le lit de la rivière qui coule à proximité de cet endroit on voit des blocs taillés de latérite.

« Au cours de diverses tournées, j'ai pu visiter quelques temples classés parmi lesquels je citerai : Práḥ Vihăr dont le bon état de conservation permettra une reconstruction qui rendra à cet ensemble toute sa valeur dès que les moyens d'accès auront été facilités ;

« Le n° 667, Pràsàt Phnoṃ Koṃbŏt d'où j'ai rapporté à Aṅkor deux pièces sculptées intéressantes ;

« Le n° 728, Pràsàt Lobŏk où un dégagement récemment fait par le Capitaine Fassy, chef de poste de Saṃròṅ, ont fait découvrir quelques bas-reliefs intéressants et une pierre de couronnement de tour en forme de kalaça.

« Enfin un dégagement partiel du Pràsàt Sralau (n° 609) a montré toute une série de linteaux sculptés d'une grande richesse, du style de Bantăy Srĕi, et deux inscriptions inédites (infra, p. 770). »

— De son côté, M. Trouvé a reconnu les points suivants :

« *Pràsàt Top* (Lg : 113 G 078 — Lt : 14 G 756). Sanctuaire isolé érigé sur un tertre entouré d'un fossé-bassin, avec diguette à l'Est, situé approximativement à une centaine de mètres à l'Ouest de l'Ó Krăñ, dans la direction Est-Ouest du Phum Thmĕî (région Nord-Ouest de Dàṃdĕk).

« Le sanctuaire est en briques, ouvert à l'Est, avec éléments de la porte en grès. Le linteau du type III représente, en son centre, Indra sur éléphant tricéphale. Les colonnettes décoratives sont à multiples bagues.

« *Kŭk Pralei* (Lg : 113 G 082 — Lt : 14 G 76). Tertre situé approximativement à 500 mètres au Nord-Est du Pràsàt Top. On y voit les vestiges d'une terrasse en latérite et d'un sanctuaire en briques.

« *Pràsàt Khlăṅ*. Sanctuaire isolé, en briques, situé approximativement à 300 mètres au Nord de la route coloniale 1bis. Une inscription inédite est gravée sur le piédroit Sud de la porte d'entrée.

« *Pràsàt Rolûs.* Tertre entouré d'un fossé-bassin coupé au Sud par le Stœ̆ng Pûok et situé à 50 m. environ de la levée de terre Nord-Sud venant du Pràsàt Kôk Pô (596). Sur le bord du cours d'eau se trouve une pierre d'angle appartenant à un édifice. La brousse épaisse m'a empêché de continuer les recherches.

« *Pràsàt Kôk Pô* (597). Au cours de plusieurs sondages, quelques pièces décoratives ont été exhumées. Au vestibule Nord du sanctuaire (B) le dégagement des piédroits a fait découvrir deux inscriptions de 69 et 78 lignes (infra, p. 770).

« Enfin, entre les bornes 252 et 253 de la route coloniale 1 bis, tout près et à l'Ouest de la route, deux bornes en grès, grossièrement équarries, possèdent chacune une ligne inscrite. »

— Parmi les travaux de restauration, les plus importants ont été exécutés à Bantăy Srĕi par M. Marchal dont voici le rapport pour 1934 :

— *Bantăy Srĕi.* « Les travaux de reconstruction entrepris les années précédentes dans ce petit temple ont continué suivant les mêmes procédés d'anastylose.

« Les travaux ont commencé par le sanctuaire central, puis par les salles adjacentes qui le précèdent à l'Est et enfin par la reconstruction des deux bibliothèques Nord et Sud. Ce qui fait que tout l'ensemble des bâtiments importants de la première cour est à présent reconstitué tel qu'il était autrefois, sauf quelques pierres d'acrotères sur les étages qui n'ont pu être retrouvées. En enlevant le remblai à l'intérieur de la salle-vestibule devant le sanctuaire central, on a pu retrouver les quelques pierres de façade qui manquaient lors de la reconstruction des sanctuaires Sud et Nord et qu'on avait remplacées par des pierres nouvelles, simplement épannelées mais non décorées. Les pierres retrouvées ont été sciées sous une assez faible épaisseur pour pouvoir, avec des scellements inférieurs, être replacées en placage à leur emplacement primitif : on a ainsi fait disparaître les fâcheuses taches que produisaient sur le décor si refouillé des façades les pierres récentes qui les remplaçaient.

« Les voûtes en briques des bâtiments à rez-de-chaussée du centre et des bibliothèques ont été partiellement refaites, partie avec les briques provenant de ces anciennes voûtes, et partie avec des briques nouvelles.

« Au cours de la démolition des murs de base du sanctuaire central, et dans l'enlèvement des fondations au centre de la bibliothèque Sud, on a trouvé, placés dans des cavités ménagées à cet effet, de menus fragments de feuilles d'or. L'enlèvement de la termitière qui bloquait l'intérieur de la bibliothèque Sud a fait trouver quelques petites sculptures de facture assez médiocre et postérieures à la date de construction du monument.

« On a relevé, provisoirement, sans les scellements qui rendraient ce travail durable, les bornes qui ont pu être retrouvées de chaque côté du passage médian dallé en latérite de la cour IV Est.

« Enfin les gros arbres à proximité des constructions refaites dans la cour centrale ont été abattus par précaution, pour éviter les dégâts qu'aurait pu causer leur chute naturelle. »

— *Prè Rup.* Au sujet des travaux de dégagement et de consolidation de Prè Rup, M. Trouvé communique les renseignements suivants :

« Les travaux de dégagement ont continué à l'intérieur de l'enceinte I par l'enlèvement des déblais provenant de la pyramide centrale et de l'humus, depuis

l'angle Nord-Ouest de la pyramide jusqu'au bâtiment annexe (C^1) (1). Au cours de ces travaux, le gopura Nord I (pl. XXVII, A), les salles longues E^5, E^6, E^8 et un pavillon long où fut trouvée la stèle inscrite de Prè Rup (pl. XXVII, B, v. infra, p. 770) ont été dégagés.

« Un travail analogue a eu lieu à l'intérieur de l'enceinte II où la salle longue située à l'Ouest de la cour Nord fut dégagée ainsi que les faces des gopura Nord I et II.

« Les travaux de redressement et de consolidation se sont poursuivis par la mise en place des éléments en grès ou en latérite, trouvés éboulés au cours des fouilles, appartenant aux deux salles longues situées à l'angle Nord-Ouest de l'enceinte II, à la salle longue E^7 et à l'escalier Nord de la pyramide. Le même travail continue à la salle longue E^8. Quelques menus travaux de briquetage et de consolidation ont été exécutés aux gopura Ouest I et II. »

— Parmi les menus travaux de consolidation et de remise en état exécutés par la Conservation d'Ankor, on se contentera de mentionner ici : la reprise devant la porte Sud d'Ankor Thom du mur de soutènement d'une partie de la chaussée des Géants, dont le côté Ouest avait subi un commencement d'éboulement dû aux eaux d'infiltration ;

la remise en place de plusieurs lions et de leurs socles sur les faces Est et Nord de la pyramide du Phimānàkàs ;

la réinstallation dans les sanctuaires de Práḥ Kô, des trois idoles féminines des tours occidentales et d'une des images masculines de l'Est. Cette dernière dont la tête avait été trouvée au cours des travaux de 1932 (2) a pu être reconstituée presque intégralement à la suite de la découverte de son corps en 1934 ;

la reconstitution à Práḥ Pàlilày de deux tympans appartenant au gopura oriental et d'une belle statue du Buddha découverte à la suite du dessouchage d'un arbre.

— Sa Majesté Sisowath Monivong, roi du Cambodge, ayant exprimé le désir que le Buddha découvert au Bàyon en 1933 soit abrité et rendu au culte, le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, d'accord avec le Conseil des Ministres cambodgiens, a choisi l'emplacement de la terrasse bouddhique n° I (3) pour y élever une construction légère. L'aménagement de la terrasse et les préparatifs pour le transfèrement du Buddha ont commencé. Une souscription nationale a été ouverte au Cambodge pour couvrir les frais des travaux.

— L'entretien des monuments a été assuré, comme d'habitude, par la main-d'œuvre pénale qui, en plus de son programme, a exécuté une partie des travaux d'entretien du parc exécuté auparavant par le Service forestier. De plus, une équipe a été formée pour abattre les arbres jugés dangereux autour des monuments. Ce travail a été exécuté à la terrasse de Tép Praṇàm, à Práḥ Pàlilày, devant les terrasses royales et à la terrasse bouddhique I qui doit recevoir l'abri du Buddha du Bàyon. Enfin, les prisonniers alimentèrent les douves de Tà Prohm et de Bantāy Kdĕi par des canalisations creusées à l'intérieur de ces monuments et recueillant les eaux de ruissellement provenant du Bàray oriental.

---

(1) *IK.*, III, fig. 67, p. 213 et croquis 1.
(2) V. *BEFEO.*, XXXIII, p. 523.
(3) *BEFEO.*, XVIII, n° 8, p. 12 et pl. I.



A



B

PRÈ RUP. *A.* Cour Nord I. Vue générale du côté Est, après dégagement. *B.* Angle Nord-Est, Enceinte I. Salle longue à stèle inscrite. Vue prise du Sud, après dégagement. Cf. p. 768.

Collaboration avec divers Services. — Le Service géographique a mis aimablement à la disposition de l'Ecole Française un opérateur, M. PERINELLI, qui a fait des levés des emplacements et vestiges récemment découverts autour du Bàkhèn par M. GOLOUBEW, en vue de l'établissement d'un plan de la première ville d'Aṅkor.

Les Travaux publics ont procédé à un essai d'abaissement du plan d'eau dans le Bàràỳ occidental, en vue de savoir si la nappe d'eau se renouvelait et pouvait être utilisée pour l'irrigation des rizières extérieures ; l'archéologie aurait pu en même temps profiter de cet abaissement pour reconnaître les vestiges de briques immergés au milieu de la partie occidentale de ce Bàràỳ. Malheureusement ce travail a dû être interrompu pour ne pas gêner les indigènes dans leurs travaux de cultures.

Conservation de Cochinchine-Cambodge. — M. H. MAUGER, architecte diplômé par le Gouvernement, nommé membre temporaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient par arrêté du 31 décembre 1933, a été désigné par le Directeur de l'Ecole Française pour remplir les fonctions de Conservateur des monuments historiques de Cochinchine-Cambodge.

A ce titre, il a fait différentes tournées, notamment dans les provinces de Bàttaṃbaṅ, de Kŏṃpoṅ Càm et de Tàkêv. Dans cette dernière, il a étudié l'état de conservation de l'Àsram Mahà Roseĭ. Il a été décidé que des travaux seraient entrepris en 1935 pour la restauration de cet édifice.

Entre temps, M. MAUGER a dirigé à Aṅkor le chantier de Pràsàt Prei È Thbóṅ (n° 525), où a été effectué le dégagement du sanctuaire, puis la reconstruction des avant-corps sur des fondations en béton armé.

En novembre, il a fait des recherches sur la terrasse des Éléphants et en a effectué un relevé. Enfin, pour permettre aux voitures de circuler sur la piste d'Aṅkor à Bĕṅ Mālā, il a fait quelques travaux de consolidation au Spān Thma Stŭṅ Tóč (*IK.*, n° 563) et porté la largeur du tablier de 2 m. 80 à 4 m. 10.

Epigraphie. — L'épigraphie cambodgienne s'est enrichie en 1934 d'un certain nombre d'inscriptions nouvelles. Voici quelques renseignements sur les plus importantes d'entre elles.

Pràsàt Ó!ok. — Des deux inscriptions signalées plus haut (p. 765), la plus ancienne (K. 808) en réemploi, est, de par son écriture et son style, certainement antérieure au IXe siècle ; elle relate des fondations au dieu Çrī Naimiçeçvara. La seconde, gravée sur un piédroit en mauvais état (K. 807), est un fragment de *praçasti*, probablement du roi Indravarman.

Pràsàt Kandol Dòṃ Nord (K. 809). — Cette inscription datée de l'année 80x çaka (878 à 887 A. D.) comporte 48 lignes en sanskrit sur le piédroit Sud et 49 lignes en khmèr sur le piédroit Nord. Elle émane de Çivasoma, le guru du roi Indravarman, bien connu par la stèle de Sdŏk Kăk Thoṃ. Nous apprenons que ce Çivasoma était petit-fils du roi Jayendrādhipativarman, lequel était un oncle maternel du roi Jayavarman II. Il avait eu lui-même pour maître le Bhagavat Rudra, et avait appris les çāstra de la bouche du Bhagavat Çaṅkara. Il est permis de se demander s'il ne s'agirait pas du célèbre Çaṅkarācārya dont l'activité dans l'Inde se place au début du siècle où vécut Çivasoma. L'objet de l'inscription est la fondation du temple sur lequel elle est gravée. Le nom est malheureusement douteux : peut-être est-ce Bhadreçvara.

Prè Rup (K. 806). — Le dégagement de ce temple nous a rendu sa stèle de fondation, document fort important qui ne comporte pas moins sur chacune des deux faces de 66 lignes de sanskrit formant au total 298 stances.

Ce texte, qui sera prochainement publié, donne sur la généalogie du roi Rājendravarman des détails nouveaux qui complètent heureusement ceux de la stèle du Mébŏn. Elle donne la date de fondation de Prè Rup, soit 883 çaka (961 A.D.), le nom du monument, Rājendrabhadreçvara, qui était le nom du linga placé dans la tour centrale, ainsi que les noms des statues placées dans les tours d'angle : Rājendravarmeçvara, Rājendraviçvarūpa, Girijā, Rājendravarmadeveçvara, dont le culte était associé respectivement à celui du roi, de son ancêtre maternel Viçvarūpa, de sa tante maternelle Jayadevī, et de son demi-frère le roi Harṣavarman, fils de cette dernière.

Pràsàt Kôk Pô (K. 814). — L'inscription découverte par M. Trouvé dans le groupe de Pràsàt Kôk Pô (supra, p. 767) couvre les piédroits de l'avant-corps de la tour B, dont la porte avait déjà livré à Aymonier les inscriptions K. 256. Le piédroit Ouest comprend 55 lignes en sanskrit, dont les 33 premières reproduisent presque textuellement l'inscription de Jayavarman V qui commence avec la ligne 23 sur le piédroit Est de la porte (K. 256 E 2°) ; puis viennent 7 lignes en khmèr, et enfin 7 lignes en sanskrit comportant une stance d'imprécations qui se retrouve à la fin de l'inscription K. 256 E 2°. Le piédroit Est comprend 78 lignes en khmèr datées 901 çaka (979 A. D.), Jayavarman V régnant, qui se rapportent à un procès relatif à des terrains. De même que dans l'inscription de la tour A (K. 255), il est ici question de la construction du Hemaçṛṅgagiri associée à celle du *vraḥ mandira vraḥ yaçovatī*, monument dont le nom apparaît ici pour la première fois.

Pràsàt Sralau (K. 782). — Cette inscription qui comprend 32 lignes en sanskrit gravées sur le piédroit Sud et 24 lignes en khmèr gravées sur le piédroit Nord, est datée de 993 çaka (1071 A.D.). Elle émane d'un dignitaire à la cour de Harṣavarman III, Narapatīndravarman de Vrai Kanlon, qui consacre un linga de deux coudées et les images de Viṣṇu et de Çiva dans la ville de Vrah Damnap « la sainte Digue », fondée par Vīrendravarman pendant le règne de Jayavarman V, désertée sous le règne d'Udayādityavarman II, et restaurée sous Harṣavarman III. Ce texte présente l'intérêt de donner pour la première fois la date d'avènement de ce roi : 987 çaka (1065 A.D.). Cette date pose un nouveau problème, car selon les inscriptions de Práḥ Nòk et de Pràsàt Práḥ Khsèt, il semble que son prédécesseur Udayādityavarman régnait encore en 988 ç. (cf. *ISCC.*, pp. 143 et 173).

Institut bouddhique. — Mlle S. Karpelès, Secrétaire de l'Institut bouddhique, nous adresse le rapport suivant :

« L'Institut bouddhique et la Bibliothèque royale ont fait imprimer au cours de l'année 1934, 70.000 brochures et 62.000 gravures ayant trait à la doctrine bouddhique ; la Commission du Tripiṭaka a pu distribuer le 7e volume du Vinaya Piṭaka avant la fin de l'année et l'Institut bouddhique a entrepris un inventaire de toutes les pagodes du royaume et des manuscrits qu'elles possèdent.

« 67 écoles provinciales de pâli ont normalement fonctionné durant cette année.

« Une cérémonie fort émouvante, dite de « transmission de mérites », a eu lieu à la Bibliothèque royale à la mémoire de M. Pierre Pasquier, fondateur de l'Institut

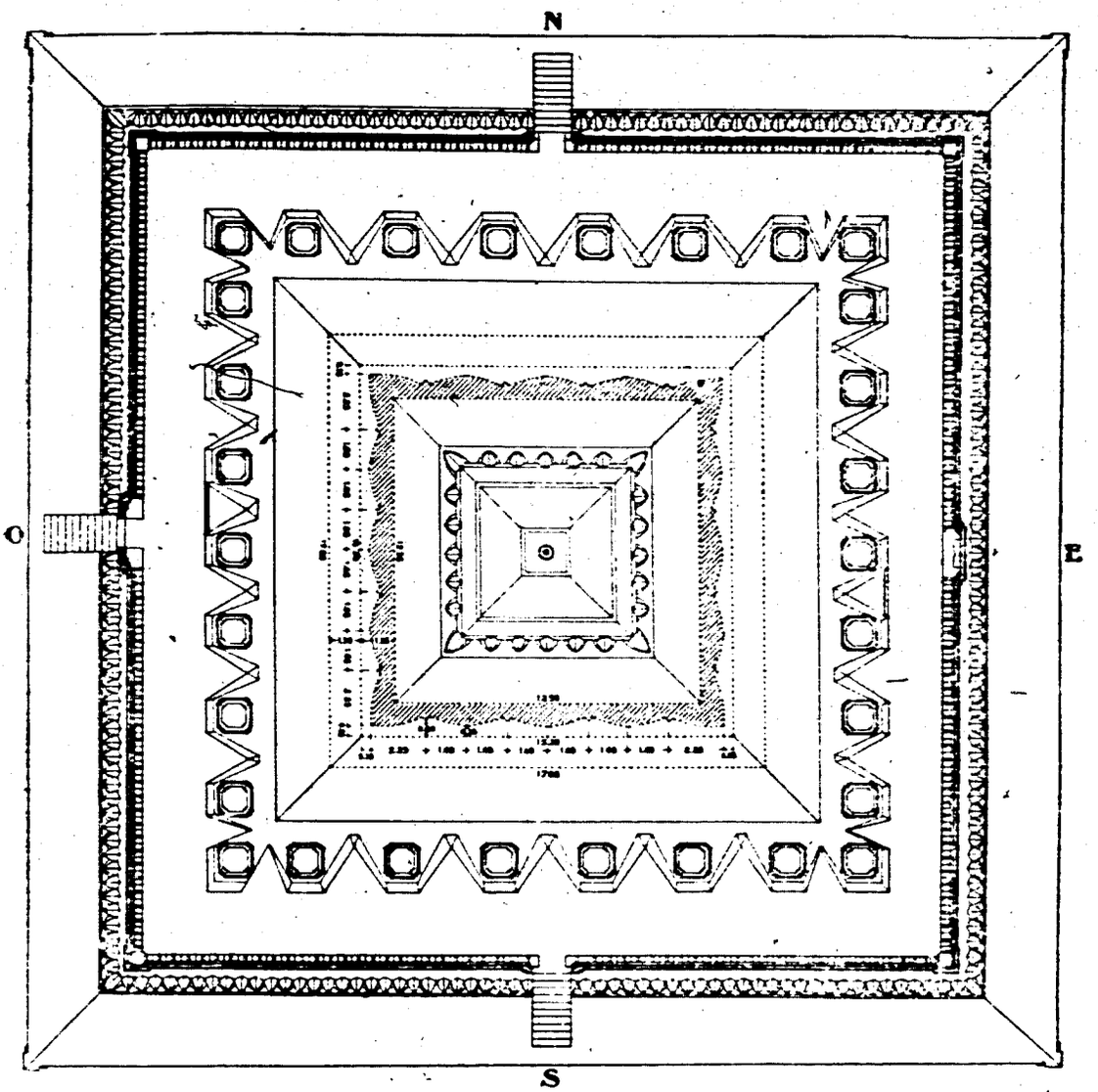


Fig. 43. — Th'at Luong. En pointillé: plan du stūpa primitif enfermé dans le stūpa actuel.

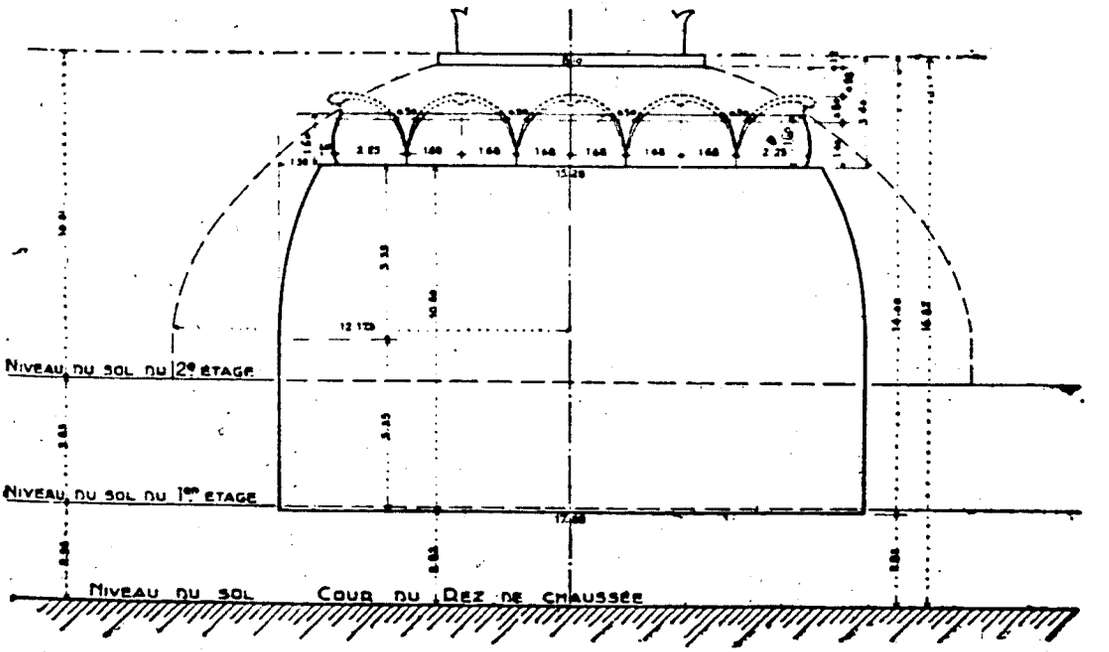


Fig. 44. — Th'at Luong. Élévation du monument primitif enfoui dans le stūpa actuel. En pointillé: la tête des lotus qui ont été démolis au-dessus de 1 m. 60.

bouddhique. Son portrait, voilé de crêpe, était entouré de sept fils de coton non tordus que tenaient dans leurs mains jointes tous les hauts dignitaires religieux de la capitale. Ceux-ci récitèrent les prières de circonstance. Le Résident supérieur, M. SILVESTRE, entouré de tout son cabinet, les Ministres et tous les mandarins cambodgiens, assistaient à cette cérémonie. La même eut lieu dans les pagodes à l'intérieur du royaume, et dans les pagodes du Sud-Ouest cochinchinois où M. PASQUIER avait été annoncer la création de l'Institut bouddhique. »

Laos. *Restauration du Th'at Luong de Vieng Čăn.* — M. L. FOMBERTAUX nous a remis le rapport suivant :

« J'ai entrepris, dès le mois de mars 1934, à mon retour de congé en France, les derniers travaux de restauration au Th'at Luong, c'est-à-dire : 1° la réfection de la tour centrale en lui redonnant son profil primitif (fig. 43, 44, et pl. XXVIII, A) ; 2° les enduits au mortier de chaux sur toutes les reprises et maçonneries neuves restaurées à ce jour ; 3° la recherche des vestiges archéologiques qui pourraient se trouver enfermés dans le stūpa central.

« Les travaux ont débuté par la réfection de la tour actuelle qui a été transformée et a repris son ancien aspect suivant le schéma figuré au dessin de M. DELAPORTE.

« Les enduits sur toutes les maçonneries neuves ont été achevés fin décembre 1934.

« Les recherches de vestiges archéologiques ont été effectuées dès le début des travaux. A cet effet, j'ai fait faire à l'Est, dans l'axe du stūpa, en partant du faîte, une fouille de 14 mètres de profondeur, et une autre transversale de 10 mètres de long environ en partant de l'axe, avec retour au Sud, ainsi qu'une fouille à chaque arête du stūpa, au S.-E., S.-O., N.-O., N.-E., ce qui m'a permis de constater qu'un monument primitif s'y trouvait enfermé (pl. XXVIII, B, et XXIX). Il consiste en une construction carrée de 17m.88 de côté, dont la base prend naissance au niveau du sol du 1er étage. Elle s'élève perpendiculairement sur 5 m. 25 pour s'incurver sur 5 m. 35 plus haut, suivant un puits de 1 m. 30, formant ainsi à 10 m. 60 de haut un arasement de 15 m. 25 de côté, que cinq grandes feuilles de lotus couronnent par chaque côté. Celles-ci sont entières et en place sur 1 m. 60 de haut, mais leur tête a disparu lors de la construction du stūpa actuel.

« Ce monument est bâti en entier en une maçonnerie de pierres de latérite parfaitement taillées, à joints parfaits et montées par assises régulières sans trace de mortier.

« L'épaisseur du mur à son arasement est de 1 m. 35 et son intérieur est bâti en maçonnerie de blocage en latérite.

« Ces vestiges relevés et photographiés, la fouille a été refermée avec les mêmes matériaux. »

Etranger. — Le Premier Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques qui s'est tenu à Londres du 30 juillet au 4 août 1934, sous la présidence d'honneur de S. A. R. le duc d'YORK et la présidence effective du comte d'ONSLOW, a réuni un millier de savants appartenant à plus de cinquante nations ou états. Ayant participé à ce congrès comme délégué de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et vice-président de section, M. Victor GOLOUBEW, à son retour en Indochine, a présenté un rapport d'où sont extraites les pages qui vont suivre.

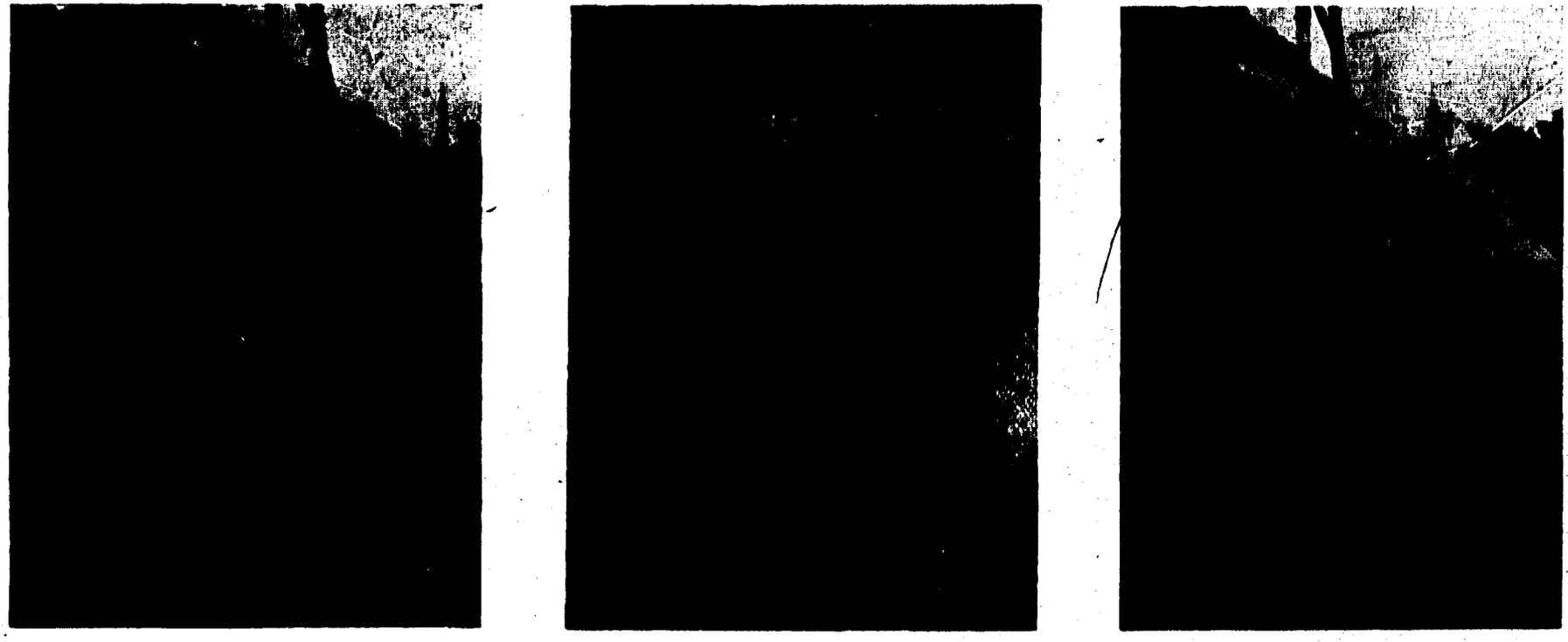


A



B

THʻAT LUONG. *A.* Restauration de la tour centrale en 1934. Vue du Nord-Ouest (cf. p. 772). *B.* Fouille dans le stūpa actuel découvrant le haut du mur du thʻat primitif (cf. p. 772).



A *B* *C*

Th'at Luong. *A* et *C*. Fouille à l'Est découvrant le th'at primitif enfoui dans le stūpa actuel. *B*. Fouille à l'Est découvrant le mur appareillé en latérite. Cf. p. 772.

Par le nombre des délégués présents et par l'abondance des thèmes traités dans les séances, le Premier Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques se classe parmi les plus importantes manifestations intellectuelles de l'après-guerre. La veille de son ouverture, l'afflux des congressistes fut tel que la nécessité impérieuse se fit sentir d'augmenter le nombre des sections prévues par le comité, et de réduire à un minimum la durée de chaque communication inscrite au programme.

Il ne saurait être question de donner ici la liste des quelque 300 mémoires et rapports lus et discutés dans les séances. Le lecteur en trouvera l'énumération et le résumé dans le *Compte Rendu* qui vient de paraître par les soins du Congrès (1). Nous ne mentionnerons ici que les communications intéressant plus ou moins directement l'Extrême-Orient et l'Océanie, en procédant par sections, suivant l'ordre indiqué par le programme des travaux.

Section A. ANATOMIE ET ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE (Président: Sir Grafton Elliot SMITH). Ainsi qu'il fallait s'y attendre, le thème principal traité dans cette section : *La place de l'Homme parmi les Primates*, a donné lieu à de vives et longues controverses, auxquelles prirent part de nombreuses notabilités scientifiques, entre autres le prof. E. DUBOIS (Haarlem) (2), le prof. W. E. LE GROS CLARK (Londres), le prof. W. K. GREGORY (New York), A. T. HOPWOOD (Londres), L. LEAKEY (Cambridge), le Dr. J. L. SHELLSHEAR (Hongkong) (3). L'intérêt des débats se trouva considérablement accru du fait qu'un maître de l'anatomie comparée tel que Sir Gra fton Elliot SMITH présidait la séance. Il semble, à la suite de ces discussions, que le Sinanthrope et le Pithécanthrope, envisagés comme les ancêtres probables de l'*Homo sapiens*, aient perdu du terrain, et que la balance penche à l'heure actuelle du côté de la partie occidentale de l'ancien monde, et plus spécialement du côté de l'Afrique tropicale, habitat du Chimpanzé et du Gorille (4). Toutefois, il semble que l'Asie n'ait pas dit son dernier mot en ce qui concerne le problème, si capital pour l'humanité tout entière, du premier Homme, et la récente découverte, à Java, d'un *Homo Soloensis* permet de croire qu'elle nous réserve encore sous ce rapport d'éclatantes révélations.

L'étude des questions se rattachant à l'origine de l'Homme a été suivie par plusieurs communications consacrées aux Hommes fossiles, dont celle de C. PINKLEY

---

(1) *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Compte rendu de la première session.* Londres, Institut Royal d'Anthropologie, 1934, XXXII-340 p. in-8° (désigné par le titre abrégé CR. dans les notes qui accompagnent le présent rapport). Voyez également l'excellent compte rendu de M. H. VALOIS dans l'*Anthropologie*, t. XLIV, nos 5-6, pp. 557-578.

(2) Le même qui découvrit en 1892 à Java les restes fossiles du *Pithecanthropus erectus*.

(3) Les congressistes qui ont suivi de près ces discussions, ont ressenti d'une façon particulièrement intense le vide laissé dans le domaine des sciences anthropologiques par la disparition prématurée du Dr. Davidson BLACK, chef du laboratoire cénozoïque à Pékin, décédé le 15 mars 1934. Cet aimable savant que la découverte et l'étude systématique du *Sinanthropus pekinensis* ont reudu célèbre, fut non seulement un chercheur aussi consciencieux qu'infatigable, mais également un animateur et un organisateur de tout premier ordre, dont le souvenir restera toujours vivant parmi ses amis, ses collaborateurs et ses disciples.

(4) Cette thèse a été défendue notamment par A. T. HOPWOOD et L. LEAKEY, cf. CR., pp. 70 et 75.

(Londres) offrit aux congressistes une nouvelle interprétation du *crâne* de *Wadjak* (1). Dans le domaine de l'Anthropologie physiologique, l'examen des groupes sanguins a occupé une journée entière, le principal problème à l'ordre du jour étant celui des classifications raciales, basées sur les analyses chimiques du sang. Nous ne mentionnerons ici que le mémoire du Dr. H. J. T. Bijlmer (Hollande) sur ses recherches personnelles dans les îles Moluques et la Nouvelle Guinée, recherches qui complètent les travaux dont cet auteur avait tiré en 1929 la matière d'une communication au Congrès du Pacifique à Bandoeng (2).

Les différences raciales déterminées par la forme de la mandibule ont été étudiées plus spécialement pour l'Asie du Pléistocène par C. Stolyhwo et Jasiecki (Cracovie) (3). Enfin, pour terminer notre notice sur les travaux de cette section, l'une des plus importantes du Congrès, signalons encore le mémoire de A. de Silva Correira (Nova-Goa) sur les *Mahrattes de l'Inde portugaise*, ainsi qu'une étude du Commandant Erik Seidenfaden (Copenhague) sur les *Enquêtes anthropologiques et ethnologiques au Siam* (4). D'après cet auteur, la population du Siam se divise en : 1° Négroïdes, représentés par les Pygmées Semang de la Péninsule Malaise, 2° Austro-Asiatiques, représentés par les peuples Môn-Khmèr, et 3° Mongoloïdes, représentés par les Th'ăi, les immigrants chinois et quelques tribus de montagnards habitant le Nord du Siam. Une étude serrée de ces éléments ethniques aboutira sans nul doute à d'importantes découvertes intéressant les origines et la distribution des races humaines. Pour ce qui est de l'Anthropologie physique, cette science est au Siam encore à ses débuts. Le Dr. Brengues fut le premier à procéder à des mensurations systématiques sur un certain nombre d'individus appartenant à la race Môn-Khmèr. Ses observations ont été consignées dans le *Journal of the Siam Society*. En 1928-31, le prof. Congdon du Rockefeller Institute soumit à un rigoureux examen anthropométrique quelque 30.000 conscrits siamois, tous des Th'ăi. Ses travaux furent repris en 1932 par E. W. Hutchinson et le Ct Seidenfaden qui étudièrent dans le Siam du Nord une population de souche Môn-Khmèr, les Lawă. M. Seidenfaden a terminé son exposé par une rapide excursion dans le domaine de la préhistoire indochinoise, en mentionnant notamment les crânes découverts par M. H. Mansuy au Tonkin.

Section B : Psychologie (Président : Prof. F. C. Bartlett). Dans un exposé inaugural sur les *Aspects et les buts de la psychologie sociale*, M. C. Myers (Londres) a défini ainsi le programme de cette section : analyser les processus mentaux qui constituent le substratum psychologique des faits étudiés et décrits par la Sociologie ; déterminer l'action exercée sur l'homme moderne par la multiplication rapide des moyens de locomotion ; étudier les réactions qui résultent du « choc » des peuples et des cultures.

---

(1) CR., p. 76.

(2) *Ibid.*, 81. A la fin de son exposé, le Dr. Bijlmer a formulé quelques réserves quant au rôle attribué à la composition chimique du sang dans la définition d'une race, tout en admettant, bien entendu, l'utilité que présente pour l'anthropologiste l'étude des groupes sanguins (« The anthropological importance of blood-groups is certainly great, still there is something in them that gets beyoud race »).

(3) CR., p. 77.

(4) *Ibid.*, p. 135.

Parmi les nombreuses communications lues dans les séances, nous n'en avons relevé que deux qui se rapportent pratiquement à l'Asie et au monde océanien, celles de Miss E. J. LINDGREN (Cambridge) et de G. BATESON (Cambridge). Elles traitent toutes les deux des *Méthodes de recherche en psychologie sociale* (1). Une séance tenue en commun avec la section de Sociologie a été consacrée à *l'Etude des tensions nerveuses et des réactions dues à l'importation de cultures étrangères.* Il y eut encore deux autres séances mixtes : l'une avec la section des Religions (*Transfert du sens religieux des groupes sociaux*), l'autre avec la section de Linguistique (*La conversation en tant que problème de psychologie*).

Section C : DÉMOGRAPHIE (Président : C. B. FAWCETT). Thèmes indiqués dans le programme : *Méthodes et techniques du recensement ; variations de densité et autres phénomènes intéressant l'étude de populations.* Bien que cette section, assez restreinte, ne comportât que deux séances, nous avons à noter les titres de quatre communications : Prof. Hahdakamal MUKERJEE (Calcutta), *Sur les populations de la vallée du Gange* ; S. Vere PEARSON (Mundesley), *Sur l'homme, le moustique et le poisson ; étude de l'irrigation et des effets de la malaria parmi les populations des temps anciens en général, et en particulier parmi celles de Ceylan* (2) ; Lindsay RIDE (Hongkong), *Le problème de la population à Bornéo ;* H. BERNATZIK (Vienne), *Les causes de la disparition des Mélanésiens dans les Iles Salomon* (3).

---

(1) CR., p. 152 et 153. Nous extrayons du mémoire de Miss E. J. LINDGREEN, le passage suivant : « En Asie Orientale où l'homme blanc, d'habitude, n'a que peu de prestige et ne dispose d'aucun appui officiel, il est bon que l'investigateur sache attirer et amuser les gens dont il va entreprendre l'étude, et qu'il puisse fournir des renseignements utiles aux indigènes en échange des faits recueillis au cours de son enquête. Ainsi, des images, surtout des images de sorciers, seront toujours les bien venues, mais les Mongols et les Toungouzes, tout comme nous-mêmes, sont particulièrement friands d'histoires bien contées, surtout lorsqu'il s'agit de quelque voleur rusé et que l'objet du vol est un cheval. »

(2) CR., p. 173. Le Dr. PEARSON qui compte parmi les meilleurs connaisseurs de la faune et de la flore ceylanaises, a fourni des données d'un très haut intérêt sur le phénomène du dépeuplement, tel qu'on l'observe dans certains pays de l'Asie tropicale, jadis prospères, mais dont la vie économique a été peu à peu anéantie par des guerres et des épidémies. Selon certains auteurs, la population de Ceylan aurait été dans l'antiquité plus nombreuse qu'elle ne l'est à présent. Ses centres de densité se trouvaient alors dans la partie septentrionale de l'île où l'on ne rencontre aujourd'hui que des plaines desséchées, tandis que les régions soumises au régime de la mousson Sud-Ouest étaient relativement peu habitées. A l'heure actuelle, c'est précisément dans ces régions que se trouvent les agglomérations les plus nombreuses et les plus importantes. Le fait s'explique par l'abandon des bassins et canaux creusés dans le Nord de Ceylan à l'époque des rois d'Anurādhapura et de leurs successeurs, les rois de Pollonaruwa, travaux dont l'entretien avait été rendu impossible par suite des invasions tamoules, fréquentes au Moyen-Age. L'abandon des ouvrages d'irrigation favorisa la formation de terrains marécageux où pullulent les moustiques, agents vecteurs de la malaria. La communication du Dr PEARSON présente un intérêt d'autant plus vif et actuel qu'une épidémie de fièvre paludéenne vient d'éclater parmi les populations indigènes de Ceylan, où elle a déjà causé de gros ravages.

(3) CR., p. 171. Les faits étudiés dans cette communication s'observent également dans la Nouvelle Calédonie, bien qu'à un moindre degré. D'après le Dr. BERNATZIK, la

Section D : Ethnographie. Cette section, à cause de son importance, a été subdivisée en trois sous-sections présidées par le Dr. A. C. Haddon, le Rév. Edwin Smith et T. A. Joyce, et consacrées, la première à l'Ethnographie générale et à l'étude des faits se rapportant à l'Europe, l'Asie et l'Océanie, les deux autres respectivement à l'Afrique et au Nouveau Monde. Le thème de ralliement de la première sous-section, *La Distribution des Cultures*, a fourni au Dr. A. Haddon et à R. Sayce (Cambridge) le sujet de deux exposés d'ensemble qui servirent d'introduction à la séance et préparèrent le terrain aux discussions.

Le Prof. W. Koppers (Vienne) prit ensuite la parole pour exposer ses vues sur les origines des Indo-germains. Ces vues se résument ainsi : La « Urheimatsfrage » ou problème du berceau indo-germain passait pendant longtemps pour un problème essentiellement linguistique. Sa solution, cependant, ne paraissait guère possible sans le concours de l'Anthropologie physique et de la Préhistoire. A côté de ces sciences, il convient de ranger l'Ethnologie qui, elle aussi, a son mot à dire sur le premier habitat des Indo-germains. Actuellement, la question du « berceau primitif » intéresse surtout la Sociologie et les sciences qui se rattachent à l'étude comparée des religions. Si l'on tient compte de ce fait, on est forcé de rechercher le pays d'origine des Indo-germains non pas en Europe, mais plus à l'Est, c'est-à-dire en Asie, car ce qu'il y a d'essentiel dans la civilisation originelle de cette race, semble être lié au complexe culturel des peuples altaïques. Il en est ainsi de l'élevage du cheval, du droit paternel, des croyances basées sur la notion d'un dieu céleste et des hypostases, du culte des Dioscures, de certains rites tels que le sacrifice du cheval. Il y a donc lieu de situer le berceau des Indo-germains en Asie centrale, de préférence dans le Turkestan Occidental (1).

L'ethnographie de l'Inde a fait l'objet de plusieurs importantes communications dont deux ou trois auraient mérité d'être plus développées. Notons en particulier celles de B. S. Guha (Calcutta) sur les *Affinités raciales des peuples indiens*, et du Prof. E. von Eickstedt (Breslau) sur les *Races de l'Inde*.

L'exposé du Dr. Guha s'appuie sur les données statistiques fournies par le dernier recensement décennal de l'Inde (1931) (2). Les mensurations prises sur plusieurs milliers d'individus et soigneusement analysées par l'auteur d'après les méthodes du Prof. Pearson, ont permis d'établir l'existence dans la Péninsule des *strata* ethniques suivants : 1° un type méditerranéen dolichocéphale prédominant dans certaines régions du centre et sur la côte de Malabar, et qui semble être l'élément basal de

---

disparition progressive des Salomoniens est due aux maladies dont le germe avait été apporté par les Européens, et qui se sont rapidement propagées parmi les natifs affaiblis par un mode d'existence nouveau, peu compatible avec les traditions de leur race. En se basant sur une expérience faite en Nouvelle Guinée, l'auteur suggère d'adjoindre au gouverneur des Iles Salomon un ethnologue, à titre de consultant et comme élément de liaison avec les indigènes. Voir à ce propos le discours prononcé par le comte d'Onslow à l'ouverture du Congrès, infra, p. 789.

(1) CR., p. 185 et suiv. Il n'est pas sans intérêt de constater, à propos de cette hypothèse, que les témoignages sur lesquels elle repose, ont amené le prof. Koppers à se rallier, dans une certaine mesure, aux opinions exprimées dans la seconde moitié du siècle dernier (1861-1869) par Max Muller et François Lenormant, enclins à faire venir les premiers Aryens des hautes régions de l'Asie Centrale.

(2) Au sujet du « Census of India », voir plus loin, p. 777 et 788.

toute la population hindoue ; 2° un type alpino-arménoïde, représenté surtout dans les contrées de l'Ouest, mais qui se rencontre également dans le Deccan et dans le Bengale ; 3° un élément protonordique très apparent chez les hautes castes dans l'Inde du Nord, mais s'observant à l'état le plus pur chez les peuplades qui habitent les hautes vallées de l'Hindoukouch. Quant aux races aborigènes du Sud, elles ont des affinités certaines avec les Négritos.

La classification du Prof. von EICKSTEDT comprend les groupes fondamentaux suivants : I, les Weddides (Prédravidiens) (1), auxquels se rattachent les Gondides et les Malides, races attardées, vivant de la chasse et de la cueillette ; II, les Indides, agriculteurs et éleveurs répartis dans les régions fertiles du Nord et du Nord-Ouest ; III, les Mélanides (Tamouls, Hos, Santals), cultivateurs ayant pratiqué jadis la coutume du matriarcat, et qui constituent le gros de la population dans l'Inde du Sud (2).

Bien que les théories du Dr. GUHA et du Prof. von EICKSTEDT ne paraissent point concorder entre elles, il y a cependant un trait commun qui les caractérise : les deux savants se montrent entièrement d'accord lorsqu'il s'agit de démontrer le rôle important que les facteurs géographiques ont joué dans la formation et la répartition des races étudiées par eux (3).

Parmi les autres contributions à l'ethnographie de la Péninsule indienne, notons le rapport du Prof. H. S. STAPLETON sur *Les recherches faites en 1921-1934 par le département d'Anthropologie à l'Université de Calcutta*, rapport suivi d'une *Motion concernant le « Indian Census »* ; le mémoire de K. P. CHATTAPADHYAY (Calcutta) sur l'*Organisation sociale des Hindous* et celui de Rai Bahadur Ramaprasad CHANDA sur les *Races et les Cultes de l'Inde* (4). Ce dernier a signalé à ses collègues la présence, sur des cachets provenant de Mohenjo-Daro et de Harappa et appartenant par conséquent à l'âge du cuivre, de personnages assis à la façon des pénitents hindous ou yogi. Le fait est exact, mais pour le mettre en relief, il conviendrait d'étudier en même temps les représentations analogues que l'on rencontre, non seulement dans l'art sumérо-élamite, mais aussi dans l'art égéen et dans celui de la Gaule primitive.

Le nombre et l'importance des communications que nous venons d'énumérer e rendent que plus sensible l'absence presque complète de travaux se rapportant aux pays limitrophes de l'Inde. En échange, le nombre des mémoires consacrés à l'Océanie semble attester la vogue dont cette partie du monde jouit actuellement auprès des

---

(1) Le terme « Weddides » a soulevé des objections de la part du prof. Ramaprasad CHANDA (Calcutta), qui a proposé, d'accord avec le Dr. GUHA, de lui substituer le terme « Nishadic » (de sanskr. Niṣāda).

(2) Cette classification est la même que le prof. von EICKSTEDT a adoptée dans son étude sur l'*Histoire raciale de l'Inde* (*Rassengeschichte von Indien*) dont un compte rendu a été publié dans l'*Anthropologie*, t. XLIV, p. 401.

(3) CR., p. 193 et 194.

(4) CR., p. 202 et 204, p. 195 et suiv. D'après Rai B. R. CHANDA, les castes de l'Inde auraient leur origine dans la dissimilitude des coutumes sociales et croyances religieuses, ainsi que dans la rivalité économique des races immigrées. Ce point de vue s'oppose à celui du Dr. J. H. HUTTON qui voit dans le système des castes le souvenir d'une organisation imprégnée de totémisme, remontant à l'époque où la population de la Péninsule Hindoustanique se composait de clans proto-Australoïdes et Austro-Asiatiques. Sur le « Census of India », voir supra, p. 776, et infra, p. 788.

ethnologues. En voici les sujets : *La nouvelle Guinée* (E. W. P. CHINNERY) ; *Anthropologie appliquée et éducation des Papous* (F. E. WILLIAMS) ; *Aspects de la sorcellerie chez les Papous* (le même) ; *Groupements linguistiques et culturels dans la Nouvelle Guinée* (F. KIRSCHBAUM, Vienne) ; *La séparation en clans chez les Papous de la rivière Sepik* (G. BATESON, Cambridge) ; *Sur quelques tribus récemment découvertes dans le centre de la Nouvelle-Guinée* (E. W. P. CHINNERY) ; *Rites mégalithiques chez les Habitants de Mallicolo* (John W. LAYARD, Londres) (1).

Les proches relations de l'Océanie avec l'Asie furent mises en évidence, à l'aide de nombreuses photographies, par le Dr. Paul RIVET (Paris) et J. KLEIWEG DE ZWAAN (Amsterdam). La belle communication du Dr. RIVET était consacrée aux affinités entre *Les civilisations primitives de l'Indochine et celles de l'Insulinde et de la Mélanésie* (2) ; l'exposé de M. KLEIWEG DE ZWAAN à l'*Elément Wedda dans l'archipel indien et les îles voisines de la Nouvelle-Guinée.*

Pour l'ethnographie de la Chine, le nombre des mémoires lus dans les séances a été relativement restreint. O. MÄNNCHEN (Vienne) a signalé *L'existence en Chine de la légende d'Hercule*, mythe d'origine probablement scythique, et dont nous croyons avoir retrouvé, d'autre part, le souvenir lointain dans les traditions dynastiques des rois khmèrs (3). M. G. HENRI-RIVIÈRE (Paris) a comparé *Les disques et Ts'ung de jade et les casse-têtes des populations primitives de l'Océanie et de l'Amérique*, rapprochement ingénieux et, certes, défendable du point de vue typologique, mais qui demande à être discuté surtout avec les sinologues (4). V. PONOSOFF (Kharbine) a passé en revue les *Cultures préhistoriques de la Mandchourie orientale*. Enfin, le Baron Robert von HEINE-GELDERN (Vienne), dans un exposé intitulé *Osterinsel, China und Indien*, a établi des parallèles extrêmement suggestifs entre l'écriture encore indéchiffrée de l'Inde préhistorique, telle qu'elle apparaît sur les cachets de Harappa et

---

(1) Ce dernier exposé se rapporte à un ensemble de faits recueillis dans divers îlots voisins des Nouvelles Hébrides, et qui révèlent chez certains groupements Mélanésiens des traditions historiques fort anciennes, associées à des cérémonies où l'érection et la vénération de mégalithes jouent un certain rôle ; CR., p. 198 et suiv.

(2) Certaines de ces affinités ont été signalées par nous au IVe Congrès des Sciences du Pacifique à Bandoeng (1929), à propos des tambours de bronze et de leur diffusion en Océanie.

(3) Cf. *BEFEO.*, t. XXIV, pp. 501-510.

(4) CR., p. 198 (en français). Voici le résumé de cette communication : Une importante littérature a été consacrée aux jades des dynasties Tcheou et Han : couteaux, hallebardes, haches, animaux fantastiques ou réels, etc., on reconnaîtra sans peine dans ces objets, avec le Prof. PELLIOT, « des insignes ou instruments rituels qui n'avaient plus de destination pratique, mais qui sont des survivances d'armes et d'outils véritables d'un âge plus ancien ». Cependant, dans ces séries, les *pi* (disque perforé) et *ts'ung* (cylindre dans un parallélipipède rectangle) n'ont pas été rattachés à un prototype arme ou outil, bien que des types intermédiaires les relient incontestablement — y compris les survivances de système d'attache — à des jades dérivés d'armes. Or l'archéologie américaine et l'ethnographie mélanésienne (en particulier la Nouvelle Guinée) fournissent une importante quantité de casse-têtes pourvus ou non pourvus de leur manche, et dont les formes s'apparentent singulièrement aux *pi* et aux *ts'ung*. Je propose à ceux-ci un prototype « casse-tête », avec toutes les réserves qui s'imposent avant une étude plus approfondie, que je prépare.

de Mohenjo-Daro, et certains caractères archaïques, relevés sur des bronzes chinois (1) Si les affinités signalées par M. von Heine-Geldern résultent d'une parenté réelle entre les deux systèmes d'écriture, ce qui ne semble point impossible, nous aurions à envisager d'un point de vue nouveau les problèmes posés par M. G. de Hevesy à propos des fameux « bois parlants » de l'île de Pâques (2). Peut-être même serions-nous alors en mesure de tirer des conclusions de quelque portée de la ressemblance que nous avons constatée, au cours de nos propres investigations dans le domaine de l'« Indus-Civilisation », entre les cachets exhumés par Sir John Marshall et ses collaborateurs, et certains cachets carrés à boucle arrondie, utilisés sous les Han en Asie centrale (3).

Une autre communication du même savant avait trait aux *Témoignages archéologiques se rapportant à l'époque où s'établirent dans l'Inde les premiers Aryens.* Parmi ces vestiges se classerait, selon M. von Heine-Geldern, une hache-herminette (*Axthacke*) de bronze découverte en 1927-1928 dans les couches supérieures de Mohenjo-Daro, et qui a son équivalent le plus proche au Caucase et en Assyrie (4).

Section E. Technologie (Président : Henry Balfour, Oxford). Si l'on s'en réfère au programme, on ne peut qu'approuver les idées directrices dont se sont inspirés les organisateurs de cette section. De toutes les capitales de l'Europe, Londres est incontestablement celle qui possède les plus belles collections technologiques. Le Musée de Kensington et le British Museum, à eux seuls, pourraient fournir au besoin les éléments d'une encyclopédie à peu près complète, embrassant tous les arts et métiers. On songe, de plus, aux innombrables musées et collections particulières qui attestent dans toutes les parties du monde, partout où flotte le pavillon britannique, le goût des Anglais pour l'exploration et les patientes enquêtes. On pouvait donc s'attendre à ce que le Congrès de Londres marquât une date dans l'histoire de la technologie, en établissant les bases d'une collaboration internationale constante et bien coordonnée dans ce vaste domaine scientifique. On pouvait également espérer voir, à la suite de ce Congrès, se préciser et se consolider les liens qui unissent l'ethnographie à la préhistoire et à l'archéologie. Or, cette attente, ces espérances ont été déçues. Les quelques communications présentées au cours des séances semblaient s'être égarées dans un cadre trop vaste pour elles, et même, dans certains cas, elles n'avaient rien de commun avec ce cadre et auraient pu, tout aussi bien, figurer dans n'importe quelle autre section (5). Ce furent, en d'autres termes, comme les *disjecta membra* d'un ensemble largement conçu, mais dont la réalisation adéquate ne paraît avoir tenté personne. Cependant, il reste l'initiative prise,

---

(1) CR., p. 197.

(2) A ce propos il convient d'apporter une petite correction au compte rendu de M. Vallois qui écrit (p. 571) : « R. Heine-Geldern (Vienne) a insisté sur les rapports entre l'écriture de l'île de Pâques et celles des vieilles civilisations de l'Indus ». Ceci n'est pas exact. M. von Heine-Geldern a parlé plus spécialement des liens entre *la Chine et l'Inde préhistorique*, et non entre *l'Inde préhistorique et l'île de Pâques.*

(3) Voir, notamment, les cachets de Niya, décrits par Sir Aurel Stein, *Serindia*, t. IV, pl. xx et xxix.

(4) CR., p. 196.

(5) Par contre, la communication de M. G. Henri-Rivière sur le *pi* et le *ts'ung* (supra, p. 778) aurait été mieux à sa place dans cette section que dans la section D (Ethnographie générale) où elle a été lue.

initiative que nous croyons excellente, et rien n'oblige de croire qu'elle ne portera pas ses fruits le jour où le Congrès se réunira pour une nouvelle session (1).

Parmi les communications à signaler, la plupart se rapportent à l'Océanie et à l'Inde. A. Digby (Londres) a fait connaître les *Armes océaniennes à dents de requin*. A. Joyce (Londres) a étudié *les Disques en écaille de tortue des îles Salomon*, et H. Beasley (Londres) la *Monnaie en plumes rouges de Santa-Cruz, en Mélanésie*. Un mémoire, d'une certaine envergure, celui de C. Von Führer-Haimendorf (Vienne), était consacré aux *Cultures paléolithiques de l'Australie*, un autre, par C. Bonnington (Londres), à la *Technologie de la pêche et de la pirogue dans les îles Andaman*. Enfin, J. P. Mills (Assam) a parlé de *L'influence exercée par les rites sur les arts et les industries des tribus habitant les Naga Hills*.

Un sujet qui relève autant de l'histoire de l'art que des sciences ethnologiques a été traité par le Prof. Curt Sachs, délégué du Musée d'Ethnographie du Trocadéro (Paris) dans une communication sur *Le mouvement comme racine des styles artistiques* (2). En voici un petit extrait (3) : « Plus un peuple est primitif, plus ses différences sexuelles sont accentuées. Le type moteur des deux sexes est reflété le plus visiblement par la danse, mais le chant aussi est le miroir de cette différence ; l'homme en chantant, préfère les mouvements amples ; le chant féminin, au contraire, a l'ambitus petit, les distances moindres, et un retour centripète au point de départ, qui sera plus tard la tonique. La même différence profonde existe entre les deux moitiés de l'humanité, en laissant aux sexes une différence de grade plutôt que de qualité. Je parle de ce phénomène suivant lequel beaucoup de peuples en entier présentent des traits qui, dans d'autres peuples, sont purement féminins ; la vie sédentaire, l'agriculture, le matriarcat, le culte lunaire ou la déesse mère. On voudrait montrer par des films un Mongol dansant à sauts énormes, les membres presque arrachés et lancés au loin, et après, une danse guerrière des Moï au Cambodge (*sic*), aux pas menus et coquets et aux membres toujours ramenés au corps. Superflu de constater que le chant des deux peuples offre le même héritage. » Et l'auteur ajoute, en guise de conclusion : « Jamais nous ne dévoilerons le secret des styles d'art, si l'anthropologie ne nous fournit pas les observations, les descriptions et les définitions. Mais ces anthropologues qui nous aideront, ne seront pas ceux qui se bornent à l'anatomie pure. »

Section F. Sociologie (Président : Prof. C. G. Seligmann, Londres). Il y a lieu de féliciter les organisateurs de cette section d'avoir choisi pour thème principal les relations entre *Sociologie et ritualisme*, thème précis et souple, permettant de resserrer et de canaliser les discussions, mais pouvant être traité en même temps de points de vue très différents.

---

(1) Ce qui serait à envisager avant toute autre chose, c'est la création d'un office central des musées et collections ethnologiques, analogue à l'*Office des instituts d'archéologie et d'histoire de l'art* qui fonctionne à Paris (Palais Royal), sous les auspices de l'Institut International de Coopération Intellectuelle.

(2) CR., p. 265-267. Cet exposé avait sa place tout indiquée dans la section B (Psychologie), de même que celui de M. R. Lenoir sur la *nage*, lu dans une séance de la section de Sociologie. Il est à regretter que l'Institut Général Psychologique de Paris n'ait pas eu de représentant au Comité Permanent du Congrès.

(3) Cette communication ayant été faite en français, nous en reproduisons les termes d'après le résumé publié dans le CR.

Après que E. Evans-Pritchard (Le Caire) eut fait connaître les diverses significations du mot « rite », A. Hocart (Londres) esquissa une étude sur *Le ritualisme considéré du point de vue de sa raison d'être et de ses buts.* Le Dr. R. R. Marett (Oxford) exposa ensuite ses idées sur *Le ritualisme en tant que maladie de la religion. Les Survivances dans les rites* furent analysées par le Prof. E. Westermarck (Helsingfors), le *Ritualisme dans le culte des Dieux primitifs* par R. Firth (Londres), et le *Culte des ancêtres* par L. Lévy-Bruhl (Paris), dont le magistral exposé a été lu devant un grand nombre d'auditeurs, tout comme celui de M. Mauss (Paris) sur les *Relations entre les aspects religieux et sociologique du ritualisme.*

M. Lévy-Bruhl constate que « les peuples primitifs, tels que les Australiens, Papous, Bantou, etc., n'ont point la notion correspondant à une longue succession d'événements historiques. Pour eux, le passé n'est qu'un vaste magasin (storehouse) où s'empilent les faits. Derrière ce passé indistinct ils conçoivent une période mythique, placée en quelque sorte en dehors ou au-dessus du temps. De là, l'existence, chez ces peuples, de deux catégories d'ancêtres : 1° les ancêtres proprement dits qui continuent à compter après leur mort parmi les membres du clan ou de la tribu ; 2° les ancêtres mythiques ou « éternels incréés » qui sont à l'origine de toutes les choses. Ces derniers sont des êtres composites (hommes-kangourous, hommes-émous) supérieurs aux humains.

« Ainsi, lorsque Spencer et Gillen affirment que les Arunta ignorent le culte des ancêtres, ils ont parfaitement raison, s'ils songent aux ancêtres réels d'une tribu. D'autre part, si l'on considère les rites totémistes des Arunta comme un culte, il est indéniable que l'adoration d'ancêtres légendaires n'est pas une pratique absolument inconnue à ce peuple. Par contre, beaucoup de tribus africaines ont donné un grand développement au culte de leurs ascendants humains, tandis que les ancêtres mythiques paraissent être tombés chez eux dans l'oubli. » (1)

Le mémoire de M. Mauss débute par une analyse des notions correspondant aux mots *rite, mythe, organisation religieuse,* pour nous initier ensuite à certaines coutumes des Maori, où apparaissent clairement les liens entre société, rite et croyances. Ainsi, les jeux connus chez nous sous les noms de « pas de géant », de « mât de Cocagne », de « mont de Cocagne » sont en Océanie de véritables institutions fondées sur des idées cosmologiques et ayant une fonction sociale. De même, le *tiki* ou fœtus de jade que les femmes Maori portent au cou en guise de talisman, est un symbole rituel d'une signification extrêmement complexe, où se cristallise en quelque sorte tout le système religieux d'un peuple (2).

Notons encore, parmi les autres mémoires, ceux de A. Iyer (Calcutta) sur la *Base agricole des religions dans l'Inde méridionale,* de R. Tiddington (Cambridge) sur les *Rites d'initiation chez les Karadjeri de l'Australie,* de F. Williams (Papouasie) et G. Bateson (Cambridge) sur les *Déguisements et travestis rituels en Nouvelle Guinée,* ainsi que les communications suivantes dont le sujet ne s'inspire pas directement du « thème conducteur » mentionné plus haut : E. J. Lindgren

(1) CR., p. 269. Le résumé de cette communication a paru en anglais. La substance en a été traitée depuis à fond par M. Lévy-Bruhl dans son ouvrage sur *La Mythologie Primitive* (Paris, 1935).

(2) CR., p. 272 (résumé en anglais). Le sujet a été discuté dans une séance commune avec la Section des religions.

(Cambridge), *Le rôle social des Shaman en Mandchourie du Nord*; M. Oka (Tōkyō), *Les sociétés secrètes du Japon*; A. Aiyappan (Madras), *Mariages entre cousins ou entre oncle-nièce à Malabar*; E. W. P. Chinnery (Papouasie), *Anthropologie et administration dans la Nouvelle Guinée* (1); Raymond Firth (Londres), *Anthropologie sociale dans l'Ouest du Pacifique* et *Cérémonial des cultes dédiés à des divinités primitives*; W. Schmidt (Vienne), *La position de la femme vis-à-vis de la propriété dans les sociétés primitives*. Enfin, citons un exposé de A. Waley (Londres) sur *L'utilisation des sources traduites du chinois pour l'étude des civilisations anciennes*. Cet intéressant mémoire soulève une question de la plus haute importance, celle de savoir quel parti l'historien-sociologue peut tirer des traditions transmises par les auteurs chinois, et quels sont les moyens de recoupement dont il dispose pour en préciser la valeur, du point de vue de ses recherches (2).

Section G. Religions (Président : Prof. E. James, Leeds). Cette section, dont j'étais l'un des vice-présidents, était chargée de s'occuper plus spécialement des problèmes ayant trait aux cultes primitifs, aux origines préhistoriques de la magie et de la religion, aux mythes et légendes, à la diffusion des coutumes et des croyances. Ma contribution personnelle aux travaux de ce groupe consistait en un exposé, illustré de projections, sur *Les conceptions mystiques de l'urbanisme chez les Khmèrs*. En voici le résumé tel qu'il a été reproduit dans le *Compte rendu* du Congrès (p. 297) : « Les travaux de MM. Louis Finot, George Cœdès et Paul Mus en Indochine, ainsi que ceux du baron R. von Heine-Geldern à Vienne, ont attiré l'attention du public savant sur le rôle important que les conceptions cosmomagiques de l'Inde tiennent dans l'architecture khmère des Xe-XIIe siècles. Des recherches toutes récentes, effectuées par l'Ecole française d'Extrême-Orient dans la région d'Angkor, ont prouvé que la capitale fondée à la fin du IXe siècle par le roi Yaçovarman I, s'inspire également, en ce qui concerne son plan d'ensemble, d'un schéma mystique indien.

« Le temple principal, consacré au culte du Dieu-Roi ou *linga* royal, s'élève sur une colline qui est le Mont Central du royaume. Elle constitue en même temps le centre géométrique de la cité dont elle est, en quelque sorte, l'acropole religieuse. Du pied de la colline partent quatre avenues vers les quatre points cardinaux. La ville elle-même affecte la forme d'un vaste carré, ayant une superficie de 16 kilomètres carrés et protégée par un large fossé. L'ordonnance des maisons et des pièces d'eau à l'intérieur de l'enceinte indique le souci des architectes de suivre les prescriptions des

---

(1) CR., p. 286. L'auteur de ce mémoire signale les services que l'Université de Sydney a rendus au gouvernement de la Nouvelle Guinée en instituant un cours spécial d'Ethnologie pratique pour les fonctionnaires anglais du « Mandated Territory ». On ne peut ne pas songer, à ce propos, à l'aide que pourraient apporter à l'Ecole coloniale de Paris des institutions telles que les laboratoires anthropologiques du Museum et le Musée d'Ethnologie du Trocadéro, récemment réorganisé par le Dr Paul Rivet.

(2) CR., p. 284. L'exposé de M. Waley a été suivi d'assez vives discussions dont il n'y a pas trace dans le CR. Le résumé même de cette communication est malheureusement trop concis pour permettre à un non-sinologue de reproduire les opinions de l'auteur, sans risquer d'en fausser le sens. Mais ce qui paraît en résulter avec une certaine clarté, c'est l'intérêt que présenterait le rattachement de l'antique littérature chinoise au domaine de l'Ethnographie et de la Sociologie comparées.

çâstra. Nul doute que la première ville d'Angkor, la Yaçodharapurî du IXe siècle, de même qu'Angkor Thom, la capitale khmère du XIIe siècle, ne fût une évocation symbolique de l'Univers indien, avec son Mont Meru, demeure éternelle des dieux, ses axes rigides, et l'Océan qui l'entoure. » Avant la lecture de cet exposé, j'avais remis au président de la section les trois mémoires suivants, destinés à être communiqués au Congrès par mes soins : *Cromlechs actuels en Annam* (avec illustrations), par Mlle Madeleine Colani (Hanoi) ; *Le village du delta tonkinois* (avec projections), par P. Gourou (Hanoi), et *L'obstétrique des Moïs dans ses rapports avec les croyances et les coutumes locales*, par M. Georges Devreux, chargé de mission au Kontum en Annam.

Dans le programme de la section, les travaux consacrés à l'Asie et à l'Océanie tenaient une large place. Le prof. W. Koppers (Vienne) lut une très substantielle étude sur *Le Totémisme en tant que problème de l'histoire humaine* ; le P. W. Schmidt (Vienne) parla du *Sacrifice primitif chez les plus anciens peuples* ; S. A. S. Huzayyin (Le Caire) du *Rôle exercé par le milieu sur la diffusion des idées religieuses vers l'Orient à travers la Haute Asie*, et J. M. Unvala (Londres) des *Rites funéraires chez les Parsis*.

Parmi les mémoires présentés au Congrès, celui du prof. Koppers sur le totémisme est la seule contribution d'une certaine envergure qui soit consacrée à ce problème capital de l'Ethnologie (1). Il comprend quatorze thèses où se résume l'état actuel de nos connaissances sur ce vaste sujet. D'après le prof. Koppers, le complexe totémique se serait formé « quelque part » dans l'Asie du Sud (thèse I). Toutefois il serait prématuré, à l'heure qu'il est, d'en rechercher l'exacte origine, car il importe, avant tout, d'étudier les étapes de son évolution historique (XIV). Bien que la génèse du totémisme n'ait rien à voir avec celle du droit maternel, il existe des « produits de mélange » (Mischungsprodukte) où les deux éléments se sont amalgamés (X et XI). Le totémisme et l'exogamie n'ont pas eu d'évolution commune correspondant aux premiers stades de leur formation (IX). Les travaux des observateurs modernes ont confirmé les vues de J. G. Frazer en ce qui concerne l'influence exercée par le totémisme sur l'art et les insdustries des peuples primitifs. De même, on ne saurait nier le rôle important qui lui revient dans la formation des idées en rapport avec la notion de la tribu et de l'état (XII) (2).

La communication du P. W. Schmidt n'ayant pas paru dans le *Compte rendu* du Congrès, nous renonçons à en donner ici l'analyse. Quant aux idées de ce savant sur un monothéisme universel, antérieur aux religions polythéistes, elles ont été, au cours de la même séance, passées au crible d'une pénétrante critique par un évolutionniste convaincu, le prof. J. Murphay (Manchester), dans un mémoire consacré au culte des *Grands Dieux chez les races primitives* (3). Nous avons encore d'autres travaux à mentionner. Le prof. M. A. Canney (Manchester) a présenté une curieuse étude sur la *Signification magico-religieuse du sable*, où la vieille coutume de répandre du

(1) Le fait est d'autant plus difficile à expliquer que l'étude des croyances totémistes a connu en Angleterre une véritable époque de floraison, avec J. Frazer, Spencer, Gillen et d'autres, et qu'elle compte parmi ses représentants actuels un A. R. Radcliffe-Brown.

(2) CR., p. 295-297 (en allemand).

(3) CR., p. 300.

sable devant les nouveaux mariés, encore observée à Knutsford dans le Cheshire, est comparée à une coutume analogue pratiquée dans l'Inde (1). Cette étude a donné lieu à des discussions auxquelles prirent part, entre autres, le prof. O. PERTOLD (Prague) et J. M. UNVALA (Londres) (2). L'un des deux mémoires présentés au Congrès par le prof. PERTOLD traite des *Différences établies par les religions entre la mort naturelle et la mort violente.* Les faits sur lesquels reposent les conclusions du savant tchécoslovaque ont été observés chez les Bhîls des Monts Sātpurā, où les tombes de ceux dont la mort a été causée par force ou par accident, se distinguent par leur aspect des autres tombes, et servent d'habitude de lieux de réunion pour l'accomplissement de rites magiques. A cette coutume, encore vivante, se rattachent d'autres coutumes qui actuellement ne se pratiquent plus, mais dont le souvenir subsiste encore chez certaines tribus aborigènes de l'Inde. Ainsi on procédait autrefois chez ces tribus à des sacrifices humains (*mēria*) lorsqu'il s'agissait d'obtenir le concours de quelque puissance surnaturelle, et l'on élevait aux immolés des monuments commémoratifs spéciaux. Sans entrer dans d'autres détails, rappelons que les phénomènes étudiés par M. PERTOLD s'observent encore, bien que sous d'autres apparences, chez les Nagas d'Assam, et que l'on en trouve de nombreuses traces dans l'Asie du Sud-Est, notamment au Cambodge et dans l'Insulinde (3).

Pour en finir avec les travaux du groupe G, il reste encore à dire quelques mots de la belle communication de M. Marcel GRIAULE sur *Les Génies « Zar »* en Abyssinie (4). Bien que le sujet en soit plutôt du domaine des africanistes, cette étude n'est pas sans intérêt pour ceux qui ont observé chez les Annamites le culte des Trois Mondes (*tam phủ*) ou des *Chư-vị* (5). « Les génies *Zar*, dit M. GRIAULE, forment une population

---

(1) CR., p. 291.

(2) Selon le prof. PERTOLD, le rôle du sable dans les cérémonies nuptiales de l'Inde relève de la magie homéopathique. La multitude des grains de sable symboliserait une nombreuse progéniture. Parfois, on remplace le sable par du paddy. Dans certaines régions de l'Inde, le liṅga de Çiva est vénéré sous l'appellation du « Seigneur du sable » (Vālukeçvara). Un temple dédié à cet aspect de Mahādeva existe à Bombay, sur le Malabar Hill ; CR., p. 292.

(3) Voir à ce sujet, ce que J. P. MILLS dit de la mort violente chez les Nagas, CR., p. 265. D'après cet observateur, une mort survenue dans des circonstances anormales, est un désastre pour les proches parents du défunt, obligés de renoncer à leurs biens ou d'assister à la destruction de leurs demeures. En Assam, la distinction entre mort naturelle et mort violente repose donc sur des croyances sensiblement différentes de celles dont s'inspirent les Bhîls. Au Cambodge, du temps des rois d'Aṅkor, on immolait des esclaves ou des prisonniers sous les portes d'une ville nouvellement fondée. Le même usage était connu en Birmanie et au Siam. Le mémoire de M. PERTOLD paraîtra dans *Archiv Orientální* (Prague), en 1935.

(4) CR., p. 291 (en français). Cette étude a été lue le 31 juillet, dans une réunion que j'avais l'honneur de présider. Les faits qui en constituent la matière ont été recueillis par M. GRIAULE, chef de la Mission Dakar-Djibouti (1931-1933), durant un séjour de plusieurs mois à Gondar (Ethiopie Septentrionale). Au cours de ses enquêtes, le jeune et brillant africaniste a pu réunir « de nombreux manuscrits d'un genre absolument nouveau contenant des recensements, et des monographies de possédés et de guérisseurs ».

(5) Sur ce culte, voir l'étude de M. Paul MUS sur les *Religions de l'Indochine*, dans *Indochine*, ouvrage publié sous la direction de M. Sylvain LÉVI, Paris, 1931, pp. 128 et suiv.

hiérarchisée de plusieurs milliers d'individus qui se manifestent chez les humains par des phénomènes de possession. Le signe de cette possession est généralement une maladie, un inconvénient, une tare physique ou morale. Les femmes sont les plus fréquentes victimes, mais on peut dire, sans exagération, que chaque individu, dans l'esprit des Abyssins, est possédé plus ou moins ouvertement par un *Zar*. Ceux qui sont sérieusement « frappés » par un génie lui vouent un culte, afin non seulement d'obtenir la guérison, mais de se concilier ses faveurs. Auparavant, il convient d'identifier le *Zar* qui possède le patient. Cette opération consiste à le faire entrer en transes, ce qui coïncide avec la « descente » du génie en lui (1). Le *Zar* révèle alors son identité et les modalités du sacrifice qu'il exige. »

Section H. Langues et Ecritures (Président : Dr. Alan H. Gardiner, Londres). Le programme de ce groupe, très complet, s'étendait sur un grand nombre de champs d'études et comprenait une foule de problèmes à discuter (2). Cependant, il présentait un inconvénient : celui de ne pas offrir aux congressistes de thème conducteur. Peut-être convient-il de formuler, à propos de cette section du Congrès, encore une autre remarque. Dans une réunion de linguistes d'un caractère si nettement international, les mémoires consacrés à la répartition et la diffusion des langues, à leur interdépendance, à leurs rapports avec les migrations des peuples, auraient été particulièrement à leur place. Or, sur les 24 communications lues dans les séances,

---

(1) Une opération analogue se pratique chez les Annamites, dans le but d'évoquer et de définir l'Esprit qui se manifeste dans le corps d'une Dame-médium (*bà-đồng*) ; cf. P. Mus, *op. cit.*, p. 129.

(2) Pour ceux d'entre nos lecteurs qui s'intéressent aux études linguistiques et à leur rattachement aux diverses branches de l'Anthropologie et de l'Ethnologie, nous reproduisons, ci-après, le programme complet de cette section :

I. Technique de la linguistique descriptive :

1° Application à l'étude des langues exotiques et non-écrites de la phonétique et des théories actuelles sur la grammaire.

2° Dictionnaires et glossaires.

3° Elaboration d'une orthographe scientifique pour des langues non-écrites.

4° Les textes ethnographiques, leur choix, leur classification et leur interprétation.

II. Les langues dans leurs relations avec la Socio-Anthropologie ; aspects linguistiques de la magie, des rites ; termes spéciaux désignant des aliments, des boissons, ou ayant trait à l'agriculture, la pêche, la chasse...

III. La Sociologie des langues et de l'écriture :

1° Influence exercée par les phénomènes d'ordre social sur un système linguistique déterminé.

2° Parallélisme entre la langue et l'évolution psychologique d'un peuple (holophrases, absence de termes généraux, inflexions pléonastiques, etc.).

3° Sémasiologie comparée ; utilisation de ses méthodes pour la traduction de textes indigènes.

4° Problèmes se rattachant à l'étude d'écritures non déchiffrées ou peu connues.

IV. Les principes généraux de la linguistique ' leur application à l'Anthropologie et à l'Ethnologie.

V. Problèmes spéciaux (Pathologie du parler, l'organe du parler et la voix parmi les diverses races, aspects moteurs et auditifs du parler, etc.).

VI. Résumé des dernières recherches dans le domaine de la linguistique.

il n'y en avait que deux appartenant à cette catégorie de travaux : celle du P. SCHMIDT (Vienne) sur la *Position des langues Munda*, et celle du Dr. Paul RIVET (Paris) *Sur les Egyptiens et les Océaniens* (1). N'étant pas à même d'en donner ici l'analyse, nous nous contenterons de relever les fils qui rattachent ces deux mémoires à l'Indochine et à l'activité de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Le mémoire du P. SCHMIDT résumait une longue suite de recherches sur les langues austronésiennes et austroasiatiques, publiées en partie dans le *BEFEO*, et dont les résultats sont d'un grand intérêt pour la Linguistique indochinoise (2). Quant à la communication du Dr. P. RIVET, on y trouve, à un état plus développé et plus cristallisé, les idées que ce savant avait exposées dans une conférence faite à Hanoi le 26 janvier 1932, jour de l'ouverture du Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient (3).

Nous avons encore à mentionner le long mémoire du prof. CHING CHI YOUNG (Canton) sur *La langue, l'écriture et les manuscrits lolos*, dont le seul résumé occupe trois pages entières du *Compte rendu* (4). Par malheur, il n'apporte que peu de faits nouveaux. Rédigé en français, langue peu familière à l'auteur, il expose dans un style souvent confus, des idées dont l'enchaînement, par instants, nous échappe. Voici, par exemple, ce que le savant chinois dit des manuscrits lolos : « Les manuscrits des Lolos sont peu connus en Europe, et même en Chine où ils n'ont presque jamais été imprimés. Le nombre des manuscrits Lolos est minime tant en Chine qu'en Europe. Quoique de nombreux manuscrits soient exposés, on ne trouve personne qui comprenne les significations de ces trésors. D'OLLONE a essayé de classifier les manuscrits Lolos en six divisions. A notre avis, cette classification paraît trop limité et incapable par conséquent de donner toute la mentalité originaire et la pensée entière de ces peuplades uniques appelées les Lolos. En parlant des anciens Lolos, le Commandant

---

(1) Le *Compte rendu* ne donne que le titre de la communication faite par le P. SCHMIDT (p. 322), et se contente, en ce qui concerne celle du Dr. RIVET, de reproduire les objections de deux congressistes, Alan H. GARDINER et J. W. LAYARD (p. 322).

(2) Cf. P. Wilhelm SCHMIDT. *Les peuples mon-khmèr, trait d'union entre les peuples de l'Asie centrale et de l'Austronésie*. Traduit par Mme J. MAROUZEAU, *BEFEO.*, t. VII (1907), pp. 213 sqq. N'ayant pu assister à la séance où a été lue la communication du P. SCHMIDT, je ne puis préciser le point de vue que ce savant occupe vis-à-vis des théories formulées par M. G. de HEVESY dans une série d'ouvrages dont le premier en date est un livre intitulé : *Magyar-Munda-Maori, a link between the antipodes* (1928). Voir au sujet de ces théories la notice bibliographique de M. G. CŒDÈS dans *BEFEO.*, t. XXXII (1932), p. 580.

(3) *Praehistorica Asiae Orientalis. I. Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient*, Hanoi, 1932 (Recueil publié par les soins de l'Ecole Française d'Extrême-Orient) ; voir pp. 43 et suiv. Le Dr. P. RIVET appuie ses conjectures principalement sur la présence, dans la langue de l'ancienne Egypte, d'un « nombre important de radicaux communs avec l'océanien ». Il est à regretter que sa thèse n'ait pas été discutée en détail après la lecture de l'exposé. Les quelques objections qu'elle a soulevées visaient surtout les difficultés que présente l'exacte restitution phonétique de l'ancien parler égyptien. En ce qui concerne les méthodes linguistiques du Dr. RIVET, il y a peut-être lieu de rappeler ce que M. G. CŒDÈS a écrit dans un article cité dans la précédente note, à propos des conclusions « basées exclusivement sur les rapprochements de mots ».

(4) CR., p. 313-316.

d'Ollone dit avoir trouvé quelques anciens documents très intéressants. Il vit un manuscrit Lolo sur la généalogie et l'histoire de la dynastie de Chama ; c'est une vraie révélation. J'ai recueilli trois manuscrits à Yun-nan-fou, de la dynastie des Ming. Les mots sont écrits sur du papier dit « tchoudzi » en chinois (papier d'herbes). Heureusement, nous y retrouvons quelques mots chinois, le nom du copiste et la date du règne de l'Empereur des Ming au bas de la dernière feuille de chaque livre. Cela nous prouve l'authenticité de ces manuscrits comme appartenant bien au temps des Ming. »

En ce qui concerne l'étude de l'écriture lolo, l'auteur constate qu'on « observe une grande difficulté pour arriver à une compréhension suffisante. D'abord personne ne comprend leur écriture à part le sorcier, seul maître intellectuel de la tribu. Deuxièmement, la profession de sorcier est héréditaire : ils ont perdu de nos jours beaucoup de leur influence, de sorte qu'il n'en reste presque plus aujourd'hui. Troisièmement, la fonction de l'écriture n'est ni universelle ni représentative ; elle ne peut donc exprimer la pensée humaine, et surtout la pensée religieuse ; peu à peu elle perd toute signification sacrée. Enfin la culture chinoise, soit directement, soit indirectement, pénètre chaque jour un peu plus chez les Lolos. Nous considérons donc leur écriture comme appartenant à une langue morte. »

D'un haut intérêt pour les savants spécialisés dans l'étude des langues indo-européennes a été la communication du prof. Jacques van Ginneken (Nimègue) sur la *Biologie du langage* (1). Le *Compte rendu* en donne un excellent résumé en français, auquel nous renvoyons ceux d'entre nos lecteurs qui voudraient connaître les méthodes toutes modernes utilisées par ce savant au cours de ses enquêtes et expériences.

En marge des séances de travail, les organisateurs du Congrès avaient porté sur la liste des réunions officielles quatre conférences sur des sujets d'ordre général qui furent données dans la grande salle de l'University College, au cours des quatre soirées comprises entre le 31 juillet et le 3 août. La première de ces conférences était en même temps la « Huxley Memorial Lecture » pour l'année 1934 (2). Elle avait été réservée à Sir Aurel Stein, le célèbre explorateur de l'Asie Centrale et du Béloutchistan, et avait pour sujet : *Les confins indo-iraniens ; leur préhistoire à la lumière de la géographie et des investigations récentes.* Ceux d'entre les congressistes qui avaient lu *Serindia* et *Innermost Asia*, écoutèrent avec un intérêt particulièrement vif le récit du grand orientaliste qui résuma les résultats de ses dernières campagnes archéologiques dans les régions arides à l'Ouest de l'Inde, « lieux de communication entre les vieilles civilisations suméro-élamistes et celles de l'Indus ». Grâce à Sir Aurel Stein et à quelques autres voyageurs de sa trempe, nous commençons à connaître les vestiges enfouis dans le sol de ces parages à peu près déserts, vestiges vieux de plus de quatre millénaires, et dont l'étude permettra peut-être un jour de répandre de nouvelles lumières sur les origines, encore obscures de l'« Indus Civilisation » (3).

---

(1) CR., p. 320.

(2) La « Huxley Memorial Lecture » est donnée chaque année au Royal Anthropological Institute de Londres par un savant ou un explorateur particulièrement distingué, à qui l'on attribue à cette occasion une médaille commémorative.

(3) CR., pp. 18 et suiv. Cette conférence a été reproduite *in extenso*, de même que les trois autres conférences prononcées dans les réunions plénières du Congrès.

D'un intérêt non moindre, mais à un autre point de vue, était la conférence du prof. T. C. Hodson, de Cambridge, sur le *Census of India* (1). On désigne sous ce nom, dans l'Inde, l'ensemble des données statistiques sur lesquelles est basé le dénombrement décennal de la population. Le dernier de ces recensements a eu lieu le 26 février 1931 sous la direction générale du « Census Commissioner » Dr. Hutton. Effectué dans des conditions particulièrement favorables, grâce à de nombreux concours bénévoles et « au bon esprit civique (*good citizenship*) des indigènes », il s'est étendu sur une superficie de 1.808.679 milles carrés, comprenant 39 grandes cités, 2.536 villes, 696.831 villages, 71.062.228 maisons habitées et une population de 362.837.778 âmes. Les éléments recueillis au cours de cette enquête ont été consignés dans un ouvrage spécial de grande envergure, qui passe à juste titre pour une mine inépuisable de renseignements de première main sur les peuples, les civilisations et les langues de l'Inde (2). De cette masse imposante de matériaux, le prof. Hodson a tiré la substance d'une remarquable étude, consacrée plus spécialement à deux problèmes capitaux de l'indianisme, celui des races établies sur le sol de l'Inde depuis plus de 5.000 ans, et celui des castes qui régissent la vie sociale de ces races (3). Il profite en même temps de la riche documentation fournie par le *Census of India* pour mettre en relief les récentes découvertes de Sir John Marshall à Harappa et à Mohenjo-Daro, et pour souligner le rôle important joué dans l'histoire indienne par les migrations des peuples et les relations avec le proche Orient, notamment avec la Mésopotamie (4).

La troisième des quatre conférences, celle du Dr. R. R. Marett (Oxford), avait pour sujet *Le développement et les tendances des études anthropologiques et ethnologiques* (5).

Après avoir retracé un tableau rétrospectif des sciences dont l'ensemble constitue l'Histoire Naturelle de l'Homme, le savant recteur de l'Exeter College a montré comment aux tâtonnements des premiers pionniers ont succédé, vers le milieu du siècle passé, des efforts mieux coordonnés et plus méthodiques, et comment s'est affirmée ensuite, grâce aux travaux de Tylor, de Frazer, de Lang, de Koehler et d'autres, la tendance à créer les bases d'une œuvre commune embrassant tous les

---

(1) CR., pp. 26-39.

(2) La bibliothèque de l'EFEO. possède, sous la cote 4° 235, un exemplaire de cet ouvrage dont la publication n'est pas encore achevée. Le nombre des volumes déjà parus est de 28.

(3) Voir à ce propos, supra, p. 776-777.

(4) Cf. p. 27. D'après le Dr. Hutton, « tous les éléments physiques (*physical material*) dont se compose la population de l'Inde actuelle existaient dans la vallée de l'Indus dès une date très reculée. La civilisation indienne s'étend sans discontinuité sur une durée de quelque 5.000 ans. A l'époque de sa formation, il y eut très vraisemblablement des contacts directs par voie maritime entre l'Inde du Sud et la Mésopotamie. » Quant au contact par voies terrestres, il était relativement facile, car le Béloutchistan était alors un pays moins aride qu'aujourd'hui ; la terre y était bonne, et l'eau n'y manquait point. Ainsi, ce qui détermine les traits essentiels de l'histoire indienne, c'est le mouvement, c'est la migration, et non pas l'isolement racial et culturel (« Thus migration and movement, not racial or cultural isolation, are in a long view the main features of Indian history »).

(5) CR., pp. 39-53.

aspects de l'humanité (1). Non sans une pointe d'humour il a relevé certains traits particuliers aux anthropologues de formation anglaise qui permettent, selon lui, de tracer une ligne de démarcation entre l'*Anthropologus Britannicus*, variété locale bien déterminée, et ses collègues de l'autre côté de la Manche. En définissant les *working principles* des savants anglais, il a notamment insisté sur le fait que dans leur pensée, l'Anthropologie somatique et l'Anthropologie culturelle ne sauraient être séparées l'une de l'autre, car elles tendent vers un but unique qui est la connaissance de l'Homme (2).

La conférence du prof. J. B. S. HALDANE (Londres), la quatrième et dernière de la série, était consacrée à *La Biologie humaine et l'Anthropologie* (3). Le conférencier, spécialiste en matière de Génétique, a passé en revue les principaux champs d'études, où le biologue est appelé à fournir des données fondamentales à l'anthropologue et à compléter ses recherches, et il a terminé son exposé en appelant l'attention des congressistes sur les problèmes particulièrement complexes qui se posent partout où les races blanches sont en contact permanent avec des races moins évoluées, telles que les Nègres de l'Afrique occidentale et les Polynésiens.

Peut-être convient-il de considérer comme une cinquième conférence le discours prononcé par le comte d'ONSLOW à l'ouverture du Congrès, en présence de S. A. R. le prince GEORGE, sur le rôle de *L'Anthropologie dans l'administration* (4).

Ce discours est une véritable leçon de sagesse coloniale anglaise. Voici, par exemple, en quels termes le comte d'ONSLOW fait allusion au péril que présente pour certaines colonies une modernisation trop rapide : « Celui qui est chargé d'administrer un peuple appartenant à une race différente de la sienne, ayant sa civilisation à lui, ses lois, sa religion, son langage et ses coutumes, doit s'assimiler l'esprit de ce peuple, s'initier à ses idées sur la propriété rurale, le mariage, le rang social transmis par héridité. C'est peut-être là une idée nouvelle. Durant le dernier siècle, nos hauts fonctionnaires coloniaux étaient moins enclins à sympathiser avec les civilisations indigènes et à en favoriser le développement qu'à transformer les natifs en Européens. Même des hommes d'état aussi éminents que Sir George GREY se sont laissé induire en erreur par ce faux point de vue. Lorsque, en 1845, GREY devint gouverneur de la Nouvelle Zélande, il fit de son mieux pour pousser la nation Maori à adopter les mœurs européennes, et même il parut y réussir merveilleusement. Grâce à son attrait personnel, il acquit parmi les indigènes un prestige qu'aucun Européen n'avait connu avant lui. Il parvint peu à peu à détruire chez les Maori les traditions de clan, transmises de père en fils, et à substituer sa propre influence à l'autorité des *rangatira* ou chefs locaux. Lorsque ce résultat fut enfin acquis, son système administratif s'écroula tout d'un coup, et des troubles éclatèrent. A mon avis, l'expérience a

---

(1) En parlant des travaux de date relativement récente, le conférencier a insisté sur les services rendus aux sciences anthropologiques par l'œuvre de DURKHEIM ; cf. CR., p. 52.

(2) Cf. CR., p. 41. « In the first place we insist that Anthropology shall not be given the narrow sense of somatology, but that the physical and cultural sides of the study of Man shall be dealt with in strict conjunction, however disparate may be the special methods required in each case ».

(3) CR., pp. 53-64.

(4) CR., pp. 15-18.

prouvé que GREY s'était trompé et qu'il eût mieux fait de conserver et de développer l'organisation sociale déjà existante du peuple gouverné par lui. » (1)

Il y a encore à dire quelques mots des dispositions prises par le comité d'organisation en vue de permettre aux congressistes de visiter les principales collections anthropologiques et ethnographiques de Londres et des villes voisines. Dans l'après-midi du 31 juillet, les membres du Congrès furent reçus par le docteur J. PEATTIE au Collège royal des Chirurgiens, où avait été réunie, à leur intention, une série de crânes artificiellement déformés ou trépanés, des têtes préparées, des fétiches de crânes et de dents portant les traces de mutilations volontaires. On leur présenta, en même temps, les squelettes de type néanderthaloïde, récemment découverts par T. Mc COWN dans les gisements paléolithiques du Mont Carmel en Palestine. Le 1er août, les membres du Congrès furent les hôtes de Mr et Mrs BEASLEY, à Cranmore, une de ces belles propriétés de campagne qui unissent le prestige du château au charme agreste du cottage, et dont seuls les Anglais paraissent posséder la formule. Ils purent y examiner à loisir une remarquable collection d'objets océaniens, une des plus complètes qui aient été formées par un particulier. Ils assistèrent ensuite à une démonstration de danses populaires organisée en leur honneur par l'« English Folk Dance and Song Society ». L'après-midi du 2 août fut consacré en partie aux salles d'histoire naturelle du Musée Britannique, où sont conservés, parmi d'autres documents humains de l'âge paléolithique, les fameux crânes de Piltdown et de Galley Hill, celui de l'*Homo Rhodesiensis*, et les restes fossilisés d'un squelette trouvé à Gibraltar (2).

---

(1) Le choix de l'exemple étudié par l'orateur n'est pas dû au hasard. Le présent comte d'ONSLOW est le fils d'un éminent « Victorian » qui avait été, dans la seconde moitié du dernier siècle, gouverneur de la Nouvelle Zélande. Signalons, à propos de ce discours, le vœu suivant, émis par la section F (Sociologie) à la fin du Congrès : « Que le Congrès fasse des représentations au gouvernement de Sa Majesté Britannique et à tous les autres gouvernements ayant des peuples indigènes à administrer, qu'il est en tous points désirable que dans chaque territoire un ou plusieurs anthropologues du gouvernement soient nommés comme spécialistes afin de faciliter une plus grande appréciation scientifique des mœurs indigènes et ainsi contribuer d'une façon systématique à résoudre les problèmes de chocs entre les cultures indigènes et les autres » CR., p. 10 (texte rédigé en français). Il est hors de doute, qu'un savant familiarisé sur place avec les croyances et les coutumes des indigènes, et sachant parler leur langue, peut dans certaines occasions rendre de grands services à un gouvernement colonial, et même le tirer de graves embarras. Le fait suivant m'a été communiqué par un ancien ministre des colonies hollandais : Vers la fin du dernier siècle, le gouvernement des Indes Néerlandaises était engagé dans une guerre aussi dispendieuse que meurtrière contre les populations insoumises de Sumatra. La partie semblait déjà perdue, lorsqu'on eut l'idée d'adjoindre au général qui commandait le corps expéditionnaire un linguiste distingué, le Dr. C. Snouck HURGRONJE. Grâce aux conseils de cet excellent connaisseur de la Malaisie et peut-être plus encore grâce à l'emprise exercée par lui sur les chefs indigènes, la guerre prit vite fin et l'ordre fut rétabli.

(2) A l'occasion du Congrès, les expositions spéciales suivantes ont été installées au British Museum : a) Stèles et objets de fouilles provenant de Honduras ; b) étoffes d'Afrique occidentale ; c) spécimens d'industries paléolithiques en Europe occidentale ; d) objets provenant des fouilles de l'Oasis de Kharga ; e) poteries préhistoriques trouvées par Sir Aurel STEIN lors de ses fouilles en Béloutchistan, au Makran, et dans le Sud de la Perse.

Enfin, le 3 août, les membres du Congrès furent reçus par le directeur de l'Institut Warburg (3, Thames House, Millbank, S. W. 1) qui leur fit visiter une exposition de photographies illustrant des survivances anciennes (rites symboliques, magie, mythes).

Parmi les collections et les établissements scientifiques qui furent accessibles aux savants étrangers pendant leur séjour à Londres, mentionnons encore la magnifique collection de M. et Mme G. Eumorfopoulos à Chelsea, si riche en objets d'art chinois et en faïences persanes (1) ; celles de M. A. Keiller (néolithique de Grande-Bretagne) et de Mlle Estella Canziani (poteries du Rif) ; le Musée Bryant et May (appareils pyrogènes), l'Institut Royal Anthropologique, avec sa riche bibliothèque (52, Upper Bedford Place, W. C. 1), l'Institut de Sociologie (exposition de « sociological surveys », de matériaux et de publications), ainsi qu'une exposition d'antiquités palestiniennes présentée par M. J. L. Starkey.

Enfin, les membres du Congrès désireux de voir les musées de province, pouvaient participer, pour une somme relativement modique, à une tournée de sept jours dont l'itinéraire comprenait les principales villes du centre de l'Angleterre (2). Outre cette tournée le programme facultatif du Congrès avait prévu un *week end* à Oxford et à Cambridge.

Au cours des séances tenues par le *Conseil permanent*, plusieurs importantes résolutions furent prises. On décida, notamment, que la prochaine session du Congrès aura lieu en 1938, à Copenhague, sous la présidence du docteur Th. Thomsen, directeur du Musée ethnographique (3). Parmi les commissions spéciales permanentes, créées à la suite de ces délibérations, figurent un *Comité international de standardisation des méthodes anthropologiques* et un *Comité pour les films scientifiques*, composé de MM. Rivet, Sergi, Blom, Joyce, Krause et Brodrick. Le but de cette seconde organisation est de conserver, dans la mesure du possible, les films d'intérêt scientifique déjà existants, de favoriser la prise de films nouveaux dans toutes les parties du monde, et de fonder une filmothèque. Les nombreux entretiens que j'ai eus à propos de ce projet avec M. Alan H. Brodrick, secrétaire général du Congrès, me permettent d'espérer que l'Indochine aura à jouer un rôle important dans la réalisation du vaste programme élaboré par le Comité de Londres (4).

---

(1) Cette collection a été publiée par les soins de son propriétaire dans un ouvrage monumental d'une présentation artistique impeccable et dont le texte avait été rédigé par des spécialistes de tout premier ordre, tels que M. W. Perceval Yetts et M. R. L. Hobson. L'Ecole Française en possède un exemplaire inscrit sous la cote : Fol. 223.

(2) Les congressistes qui participèrent à cette tournée ont pu observer à Abbot's Bronsley (Staffordshire) la curieuse « danse des bois de cerf », survivance d'un très ancien rite cynégétique, analogue au *Leng Trot* que les habitants des villages voisins d'Ankor exécutent encore actuellement, le jour du nouvel an cambodgien ; cf. à ce propos H. Marchal, *Notes sur la danse dite Leng Trot*, dans *Bull. de la Société des Etudes Indochinoises*, juillet-sept. 1934. p. 85. Une photographie prise à Abbot's Bronsley a été publiée avec le compte rendu de M. Vallois dans *Anthropologie*, t. XLIV, nos 5-6, p. 563.

(3) Jusqu'à la date du nouveau Congrès, la liaison entre Copenhague et Londres sera assurée par les secrétaires de l'ancien Congrès, MM. J. L. Myres et Alen H. Brodrick.

(4) Ce programme sera prochainement publié dans une brochure spéciale. En ce qui

Mais l'Indochine occupait les congressistes encore à bien d'autres points de vue. Nombreux furent les savants de tous les pays qui m'exprimèrent le désir d'entrer en correspondance avec l'Ecole Française d'Extrême-Orient, et à qui j'eus à fournir des renseignements sur le voyage en Indochine du docteur P. Rivet, sur les enquêtes ethnologiques de M. J. Y. Claeys et de M. Ner, sur les jarres du Tran-ninh et la préhistoire du Laos, sur les Moï, les races du Haut-Tonkin, et sur beaucoup d'autres sujets. Je constatai également avec quelle attention soutenue nos collègues d'Autriche et d'Allemagne suivent nos recherches dans le Thanh-hoá, et en particulier celles qui se rapportent aux tambours de bronze et au « peuple de Đông-sơn ». Le fait, d'ailleurs, n'a rien d'inattendu. Dans toutes les branches de l'Anthropologie et de l'Ethnographie, il est des problèmes de haute actualité scientifique qui convergent vers un centre d'attraction correspondant au Sud-Ouest de l'Océanie et à l'Archipel Indien. Ce centre, semble-t-il, se déplace de plus en plus vers le Nord, dans la direction du Continent asiatique. Le jour n'est pas loin où il aura atteint la Péninsule Indochinoise, et alors bien des recherches qui ne paraissent intéresser, à l'heure actuelle, qu'un petit groupe de spécialistes, prendront de l'envergure, et se trouveront ainsi élevées au rang de travaux intéressant les savants du monde entier.

V. Goloubew.

---

concerne l'Indochine, son exécution sera facilitée par l'existence de nombreux films documentaires pris par le Service photographique du Gouvernement général et par M. J. Y. Claeys, membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, avec le concours financier du Museum National d'Histoire Naturelle.

NÉCROLOGIE

Le R. P. HENRI DE PIREY.

L'Ecole vient de perdre en deux ans trois de ses plus dévoués collaborateurs, appartenant à ce groupe des Missions étrangères où elle a trouvé si souvent une aide aussi féconde que désintéressée. A mes vieux amis le P. DURAND et le P. MAX DE PIREY, décédés en 1932, la mort vient de joindre en 1934 le frère du dernier, le P. HENRI DE PIREY qui n'a pas survécu à la perte de son aîné, tant était profonde l'affection qui unissait les deux frères. Aidé du P. MAX dans tous ses travaux de numismatique où sa collaboration, volontairement effacée, fut de tous les instants, le P. HENRI s'est consacré dans ses derniers temps à une révision minutieuse du catalogue de nos collections de sapèques que les deux frères avaient aidé si souvent à compléter et qu'ils a aient enrichies des pièces manquantes tirées de leur belle collection personnelle. Outre ces études de numismatique, le P. H. de PIREY s'était surtout employé à la recherche des monuments čams et le sort y a heureusement récompensé ses continuels efforts. On lui doit les renseignements les plus précieux sur cette région du Quảng-bình qui, avant ses trouvailles, semblait presque dépourvue de vestiges de cette ancienne civilisation, et un de ses derniers travaux est l'établissement d'une carte archéologique détaillée de la province. Ses fouilles fécondes de Mỹ-đức, de Long-đài, de Đại-hữu, de Trung-quán ont enrichi la connaissance de l'art čam et nos musées de toute une série de remarquables statues et de curieux dépôts sacrés. Il aura même eu la bonne fortune de trouver au cours de sa fouille de Đa-nghi au Quảng-trị, la plus ancienne sculpture čame, une pierre en réemploi ornée d'un vase fleuri d'un décor presque indien et qui remonte sans doute au Ve siècle de notre ère (Ars Asiatica, *Le Musée de Tourane*, pl. VI, 35, 1).

La préhistoire l'intéressait également et c'est jusque chez les Bahnars qu'il a pu en recueillir des témoins, de ces « pierres de foudre », vieux outils de pierre qu'ils entourent encore d'un respect superstitieux. Mais ses recherches les plus fécondes dans cette voie furent l'exploitation méthodique du kjökkenmödding du lac Bau-tro, à Tam-toà, près de son église, aux portes de Đồng-hới, fouilles précieuses dont le C^me^ PATTE, qui y collabora, a rendu compte dans le *BEFEO.*, XXIV, p. 521.

Né le 5 juillet 1873 à Maizières dans le Doubs, le P. Henri (Marie-François) Arnoulx de PIREY suivit, dès son ordination, son frère aîné dans les missions d'Annam et fut attaché au Quảng-bình qu'il n'a jamais quitté ; il est mort à Hanoi le 26 juillet 1934. Outre sa collaboration aux travaux de l'Ecole, il a publié divers articles dans le *BAVH.* C'était un caractère aimable, un esprit très fin, vif et éveillé, et qui laisse de grands regrets chez tous ceux qui l'ont connu ; pour moi qui ai vécu avec lui tant d'heures charmantes dans ces recherches communes qui le passionnaient, c'est avec une émotion profonde que je rends, à lui comme à la grande figure de son frère, ce dernier hommage.

H. PARMENTIER.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

22 janvier 1934.

Arrêté nommant M. H. MARCHAL, membre permanent de l'Ecole, à l'emploi de Chef du Service archéologique de l'Ecole, pour compter du 10 novembre 1933, date effective de sa prise de service (*J.O.*, 1934, p. 254).

25 janvier 1934.

Arrêté accordant à l'Ecole une subvention de 15.000 piastres (7e annuité) pour l'aménagement du Parc d'Angkor (*J.O.*, 1934, p. 277).

21 février 1934.

— Décision prorogeant pour une durée de deux mois, à compter du 1er mars 1934, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée à Mlle M. COLANI, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite.

— Décision prorogeant pour une durée de six mois, à compter du 1er mars 1934, la mission d'études et de recherches archéologiques confiée à M. H. PARMENTIER, correspondant de l'Ecole.

27 février 1934.

Arrêté ramenant à 900 piastres l'indemnité forfaitaire annuelle pour frais de déplacement et de tournées allouée au Chef du Service archéologique de l'Ecole (*J.O.*, 1934, p. 237).

3 avril 1934.

Arrêté nommant correspondants de l'Ecole pour une période de trois ans, à compter du 3 avril 1934 : M. André Robert d'ARGENCE, professeur principal honoraire ; M. Robert Pierre DALET, commis principal des Postes, des Télégraphes et des Téléphones ; Mlle Georgette NAUDIN, professeur d'enseignement primaire, conservateur du Musée Blanchard de la Brosse (*J.O.*, 1934, p. 986).

23 avril 1934.

Contrat engageant M. R. MERCIER comme chef des travaux pratiques de l'Ecole pour une période d'un an, à compter du 26 février 1934.

4 mai 1934.

Décision prorogeant pour une durée de deux mois, à compter du 1er mai 1934, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée à Mlle M. COLANI, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite.

26 mai 1934.

Décision chargeant M. Marcel NER, professeur agrégé au Lycée Albert Sarraut, d'une mission d'études et de recherches sociologiques dans les régions moï du Sud-Annam.

31 mai 1934.

Arrêté fixant à 480 piastres par an l'indemnité pour supplément de fonctions allouée au secrétaire-bibliothécaire de l'Ecole (*J.O.*, 1934, p. 1637).

1er juin 1934.

Décision chargeant M. J. Y. CLAEYS, membre permanent, des fonctions de secrétaire-bibliothécaire de l'Ecole, en remplacement de M. P. Mus partant en mission (*J.O.*, 1934, p. 1759).

9 juin 1934.

Décision chargeant M. J. Y. CLAEYS, membre permanent, secrétaire-bibliothécaire de l'Ecole, de l'expédition des affaires pendant la durée de l'absence hors de Hanoi du Directeur.

6 juillet 1934.

Décision prorogeant pour une durée de deux mois, à compter du 1er juillet 1934, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée à Mlle M. COLANI, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite.

12 juillet 1934.

— Décision chargeant M. J. MANIKUS, attaché à l'Ecole, de la délivrance des certificats de non-classement concernant les objets d'art indochinois exportés par le port de Haiphong.

— Arrêté nommant M. P. Mus, membre permanent de l'Ecole à 26.000 fr., à l'emploi de membre permanent à 33.000 fr. pour compter du 1er juillet 1934 (*J.O.*, 1934, p. 2090).

17 juillet 1934.

Rapport sur l'activité de l'Ecole pendant l'année 1933-1934 (*Rapports au Grand Conseil des Intérêts économiques et financiers et au Conseil de Gouvernement*, session ordinaire de 1934, p. 201).

31 juillet 1934.

Arrêté nommant membres correspondants de l'Ecole, pour une période de trois ans, à compter du 31 juillet 1934 : M. L. Escalère, missionnaire apostolique en Annam ; P. Gourou, professeur agrégé au Lycée Albert Sarraut ; M. Ner, professeur agrégé au Lycée Albert Sarraut ; P. Paris, administrateur des Services civils de l'Indochine ; F. M. Savina, missionnaire apostolique à Hongkong (*J. O.*, 1931, p. 2217)

14 septembre 1934.

— Décision prorogeant pour une durée de quatre mois, à compter du 1er septembre 1934, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée à Mlle M. Colani, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite.

— Décision prorogeant pour une durée de quatre mois, à compter du 1er septembre 1934, la mission d'études et de recherches archéologiques confiée à M. H. Parmentier, correspondant de l'Ecole.

1er octobre 1934.

Décision chargeant M. H. Mauger, membre temporaire de l'Ecole, inspecteur du Service archéologique, de la Conservation des monuments historiques dans le secteur Cochinchine-Cambodge, non compris le Parc d'Angkor.

16 octobre 1934.

Arrêté accordant un passage de retour en France à Mme R. Mercier, femme d'un agent contractuel, chef des travaux pratiques de l'Ecole (*Bull. adm. du Tonkin*, 1934, p. 3348).

1er novembre 1934.

Arrêté attribuant des rappels d'ancienneté aux fonctionnaires de l'Ecole : M. G. Cœdès, directeur : 1 an, 11 mois, 17 jours ; M. E. Gaspardone, membre permanent à 39.000 fr. : 3 ans, 10 mois, 14 jours ; M. J. Y. Claeys, membre permanent à 33.000 fr. : 5 ans, 4 mois, 10 jours ; M. P. Mus, membre permanent à 33.000 fr. : 11 mois, 26 jours (*J. O.*, 1934, p. 3440).

15 novembre 1934.

RÈGLEMENT DU MUSÉE KHẢI-ĐỊNH :

Art. 1er. — Le Musée Khải-định a été créé à Hué, sur la haute initiative de Sa Majesté l'Empereur d'Annam, par Ordonnance royale du 17 août 1923, rendue exécutoire par arrêté du Résident supérieur du 24 août 1923.

Art. 2. — Ce Musée est destiné à rassembler les œuvres d'art représentatives de la vie sociale, rituelle et politique de l'Annam, à reconstituer certains intérieurs indigènes, à sauver les plus beaux spécimens de l'art annamite — meubles anciens, céramiques, émaux, laques, bronzes, broderies, dessins et peintures, sculptures, incrustations, bijoux, cuirs ouvrés, objets de culte et d'usage journalier, etc. Cet établissement constitue en un mot un ensemble documentaire permettant de mieux comprendre l'histoire et la vie du peuple d'Annam.

Le Musée est divisé en 7 sections : 1° Préhistoire, 2° Art cham, 3° Art ancien annamite, 4° Art ancien extrême-oriental (civilisations anciennes des peuples voisins de l'Indochine), 5° Ethnographie des populations de l'Empire d'Annam, 6° Souvenirs des premiers Européens en Annam, 7° Bibliothèque et documentation historique et iconographique.

Afin de faciliter la classification des collections, ces sections pourront comporter des sous-sections dont l'énumération figurera au règlement intérieur du musée.

Art. 3. — Le musée, placé sous le Haut Patronage de Sa Majesté l'Empereur, est administré, sous l'autorité du Résident supérieur et le contrôle scientifique de l'École Française d'Extrême-Orient, par une commission dite « Commission d'administration du Musée Khải-định » et géré par un Conservateur.

Art. 4. — La Commission d'administration du Musée se compose d'un Président, d'un vice-président, de membres désignés par le Résident supérieur, et de membres de droit qui sont les membres du Gouvernement annamite et les Administrateurs Conseillers auprès des Ministères.

En cas d'absence ou d'empêchement du Président, le vice-président est chargé de toutes les attributions dévolues à ce dernier.

Art. 5. — Le Conservateur est choisi parmi les membres de la Commission dont il est en même temps secrétaire-trésorier.

Le Conservateur procède à la constitution du Musée, l'acquisition des objets des collections, leur présentation, leur accroissement, leur surveillance.

Il rédige : le libellé des notices et étiquettes, les inventaires, le catalogue scientifique des collections. Il assure les relations avec l'École Française d'Extrême-Orient. Il dirige le personnel affecté au Musée par le Gouvernement annamite.

Il est chargé : de l'exécution du règlement intérieur du Musée, de la correspondance, de la gestion du budget de la Commission d'administration du Musée.

Il peut percevoir toute somme revenant au Musée à n'importe quel titre, acquitter tout mandat budgétaire et en donner bonne et valable quittance (arrêtés nos 182 et 183 du 20 janvier 1928 du Résident supérieur en Annam), procéder jusqu'à concurrence de la somme de cent piastres à l'acquisition des objets, meubles, etc., lui paraissant susceptibles d'accroître les collections.

Art. 6. — Le Conservateur devra toutefois, pour l'acquisition d'objets d'une valeur supérieure à cent piastres, se faire assister d'un membre français et d'un membre annamite.

En ce qui concerne l'acquisition de collections ou d'ensembles, l'acceptation ou le refus de dons d'une certaine importance, la Commission d'administration du Musée toute entière, spécialement réunie par son Président, décidera de l'opportunité de ces opérations.

Il sera établi par le Conservateur, à l'occasion de ces acquisitions, un procès-verbal d'achat d'objets, ou d'acceptation ou de refus de dons, contresigné par les membres de la Commission.

Art. 7. — La nature et le montant des acquisitions effectuées par le Conservateur, ou par la Commission d'administration, seront mentionnés sur les registres comptables et d'inventaire du Musée.

Les objets proposés comme dons seront, après leur acceptation, mentionnés sur le registre d'inventaire.

Art. 8. — Le Palais Bảo-đinh et ses bâtiments annexes, dans la Citadelle de Hué, ont été mis, par l'Ordonnance royale du 17 août 1923, à la disposition de la Commission d'administration du Musée pour l'installation et la conservation de ses collections.

Le Palais Bảo-đinh et ses bâtiments annexes, ainsi que ceux qui pourraient être construits dans l'enceinte de ce Palais, restent propriété du Domaine royal.

Art. 9. — Les collections du Musée Khải-định sont constituées par trois fonds distincts, ayant chacun leur inventaire propre : 1° objets, meubles, etc., déposés au Musée par LL. MM. les Empereurs d'Annam, 2° section des antiquités chames dont les pièces appartiennent à l'Ecole Française d'Extrême-Orient et qui a été créée au Musée par arrêté du 26 décembre 1927 du Gouverneur général, 3° objets, meubles, etc., acquis avec les fonds mis à la disposition de la Commission du Musée.

La vérification des trois inventaires précités sera effectuée chaque année par le Conservateur assisté du Thừa-phái secrétaire du Musée, et du Phó-quản chef des gardiens, sous le contrôle d'un membre de la Commission d'administration.

A l'issue des opérations d'inventaire, un procès-verbal sera établi et signé par le membre de la Commission précitée, le Conservateur, le Thừa-phái et le Phó-quản. Ce procès-verbal sera contresigné par le Président de la Commission d'administration.

Art. 10. — En cas de suppression du Musée Khải-định, 1° les objets, meubles, etc., déposés au Musée par LL. MM. les Empereurs d'Annam feront retour au Gouvernement annamite ; 2° les antiquités chames déposées au Musée par l'Ecole Française d'Extrême-Orient feront retour à cette institution ; 3° les objets, meubles, etc., ainsi que le matériel acquis sur les fonds mis à la disposition de la Commission d'administration du Musée et qui appartiennent au Domaine local de l'Annam, seront confiés à une Commission qui décidera de leur attribution à une ou plusieurs institutions ayant un but analogue, et situées en Annam.

Cette Commission sera nommée par le Résident supérieur en Annam, et ses propositions approuvées par lui, en Conseil de Protectorat.

Art. 11. — Les ressources dont dispose la Commission d'administration du Musée pour assurer le fonctionnement général de cet établissement, la constitution de ses collections et leur accroissement proviennent : 1° d'une subvention annuelle du Protectorat, 2° d'une subvention annuelle du Gouvernement annamite, 3° de menues recettes diverses : tickets d'entrée, etc.

Art. 12. — Au milieu de chaque exercice, le Conservateur établira, de concert avec la Commission d'administration du Musée, le budget de cet établissement, qui sera soumis à M. le Résident supérieur.

Art. 13. — Le président réunira la Commission d'administration du Musée toutes les fois qu'ils jugera utile de lui soumettre, en cours d'année, les questions intéressant le fonctionnement de cet établissement.

Art. 14. — A la fin de chaque exercice, le Président réunira la Commission d'aministration du Musée, à l'effet d'entendre le rapport annuel du Conservateur sur sa gestion administrative et financière. Ce rapport sera adressé à M. le Résident supérieur.

Art. 15. — Le précédent règlement, soumis à l'approbation de M. le Résident supérieur, en date du 15 novembre 1923, est abrogé.

Règlement intérieur.

Art. 1er. — Le Conservateur, dont les attributions sont énoncées à l'article 5 du règlement du Musée Khải-định, est chargé de l'exécution du « Règlement intérieur » de cet établissement.

Art. 2. — Le Conservateur dirige le personnel affecté au Musée par le Gouvernement annamite et comprenant : 1 thừa-phái, secrétaire, 1 phó-quản, chef de gardiens, 10 lính gardiens.

Art. 3. — Le thừa-phái secrétaire est chargé : de la mise au net des inventaires et du catalogue scientifique sur fiches, de la pose et de l'entretien des étiquettes et notices, des opérations préparatoires à la vérification de l'inventaire annuel des collections, de travaux divers de dactylographie, de l'entretien et de la surveillance de la Bibliothèque.

Il assure, en cas d'absence du phó-quản, la direction de la surveillance et de l'entretien du Musée et de ses collections.

Art. 4. — Le phó-quản dirige les 10 lính gardiens. Ceux-ci sont chargés : de l'entretien des bâtiments du Musée et de ses annexes ainsi que de ses jardins, de l'entretien du matériel nécessaire à la présentation des collections, de l'entretien des objets, meubles, etc., constituant celles-ci, de la garde de jour et de nuit du Musée et de ses annexes.

Art. 5. — Cinq lính sont de garde chaque nuit. Ils effectuent des rondes.

Art. 6. — Le contrôle de la garde de nuit et des rondes est assuré à tour de rôle par le thừa-phái et le phó-quản.

Art. 7. — Deux lampes restent allumées, durant la nuit, dans le bâtiment principal du Musée et deux autres lampes dans son annexe, afin de permettre la surveillance et les rondes nocturnes.

Art. 8. — Quatre extincteurs, dont le maniement est appris aux linh gardiens, sont placés en divers points du Musée, de façon à pouvoir combattre rapidement, et avec succès, tout foyer d'incendie qui viendrait à se déclarer.

Art. 9. — L'interdiction de fumer, tant dans le Musée que dans ses dépendances, doit être strictement observée par le personnel qui, à son tour, doit rappeler cette défense au public, toutes les fois qu'il sera nécessaire.

Art. 10. — Le Musée est ouvert tous les jours de 8 h. à 11 h. et de 14 h. à 18 h.

Chaque visiteur sera tenu de verser entre les mains des gardiens du Musée, et contre délivrance d'un ticket, un droit d'entrée fixé à :

Européens.	1 $ 00
Indochinois (Annamites, Tonkinois, Cochinchinois, Cambodgiens, Laotiens)	0 $ 50

Les enfants de moins de 14 ans accompagnant leurs parents, ne paient aucun droit d'entrée.

La visite du Musée est gratuite le jeudi.

Des autorisations de visite, pourront être délivrées par S. E. le Ministre des Travaux publics, des Rites et des Arts, aux artistes annamites, cé afin de contribuer dans la plus large mesure à la formation de leur goût et de leur sentiment artistique, par l'étude et la copie des modèles de meubles et d'objets conservés au Musée Khải-định.

Des autorisations de visite et des cartes permanentes d'entrée au Musée, pourront être délivrées par le Conservateur.

Un jour par mois pourra être réservé pour le nettoyage complet des salles du Musée.

Art. 11. — Chaque visiteur du Musée sera invité à mentionner ses nom et qualité sur un registre spécialement ouvert à cet effet.

Art. 12. — Des ouvrages relatifs aux arts et à l'histoire de l'Annam et de l'Extrême-Orient, et des photographies et cartes postales représentant des objets des collections, pourront être mis en vente au Musée.

Art. 13. — La reproduction et la copie des objets des collections ne pourront être effectuées que sur autorisation de S. E. le Ministre des Travaux publics, des Rites et des Arts ou du Conservateur.

Art. 14. — Le thừa-phái secrétaire, et le phó-quản chef des gardiens, ainsi que les linh gardiens, doivent obligatoirement habiter dans les bâtiments mis à leur disposition au Musée.

Sous n'importe quel prétexte le thừa-phái et le phó-quản ne pourront, durant la nuit, être en même temps absents du Musée.

Art. 15. — En raison des connaissances spéciales que doit posséder le Conservateur, relatives à l'histoire et à la technique des arts dont il a à conserver les produits,

de la responsabilité qu'il assume, et du travail matériel soutenu qu'il doit assurer, il lui est alloué une indemnité mensuelle, fixée par la Commission d'administration.

Une indemnité mensuelle, également fixée par la Commission d'administration, est aussi allouée au personnel annamite du Musée, en raison de la responsabilité et des travaux spéciaux lui incombant, ainsi que du service de nuit qu'il doit assurer.

Le montant des indemnités précitées sera prévu au Budget annuel soumis au Résident supérieur au milieu de chaque année.

Art. 16. — Afin de faciliter la classification des collections du Musée, les sections 3 et 4, énoncées au « Règlement », comportent les sous-sections suivantes :

Section 3 : Art ancien annamite : *A*, Céramique,
B, Art des métaux,
C, Mobilier et sculptures sur bois,
D, Bijouterie, joaillerie,
E, Emaux, ivoire, écaille,
F, Cristal, jades, etc.,
G, Laques et nacres.

Section 4 : Art ancien extrême-oriental :

Chinois. . . . . id.
Japonais. . . . . id.

Les sections 3 et 4 précitées pourront comporter de nouvelles sous-sections si l'accroissement des collections le nécessite. Pour la même raison, les sections 1, 2, 3, 6 et 7 pourront également comporter des sous-sections.

Art. 17. — Le précédent règlement intérieur, soumis à l'approbation de M. le Résident supérieur en date du 4 mai 1924, est abrogé.

1er décembre 1934.

ARRÊTÉ RELATIF AU PARC D'ANGKOR (*J. O.*, 1934, p. 4000) :

Le Gouverneur général de l'Indochine, Commandeur de la Légion d'Honneur,

Vu les décrets du 20 octobre 1911, portant fixation des pouvoirs du Gouverneur général et organisation financière et administrative de l'Indochine ;

Vu le décret du 27 février 1934 ;

Vu la loi du 31 décembre 1913 sur les monuments historiques ;

Vu les décrets du 3 avril 1920 et du 22 juin 1931 et l'arrêté du 27 juin 1933 réglant l'organisation et le fonctionnement de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sous le régime de la personnalité civile ;

Vu le décret du 23 décembre 1924, portant règlement d'administration publique pour l'application de la loi du 31 décembre 1913 relative au classement et à la protection des monuments historiques, notamment les articles 22 et 30 dudit décret ;

Vu l'arrêté du 15 février 1925, promulguant en Indochine le décret du 23 décembre 1924, portant règlement d'administration publique pour l'application de la loi du 31 décembre 1913 ;

Vu les arrêtés du 5 mai 1925 et du 1er octobre 1932, portant classement des monuments historiques de l'Indochine ;

Vu l'arrêté du 11 juillet 1925 sur la conservation des monuments historiques appartenant aux pays de Protectorat ;

Vu l'arrêté du 30 octobre 1925, créant au Cambodge, dans la circonscription de Siemréap, sous le nom de « Parc d'Angkor », une zone réservée comprenant les principaux monuments archéologiques du groupe d'Angkor ;

Vu l'arrêté du 21 mai 1930, fixant les limites du Parc d'Angkor ;

Vu les arrêtés du 30 septembre 1929 et du 20 janvier 1931, fixant la quotité des taxes de visite à percevoir dans le Parc d'Angkor ;

Sur la proposition du Résident supérieur au Cambodge en Conseil du Protectorat et du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

La Commission permanente du Conseil de Gouvernement de l'Indochine entendue,

Arrête :

Article premier. — Sont abrogés et remplacés par les dispositions ci-après les arrêtés susvisés des 30 octobre 1925, 21 décembre 1926, 30 septembre 1929 et 20 janvier 1931.

Art. 2. — Il est créé au Cambodge dans la circonscription résidentielle de Siemréap, sous la dénomination de « Parc d'Angkor », une zone réservée comprenant les principaux monuments archéologiques du groupe d'Angkor. Cette mesure a pour objet d'assurer la conservation et l'entretien de ces monuments, leur gardiennage, ainsi que les conditions d'amélioration, d'accès et de circulation.

Les limites du Parc d'Angkor sont déterminées par l'arrêté du 21 mai 1930.

Art. 3. — Le personnel chargé du gardiennage du Parc d'Angkor et le personnel des guides se composent d'agents de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, désignés par le Directeur de l'Ecole. Ils assurent leur service sous l'autorité du Conservateur d'Angkor. Toutefois, le Résident de Siemréap pourra, lorsqu'il le jugera utile, réquisitionner un guide de son choix sur simple avis adressé à la fois au Conservateur d'Angkor et au guide choisi. Cette réquisition ne donnera lieu à aucune perception.

Art. 4. — Toute personne non domiciliée dans le Parc d'Angkor et dans un rayon de 10 kilomètres autour dudit Parc ou qui n'y serait appelée par ses fonctions officielles ou professionnelles, est admise à visiter librement toutes les parties ouvertes au public, sous réserve d'acquitter le droit d'entrée prévu à l'article 7 du présent arrêté.

Sous réserve de l'acquittement du droit d'entrée, toute personne pourra prendre librement des photographies dans le Parc.

Art. 5. — En dehors du personnel de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, toute personne désirant prendre des moulages ou des estampages sur des monuments ou objets archéologiques, devra se munir préalablement d'une autorisation spéciale qui lui sera délivrée gratuitement par le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ou par son délégué. Ce permis s'applique à tous les monuments, sauf les exceptions qui y sont spécifiées. Bien que ces permis soient gratuits, leurs titulaires sont néanmoins tenus au paiement du droit d'entrée prévu à l'article 7.

Art. 6. — Les permis de cinématographier pour professionnels et les permis de prises de films avec acteurs sont délivrés dans les mêmes conditions, mais donnent lieu à la perception d'une taxe spéciale basée sur les tarifs dégressifs ci-après :

	Du 1er au 15e jour	Du 16e au 28e jour	Minimum de perception
A. Permis de cinématographier pour professionnels : par journée	6 $ 00	3 $ 00	20 $ 00
B. Prise de films avec acteurs : par journée	10 $ 00	5 $ 00	30 $ 00

Au delà du 28e jour, il n'est plus perçu aucun droit supplémentaire.

Le paiement de la taxe spéciale est effectué par les intéressés à la perception de Siemréap au moyen des bulletins provisoires de recette, émis par le Résident de cette circonscription au profit du budget de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. A cet effet, le Conservateur d'Angkor adresse en temps utile au Résident un état faisant connaître avec précision le nombre de jours durant lesquels ont eu lieu les prises de vues, si les prises de vues ont comporté des acteurs et en général tous renseignements propres à faliciter l'établissement des bulletins provisoires de recette. Ces bulletins provisoires seront ensuite régularisés, à la diligence du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, par des ordres de recette définitifs.

Art. 7. — Les visiteurs de toutes catégories du Parc d'Angkor sont assujettis au paiement d'un droit d'entrée dont la quotité varie suivant la durée de leur séjour dans la zone ou le rayon visés au paragraphe 1er de l'article 8 ci-après.

Le droit est perçu pour une durée maxima sans interruption de deux semaines (le jour de l'arrivée étant compté pour une journée entière) au delà de laquelle il n'est plus dû.

La quotité du droit d'entrée est fixée comme suit :

	Du 1er au 3e jour	Du 4e au 7e jour	Du 8e au 14e jour
A. Visiteurs ayant leur résidence habituelle en Indochine : par journée.	1 $ 00	0 $ 75	0 $ 50
B. Visiteurs résidant habituellement hors de l'Indochine : par journée.	2,00	1,50	1,00

Sont exempts du paiement du droit d'entrée :

1° les membres de la famille royale du Cambodge ;

2° les membres et correspondants de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, ainsi que

les membres fondateurs, à vie, et actifs de la Société des Amis de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (à l'exclusion des membres adhérents);

3° les personnes chargées de missions officielles séjournant à Angkor pour leurs travaux ;

4° les mutilés de guerre ;

5° les enfants au-dessous de 16 ans ;

6° les domestiques accompagnant leurs maitres ;

7° les indigènes ou asiatiques étrangers se rendant à Angkor isolément ou en groupe dans un but religieux ;

8° les détachements de militaires ou marins venus pour visiter les ruines.

Les personnes bénéficiant des exemptions ci-dessus doivent justifier, à toute réquisition, de leur identité par la production d'une pièce officielle ou, à défaut, d'un certificat délivré par le Résident de Siemréap.

Les personnes visées aux nos 7 et 8 doivent se munir préalablement d'un permis de circulation gratuit délivré, par délégation permanente du Résident supérieur au Cambodge, par le Résident de Siemréap.

Sont également exemptes du droit d'entrée les personnes pouvant établir qu'elles viennent dans la région pour l'exercice de leur profession, à l'exclusion de tout but touristique ou artistique. Elles auront à en faire la preuve au Résident de Siemréap qui leur délivra un permis à présenter aux préposés chargés de la perception du droit d'entrée. Au cas où ces personnes seraient surprises à visiter les ruines, application leur serait faite des peines prévues à l'article 15 du présent arrêté.

Art. 8. — Le droit d'entrée est perçu par l'intermédiaire des gérants des hôtels de Siemréap et d'Angkor et, ultérieurement, par les gérants de tous les hôtels et établissements similaires qui viendraient à s'ouvrir soit à Angkor, soit à Siemréap, soit en dehors de ces deux localités, dans un rayon de 10 kilomètres autour de la zone réservée constituée par le Parc d'Angkor.

Le recouvrement en est effectué au moment où les voyageurs quittent l'hôtel et alors même que du consentement de l'hôtelier, le paiement des frais d'hôtel serait différé.

Art. 9. — Les tarifs du droit d'entrée, les conditions d'exemption dudit droit ainsi que les tarifs de la taxe spéciale prévue à l'article 6 doivent être affichés en permanence au bureau de la Résidence de Siemréap ainsi que dans tous les salons, salles à manger, chambres et bureaux des hôtels visés à l'article précédent.

Art. 10. — Les hôteliers doivent posséder, en vue de la perception du droit d'entrée, un registre spécial qui leur est fourni gratuitement par l'Administration. Sur ce registre que le Résident de Siemréap ou son délégué paraphera préalablement pages première et dernière, ils doivent inscrire, de suite et sans aucun blanc, les noms, prénoms, domicile et date d'arrivée et de départ de tous les voyageurs soumis au droit d'entrée. Au moment du départ de ces derniers ils porteront sur le même registre, à la date et dans l'ordre des perceptions effectuées, le montant des sommes encaissées au titre de ce droit et ils en donneront quittance sur leurs notes d'hôtel où elles devront figurer in fine.

Art. 11. — Le contrôle de la perception du droit d'entrée est assuré par le comptable de la Résidence de Siemréap ou, à défaut, par le commissaire de police ou tout autre agent de l'Administration à la désignation du Résident.

Le vérificateur se présente deux fois par mois, aux dates fixées par le Résident de Siemréap, chez les hôteliers pour vérifier le registre dont la tenue est prescrite à l'article précédent et recueillir le produit du droit ; il consigne les résultats de sa vérification et il donne décharge à l'hôtelier par une mention inscrite sur le registre. Il porte chaque versement sur un registre à souches, remet immédiatement à l'hôtelier une quittance détachée de ce registre et verse la somme reçue à la Perception de Siemréap au moyen d'un bulletin provisoire de recette émis par le Résident de la province, au profit du budget de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, dans les conditions prévues à l'article 6.

Art. 12. — Le registre tenu par les hôteliers et les quittances délivrées par le vérificateur sont présentés à toute réquisition au Résident de Siemréap.

Art. 13. — En cas de départ furtif d'un assujetti, la responsabilité de l'hôtelier ne peut être dégagée que s'il a avisé le Résident de Siemréap de ce départ au plus tard le lendemain du jour où il s'est produit, et fait mention de cet avis sur le registre.

Art. 14. — Tout assujetti qui conteste, soit l'application du tarif qui lui est imposé par l'hôtelier, soit la quotité du droit d'entrée à lui réclamé, doit acquitter néanmoins le montant de la taxe contestée, sauf à en obtenir le remboursement après qu'il aura été statué sur sa réclamation, par le Résident de Siemréap en premier ressort et par le Résident supérieur au Cambodge en appel. Le Chef de l'Administration locale transmet copie de ses décisions au Gouverneur général.

Art. 15. — Les manquements ou infractions aux dispositions des articles 4, 5 et 6 et des trois derniers paragraphes de l'article 7 du présent arrêté sont passibles de peines de simple police.

Art. 16. — Les manquements ou infractions aux dispositions concernant les formalités établies pour le recouvrement du droit d'entrée et de la taxe spéciale prévus aux articles 6 et 8 du présent arrêté, sont constatés par le vérificateur visé à l'article 11 et déférés au Résident de Siemréap qui statue en dernier ressort.

Ils donnent lieu à l'application d'un droit supplémentaire égal, au minimum, au montant des taxes dues et au maximum, au triple de ce montant ; en cas de fraude, il est toujours appliqué un droit supplémentaire égal au quintuple des sommes dues.

Le droit supplémentaire est perçu au moyen d'un bulletin provisoire de recette émis au profit du budget de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, au même titre que pour le produit de la taxe spéciale, par le Résident de Siemréap.

Art. 17. — Le produit du droit d'entrée, de la taxe spéciale et du droit supplémentaire spécifiés ci-dessus devra être intégralement affecté aux travaux et aux dépenses prévus aux articles 2 et 3 du présent arrêté.

Art. 18. — Un programme des travaux d'assainissement et d'embellissement du Parc d'Angkor et d'aménagement de la forêt, d'amélioration des conditions d'accès et de circulation sera dressé chaque année par le Résident supérieur d'accord avec le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Celui-ci fixera de son côté la nature de l'importance des travaux d'entretien et de conservation des monuments à effectuer au moyen des crédits provenant du recouvrement du droit d'entrée, de la

taxe spéciale et du droit supplémentaire restant disponible après règlement des dépenses prévues à l'article 3 du présent arrêté.

Art. 19. — Le Résident supérieur au Cambodge décidera ou proposera toutes les réglementations utiles, en ce qui concerne le droit de pacage des animaux, les droits de pêche, de chasse, de circulation et d'établissement des indigènes, etc., dans les limites du Parc d'Angkor.

Art. 20. — Le Secrétaire général du Gouvernement général de l'Indochine, le Résident supérieur au Cambodge et le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent arrêté.

Saigon, le 1er décembre 1934.

René Robin.

19 décembre 1934.

Arrêté fixant à 170.000 piastres le montant de la subvention forfaitaire annuelle du budget général de l'Indochine à l'Ecole pour l'année 1935 (*J. O.*, 1934, p. 4236).

INDEX ANALYTIQUE

DU

TOME XXXIV

N. B. — 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 d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*, et les titres de leurs ouvrages en caractères romains du corps. V. supra, p. 150 et p. 542, les index de la *Bibliographie* de M. GASPARDONE et de celle de M. RÉGAMEY. L'abréviation CR. = compte rendu.

Abhayamudrā, 184, 659, 662.

Abhidharmakoça, 188, n. 1, 258, 270, 274, n. 2, 369, 387, 388, 732.

Ābhidhārmika, 345.

Abhiprāya, 341, n.

Abhirati, 177, 178, 181, 250.

Abhiṣeka, 234.

Ābhoga, 256, n. 5, 257.

Abja, 209.

Achinais. Dictionnaire — hollandais, v. *Djajadiningrat*, 645-646.

Aciravatī, 322.

Açoka, 187, 236-237, 239, 317, n., 355.

Açokāvadāna, 236.

Āçraya, 249, 270-272.

Āçrayaparāvṛtti, v. Mus, 260-276, 388, 396-400.

Āçrayasya anyathāpti, 270.

Āçrayatyāga, 271, n. 2.

Āçraya vikopana, 271.

Açvaghoṣa, 179, n. 3.

Ādibuddha, 192, 224, 226-228, 246.

Aditi, 384.

Administration, v. Siam.

Afghanistan. Archéologie, 646.

Aggañña sutta, 303, 310 sqq., 322, 324, 330, 331, 337, 342, 360.

Agni, 203, 265, n., 309, 326, n.

Agnicayana, 240, 262, 265, n., 309.

Aguilar. Préhistoire, 571, et pl. VI, 2, a-d.

Aitareya āraṇyaka brāhmaṇa, 290, n. 2, 358, 360.

Aiyappan (A.), 782.

Ajantā. Fresques d'—, 646, 662.

Ākāça, 206, 208, 218-222, 251, 294, 369, n. 3, 387.

Akaniṣṭha, 215, 217, 303, 343, 344.

Akanuma (Chizen), 302, 379, n. 2.

Akṣayamati, 248, n. 2.

Akṣobhya, v. Mus, 175-198; cf. 199-201, 250, 253, 257, n. 2, 281-282, 395.

Akṣobhyatathāgatasya vyūha, 177, n. 2.

Ak Yom (Prasàt), 597, n. 3, 611, 614, 616; v. TROUVÉ, 763-764.

Ālayavijñāna, 269, 272-273, 399.

Alife. Préhistoire, 570.

Allan (*J.*). The Cambridge shorter history of India, by *J. Allan*, Sir *T. Wolseley Haig*, *H. H. Dodwell* (CR. par G. CŒDÈS), 647.

Alpino-arménoïde, 777.

Amano (*Keitarō*). Hompō shoshi no shoshi (CR. par E. GASPARDONE), 703-704.

Amāravatī, 184, 188, 657, 658.

Aṃça, 199, 201.

Amida, 176, 213. V. Amitābha.
Āmisadāyāda, 314.
Āmisasaṃbhoga, 258, 359.
Amitābha, Amitāyus, v. Mus, 175-198; cf. 199-202, 214, 220, 221, n., 250, 252, 253, 255, 257, n. 2, 259, 266, 298, 299, 396.
Amitāyur dhyāna sūtra, 212, 214, 220, 221, n., 253, 266, 273, 274, 299.
Amoghasiddhi, v. Mus, 175-198, 199.
Anābhoga, 256-258, 259, n. 4, 400, n. 2.
Ānanda, 220, 259, 657, 658, 659.
Anaryen. Travaux relatifs aux éléments —s dans la civilisation et les langues de l'Inde, v. Régamey, 429-566.
Anāsravadharma, 271.
Anāsravadhātu, 226, 399-400.
Anāsravaskandha, 187, 188, n. 1.
Anāthapiṇḍika, 193, 264, n., 656.
Anau. Préhistoire, 680, 684, 698.
Andaman (îles). Ethnographie, 780.
Andersson (*J. G.*). Children of the Yellow Earth. Studies in Prehistoric China (CR. par M. Colani), 664-700; cf. 575, 710.
Andrews (R. C.), 680, 687.
Ang (Ban). Préhistoire, 571 et pl. VI, 2, f.
Aṅguttara nikāya, 398, 710.
Añjalimudrā, 656.
Aṅkor, 234, 401 sqq., 613, 615, 616, 746, 750, 762 sqq., 802-807; v. Dalet, 601-610 et pl. XIII; Goloubew, 576-616 et pl. VII-XII, 747, 769, 782-783. — Thom, 426, 576, 577, 582, 584, 588-595 et pl. XI, A, 596, 768, 783. — Vàt, 402, 406, 407, 411, n. 2, 412, 578-579, 599, 602, 604, 606-610, 616, 762-763 et pl. XXVI.
Annam. Anthropologie, v. Patte, 617 sqq. Art et archéologie, 568-569, 572-575, 748, 750, 755-759. Bibliographie, v. Gaspardone, 1-173; *Matsumoto*, 640. Géographie, 745. Histoire, 714. Linguistique, 640-641, 715; v. *Cordier*, 642-643; Việt-nam tự-điển, 641. Littérature, v. *Cordier*, 643-644. Préhistoire, v. *Colani*, 783. Religion, 784, 785, n. 1.
Annual Bibliography of Indian Archæology, v. *Kern Institute*, 646, 735.
Anthropologie. Congrès International des Sciences Anthropologiques, v. Congrès. — V. Annam, Chine.
Anuttara bhisakka, 332, 361.
Aṅve Dahle, 418, 419.
An-yang. Préhistoire, 682, 700.
Aoyama (*Sadao*). Tou-che fang-yu ki-yao sakuin Shina rekidai chimei yōran (CR. par E. Gaspardone), 652-653.
Apekhā, 393.
Apratisaṃkhyānirodha, 369, n. 3.
Araka jātaka, 398, n. 1.
Archéologie, v. Annam, Bouddhisme, Cambodge, Cochinchine, Inde, Indo-javanais, Laos, Tonkin.
Ardhanarī, 292, n. 3.
Argence (A. R. d'), 795.
Arhat, 317, 331, 338, 363, 370, 372.
Art, v. Bouddhisme, Cambodge, Chine, Corée, Inde.
Aruṇta, 781.
Ārūpyadhātu, 271.
Aryens, 776, n. 1, 779; v. *Bloch*, 647-648. Eléments anaryens, v. Régamey, 429-566.
Asaṃskṛta, 377, 387.
Asaṅga, 224-230, 246, 249, 255, 257, 268-275, 281, 283, 291, 292, 293, 368, 372, 376, 377, 379, 381-383, 388-389, 399-400.
Asie. Anthropologie, 773 sqq. Art et archéologie religieux, 196, 234, 274, 276, 277, 293, 305, 351, 354, 381, 384, 389, 391, n., 400, 654, 658, n. 2, 660. Géographie, 717. Préhistoire, 670, 681, 698, 699.
Àsraṃ Mahà Roséi, 769.
Assam. Ethnographie, 784.
Association pour la formation intellectuelle et morale des Annamites, v. *Khai-trí-tiến-đức* (*Hội*).
Assyriens, 692.
A tch'ou fo kouo king (= Akṣobhya-tathāgatasya vyūha), 177, n. 2.
Atjeh, v. Achinais.

Atkinson (T. D.), 391.
Ātmabhāvanirmita, 200, 202, 229, 246, 249.
Ātman, 241, 245, 246, n., 305, 342.
Aurasa, 336.
Australie. Ethnographie, 691, 777, n. 4, 780, 781.
Austroasiatiques, 774, 777, n. 4, 786.
Austronésie. Linguistique, 786.
Avalokiteçvara, 177, 242, 248, n. 2, 253, 255.
Avataṃsaka, 284.
Awada. Potiche dite d' —, 746.
Āyatana, 270, n. 4.
Ayscough (F.), 711.
Ăyŭth' ya, 662, 706.
Babylonie. 178, n. 1, 228, n., 391, 668, 692.
Bắc-ninh. Archéologie, 750 et pl. XIX et XX, A, 754, 755.
Bahnar. Anthropologie, 624 sqq.
Bằkhèñ (Phnoṃ), 402, 405, n., 408, 410-412, 415, 602, 603, 606-610, 611-613, 615, 616, 762, 769; v. Goloubew, 576-616 et pl. VII-XII.
Bàkoñ, 402, 603, 610, 611, 612.
Bàkšĕi Čằṃkrŏñ, 586-587, 602, 603, 606-610, 612, 616.
Balfour (H.), 779.
Bali. Littérature, v. *Sarkar*, 645.
Bāmiyan, 237, 239, 662.
Baṃpéñ răč, 766.
Ban Ang, v. Ang (Ban).
Bandhuprabha, 255, 371-372.
Banerji (R. D.), 175, 711.
Bantāy Čhmàr, 602.
Bantāy Kdĕi, 587, 602, 604, 606-609, 768.
Bantāy Saṃrè, 602-610.
Bantāy Srĕi, 401, 407-413, 611, 646; v. Marchal, 767.
Bàn-thành, 760.
Bantou, 781.
Bàphûon, 401, 406-408, 410-413, 426, 602-610, 612; v. Goloubew, 596-597; cf. 577, 589.
Barabuḍur, v. Mus, 175-400.
Bàràỳ (Pràsàt), 766.
Bàràỳ occidental, 577, 581, 597, n. 3, 763, 764, 769.
Bàràỳ oriental, 587, 590.
Barbour (G. B.), 670, 671, 676.
Bartlett (F. C.), 774.
Bàsèt (Phnoṃ), 601, n. 2.
Bàsèt (Phum), v. Phum Bàsèt.
Bàsèt (Vằt), 414, 415.
Bàt Čŭṃ, 587, 602, 606-609, 611, 616.
Bateson (G.), 775, 778, 781.
Bằttaṃbaň, 766.
Bàyon, 407, 577, 589 sqq., 602, 604, 606-610, 611, 616, 762, 768.
Beasley (H. G.), 780, 790.
Beattie (J.), 790.
Bédier (J.), 194.
Bénarès, 182, 190, 192, 194-197, 263, n. 2, 352, 396.
Bengale. Archéologie, 646. Ethnographie, 777.
Ben-suc. Liṅga provenant de —, 748.
Bĕñ Thoṃ, 592, n. 2, 595.
Bĕñ Tru, 577, 593.
Benveniste (E.), 176, n. 1, 711.
Bernatzik (H. A.), 775.
Bhadrapattana, 425, 615.
Bhadreçvara, 769.
Bhagavad-gītā, 268.
Bhāgavatapurāṇa, 309.
Bhaiṣajyaguru, 663.
Bhallika, 325.
Bhāradvāja, 390.
Bhārhut, 264, n., 656, 657, 658.
Bhattacharyya (B.), 175, 182, n. 1, 183, 189, n. 1-2, 224.
Bhavāgra, 245, n., 271, n. 3, 272, 273, 300, n.
Bhīls, 784.
Bhīṣmagarjītaghoṣasvararāja, 281.
Bhīta, 204, n. 2.
Bhoga, 256, 257.
Bhuj, 255 sqq.
Bhūmi, 271, 382.
Bhūmisparçamudrā, 184.
Bibliographie.— analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la

civilisation et les langues de l'Inde, v. RÉGAMEY, 429-566. — annamite, v. GASPARDONE, 1-173. — Indochine française, 639-644. Siam, 644-645. Indonésie, 645-646. Inde et Bouddhisme, 646-651. Tibet, 651. Chine, 651-703. Japon, 703-707. — bouddhique, IV-V, mai 1931-mai 1933 (CR. par G. CŒDÈS), 650-651 ; cf. 736.

Bibliothèque royale du Cambodge, 770.

Biên-hoà. Archéologie, 760-761.

Bijlmer (H. J. T.), 774.

Billotte (G^{al}), 578, n. 1.

Bình-định. Archéologie, 755-759 et pl. XXIII-XXV. Préhistoire, 755.

Bình-sơn. Tour de —, 646.

Birmanie. Archéologie, 180, 215 et n. 5, 254, n. 2. Ethnographie, 693, 784, n. 3.

Black (Davidson), 671-674, 680, 681, 698, 712, 773, n. 3.

Bloch (*Jules*). L'Indo-Aryen du Veda aux temps modernes (CR. par G. CŒDÈS), 647-648 ; cf. 712.

Blom (F.), 791.

Bodh-gayā, 179-181, 183-185, 190, 194-197, 211, 250, 263, n. 2, 265, n., 266 n., 289-290, 317, n., 329, 356, 379, 657.

Bodhi, 179-399 sqq., passim.

Bodhicitta, 179.

Bodhidharma, 220.

Bodhimaṇḍala, 214, 221, n.

Bodhimaṇḍavara, 214, n. 2.

Bodhisatta, 340 et n. 2.

Bodhisattva, 203, n. 2, 212, 213, 242, 250, 253-254, 264, n., 339 sqq., 346, 352, 363-364, 366, 368, 370, 371, 373-374, 375, 382, 383, 656-657, 659, 660, n. 3, 663, 664.

Bohême. Préhistoire, 567-569 et pl. V, 3, 570-571.

Bohlin (Dr.), 672.

Bók (Phnom), 408, 410, 411, 412.

Bombay. Religion, 784, n. 2.

Bonington (C.), 789, 834.

Bornéo. Ethnographie, 775.

Bos Prâḥ Ṇan. Inscription de —, 422 et pl. IV, C.

Bouddhisme. Art et archéologie bouddhiques, 746 et pl. XIV, B, 750, 753-754, 760-761 ; v. Mus, 175-400 ; *Yetts*, 653-664. Bibliographie, 648, 650-651. Le — au Cambodge, 616 ; au Tonkin, v. *Giáp* (*Trần-văn*), 717, 747. Littérature, 648, 734.

Bouddhologie mahâyâniste. Genèse de la —, v. Mus, 175-400.

Boudet (P.), 639.

Boulanger (A.), 237-238.

Boule (M.), 626, n., 677.

Bourgeois (R.), 639.

Brahmā, v. Mus, 186-400 sqq., passim.

Brahmabhūta, 313.

Brahmacakra, 223, 224, 311.

Brahmadatta, 750.

Brahmadāyāda, 313, 331, 365.

Brahmaja, 313.

Brahmakāya, 223, 224, 313, 331, 339, 341, 343, 344, 359, 360, 365, 371, n., 393-395, 398, 400.

Brahman, 241, 245, 246, n., 304, 309, 311-314, 344, 345, 357-360, 362, 365-367, 375, 387.

Brāhmaṇa, 204, 219-224, 234, 240-241, 264, n., 265, n., 283, 290, 293, 309-312, 315, 325, 329, 330, 349, 354, 357, 394.

Brahmanimmita, 313, 331, 359, 365.

Brâhmanisme, 417, 614-615, 746, 750, 759 ; v. Mus, 190-400 sqq., passim.

Brahmāsaṃyutta, 329, 360.

Brahmasvara, 224, 311, 396.

Brahmavihāra, 223, 393, 397-398, 400.

Brengues (J.), 774.

Breuil (H.), 674.

Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad, traduite et annotée par *Emile Senart* (CR. par G. CŒDÈS), 648.

Brodrick (A. H.), 791.

Buddha, v. Mus, 179-400 sqq., passim. Statues du —, art chinois, 655 sqq. ; art khmèr, 749 et pl. XVI, 762 et pl. XXVI, 768 ; art siamois, 662, 663.

Buddhacarita, 179, n. 3.
Buddhakāya, v. Mus, 383-396 ; cf. 188, 228, n., 229, 272, 280, 290, 294, 295, 299, 300, 302, 303, 314, 326, 331, 359, 361, 365, 366, 375, 378, n. 2, 395.
Buddhatā, 291, 345, n. 1.
Burnay (J.) CR. : *H. G. Quaritch Wales*, Ancient Siamese Government Administration, 644-645.
Burnouf (Eug.), 182-346, passim, n.
Buru-an (Chuà), v. Mignon, 761.
Bᵛlan. Préhistoire, 568-569.
Cahiers de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 709.
Çailendra, 714.
Caitya, 262.
Cakra, 182.
Çakra, 204, n. 3.
Cakravartin, 356, 367.
Çākyamuni, v. Buddha.
Cambodge. Anthropologie, 628. Art et archéologie, 183, n. 6, 746 et pl. xiv, 748, 749-750 et pl. xvi-xviii, 758, 762-769 et pl. xxvi-xxvii, 802-807 ; v. Coral-Rémusat, 401-413 et pl. i-iii ; Dalet, 601-610 et pl. xiii ; Goloubew, 414-416, 576-600 et pl. vii-xii, 747, 782 ; Stern, 611-616. Epigraphie, v. Cœdès, 417-427 et pl. iv, 769-770. Ethnographie, 778, 784, 791, n. 2. Histoire, v. *Cœdès*, 747. Institut bouddhique, 770-772.
Cāmpeçvara, 418.
Çaṇivāsa, 220.
Canh-tiên, 756.
Çaṅkara (Bhagavat), 769.
Çaṅkhacūḍa, 213.
Caṅkrama, 196, 265, n.
Canney (M. A.), 783.
Canton. Anthropologie, 618.
Canziani (Mlle E.). Collection —, 791.
Çāriputra, 212-213, 336, 346 et n., 366, 658.
Çarīra, 270.
Castani, 392.
Catalogue. — de K'ien-long, v. Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou. — de la Collection Eumorfopoulos, v. *Yetts*, 653-664.
Çatapatha brāhmaṇa, 234, 238-239, 283, n. 1, 309, 354, 358, 360, 365.
Çatasāhasrikā prajñāpāramitā, 278.
Caturdvāra (= Palais Royal d'Aṅkor), 426.
Cāturmahābhūtikakāya, 186, 308.
Cầu Chợi, 755.
Célèbes. Préhistoire, 746.
Ceylan. Archéologie religieuse, 180, n. 1, 185, 188, n. 3, 192, 215, 234, 236, 254, n. 2, 325-327, 329, 385. Épigraphie, 646. Ethnographie, 775.
Chaban, 755 sqq.
Champa. Art et archéologie, 572, 746, 755-759 et pl. xxiii-xxv, 793. Histoire, 714. Linguistique, 759.
Chanda (Rai Bahadur Ramaprasad), 777.
Chan-si. Art, 656, 657, 661. Géologie et préhistoire, 667, 675, 678.
Chan-tong. Géologie et préhistoire, 666-667, 668, 670, 692.
Chardin (P. Teilhard de), v. Teilhard de Chardin (P.).
Chattopadhyay (K. P.), 777, 834.
Che-hou, 310.
Chen-si. Préhistoire, 674,678.
Chen-tch'a, 392. V. Castani.
Chiêu-thiền (pagode), 754.
Childe (V. Gordon), 567-568.
Chine. Anthropologie et préhistoire, 618 sqq., 700-703 ; v. *Andersson*, 664-700. Art et archéologie, 176, 177, 205, 215, 243, 255, 259, 260-276, 277, 289, 296-297, 310, 385, 389, 746, 748, 750-751 et pl. xix-xx ; v. *Yetts*, 653-664. Ethnographie, 778-779. Géographie, 652-653. Littérature, 711. Philosophie, 718. Sociologie, 782.
Ching Chi Young, 786-787.
Chinnery (E. W. P.), 778, 782.
Choukoutien, 670 sqq., 699.
Chpār Raṅsi, 418.
Chronique. École Française d'Extrême-Orient, 709-750. Tonkin, 750-755. Annam, 755-759. Cochinchine, 760-761.

Cambodge, 762-772. Laos, 772. Étranger, 772-792.
Chuà Vàng, v. Vàng (Chuà).
Čikrèn, 411, 412.
Çīlāditya, 239, n. 2.
Çiṃçapā, 346, 347.
Čisór (Phnom), 415, 416.
Citta, 191, 267, 398.
Çiva, 213, 218, 234, 235, 236, n. 1, 292, n. 3, 355, 418-419, 612, 749 et pl. XVII, A, 757 et pl. XXV, B, 770, 784, n. 2. Cf. Īçvara.
Çivaçakti, 417.
Çivācārya, 419, 420.
Çivaïsme, 234, 292, n. 3, 614, 616.
Çivakaivalya, 614-615.
Çivasoma, 769.
Çivavindu, 419.
CLAEYS (Jean Yves). *Les récentes fouilles à Tháp-mâm, près de Chaban*, 747, 755-759 et pl. XXIII-XXV. — Cf. 714, 741, 748, 792 et n., 796, 797.
Clark (W. E. Le Gros), v. Le Gros Clark (W. E.).
Classen (E.), 664.
Clauson (G. L. M.), 650.
Cochinchine. Archéologie, 748, 760-761, 769. Géographie, 744.
CŒDÈS (George). *La date du Tà Kèv. Epigraphie*, 417-427 et pl. IV. — CR. : *J. Allan, Sir T. Wolseley Haig* et *H. H. Dodwell*, The Cambridge shorter history of India, 647. Annual Bibliography of Indian Archæology for the year 1932, 646. Bibliographie bouddhique, IV-V, 650-651. *J. Bloch*, L'Indo-Aryen du Veda aux temps modernes, 647-648. *R. A. Dr. Hoesein Djajadiningrat*, Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek met Nederlandsch-Atjèhsch Register door *Dr. G. W. J. Drewes*, 645-646. *H. A. Jäschke*, A Tibetan-English Dictionary, 2d edition, 651. *Himansu Bhusan Sarkar*, Indian influences on the literature of Java and Bali, 645. *E. Senart*, Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, 648. — Archæological Research in Indo-China, 646. — Un grand roi du Cambodge : Jayavarman VII (conférence), 747. — Cf. 192, 407, n. 2-3, 410, 415, n., 568, 586, n. 4, 587, n. 1, 597, n. 3 et 4, 612, 613-614, 662, 663, 714, 722, 726, 732, 750, 756, 764, 782, 786, n. 2 et 3, 797.
COLANI (Madeleine). *A propos de trousses de toilette*, 567-571 et pl. V et VI, 1. *Coïncidence peut-être fortuite*, 573-575. *Fusaïoles céramiques hallstattiennes et fusaïoles indochinoises*, 571-572 et pl. VI, 2. *Note au sujet de trépieds*, 572-573. — CR. : *J. G. Andersson*, Children of the Yellow Earth. Studies in Prehistoric China, 664-700. *N. Palmgren*, Kansu mortuary urns of the Pan Shan and Ma Chang groups, 700-703. — Cromlechs actuels en Annam, 783. — Cf. 646, 755, 795, 796, 797.
Collection Emile Senart (CR. par G. CŒDÈS), 648.
Combaz (G.), 391.
Congdon, 774.
Congrès (Premier) International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques tenu à Londres du 30 juillet au 4 août 1934, v. GOLOUBEW, 772-792.
Coomaraswamy (A. K.), 207, n. 3, 241, 254, n. 2, 714.
CORAL-RÉMUSAT (Gilberte de). *La date du Tà Kèv. Architecture et décoration*, 401-413 et pl. I-III. — Cf. 414, 420, 427.
Cordier (G.). Cours de langue annamite. 3e année. Textes administratifs (CR. par N.-v.-Tô), 642-643 ; cf. 714. Dictionnaire français-annamite. 1er vol., *A-E* (CR. par N.-v.-Tô), 642 ; cf. 714. Etude sur la littérature annamite. 2e partie, Le théâtre (CR. par N.-v.-Tô), 643-644 ; cf. 714.
Corée. Art, v. *Yetts*, 653-664.
Correia (A. de Silva), 774, 834.
Çrāvaka, 236, 250, 287, 336, 337, 346 et n.
Çrāvastī, 193, 204, n. 3, 205, 207-209, 278.

Çrījayavīravarmmadeva, 423.
Çroṇa Koṭikarṇa, 307.
Csoma de Kōrōs (Alexandre), 224.
Çuddhodana, 214, 278, 282.
Çūdra, 311, n., 312, 333.
Cūḷa Mālunkyā sutta, 333.
Cunningham (A.), 204, n. 2, 207, n. 3.
Čuru, 759.
Çvetadvīpa, 216.
Đa-bút, 725.
Đại-bi, 755.
Đại-hữu, 746.
Đại-mỏ, 620.
Dalet (R.). *Essai suf les moulures de baies des monuments d'Aṅkor*, 601-610 et pl. xiii. — Cf. 750, 795.
Daṃbók Khpos. Inscription de —, 423 et pl. iv, h, 424, 425.
Daṃrĕi Kràp, 601.
Dămrŏng Rajanubhab, 645, 662, n. 2, 663.
Đàn (*Trần Mạnh*). Quốc-ngữ đinh-ngoa (CR. par E. Gaspardone), 640-641.
Date (La) du Tà Kèv, v. Coral-Rémusat, Goloubew et Cœdès, 401-427 et pl. i-iv.
Davids (C. A. F. Rhys), 305, n. 1, 355, n. 3, 395, n., 715.
Davids (T. W. Rhys), 183, n. 1, 317, 320-321, 354, 369, 390, n., 393, n. 2, 397.
Dayal (Har), 340.
Deccan, 777.
Delaporte (L.), 748.
Deloustal (R.), 715.
Demiéville (P.), 223, n. 2, 284, 287-288, 306, 310, 650, 715.
Devamanussasetṭha, 332.
Devarāja, 577 ; v. Stern, 611-616.
Devātideva, 343.
Devreux (G.), 783.
Dhamma, Dharma, 197-393, passim.
Dhammabhūta, Dharmabhūta, 304-306, 313, 330, 334, 335, 338, 339, 344, 365, 370.
Dhammadāyāda, Dharmadāyāda, 313-315, 331, 332, 334-336, 338, 339, 346, 361, 364, 365, 368, 371, n., 372. — sutta, 314, n.
Dhammadīpa, 369.
Dhammaja, Dharmaja, 304, 313, 314, 334, 336, 339, 370.
Dhammakāya, Dharmakāya, v. Mus, 186-400 sqq., passim.
Dhammanimmita, Dharmanirmita, 304, 313-315, 331, 336, 339, 341, 359, 365.
Dhammapāla, Dharmapāla, 284, 305.
Dhammasaṃbhoga, Dharmasaṃbhoga, 258, 359, 361, 364, 372, 374, 378, 380. — kāya, 376.
Dharmacakra, 223, 311, 356. — pravartana, 182.
Dharmaçarīra, 189, 262, 309.
Dharmaçāstra, 650.
Dharmācchāda, 248, n. 2.
Dharmadhātu, 368-373, 375, 378, 381, n.
Dharmadhātubodhisattva, 368, 370.
Dharmadhātujakāya, 280.
Dharmadhātujakāyabodhisattva, 368, 370.
Dharmadhātukāya, 280, 370, 373.
Dharmadhātukāyabodhisattva, 368, 370.
Dharmadhātuprabhāvita, 368.
Dharmākara, 178, 259, n. 1.
Dharmakāyabodhisattva, 368.
Dharmakāyaprabhāvitabodhisattva, 368, 370.
Dharmakāyavaçavartin, 368, 370.
Dharmanirvṛtti, 336, n. 2.
Dharmarāja, 356.
Dharmarakṣa, 216-218, 336, n. 2.
Dharmatā, 375-378, 380, 382.
Dharmatākāya (ou Svābhāvikakāya), 374-378, 382.
Dharmatrāta, 284.
Dhātu, 209, 271, 369, 370.
Dhyāna, 181, 213, 220, 222, 271-272, 344, n.
Dhyāni-buddha, 188, 192, 208.
Digby (A.), 780.
Dīgha nikāya, 188, n. 1, 303, 304, n. 1, 307, 308, 311, n., 316, n. 1, 322-323, 326, n., 369, 390, 391, 393, n. 1, 396-400.

Dīkṣā, 223, n. 2, 353.
Đình-bảng, 754.
Đinh Tiên-hoàng, 755.
Dīpaṃkara, 201, 227, 229, 242, 662, 663.
Direction des Archives et Bibliothèques de l'Indochine, 639, 742.
Divākara, 215, n. 3, 216, 217, n., 218.
Divyāvadāna, 204, n. 3, 205, 244-245, n., 307.
Djajadiningrat (*R. A. Dr. Hoesein*). Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek met Nederlandsch-Atjèhsch Register door *Dr. G. W. J. Drewes* (CR. par G. Cœdès), 645-646.
Dodwell (*H. H.*). The Cambridge shorter history of India, v. *Allan*, 647.
Đồng-dương, 758.
Đông-sơn. Etude d'un squelette humain de —, v. Patte, 617-637.
Đông-triều, 746.
Dravidien, 648.
Drewes (*Dr. G. W. J.*). Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek door *R. A. Dr. Hoesein Djajadiningrat* met Nederlandsch-Atjèhsch Register door *Dr. G. W. J. Drewes* (CR. par G. Cœdès), 645-646.
Droit, v. Inde.
Dubois (E.), 773.
Duḥkha, Dukkha, 321, 323.
Dùng (village de), 753.
Duroiselle (Ch.), 254, n. 2.
Dutt (N.), 650, 712, 716.
Duy-tân, 747.
Dvārapāla de Tháp-mắm, 747, 757-758 et pl. xxiii, b, 759.
Ecole Française d'Extrême-Orient, 709-750, 786, 798, 799. Cahiers de l' —, v. Cahiers. Catalogue des livres annamites conservés à l' —, v. *Matsumoto*, 640. Musée de l' —, v. Musée Louis Finot.
Ecole supérieure de pâli du Cambodge, 651.
Egypte. Préhistoire, 573-574.
Eickstedt (E. von), 776, 777.
Èk (Vàt), 414, 415, 416.
Elliot Smith (G.), 673, 692, 695, 773
Epigraphie, v. Cambodge, Ceylan.
Escalère (L.), 759, 797.
Espagne. Préhistoire, 571-572 et pl. vi, 2, a-d.
Ethnologie. Congrès International des Sciences Ethnologiques, v. Congrès.
Eumorfopoulos (G.). Collection —, 791 ; v. *Yetts*, 653-664.
Eurasie. Préhistoire, 569, 573 et pl. vi, 1.
Evans-Pritchard (E.), 781.
Extrême-Orient. Anthropologie, 773 sqq.
Fábri (C. L.), 646.
Fa-hien, 194.
Fang kouang ta tchouang yen king, 215, n. 3.
Fa-tsang, 284, 286.
Fawcett (C. B.), 775.
Fettich (F.), 570.
Finn (le P. D. J.), 567, 716.
Finot (L.), 404, 415, n. 1, 417, 418, 420, 425, 613, 705, n. 2, 716, 782. V. Musée.
Firth (R.), 781, 782.
Fombertaux (L.). [*Rapport sur la restauration du Th'at Luong de Vieng Čăn,*] 771, 772 et pl. xxviii-xxix.
Fo pen hing tsi king, 215.
Foucher (A.), 179-180, 183, n. 6, 190, 204, 205, 207-209, 260-262, 263-265, n., 305, n. 2, 333, 648, 658-659, 660, n. 2, 662, 716.
Franke (O.), 397-398.
Frankfort (H.), 646.
Frankfurter (O.), 183, n. 5, 663, n. 4.
Frazer (J. G.), 783, 788.
Führer-Haimendorf (C. Von), 780.
Fujishima (Ryauon), 220, n.
Fusaïoles céramiques hallstattiennes et fusaïoles indochinoises, v. Colani, 571-572 et pl. vi, 2.
Gadgadasvara, 242, n. 1, 248, n. 2.
Gajabāhu II, 646.
Gajasiṃha de Tháp-mắm, 747, 756 et pl. xxiii, a, 759.

Gandhāra, 192, 208, 260-262, 264, n., 266, n., 276, 657-660.
Gandharva, 390, n.
Gaṇeça (de la pagode Long-bao), 760.
Gange, 239, n. 2, 279, 775.
Gardiner (Alan H.), 785, 786, n. 1.
Garuḍa. Statues de — : art cham, 757, 758 ; art khmèr, 765.
Gaspardone (Emile). *Bibliographie annamite. Introduction*, 1-18. *Vie de Lê Qui-Đôn*, 18-24. *Ses œuvres*, 25-29. *Phan Huy-Chú*, 29-32. *Abréviations et conventions*, 33-34 [*Bibliographie.*] I, *Gouvernement*, 35-48. II, *Histoire*, 49-85. III, *Littérature*, 86-125. IV, *Légendes, confucéisme, bouddhisme, traités divers*, 126-149. *Index*. I, *Index européen*, 150-152. II, *Index des auteurs et personnages*, 153-161. III, *Index des titres et matières*, 162-172. *Table des matières*, 173. — CR. : *K. Amano*, Hompō shoshi no shoshi, 703-704. *S. Aoyama*, Tou-che fang-yu ki-yao sakuin Shina rekidai chimei yōran, 652-653. *Trần Mạnh-Đàn*, Quốc-ngữ đính-ngoa, 640-641. Manuel de l'archiviste, 639. *N. Matsumoto*, Hanoi Fukkoku Kyokutō gakuin shozō Annan bon shomoku, 640. *Id.*, Etsunan ōshitsu shozō Annan bon shomoku, 640. Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou ki Wei cheou chou mou yintō, 651-652. *P. Y. Yü*, Title Index to the Ssŭ K'u Ch'üan Shu, 651-652. — Cf. 797.
Gāthā, 290, 306.
Gautama, v. Buddha.
Gayā, 224, n. 7, 227, 278.
Geiger (W.), 312.
Genèse de la bouddhologie mahâyâniste, v. Mus, 175-400.
Genkitsu, 705, n. 2.
Géographie, v. Chine, Indochine.
Géologie, v. Chine.
Germanie. Préhistoire, 570-571.
Gernet (L.), 237-238.
Giáp (Trần-văn). Esquisse d'une histoire du bouddhisme au Tonkin (conférence), 717, 747. — Cf. 650.
Gillen (F. J.), 691, 781, 783, n. 1.
Gillis (I. V.), 651.
Girijā, 770.
Goloubew (Victor). *La date du Tà Kèv. Détails du plan*, 414-416 ; cf. 427. *Nouvelles recherches autour du Phnom Bâkhèn. Rapport sur une mission archéologique dans la région d'Aṅkor (décembre 1933-mars 1934)*, 576-579. *Dégagement de l'escalier Ouest du Mont Bâkhèn*, 580. *Le gopuram Ouest au pied du Bâkhèn*, 580-581. *Le gopuram Sud*, 581-582. *Vaines recherches au Nord du Phnom*, 582. *Vestiges d'une terrasse à l'Est du Bâkhèn*, 582-588. *Recherches à l'intérieur de l'enceinte II*, 588. *Travaux dans Aṅkor Thom*, 588-594. *Une digue et un chenal inédits à l'intérieur d'Aṅkor Thom*, 594-595. *Le problème du Bàphûon*, 596-597. *Collaboration du Service géographique*, 598-600 ; pl. VII-XII ; cf. 747, 769. *Le Premier Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques (Londres, 30 juillet-4 août 1934)*, 772-792. — Les conceptions mystiques de l'urbanisme chez les Khmèrs, 782. — Les récentes fouilles à Angkor (conférence), 747 ; cf. 576 sqq. — Cf. 611, 613, 646, 654, n., 732, 737, 762.
Gondides, 777.
Gouët (C^{me}), 578.
Gourou (P.). Les villages du delta tonkinois (conférence), 747. — Cf. 717, 783, 797.
Grabau (A. W.), 667, 671.
Grand Miracle. Le — et la dispersion de Prajāpati, v. Mus, 198-213.
Granet (M.), 718.
Granger (W.), 671, 686.
Gṛdhrakūṭa, 193, 200, 220, 247-248, 250, 251, 266, 267, 277, 278, 282, 284-287, 382.
Greater India Society, 645.
Grèce, 237, 241, 243, 260, 261, 266, n., 294, 573.
Gregory (W. K.), 773.
Griaule (M.), 784.

Groslier (George). [*Rapport sur le Musée Albert Sarraut à Phnom Pén*,] 749-750 et pl. xvi-xviii.
Grousset (R.), 235-236.
Guegaden, 578.
Guha (B. S.), 776, 777.
Guhyasamāja, 189, 199, 379-380.
Gunji (Kiichi). Jūshichi-seiki ni okeru Nis-Shamu kankei (CR. par Kim Yung-kun), 704-707.
Hackin (J.), 646, 657, 660, n. 1, 662, n. 1.
Haddon (A. C.), 630, 637, 776.
Hà-đông. Anthropologie, 620. Archéologie, 754 ; v. Mauger, 752 et pl. xxi.
Hải-dương. Archéologie, 754-755 et pl. xxii.
Haig (Sir T. Wolseley). The Cambridge shorter history of India, v. *Allan*, 647. — Cf. 833.
Hakka, 631.
Haldane (J. B. S.), 789.
Hallstatt, v. Colani, 567 sqq., 571-572 et pl. vi, 2.
Haṃsa, 207.
Hamy (E. T.), 619, 637.
Hà-nam. Archéologie, 750, 755.
Hàn Čei, 601.
Hanoi. Anthropologie, 621. Archéologie, 746, 754. Ethnographie, v. Colani, 568-569, 573-575. V. Musée.
Harappa. Archéologie, 568, 777, 778, 788.
Hardy (R. Spence), 185, 215, 218.
Harihara, 292, n. 3.
Hariharālaya, 585, 611.
Harmikā, 392.
Harṣa, 234-239, 240, n., 244, 251, n., 325, n., 355.
Harṣavarman I, 421, 587, 770.
Harṣavarman II, 421.
Harṣavarman III, 770.
Harvard-Yenching Institute, 651-652.
Hastiratna, 180.
Hayashi (I), 705, n. 3.
Heine-Geldern (R. von), 778-779, 781.
Hemaçṛṅga, 418.
Hemaçṛṅgagiri, 419, 420, 770.
Hemagiri, 418-420, 426, 427.
Hercule, 778.
Hévesy (G. de), 779, n. 2, 786, n. 2.
Higashionna (Kanjun), 706.
Himavat, 216.
Hînayânisme, 190-400 sqq., passim.
Hindoukouch, 777.
Hindoustan. Ethnographie, 693, 777, n. 4.
Hiraṇyadāma, 614-615.
Histoire, v. Inde, Japon.
Hiuan-tsang, 654 ; v. Mus, 374-383 ; cf. 179, 183, n. 4, 187, 192-195, 234-237, 239 et n. 2, 244-245, n., 280, 288, 327, 355, 400.
Ho (peuplade de l'Inde), 777.
Hoà-bình, 746.
Hoà-loan, 753.
Hōbōgirin, 176-388, passim, et n.
Hobson (R. L.), 791, n. 1.
Hocart (A.), 781.
Hodson (T. C.), 788.
Hội Khai-trí-tiến-đức, v. *Khai-trí-tiến-đức (Hội)*.
Ho-nan. Préhistoire, 666, 667, 669, 675, 678, 680-684, 698, 700.
Hongrie. Préhistoire, 570.
Hong Ye, 652.
Hopkins (E. W.), 206, n. 2.
Hopwood (A. T.), 773.
Houang-ho, 675, 684.
Houang t'ou, 674-676.
Huè, v. Musée.
Huệ-lai, 750.
Hưng-yên, 750.
Hương-quế, 746.
Hutchinson (E. W.), 774.
Hutton (J. H.), 777, n. 4, 788.
Huyền-thiên Trần-vũ, 754.
Huzayyin (S. A. S.), 783.
Īçāna, 322.
Īçānavarman II, 421.
Ichimura (Sanjirō), 652.
Īçvara, 235, 319, 612-615. Cf. Çiva.
Ikeda (Youemon), 707.

Ikoku goshuin chō, 705, n. 2.
Ikoku tokai goshuin chō, 705, n. 2.
Inaba (I.), 653.
Inde. Anthropologie, 774, 792. Art et archéologie, 655 sqq., 711, 779, 787; v. Annual Bibliography..., 646; Mus, 175-400. Eléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'—, v. Régamey, 429-566. Droit, v. *Thakur*, 648-650. Epigraphie, 646. Ethnographie, 693, 695, 776-781, 784, 788, 792. Histoire, 719, 721; v. *Allan*, *Haig* et *Dodwell*, 647. Influences indiennes sur la littérature javanaise et balinaise, v. *Sarkar*, 645. Linguistique, v. *Bloch*, 647-648. Littérature, 648, 734.
Indides, 777.
Indo-aryen, v. *Bloch*, 647-648.
Indochine. Anthropologie, 617 sqq. Archéologie religieuse, 234, 329, 355, n. 2. Ethnographie, 778. Géographie, 722, 744-745. Géologie, 721. Iconographie, 180. Linguistique, 786. Numismatique, 693. Préhistoire, 725, 774; v. Colani, 571-572 et pl. VI, 2.
Indo-européen. Linguistique, 787.
Indo-germain. Ethnographie, 776.
Indo-iranien. Archéologie, 787. Mythologie, 711.
Indo-javanais. Archéologie, 645; v. Mus, 175-400.
Indonésie. Anthropologie, 624, 628-632. Histoire, 714. Linguistique, v. *Djajadiningrat*, 645-646. Littérature, v. *Sarkar*, 645. V. Insulinde.
Indou-Koh, v. Hindoukouch.
Indoustan, v. Hindoustan.
Indra, 210, 290, 322, 766.
Indra (brâhmane), 244, n.
Indrasya vajra, 198.
Indravarman, 421, 586, 599, 612, 764, 769.
Indreçvara, 612.
Indriya, 270, n. 4.
Indus. Civilisation de l'—, 646, 779, 787, 788, n. 4.
Institut bouddhique du Cambodge, v. Karpelès, 770-771.
Institut Harvard-Yenching, v. Harvard-Yenching Institute.
Institut Kern, v. Kern Institute.
Insulinde. Ethnographie, 778, 784. V. Indonésie.
Iran, 176, 177, 190, 197, 198, 201, 371, 396, 648, 654, 668, 711.
Ištar, 692.
Italie. Préhistoire, 570, 572-573.
Itivuttaka, 188, n. 1, 304, 307, 308, 313, 314, n., 317, 332-335, 337, 345-346, 360, 361, 364-366, 372.
Iyer (A.), 781.
James (E.), 782.
Janapadā, 418.
Janet (P.), 747.
Janmakāya, 193, 279.
Janse (O.), 568, n. 4, 571, 750.
Japon. Anthropologie, 635-636. Art, 746. Bibliographie, v. *Amano*, 703-704. Bouddhisme, 176, 220, n., 344. Ethnographie, 692, 694, 697, 782. Histoire, v. *Gunji* (*Kiichi*), 704-707. Préhistoire, 681.
Jarāyuja, 184, 186, 308.
Jardin (H.-A.-M.), 755.
Jäschke (*H. A.*). A Tibetan-English Dictionary. 2d ed. (CR. par G. Cœdès), 651.
Jasicki (B.), 774, 834.
Jātaka, 185, n. 1, 398.
Java. Anthropologie, 672, 674, 773. Archéologie, v. Mus, 175-400. Histoire, 614-615, 616. Littérature, v. *Sarkar*, 645. Préhistoire, 746.
Jaworski (J.), 650.
Jayadevī, 770.
Jayakṣetra (Çrī), 418.
Jayavarman I, 418.
Jayavarman II, 417, 421, 614, 616, 769.
Jayavarman III, 421.
Jayavarman IV, 421 et n. 2, 586, 613.
Jayavarman V, 419, 420, 421, 425-427, 770.

Jayavarman VII, 419, 576, 583, 594, 758 ; v. *Cœdès*, 747.
Jayavīravarman, 420 sqq. ; cf. pl. IV.
Jayendrādhipativarman, 769.
Jetavana, 193.
Jina. L'origine des Cinq —, v. Mus, 175-198 ; cf. 230, 247, 389.
Jñāna, 378, 381, n.
Jñānagupta, 215, n. 2.
Jōdai, 705, n. 2.
Jolly (J.), 648, 649.
Joyce (T. A.), 776, 780, 791.
Jučen, 653.
Kaccāyana, 651.
Kāçyapa, 196, 220, 285, 304, 657 sqq.
Kahauw, v. Koho.
Kailāsa, 611.
K'ai-p'ing. Préhistoire, 666, 667.
Kakusandha, v. Krakucchanda.
Kāmāvacara, 397, 399, 400.
Kaṃdvat Dik, 418.
Kamrateṅ jagat ta rāja, 613, 615.
Kanakaṃuni, 196, 304.
Kanauj (roi de), 235, 237.
Kandàl. Archéologie, 749 et pl. XVII, B-C, 750.
Kandol Dòm Nord (Pràsàt), 765, 769.
Kandol Dòm Sud (Pràsàt), 765. V. Tà Prohm.
Kan-sou. Préhistoire, 674, 681, 683, 684, 686, 687, 694, 698, 703 ; v. *Palmgren*, 700-703.
Kapilapura, 606-609.
Kapilavastu, 214, 227.
Karadjeri, 781.
Karaṇḍa vyūha, 199, 201.
Karman, 210, 269, 313, 319, 322, 343, 345, 369, 371, 375, 399, 400.
Karmavibhaṅga, 273.
KARPELÈS (Suzanne). [*Rapport sur l'Institut bouddhique du Cambodge*,] 770-772. — Cf. 651.
Karuṇā, 393.
Kassapa, v. Kāçyapa.
Kassapa saṃyutta, 304.
Kathāvatthu, 353, 355, 395-396.
Kauçāmbī, 346.
Kawashima (Genjirō), 705, n. 2.
Keiller (A.). Collection —, 791.
Keith (A. B.), 176, 213, n. 4, 238, 673.
Kempers (A. J. Bernet), 646, 650.
Kern Institute. Annual Bibliography of Indian Archæology for the year 1932 (CR. par G. CŒDÈS), 646 ; cf. 735.
Khải-định. Musée —, v. Musée.
Khai-trí-tiến-đức (*Hội*). Việt-nam tự-điển, fasc. XIII-XVI (CR. par N.-v.-Tô), 641.
Khả-phong. Archéologie, 750.
Khattiyā, 312. V. Kṣatriya.
Khemā, 334.
Khlăṅ (Pràsàt), v. TROUVÉ, 766.
Khmèr, v. Cambodge.
Khnà (Pràsàt), 421, 422.
Khúc-toại, 755.
K'i-chō, 266, 277. V. Gṛdhrakūṭa.
K'ien-long. Catalogue de —, v. Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou.
Kiệp-bạc, 754.
Kim-mā, 746.
KIM YUNG-KUN. CR. : *K. Ganji*, Jūshichi-seiki ni okeru Nis-Shamu kankei, 704-707. — Cf. 741.
Kirfel (W.), 385.
Kirschbaum (F.), 778.
Klăṅ Nord, 409, 411, 412 et pl. II et III, A, 602, 603, 606-610.
Kleiweg de Zwaan (J. P.), 778.
Knosp (G.), 644.
Koenigswald (von), 672, n.
Kòḥ Ker, 402, 403, 407, 408, 410-413, 421, n. 2, 422, 581, n. 2, 584, 586, 587, 603, 611-613, 616.
Koho, 759.
Kòk Pô (Pràsàt), 411, 770 ; v. TROUVÉ, 767.
Kŏṃpoṅ Práḥ (Pràsàt), 601, n. 2.
Kŏṃpoṅ Spu. Archéologie, 749 et pl. XVI.
Kŏṃpoṅ Svày. Epigraphie, 420, n. 4, 422.
Kŏṃpoṅ Thoṃ. Epigraphie, 427.
Koṇāgamana, v. Kanakamuni.

Kondō (Morishige), 705, n. 3.
Koppers (W.), 776, 783.
Kouang-mou, 178.
Kouang-si, 630.
Kouan-yin, 655. V. Avalokiteçvara.
Koukounor. Préhistoire, 684-685, 686.
Kou Tsou-yu, 653.
Kraemer (C^{el}), 578, n. 1.
Krakucchanda, 191, 196, 304.
Krause (F.), 791.
Kravăn (Pràsàt), 606-610.
Kròm (Phnoṃ), 410-412.
Kṛṣṇa, 309.
Kṣatriya, 303, 312.
Kṣitigarbha, 231.
Kṣītindropakalpa, 419. V. Çivavindu.
Kuçinagara, 275.
Kŭk Bañro (Pràsàt), 765.
Kŭk Dóṅ, 765.
Kŭk Pralei, v. Trouvé, 766.
Kumārajīva, 219, 287-288, 336, n. 2, 369.
Kunāla, 236.
Kuṭīçvara, 602, 606-609, 616.
Kỳ-lân. Pagode de —, 755.
La Brosse (P. Blanchard de). Musée Blanchard de la Brosse, v. Musée.
Lạc-ý, 646.
Lajonquière (E. Lunet de), 403, 405, 406, 586, 592.
Lăk Năṅ (Pràsàt), 606-609, 616.
Lakṣaṇa, 204, n. 3, 205, 266, 277, 299, 376, 377, 389.
Lalitavistara, 180-181, 195, 210-211, 213-216, 217, n., 222, 245, n., 272, 289, 311.
Lalou (M.), 650.
La Loubère (S. de), 706.
Làng Vanh, v. Vanh (Làng).
Laṅkāvatāra, 230, 368, 721.
Laos. Archéologie, 192, 261, 771, 772. Préhistoire, 571 et pl. VI, 2, f.
Laubie (le R. P.). [*Note sur le Chuà Vàng à Vĩnh-yên,*] 753-754.
La Vallée Poussin (L. de), 184, n. 4, 186, 187, 188, n. 1, 191, 192, 193, n. 2, 223, n. 4, 224-225, 253, n. 2, 255, n. 1 et 4, 258, n. 3, 259, n. 3, 270, 279, n. 1, 280, 288, n. 1, 302-303, 307, n. 4 et 5, 308-309, 336, n. 2, 347, n., 350, n., 352, n. 3, 353, 361, n., 367-369, 375, 377, 378, 387, n., 650.
Lawā, 774.
Layard (John W.), 778, 786, n. 1.
Leakey (L.), 773.
Le Gros Clark (W. E.), 773.
Lenoir (R.), 780, n. 2.
Lévi (S.), 223, n. 2, 225, 238, n. 3, 241-242, 249, n. 1 et 2, 255-257, 265, n., 269, 270, 273, n., 274, 283, n. 2, 290, n. 2, 291, n. 5, 317 et n., 335, 381, n., 388, n. 3, 399.
Lévy (E. J.), 650.
Lévy-Bruhl (L.), 747, 781.
Li (C.), 669, 672, 685, 686.
Licent (E.), 670, 676, 677, 697.
Lien-houa tong, 660.
Lindgren (E. J.), 775, 781.
Liṅga, 234, 271, n. 2, 748, 770, 782, 784, n. 2; v. Stern, 611-616.
Liṅgapura, 418-419, 612.
Lingat (R.). CR.: *A. Thakur*, Hindu Law of Evidence or a comparative Study of the Law of Evidence according to the Smṛtis, 648-650. — Cf. 644-645, 650, 651.
Linguistique, v. Annam, Inde, Indonésie, Tibet.
Linschoten (Jan Huygen van), 707.
Littérature, v. Annam, Bali, Boudhisme, Inde, Java.
Lobŏk (Pràsàt), 766.
Loi hindoue, v. *Thakur*, 648-650.
Lokagga, 321, n.
Lokajeṭṭha, 321, n.
Lokānuvartanā, 352, 353, 365.
Lokapitā, 204 sqq., 224, 337.
Lokapitāmaha, 204, 211, 221.
Lokottara, 187-188, 217, 245, n., 255, 352, 353.
Lokottaravāda. Les Mahāsāṃghika et le —, v. Mus, 347-374.
Lolei, 408 et pl. I, A, 409, 412, 413, 599, 603, 604, n. 1, 606-609.

Lolo, 629, 634, n., 786-787.
Londres. Congrès des Sciences Anthropologiques à —, v. Congrès.
Long-bao (pagode), v. Mignon, 760.
Long-hưng, 760-761.
Long-men, 197, n., 292, 297, 654, 657, 658, 660, 661.
Long-phước, 760.
Lotā (Pràsàt), 766.
Lovèk, 597, 611, 612, 616.
Lo-yue, 706.
Luóng P'răbang, 693.
Ma Chang. Préhistoire, 696; v. *Palmgren*, 700-703.
Madrolle (Cl.), 722.
Magadha, 180, n. 1, 193, 278.
Magyar, 786, n. 2.
Mahābhārata, 206, n. 2, 722.
Mahābhijñājñānābhibhū, 250, 252-253, 287.
Mahābrahmā, 220, 312, n. 2. V. Brahmā.
Mahākaccāyanabhaddakaratta sutta, 304.
Mahākāçyapa, 220, 304. V. Kāçyapa.
Mahākātyāyana, 304, 307.
Mahāparinirvāṇa, 345. — sūtra, 243, 277, 306, 307, 326, n., 391.
Mahāprajñāpāramitā çāstra, 278-281.
Mahāpratibhāna, 200.
Mahāpuruṣa, 214, 223, 231-232, 266, 299, 316.
Mahāsāṃghika, v. Mus, 347-374; cf. 287, 329, 383, 395.
Mahāsattva, 340, n. 2, 341.
Mahāsthāmaprāpta, 253, 255.
Mahāvagga, 182, 183, n. 2, 195.
Mahāvastu, 196, 352-354, 365.
Mahāvyutpatti, 182, 188, n. 1.
Mahāyānaguṇavarṇa sūtra, 377.
Mahāyānasaṃparigraha çāstra, 379, n. 2.
Mahāyānasūtrālaṃkāra, 224-226, 230, 231, n. 1, 242, n., 249, n. 1, 250, 255, 256, n. 1 et 5, 267-269, 273, 274, n. 3, 275, 283, 291, 379, n. 2, 381.
Mahâyânisme, 663. Genèse de la bouddhologie mahâyâniste, v. Mus, 175-400.
Mahendra (mont), 614.
Mahinda, 237.
Mahrattes, 774.
Maitreya, 192, 196, 244, 265, n., 354-356, 361.
Mai-xuân-Thưởng, v. Thưởng (Mai-xuân).
Majjhima nikāya, 304, 305, n. 3, 308, 314, n., 369.
Makara: art cham, 757 et pl. xxiv, 758; art khmèr, 410-411.
Malabar. Ethnographie, 776, 782.
Malaisie. Anthropologie, 629, 630, 635, 636, 774.
Malam, 759.
Ma-lan. Géologie, 678, 699.
Malides, 777.
Malleret (L.), 722.
Mallicolo. Ethnographie, 778.
Mālunkyāputta, 333. — sutta, 333-334, 335.
Manas, 268-269, 270, n. 4.
Maṇḍala, 188, n. 4, 189, 197, n., 201, 205, 206, 214, n. 2, 220, 252, 296.
Mandchourie. Ethnographie, 782. Préhistoire, 680, 778.
Maṅgalārtha, 606-608.
Manikus (J.), 759, 796.
Männchen (O.), 778.
Manomayakāya, 186, 308, 352, 353.
Manovijñāna dhātu, 209-210, 369.
Mansuy (H.), 774.
Mantra, 290, 309,
Manuel de l'archiviste (CR. par E. Gaspardone), 639; cf. 723.
Maori, 781, 786, n. 2, 789.
Māra, 179 et n. 3, 180, 181, 184, 198, 221, 236, 244, n., 254, n. 2, 266, n., 292, 336, 352, 356, 395.
Marchal (Henri). [*Cambodge. Rapport sur les monuments et vestiges nouveaux,*] 765-766. [*Rapport sur les travaux de restauration de Bantāy Srĕi,*] 767. [*Recherches autour du Phnoṃ Bākhèn,*] 762; cf. Goloubew, 576 sqq. et

pl. x, xii. — Cf. 404, 577, 579-582, 584 et n., 588, n. 2, 590, n., 592-594, 754, 759, 763, 764, n., 791, n. 2, 795.
Marett (R. R.), 781, 788.
Marie 1er, v. Mayréna (David).
Marshall (Sir John), 779, 788.
Martin (R.), 633, 635-636, 637.
Masson (André), 727.
Masumi (Iwasaki), 264, n.
Mathurā, 192, 265-266, n., 294, 657, 658, 660.
Matsumoto (*Nobuhiro*). Etsunan ōshitsu shozō Annan bon shomoku (CR. par E. Gaspardone), 640. Hanoi Fukkoku Kyokutō gakuin shozō Annan bon shomoku (CR. par E. Gaspardone), 640. — Cf. 723, 741.
Maudgalyāyana, 658.
Mauger (Henri). [*Le tambour de bronze de Thượng-lâm*,] 752 et pl. xxi. — Cf. 769, 797.
Mauss (M.), 781.
Māyā, 186, 308.
Mayréna (David), 748.
McCown (T.), 790.
Mèbồn oriental, 402 sqq., 587, 602, 603, 606-610, 612, 614, 616.
Mélanésie. Anthropologie, 630. Ethnographie, 775, 778, 780.
Mélanides, 777.
Ménandre, 324, 325-326, n.
Mèo, 629, 631, n. 2.
Mercier (R.), 795.
Meru, 179, n. 3, 212, 216, 420, 611, 615, 783.
Merukūṭa, 199.
Mésopotamie, 319, 351, 371, 384, 385, 389, 682, 788.
Mẽ-xá, 746.
Mignon (G.). [*Note sur la pagode Long-bao et la pagode Bưu-an, Biên-hoà*,] 760-761.
Miki (Sakae), 704, n., 707.
Milindapañha, 284, 306-307, 308, 325-326, n., 715, 724.
Mills (J. P.), 780, 784, n. 3.
Mĩ-sơn, 755.
Mithriacisme, 384.
Mlu Prei, 421.
Mohenjodaro, 392, 777, 779, 788.
Moĩ, 627, 628, 631, 759, 783.
Moluques (îles), 774.
Mongolie. Ethnographie, 775, n. 1, 780.
Mongoloïdes, 618, 624, 630, 631-632, 774.
Mòn-Khmèr, 774.
Morgan (J. de), 573-574.
Mota (Antonio de), 705.
Moulton (J. H.), 176, n. 1.
Moulures de baies des monuments d'Aṅkor, v. Dalet, 601-610 et pl. xiii.
Mucilinda, 183, 184.
Muditā, 393.
Mukerjee (H.), 775.
Mukhato jāta, 313, 314, 334, 371, n.
Muṇḍa, 786.
Mường, 627-628.
Murakami (Naojirō), 705, n. 2.
Murphay (J.), 783.
Mus (Paul). *Barabuḍur. Les origines du stūpa et la transmigration. Essai d'archéologie religieuse comparée.* Sixième partie. *Genèse de la bouddhologie mahâyâniste.* I, *L'origine des Cinq Jina*, 175-198. II, *Le grand miracle et la dispersion de Prajāpati*, 198-213. III-IV, *Affinités vishnouites : elles sont récentes. Buddha et Brahmā*, 214-231. V, *Rapport des bouddhistes et du Buddha. Statues votives*, 231-241. VI, *Nirmāṇakāya = corps d'artifice*, 241-245. VII, *Saṃbhogakāya = corps communiel*, 246-260. VIII, *Art et bouddhologie. L'āçrayaparāvṛtti à Touen-houang*, 260-276. IX, *Le dharmakāya du* Lotus de la Bonne Loi, 276-301. X, *Les sources de la notion de dharmakāya*, 301-315. XI, *La communication de la nature de Buddha*, 315-347. XII, *Les Mahāsāṃghika et le Lokottaravāda*, 347-374. XIII, *Hiuan-tsang et le Trikāya*, 374-383. XIV, *La structure de l'espace et la multiplication des Corps*

du Buddha, 383-396. XV, *Une version pāli de l'āçrayaparāvṛtti*, 396-400. — Cf. 718, 719, 720, 725, 747, 759, 782, 784, n. 5, 796, 797.

Musée. — Albert Sarraut, Phnom Péñ, v. Groslier, 749-750 et pl. xvi-xviii. — Blanchard de la Brosse, Saigon, 759; v. Naudin, 748. — cham de Tourane, 747, 758, 759. — Khải-định, Huè, 747-748, 759, 798-802. — Louis Finot, Hanoi, 746-747, et pl. xiv-xv, 754, 759.

Muséum d'histoire naturelle de Paris, 618 sqq.

Musulman. Traditions musulmanes chez les Chams, 759.

Myers (C. S.), 774.

Myres (J. L.), 791, n. 3.

Naga, 780, 784.

Nāga, 183, n. 6, 410-411, 762.

Nāgārjuna, 246-248, 277-280, 284, 302, 303, n. 3, 356, 362, 367, 372, 373.

Nāgasena, 284, 325, n., 724.

Naimiçeçvara (Çrī), 769.

Nairmāṇika, 188, 249, n. 2.

Nãk Buos (Pràsàt), 424.

Nãk Pãn, 605-608.

Nālanda, 194, 239 et n. 2.

Namaḥkāramudrā, 656.

Nam-định, 755.

Nanda, 204, n. 3, 323.

Nandin, 419, 749 et pl. xvii, a.

Nanjio (B.), 200, n. 2, 264, n., 727.

Nãn Khmau (Pràsàt), 603, n. 1.

Narapatīndravarman, 770.

Nārāyaṇa, 224.

Narendragrāma, 419.

Naudin (Georgette). [*Rapport sur le Musée Blanchard de la Brosse à Saigon*,] 748. — Cf. 760, 795.

Nécrologie. Le R. P. Henri de Pirey, 793.

Négroïdes, 774.

Népal. Archéologie religieuse, 176, 188.

Ner (*M.*). La mentalité primitive d'après Lévy-Bruhl et P. Janet (conférence), 747. — Cf. 796, 797.

Nghi-vệ. Tombeau de —, 750 et pl. xix et xx, a.

Nguyễn-văn-Tò, v. Tò (Nguyễn-văn).

Nhạn-tháp, 757-758.

Nicobar, 691.

Nidānakathā, 185, 192, 195.

Nirmāṇakāya, v. Mus, 241-245; cf. 189, 231, 232, 246, 248-251, 253, 254, 255, n. 1, 260, 263, 266, 267, 274, 275, 277, 278, 280, 281, 284, 301, 371, 372, 374, 377-378, 380, 383, 389, n. 1.

Nirodha, 387.

Nirvāṇa, 191, 194, 220, 255, 269, 279, 289, 302-308, 313, n., 316, n. 1, 319, 320, 322-330, 334, 338, 343, 361, 370, 372, 384-388.

Nirvāṇapada (= Sūryavarman I), 425.

Nishadic, 777, n. 1.

Nõm Văn (Vàt), 414, 415.

Nông-cống, 746.

Nop. Linguistique, 759.

Nouvelle-Calédonie. Ethnographie, 775, n. 3.

Nouvelle-Guinée. Anthropologie et ethnographie, 774, 776, n., 778, 781, 782.

Océanie. Anthropologie, 773 sqq.

Oka (M.), 782.

Ó Kaèk (Pràsàt), v. Trouvé, 765.

Oldenberg (H.), 183, n. 1, 258, n. 1, 305, 315-316, 321, 325, n., 333-335.

Ólok (Pràsàt), 769; v. Trouvé, 764-765.

Onslow (le comte d'), 772, 776, n., 789, 790, n. 1.

Orasa putta, 314, 332, 346, 361, 371, n.

Ordos, 676-677, 697-699.

Orient, 646.

Pāgan, 181.

Pahārpur, 646.

Palais royal d'Aṅkor (= Caturdvāra), 401, 407, 409-410 et pl. i, d, 411, 412, 413, 426, 427, 583, 762.

Palatinat. Préhistoire, 573.

Pāli. Une version — de l'āçrayaparāvṛtti, v. Mus, 396-400.

Palmgren (*Nils*). Kansu mortuary urns of the Pan Shan and Ma Chang

groups (CR. par M. Colani), 700-703 ; cf. 725.
Pañcabhāga dharmakāya, 187.
Pañcāṅga dharmakāya, 187.
Pañcavarṣa, 236, 237, 239.
Paññā, 188, n. 1. V. Prajñā.
P'an Shan. Préhistoire, 689-690, 695-697 ; v. *Palmgren*, 700-703.
Pao cheng (= Ratnasaṃbhava), 184.
Pao tsi (= Ratnākara), 187.
Papous, 778, 781.
Pâques (île de), 779, n. 2.
Parākramabāhu I, 646.
Paramaçivaloka (= Yaçovarman I), 615.
Paramārtha, 288.
Parameçvara, 615.
Paranavitana (S.), 646.
Parasaṃbhogakāya, 255, 374, 375-376, 382-383.
Parāvṛtti, 271, n. 2, 272, n. 3, 388.
Parinirvāṇa, 286, 302-304, 306. — sūtra, 301.
Paris (Pierre), 749, 797.
Parmentier (Henri). *Le R. P. Henri de Pirey*, 793. — Cf. 407, 421, 578, 592, n. 1, 599, n. 4, 795, 797.
Parsis, 733.
Pārvatī, 292, n. 3.
Pascalis (Claude). CR. : *W. Perceval Yetts*, The George Eumorfopoulos Collection. Vol. III, Buddhist sculpture, 653-664. — Cf. 567, 569.
Pasenadi (le roi), 334.
Pāṭaliputra, 187.
Patte (Etienne). *Etude d'un squelette humain de Đông-sơn*, 617-618. *Le crâne*, 618-633. *Le squelette*, 633-636. *Ouvrages cités*, 636-637. — Cf. 725.
Pearson (S. V.), 775, 776.
Pei Wen-chung, 673, 674.
Peixoto (Antonio), 705.
Pékin. Préhistoire, 575, 631, 656, 669, 670-674, 678, 681, 682, 692, 697.
Pelliot (P.), 650, 706, 778, n. 4.
Perceval Yetts (*W.*), v. *Yetts* (*W. Perceval*).
Perinelli, 598-599, 769.
Perse. Archéologie, 646. Religion, 176.
Pertold (O.), 784.
Pettersson (Mlle Maria), 669.
Peyssonnaux (J.-H.), 745, 748.
Phạm-lâm. Pont couvert de —, 754 et pl. xxii.
Phạm Quỳnh, v. Quỳnh (Phạm).
Phan-thiết, 759.
Phaulkon (Mme Constance), 706, 707.
Phimai, v. P'imai.
Phĭmānàkàs, 403-407, 411, 412, 414-416, 420, n. 4, 422, 424, 426, 227 et pl. iv, k, 576, 582, 587, 589, 590, n., 593, 596, 603, 604, n. 2, 606-610, 612, 758, 768.
Phnoṃ..., v. au nom propre.
Phnoṃ Kòṃbŏt (Pràsàt), 766.
Phnoṃ Péñ, v. Musée.
Ph'u (Văt), v. Văt Ph'u.
Phù-đổng, 754.
Phú-khê, 755.
Phum Bàsèt. Statue de Buddha, 749 et pl. xvi.
Phum Pràsàt (Pràsàt), 601, n. 2.
Phương-trù, 753.
Phú-thịnh thôn, 753.
Piddington (R.), 781, 834.
P'imai, 414-416, 750.
Piṇḍola, 236.
Pinkley (C.), 773.
Pinto (Fernand Mendez), 705.
Pirey (Le R. P. Henri de). Nécrologie, 793.
Pithecanthropus erectus, 773.
Polynésiens, 789.
Ponosoff (V.), 778.
Poulo Condor, 620 sqq., 692.
P'ou yao king, 216, n. 2.
Prabhūtaratna, 201, 281, 288-292.
Práḥ Ĕinkóséi, 606-609.
Práḥ Khằn d'Aṅkor, 602, 604, 605-610.
Práḥ Khằn de Kŏṃpoñ Svày, 420, n. 4, 424.
Práḥ Kô, 403, 407, 412, 768.
Práḥ Kŭk Thlok, 593.

Práḥ Nét Práḥ. Inscription du Phnoṃ —, 423 et pl. IV, I.
Práḥ Pàlilày, 603, 604, n., 606-609, 768.
Práḥ Pĭthu, 602-604, 606-610.
Práḥ Thăt Sram, 601, n. 2.
Práḥ Thăt Thoṃ (Pràsàt), 601.
Práḥ Vihăr, 407, 411, 412, 415, 417, 418, 766.
Prajāpati, v. Mus, 198 sqq., passim.
Prajñā, 188, n. 1, 290.
Prajñāpāramitā, 259, 303, n. 3, 356, 366, n. 2, 369, n. 2.
Prăṃ (Prāsàt), 586, 766.
Prasāda, 274.
Prāsāda, 390, 392.
Pràsàt..., v. au nom propre.
Pratisaṃkhyānirodha, 369, n. 3, 387.
Pratyātmadṛṣṭi, 230.
Pratyātma vedya, 231.
Pratyekabuddha, 320, n.
Prayāga, 235.
Préhistoire, v. Annam, Chine, Laos.
Prei È Thbóṅ (Pràsàt), 769.
Prei Pràsàt (Pràsàt), v. Trouvé, 764.
Prei Srăl. Archéologie, 749 et pl. XVIII.
Prei Vêṅ. Archéologie, 749 et pl. XVII, A et XVIII.
Prè Rup, 401 sqq., 587-588, 602, 603, 606-610, 612, 614-616, 770 ; v. Trouvé, 767-768 et pl. XXVII.
Przyluski (J.), 178, n. 1, 188, n. 4, 193, 236, 317, n., 344, n., 348, 349, 351, 353, 357, 391, n., 392, 650.
Puṇḍarīka, 214, 221, n.
Puruṣa, 203, 205, 223, 224, 234, 245 et n., 261, 262, 312, 349.
Puruṣadāna, 237, n. 3.
Puruṣasūkta, 311, 312.
Pūtikāya, 184, 186, 308.
Quảng-ngãi. Numismatique, 748. Préhistoire, 755.
Quảng-xương. Archéologie, 746.
Quảng-yên. Archéologie, 751 et pl. XX, B, 754.
Quốc-ngữ, v. *Đàn (Trần Mạnh)*, 640-641.
Quỳnh (Phạm), 747.
Quỳnh-lâm (pagode), 755.
Rājagṛha, 180, 192, 193, 278-279.
Rājendrabhadreçvara, 612, 770. Cf. Prè Rup.
Rājendravarmadeveçvara, 770.
Rājendravarman II, 418, 421, 586-587, 612-614, 770, 833.
Rājendravarmeçvara, 770.
Rājendraviçvarūpa, 770.
Rājendreçvara, 612. Cf. Mébŏn.
Rāma, 234.
Ratnakūṭa, 212.
Ratnasaṃbhava, v. Mus, 175-198, 199.
Recherches (Nouvelles) autour du Phnoṃ Băkhèṅ, v. Goloubew, 576-616 et pl. VII-XII.
Régamey (Constantin). *Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde. Préface*, 429-431. *Abréviations*, 431-432. *Bibliographie*, 433-542. *Index des noms d'auteurs*, 542-545. *Index des matières*, 546-548. *Index des mots indo-aryens d'origine anaryenne*, 549-566.
Religion. Archéologie religieuse, v. Mus, 175-400.
Renou (L.), 256, n. 4, 257, 648, 711.
Ṛgveda, 206, 295, 311, 348, 727.
Rhys Davids, v. Davids.
Ride (L.), 775.
Rivet (Dr P.), 618, 778, 782, n. 1, 786, 791.
Rivière (Ct Henri), 727.
Rivière (G. Henri), 778, 779, n. 5.
Robaṅ Romās. Inscription de —, 422 et pl. IV, B, 425.
Rolŭoḥ, 408, 411, 421, 426, 583, 586, 602 ; v. Trouvé, 764-765.
Rolŭs (Pràsàt), v. Trouvé, 767.
Rŏnnow (Kasten), 216, n. 1.
Rŏn Tadèv, 592, n. 2.
Rosenius (Mlle Elsa), 679.
Rouse (W. H. D.), 398.
Rudra (Bhagavat), 769.
Rūpa, 187, n., 352, 376, 399, 400.

Rūpadhātu, 271, 272, 399, 400.
Rūpakāyena, 307.
Rūpivimokṣa, 271, n. 3.
Sachs (Curt), 780.
Sadāparibhūta, 281.
Ṣaḍāyatana, 270, n. 4.
Saddharmapuṇḍarīka, 727; v. Mus, 175-400 sqq., passim.
Saha, 201, 250, 274, n. 3.
Sahālokadhātu, 200.
Sa-huỳnh. Préhistoire, 683, n. 1, 755.
Saigon, v. Musée.
Saint-Exupéry (Mlle de), 639.
Salmony (A.), 663, n. 1.
Salomon (îles). Ethnographie, 775, 780.
Samādhi, 188, n. 1, 210, 212, 288, 379.
Samādhimudrā, 181, 184.
Samāpatti, 210, 319.
Samatājñāna, 382.
Saṃbhoga, 255-259, 379.
Saṃbhogakāya, v. Mus, 230-389 sqq., passim.
Sāṃbhogika, 188.
Saṃbhojaka, 258.
Saṃbhojana, 258.
Saṃbhojayati, 258.
Saṃ-bhuj, 256 sqq.
Saṃbodhi, 193, 278, 316, 317, 320, 338, 346, n.
Saṃbodhi-parāyaṇa, 317, 339, 365.
Saṃbodhi-patta, 317.
Saṃbór-Prei Kŭk, 601.
Saṃghamittā, 237.
Samjñā, 187, n.
Saṃsāra, 273, 323, 324, 364.
Saṃskāra, 187, n.
Saṃskṛtaguṇa, 377.
Sầm-sơn. Canons de bronze et poignée de sabre provenant de —, 746 et pl. xv.
Saṃvāsa, 258.
Saṃyutta nikāya, 304, 307, 329, 347, 393, n. 1, 397, 400.
Sāñcī, 264, n., 656-658.
Saṅgamu Vihāra, 646.
Sankè Kòn. Inscription du Phnoṃ —, 423-424, 425.
Santals, 777.
San tsang fa chou, 187.
Sarabhaṅga, 304-305, 306.
Sāramati, 284.
Sarkar (*Himansu Bhusan*). Indian influences on the literature of Java and Bali (CR. par G. Cœdès), 645.
Sārnāth, 191, 384, 388, 390, 727.
Sarraut (Albert). Musée Albert Sarraut, v. Musée.
Sarvalokadhātūpadravodvegapratyuttīrṇa, 199.
Sarvaṃ duḥkhaṃ, 321.
Sarvāstivāda, 217, n., 345.
Sarvāstivādin, 186, n. 2, 187, 264, n., 319, 387, 656.
Satow (E. M.), 704, n.
Sattva, 341 et n.
Sávắnk'ālòk, 746.
Savina (F. M.), 631, n. 2, 797.
Sayce (R. U.), 776.
Scherman (L.), 180.
Schmidt (I. J.), 180-181.
Schmidt (W.), 728, 782, 783, 786.
Sdŏk Kăk Thoṃ, 425, 611-614, 616, 833.
Seidenfaden (E.), 774.
Seligmann (C. G.), 780.
Semang, 774.
Senart (*Emile*). Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad, traduite et annotée (CR. par G. Cœdès), 648. — Cf. 180, n. 5, 188, n. 4, 224, 319.
Sergi (S.), 791.
Shaman, 782.
Shan, 682.
Shellshear (J. L.), 773.
Shinmura (Izuru), 704, n., 707, n. 1.
Shuinjō, 705.
Shuinsen, 705.
Siam. Administration, v. *Wales*, 644-645. Anthropologie, 774. Art et archéologie, 183, 192, 216, n., 254, n. 2, 662, 663, 748, 750. Ethnographie, 784, n. 3. Géographie, 745. Histoire, v. *Gunji* (*Kiichi*), 704-707. Numismatique, 693.
Siddhārtha, 236, 340, n. 2. V. Buddha.
Siddhi, 182.

Siemrāp (rivière de), 577, 590, 599.
Sikhin, 304.
Sīla, 188, n. 1.
Siṃhāsana, 180, 209.
Sinanthropus pekinensis, 670-674, 697, 773.
Singālovādasutta, 651.
Si-ngan fou, 657.
Singapour, 618.
Sirén (O.), 654, 656-659, 661.
Sisóphŏn, 766.
Sjara-osso-gol, 677.
Skandha. Les cinq —, 185, n. 2, 187 sqq.
Smith (G. Elliot), v. Elliot Smith (G.).
Smith (le Rév. E. W.), 776.
Smṛti, v. *Thakur*, 648-650.
Snouck Hurgronje (C.), 790, n. 1.
Sōden, 705, n. 2.
Soma, 322.
Someçvarapaṇḍita, 422.
Sòng Mā, 617.
Sơn-tây. Anthropologie, 620 sqq. Archéologie, 753.
Sotāpanna, 316, 317, 347.
Spān Thma Stŭṅ Tóč, v. Thma Stŭṅ Tóč (Spān).
Spencer (B.), 631, 781, 783, n. 1.
Squelette humain de Đông-sơn, v. Patte, 617-637.
Sraḥ Sraṅ, 763.
Sralàv (Pràsàt), 403 et pl. I, B, 766, 770.
Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou, 651-652.
Sseu-tch'ouan, 660, n. 3.
Sseu tsong louen, 656.
Stapleton (H. E.), 777, 834.
Starkey (J. L.), 791.
Stcherbatsky (Th.), 186, n. 2, 209, 319.
Stein (Sir Aurel), 646, 730, 779, n. 3, 787, 790, n. 2.
Stein (Otto), 650.
Stern (Philippe). *Le temple-montagne khmèr, le culte du liṅga et le Devarāja*, 611-616. — Cf. 401, 402, 408, 409, n., 410, 587, 601, n. 5.
Stolyhwo (C.), 774.
Stuk Ransi, 425.
Stŭṅ Črap. Inscription de —, 423 et pl. IV, E.
Stŭṅ Siemrāp, v. Siemrāp.
Stūpa, v. Mus, 175-400.
Subhūti, 658.
Suddā, 312. V. Çūdra.
Suddhavāsadeva, 661.
Sukhāvatī, 181, 196, 259.
Sukhāvatīvyūha, 177, 178, 200, 259, n. 1.
Sumaṅgalavilāsinī, 398-400.
Sumatra, 646.
Sumeru, 215, 244, n.
Suor Prat (Pràsàt), 602, 604, 605, n. 1, 606-610.
Suraṅgama sūtra, 326, n. 1.
Sūrya, 748.
Sūryavarman I (= Jayavīravarman), 415 sqq. ; cf. pl. IV.
Suttavibhaṅga, 258.
Suvarṇaprabhāsa, 257, n. 2, 379, 387-388.
Svabhāva, 249, n. 2, 376.
Svābhāvikakāya, 188, 249, n. 2, 374-379.
Svaguṇanirvṛtta, 352.
Svasaṃbhogakāya, 255, 374-379, 382-383.
Svayaṃbhū, 213, 249, n. 2, 311, 337, 352, 375.
Symbolisme du stūpa, v. Mus, 175 sqq.
T'ăi, 628, 774.
Takakusu (J.), 345, n. 1.
Tà Kåm Thoṃ (Pràsàt), 414-416.
Takao, 577, 589 sqq. et pl. XI, B.
Tàkèv. Archéologie, 769.
Tà Kèv. La date du —, v. Coral-Rémusat, Goloubew et Cœdès, 401-427 et pl. I, B et III, B. — Cf. 577, 602, 603, 606-610.
Tà Kiṅ. Inscription de —, 422, 424, 425 et pl. IV, A.
Talaing, 180.

Tamālapātracandanagandhābhijña, 201.
Tambours de bronze, 746 ; v. Mauger, 752 et pl. xxi.
Tà Moni, 765.
Tamouls, 775, n. 2, 777.
Tang-đò, 753.
Tang-long, 755.
Tantrisme, 261, 380, 395.
T'ao. Vallée de —, 687-688, 689.
Tà Prohm, 604, 606-610, 765, 768.
Tārā, 380, 746.
Ta tche tou louen, 368, 371, n.
Tathāgata, v. Buddha.
Tathāgatavigraha, 200, 246.
Tày-ninh, 748.
Tày-sơn, 731, 756.
Tche Leou-kia-tch'an, 177, n. 2-3.
Tcheou-keou-tien, v. Choukoutien.
Teilhard de Chardin (P.), 670, 672, 674, 676, 677, 697.
Temple-montagne (Le) khmèr, v. Stern, 611-616.
Tép Praṇàm, 768.
Terres pures, 176 sqq., passim.
Tevijja sutta, 316, n. 1, 322, 344, 360, 390 sqq.
Thạch-thành, 746.
Thakur (*Amareswar*). Hindu Law of Evidence or a comparative Study of the Law of Evidence according to the Smṛtis (CR. par R. Lingat), 648-650.
Thanh-hoá. Anthropologie, 617 sqq. Archéologie, 746, 748. Préhistoire, 725.
Tháp-mắm, v. Claeys, 747, 755-759 et pl. xxiii-xxv ; cf. 746, 748.
Thập-tháp, 756.
Th'at Luong, v. Fombertaux, 771, 772 et pl. xxviii-xxix.
Théâtre annamite, v. *Cordier*, 643-644.
Theragāthā, 304-305, 308.
Theravāda, 192, 334-335, 341, 347, 349, 358-362, 367, 372, 395, 396.
Thma Stŭṅ Tóč (Spān), 769.
Thnăl Totŭṅ, 750.
Thoṃ (Pràsàt), 611.
Thommanon, 603-604, 606-610.
Thomson (Th.), 791.
Thuận-chánh, 756.
Thưởng (Mai-xuân), 756.
Thượng-lâm. Tambour de —, v. Mauger, 752 et pl. xxi.
Tibet. Iconographie, 261, 286, 655, n. Linguistique, v. *Jäschke*, 651. Préhistoire, v. Colani, 568, 569 et pl. v, 2 et 4.
T'ien-long chan, 655-656, 661.
Tò (Nguyễn-văn). CR. : *G. Cordier*, Cours de langue annamite. 3e année. Textes administratifs, 642-643. *Id.*, Dictionnaire français-annamite. 1er vol., *A-E*, 642. *Id.*, Etude sur la littérature annamite. 2e partie, Le théâtre, 643-644. Việt-nam tự-điển, fasc. XIII-XVI, 641.
Tombeaux chinois au Tonkin, 750-751 et pl. xix-xx.
Tomomatsu (Entai), 650, 651.
Tonkin. Anthropologie, 617 sqq. Archéologie, 646, 750-755. Bouddhisme, v. *Giáp* (*Trần-văn*), 717, 747. Géographie, 745 ; v. *Gourou*, 747, 783. Préhistoire, 774.
Top (Pràsàt), v. Trouvé, 766.
Tor (Pràsàt), 583.
Totémisme, 781, 783.
Tou-che fang-yu ki-yao. Index du —, v. *Aoyama*, 652-653.
Touen-houang, 658, 659, n. 2, 660 ; v. Mus, 260-276 ; cf. 180, 197, n., 233, 252, 296-297, 400.
Toungouses, 631, 775, n. 1.
Tourane, v. Musée.
Trà-kiệu, 758.
Trần Mạnh-Đàn, v. *Đàn* (*Trần Mạnh*).
Tran Ninh. Préhistoire, v. Colani, 571 et pl. vi.
Tràn-quốc (pagode), 754.
Trần-văn-Giáp, v. *Giáp* (*Trần-văn*).
Trần-vũ, v. Huyền-thiên Trần-vũ.
Trapāṅ Antoṅ, 593.
Trapāṅ Run (Pràsàt), Kŏṃpoṅ Svày. Inscription de —, 422 et pl. iv, d.

Trapăṅ Run (Pràsàt), Rolûoḥ. Inscription de —, 420, 423, 426 et pl. IV, J.
Trapăṅ Sram (Pràsàt), 601.
Trapuṣa, 325.
Trépieds, v. COLANI, 572-573.
Trikāya, v. Mus, 374-383; cf. 197, 241, 281, 356-357, 363, 371, 373, 374, 387.
Trinil, 672.
Tripiṭaka, 651.
Trousses de toilette, v. COLANI, 567-571 et pl. V et VI, 1.
TROUVÉ (Georges). *Pràsàt Ak Yom*, 763-764. *Pràsàt Prei Pràsàt*, 764. *Pràsàt Ólok*, 764-765. *Pràsàt Ó Kaèk*, 765. *Pràsàt Top*, 766. *Kŭk Pralei*, 766. *Pràsàt Khlăṅ*, 766. *Pràsàt Rolûs*, 767. *Pràsàt Kôk Pô*, 767. *Prè Rup*, 767-768 et pl. XXVII. — Cf. 404, 583, 584, 587, 592, n. 1, 593-594, 597, n. 3, 599, 603, n., 762, 763, 770; cf. pl. X.
Truc (Jean), 588, n. 1.
Ts'ien fo tong, 659, n. 2.
Tsuji (Zennosuke), 704, n.
Tulādāna, 237.
Tûol Dai Buon. Statue de Viṣṇu, pl. XVIII.
Tûol Pràsàt. Inscription de —, 423 et pl. IV, F, G, 426.
Tûol Tà Péč, 427, 833.
Turkestan russe. Ethnographie, 776. Préhistoire, 678-680, 698.
Tuṣita, 355-356, 361.
Tuxen (P.), 650.
Udayādityavarman I, 421, 422, 425.
Udayādityavarman II, 418, 421, 426, 597, 612, 616, 770.
Umā, 749 et pl. XVII, A.
Unvala (J. M.), 783, 784.
Uông-bí. Tombeau, 751 et pl. XX, B.
Upananda, 204, n. 3.
Upaniṣad, 218, 224, 241, 245, 293, 309, 311, 325, n., 342, 358.
Upāya, 248, 285-287, 299, 382.
Upāyakauçalya, 229, 244, 247, 267, 284, 337.
Ur. Préhistoire, 567 sqq.
Utpatti, 210, 212.
Vāc, 282-283, 365.
Vaiçālī, 187, 192, 193.
Vaiçya, 312, 333.
Vaiḍūrya, 212, 213, 219, 220, 254, n. 1, 258, 266, 273, 274.
Vaipākita, 188.
Vairocana, v. Mus, 175-198; cf. 199, 248, 379, 396.
Vajra, 179-181.
Vajrāsana, 180.
Vajrasattva, 749 et pl. XVII, B.
Vak Ek, 418.
Valentyn (F.), 706.
Vallois (H. V.), 773, n. 1, 779, n. 2, 791, n. 2, 834.
Vālukeçvara, 784, n. 2.
Van der Hoop (A. N. J. Th. à Th.), 646.
Vàng (Chuà), v. LAUBIE, 753-754.
Van Ginneken (J.), 787.
Vanh (Làng), 571 et pl. VI, 2, e.
Văn-miều (Hanoi), 754.
Varadamudrā, 184.
Varāha-Mihira, 204.
Varuṇa, 322.
Vāseṭṭha, 303, 322, 390, 393, 397.
Vasubandhu, 255, 270, 281, 345, 368, 372, 379, 383, 732.
Vasumitra, 287, 350, n., 353.
Văt..., v. au nom propre.
Văt Phᵉ u, 418.
Veda, 204, 219, 223, 262, 263, 265, n., 293, 294, 309, 312, 327, 349, 354, 356, 366, 385, 393, 714. L'indo-aryen, du Veda aux temps modernes, v. *Bloch*, 647-648.
Vedanā, 187, n.
Vedānta, 283, n. 1, 312, 366.
Verneau (R.), 624, 631, 635, 637.
Vessā, 312. V. Vaiçya.
Vessabhū, 304.
Vessantara, 236. V. Viçvantara.
Vibhajyavāda, 345.
Viçvakarman, 206, 220, 222.
Viçvantara, 194, 235-237.

Viçvarūpa, 770.
Vieng Čăn. Archéologie, v. Fombertaux, 771, 772 et pl. xxviii-xxix.
Việt-nam tự-điển, fasc. XIII-XVI (CR. par N.-v.-Tò), 641 ; cf. 733.
Vijaya (= Chaban), 755 sqq.
Vijñāna, 187, n., 268.
Vijñāptimātra, 277, 378, n. 2, 388, n. 3.
Vimalakīrtinirdeça sūtra, 187, 193, 212, 213, 219, 221, 274, n. 3.
Vimokṣa, Vimutti, 188, n. 1, 271, n. 3.
Vimuttiñāṇadassana, 188, n. 1.
Vinaya, 182, 258, 259, 264, n., 656.
Vĩnh-yên. Archéologie, 753-754, 755.
Vipaçvin, 201, 227, 242, 304.
Vīrendravarman, 770.
Vishnouisme, 616 ; v. Mus, 214-231 ; cf. 234, 319, 349.
Viṣṇu, 205, 205, n. 2, 208, 213, 214 sqq., 223-224, 234, 251, n., 418, 657, 749 et pl. xviii, 765, 770.
Vnaṃ Kantāl, 615.
Vnaṃ Pūrvva, 418.
Vogel (J. Ph.), 254, n. 2, 646, 733.
Vraḥ Daṃnap, 770.
Vraḥ mandira vraḥ yaçovatī, 770.
Vraḥ Vnaṃ, 426-427.
Vuttodaya, 651.
Vyākhyā, 188, n. 1, 271.
Vyañjana, 271, n. 2.
Vyūha, 229, 275, 379, 380.
Wadjak. Crâne de —, 774.
Wales (*H. G. Quaritch*). Ancient Siamese Government Administration (CR. par J. Burnay), 644-645.
Waley (A.), 180, 182, n. 3, 264, n., 782.
Wang Yun-wou, 652.
Ware (James R.), 650.
Wayang Wong, 664.
Wedda, 777, 778.
Wei cheou, 651-652.
Westermarck (E.), 781.
Williams (F. E.), 778, 781.
Winternitz (M.), 217, n., 224, 734.
Wong (W. H.), 671, 680.
Woodward (F. L.), 393, 397.
Wou ming lo tch'a king, 392.
Yaçodharā, 215, n. 1.
Yaçodharagiri, 613.
Yaçodharapura, v. Goloubew, 576 sqq. et pl. vii et xii ; cf. 613, 646, 762, 764.
Yaçodharapurī, 426, 577, 595, 597, 783.
Yaçodhareçvara, 612-614.
Yaçomitra, 271.
Yaçovarman, 417-418, 421, 612-615. Ville de —, v. Goloubew, 576 sqq. et pl. vii et xii, 782 ; cf. Yaçodharapura.
Yakṣa, 242, 657.
Yamada (Nagamasa), 707.
Yang-chao. Préhistoire, 675, 678-680, 682-687, 696, 697-700.
Yazdani (G.), 646.
Yên-sŏr, 754.
Yetts (*W. Perceval*). The George Eumorfopoulos Collection. Catalogue of Chinese and Corean bronzes, sculptures, jades, jewellery and miscellaneous objects. Vol. III, Buddhist sculpture (CR. par Cl. Pascalis), 653-664. — Cf. 264, n., 734, 791, n. 1.
Yi-tsing, 339.
Yoga, 268, 270, 319, 341, n., 357-358.
Yogācāra, 225, n. 4, 227, 268, 272, 273.
Yogīçvarapaṇḍita, 418-419, 420.
Yogīçvarapura, 418.
Yogin, 357.
York (le duc d'), 772.
Yoshimizu (J.), 650.
Yū (*P. Y.*). Title Index to the Ssŭ K'u Ch'üan Shu (CR. par E. Gaspardone), 651-652.
Yun-chou, 211, 289, 290, 301.
Yun-kang. Art bouddhique, 197, n., 277, 654, 660, 661.
Yunnan. Linguistique, 787.
Zdansky (O.), 667, 669-671, 679, 680.
Zen, 344.
Ziqqurrat, 385.
Zṛvan Akarana, 176.

ERRATUM

P. 180, n. 1, l. 4. *Au lieu de* Rājagrha, *lire* Rājagṛha.

P. 184, l. 10. *Au lieu de* Amosghasiddhi, *lire* Amoghasiddhi.

P. 197, l. 12. *Au lieu de* BEIGAIGNE, *lire* BERGAIGNE.

P. 198, l. 21. *Au lieu de* l'année de Māra, *lire* l'armée de Māra.

P. 200, l. 28. *Au lieu de* ressembler, *lire* rassembler.

P. 210, l. 15. *Au lieu de* aussi bien qne, *lire* aussi bien que.

P. 214, l. 1. *Au lieu de* CHAPITRE III, *lire* CHAPITRES III-IV.

P. 217, l. 8. *Après* les coups de sonde... nous ont paru l'indiquer, *ajouter*: (1).

Ib., n. *Au lieu de* (°), *lire* (1).

P. 220, l. 23. *Au lieu de* énimatique, *lire* énigmatique.

P. 221, l. 1. *Au lieu de* dans le cœur de l'élu que que se reconstituera..., *lire* dans le cœur de l'élu que se reconstituera...

P. 223, l. 11. *Au lieu de* le Roue, *lire* la Roue.

Ib., l. 25. *Au lieu de* inststé, *lire* insisté.

P. 234, l. 21. *Au lieu de* vishnoṇuites, *lire* vishnouites.

P. 256, l. 11. *Au lieu de* employées, *lire* employée.

P. 263, n. 2, l. 1. *Au lieu de* au moment ou, *lire* au moment où.

P. 271, dern. l. *Au lieu de* ou s'y transporte, *lire* on s'y transporte.

P. 277, l. 29. *Au lieu de* lorque, *lire* lorsque.

P. 280, l. 14. *Au lieu de* éclaicirait, *lire* éclaircirait.

P. 320, l. 12. *Au lieu de* Virvāṇa, *lire* Nirvāṇa.

P. 326, n., l. 25. *Au lieu de* plein-pied, *lire* plain-pied.

Ib., n. 1, l. 2 et dern. l. *Au lieu de* Milindapanha, *lire* Milindapañha.

Ib., m. n., l. 2. *Au lieu de* Dans le *Surangama sutra*, traduit par BEAL, le dharmakaya du Tathagata..., *lire* Dans le *Suraṅgama sūtra*, traduit par BEAL, le dharmakāya du Tathāgata...

P. 331, ll. 11 et 21. *Au lieu de* dhammadāyadā, *lire* dhammadāyāda.

P. 339, l. 5. *Au lieu de* saṃbhodhiparāyaṇa, *lire* saṃbodhiparāyaṇa.

P. 376, ll. 3-4. *Au lieu de* le l'héritage, *lire* de l'héritage.

P. 393, l. 27. *Après* brahmakāya, *ajouter une virgule.*

P. 427, ll. 13-14. *Au lieu de* Tûol Dón Srĕi, *lire* Tûol Tà Péč.

PP. 586-587. *Au lieu de* Rājendravarman IV, *lire* Rājendravarman II.

P. 614, l. 36. *Au lieu de* Stŏk Kăk Thoṃ, *lire* Sdŏk Kăk Thoṃ.

P. 639, l. 21. *Au lieu de* qui ont fait, *lire* qui a fait.

P. 640, l. 21. *Au lieu de* apeçu, *lire* aperçu.

P. 647, l. 1. *Au lieu de* Sir T. Woiseley HAIG, *lire* Sir T. Wolseley HAIG.

P. 654, dern. l. *Au lieu de* style de Wei, *lire* style des Wei.

P. 655, l. 9. *Après* figurine, *supprimer la virgule.*

Ib., n. 1, av.-dern. l. *Au lieu de* du Musée de Peshawar, cf. le..., *lire* du Musée de Peshawar; cf. le...

P. 656, l. 1. *Au lieu de* pl. 85, 86, 88, 89, *lire* pl. 485, 486, 488, 489.

Ib., l. 40. *Après* coiffure, *ajouter* de.

Ib., l. 41. *Au lieu de* « en añjali mudrā », *lire* « in añjali mudrā ».

P. 657, l. 9. *Au lieu de* Ce bijou décoratif qui pare, *lire* Ce bijou décoratif, qui pare.

P. 660, l. 12. *Au lieu de* On peut voir, *lire* On peut penser.

P. 661, l. 44. *Au lieu de* entre les panneaux, *lire* entre ces panneaux.

P. 663, l. 26. *Au lieu de* la pose particulière aux mains, *lire* la pose particulière des mains.

P. 704, l. 11. *Au lieu de* par suite de déplacements, ont été supprimés, *lire* par suite de déplacements, les numéros 2142-2217 et 3410-3813 ont été supprimés.

P. 706, l. 7. *Au lieu de* ce quatier, *lire* ce quartier.

P. 773, n. 1, av.-dern. l. *Au lieu de* M. H. Valois, *lire* M. H. Vallois.

P. 774, l. 10. *Au lieu de* Jasiecki, *lire* Jasicki.

Ib., ll. 12-13. *Au lieu de* A. de Silva Correira, *lire* A. de Silva Correia.

P. 777, l. 19. *Au lieu de* Prof. H. S. Stapleton, *lire* Prof. H. E. Stapleton.

Ib., l. 21. *Au lieu de* K. P. Chattapadhyay, *lire* K. P. Chattopadhyay.

P. 780, l. 9. *Au lieu de* C. Bonnington, *lire* C. Bonington.

P. 781, l. 37. *Au lieu de* R. Tiddington, *lire* R. Piddington.

P. 791, n. 3, ll. 2-3. *Au lieu de* Alen H. Brodrick, *lire* Alan H. Brodrick.

P. 804, l. 8. *Au lieu de* faliciter, *lire* faciliter.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Planches hors-texte.

Après la page

Pl. I. Colonnettes. *A*, Lolei. *B*, Pràsàt Sralàv. *C*, Tà Kèv. *D*, Gopura du Palais royal. 408
— II. Fronton reconstitué derrière le Klăñ Nord. 410
— III. *A*, Fronton du Klăñ Nord. *B*, Fronton du Tà Kèv. 412
— IV. Dates des inscriptions de Jayavīravarman et de Sūryavarman I. . . 422
— V. Trousses de toilette. 1, Ur. 2 et 4, Tibet. 3, Stradonitz. 568
— VI. 1, [Carte d'] Eurasie indiquant le point où a été rencontrée la petite trousse de toilette. 2, Fusaïoles en terre cuite. *a* à *d*, Aguilar de Anguita. *e*, Kjökkenmödding de Làng Vanh. *f*, Grotte crématoire de Ban Ang. 572
— VII. Levé photographique d'Aṅkor, avec le Phnoṃ Bàkhèñ et les fossés de la Ville de Yaçovarman. 578
— VIII. Phnoṃ Bàkhèñ. *A*, Dégagement de l'escalier Ouest. *B*, Marches de latérite et terre-plein devant l'escalier Est. 580
— IX. Id. *A*, Soubassement de gopuram devant l'escalier Ouest. *B*, Vestiges d'un gopuram au Sud. 582
— X. Id. Travaux devant l'escalier Est (d'après des plans et croquis de H. Marchal, G. Trouvé et V. Goloubew). 584
— XI. *A*, Déblayage de bassins maçonnés et d'une chaussée traversière dans Aṅkor Thoṃ (point B). *B*, Pont et canalisations de latérite, dégagés sous la route de Takao (point C). 590
— XII. Plan de la Ville de Yaçovarman (Aṅkor I), d'après les travaux de V. Goloubew et H. Marchal. 600
— XIII. Profils de moulures de baies des monuments d'Aṅkor. 602
— XIV. Musée Louis Finot. Statues khmères. 746
— XV. Canons du « trésor de Sâm-sơn » 746
— XVI. Musée Albert Sarraut. Statue de Buddha trouvée à 2 kilomètres à l'Ouest de Phum Bàsĕt (Koñ Piseï) 748
— XVII. Id. *A*, Statue de Çiva et Umā sur Nandin provenant de la province de Prei Vêñ. *B*, Statue de Vajrasattva (province de Kandàl). *C*, Trois figurines en bronze (province de Kandàl). 748
— XVIII. Id. Statue de Viṣṇu trouvée à Tùol Dai Buon, Prei Srăl (Pārāñ) 748
— XIX. Tombeau de Nghi-vệ. 750
— XX. *A*, Tombeau de Nghi-vệ. *B*, Tombeau de Uông-bí 750
— XXI. Tambour de Thượng-lâm. 752
— XXII. Pont couvert de Phạm-lâm. 754
— XXIII. Fouilles de Tháp-mắm. *A*, Gajasiṃha. *B*, Dvārapāla. 756
— XXIV. Id. Makara. 756

Après la page

Pl. XXV. Id. *A*, Lion cariatide. *B*, Çiva dansant. 758
— XXVI. Torse de la statue du Buddha trouvée au cours du sondage à l'intérieur du sanctuaire central d'Aṅkor Vàt. 762
— XXVII. Prè Rup. *A*, Cour Nord I. Vue générale du côté Est, après dégagement. *B*, Angle Nord-Est, Enceinte I. Salle longue à stèle inscrite. Vue prise du Sud, après dégagement. 768
— XXVIII. Thˢ at Luong. *A*, Restauration de la tour centrale en 1934. *B*, Fouille dans le stūpa actuel découvrant le haut du mur du thˢ at primitif. 772
— XXIX. Id. *A* et *C*, Fouille à l'Est découvrant le thˢat primitif enfoui dans le stūpa actuel. *B*, Fouille à l'Est découvrant le mur appareillé en latérite 772

Figures dans le texte.

Page

Fig. 1. Mébŏn oriental. Plan, d'après Lunet de Lajonquière 403
— 2. Prè Rup (d'après un plan dessiné par M. G. Trouvé et complété par M. H. Marchal) 404
— 3. Phĭmāṅàkàs. Plan, d'après Lunet de Lajonquière 405
— 4. Tà Kèv. Plan, d'après Lunet de Lajonquière 406
— 5. Id. Fleurons 408
— 6. Art khmèr. Sanctuaires et galeries du XIᵉ siècle 414
— 7. Id. Edifices-bibliothèques du XIᵉ siècle 415
— 8. Tà Kèv. Plan des gopura, indiquant l'emplacement des inscriptions 419
— 9. I, Près Alife (Italie), Hallstattien. Grattoir de toilette, à deux pointes. II, Hongrie. Cure-dents ou grattoir, pincette, cure-oreilles en argent 570
— 10. I, Hanoi. Instrument actuel en omoplate de buffle, servant aux tailleurs annamites à tracer des traits sur les étoffes. II, Haute-Egypte. Couteau néolithique en pierre taillée. III, Superposition des contours des deux instruments, en les réduisant à une même largeur. 574
— 11. Digues au Sud d'Aṅkor Vàt. AA, digue Nord ; A'A''', prolongement supposé de la même digue ; A'A'', déviation indiquée sur la carte de Buat et Ducret 579
— 12. Fouilles à l'Ouest du Bàyon (point A). AA', route de Takao ; zz', passage dallé (point A) ; x, bassins à gradins de latérite 589
— 13. Fouilles à l'Ouest du Bàyon (point B). AA', route de Takao ; z, passage dallé (point B) ; x, bassins 590
— 14. Ouvrage hydraulique dégagé à l'Ouest du Bàyon (point C). AA', route de Takao ; mm', arches du pont en latérite ; MN, axe Est-Ouest du même ouvrage ; n, canalisations ; yy', vestiges d'un chenal N.-S. ; x, bassins 591
— 15. Digue et chenal entre le Bĕn Thom et la porte de Takao (Aṅkor Thom). B. T. Bĕn Thom ; Z, vannes d'écoulement. 595

Page

Fig. 16. Le Bàphûon et le fossé Nord de Yaçodharapura I. A, Phĭmānàkàs; B, Bàphûon; CC', levée de terre; n n' n'', gradins de latérite. . . 596
— 17. Relevé au 1/10. 000e de la région du Bàkhèn par M. PERINELLI du Service géographique 598
— 18. Moulure de baie des monuments d'Aṅkor. Profil-type 602
— 19. Crâne de Đông-sơn. 619
— 20. Id. 619
— 21. Id. 620
— 22. Id. 621
— 23. Crâne d'Annamite de Sơn-tây (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, no 10121). 622
— 24. Id. 622
— 25. Id. 623
— 26. Crâne d'Annamite de Poulo Condor (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, no 4414). 624
— 27. Id. 624
— 28. Id. 625
— 29. Crâne de femme Bahnar (Coll. Muséum d'Hist. Nat. de Paris, no 10104). 625
— 30. Id. 626
— 31. Id. 627
— 32. Crâne de Bahnar 628
— 33. Id. 628
— 34. Id. 629
— 35. Comparaison du prognathisme, par superposition des triangles Nasion-Basion-Point alvéolaire, la base Nasion-Basion étant égalée à 100 mm. DS = Crâne de Đòng-sơn. 10103 = Bahnar. 10121. Annamite de Sơn-tây. 4414 = Annamite de Poulo Condor 630
— 36. Sites préhistoriques de la Chine septentrionale 665
— 37. Schéma montrant la situation de Choukoutien 671
— 38. Arbre généalogique de l'Hominidé 673
— 39. Le village du lœss de Su Chia Chiao, près de Kalgan 676
— 40. Ferme paysanne actuelle dans le Kansu, réminiscence des modèles trouvés dans les tombes Han. 683
— 41. Couvercle (?) en forme de tête humaine. 702
— 42. Tombeau de Uông-bí (Quảng-yên). 751
— 43. Th'at Luong. En pointillé: plan du stūpa primitif enfermé dans le stūpa actuel. 771
— 44. Id. Elévation du monument primitif enfoui dans le stūpa actuel. En pointillé: la tête des lotus qui ont été démolis au-dessus de 1 m. 60. 771

TABLE DES MATIÈRES

Fascicule 1.

I. Bibliographie annamite, par E. GASPARDONE.

Introduction 1
I. Gouvernement 35
II. Histoire 49
III. Littérature 86
IV. Légendes, confucéisme, bouddhisme, traités divers. 126
Index. 150

II. Barabuḍur. Les origines du stūpa et la transmigration. Essai d'archéologie religieuse comparée, par P. MUS (suite). Sixième partie. Genèse de la bouddhologie mahāyâniste 175

Fascicule 2.

I. La date du Tà Kèv.

I. Architecture et décoration, par Mme G. de CORAL-RÉMUSAT. . . 401
II. Détails du plan, par V. GOLOUBEW 414
III. Epigraphie, par G. CŒDÈS 417

II. Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde, par C. RÉGAMEY.

Préface. 429
Bibliographie 433
Index 542

NOTES ET MÉLANGES.

I. A propos de trousses de toilette, par M. COLANI. 567
II. Fusaïoles céramiques hallstattiennes et fusaïoles indochinoises, par M. COLANI 571
III. Note au sujet de trépieds, par M. COLANI 572
IV. Coïncidence peut-être fortuite, par M. COLANI. 573
V. Nouvelles recherches autour du Phnom Bākhèn. Rapport sur une mission archéologique dans la région d'Aṅkor (décembre 1933-mars 1934), par V. GOLOUBEW 576
VI. Essai sur les moulures de baies des monuments d'Aṅkor, par R. DALET. . 601
VII. Le temple-montagne khmèr, le culte du *liṅga* et le Devarāja, par PH. STERN 611
VIII. Etude d'un squelette humain de Đông-sơn, par E. PATTE 617

BIBLIOGRAPHIE.

Indochine française. Manuel de l'archiviste (E. GASPARDONE), p. 639. — *N. Matsumoto*, Hanoi Fukkoku Kyokutō gakuin shozō Annan bon shomoku *et* Etsunan ōshitsu shozō Annan bon shomoku (ID.), p. 640. — *Trần Mạnh-Đàn*, Quốc-ngữ đinh-ngoa (ID.), p. 640. — Việt-nam tự-điển, fasc. XIII-XVI (NGUYỄN-VĂN-TỒ), p. 641. — *G. Cordier*, Dictionnaire français-annamite, 1er vol., *A-E* (ID.), p. 642. — *G. Cordier*, Cours de langue annamite. 3e année. Textes administratifs (ID.), p. 642. — *G. Cordier*, Etude sur la littérature annamite. 2e partie, Le théâtre (ID.), p. 643.

Siam. *H. G. Quaritch Wales*, Ancient Siamese Government Administration (J. BURNAY), p. 644.

Indonésie. *Himansu Bhusan Sarkar*, Indian influences on the literature of Java and Bali (G. CŒDÈS), p. 645. — *R. A. Dr. Hoesein Djajadiningrat*, Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek *met* Nederlandsch-Atjèhsch Register door *Dr. G. W. J. Drewes* (ID.), p. 645.

Inde et Bouddhisme. Annual Bibliography of Indian Archæology for the year 1932 (G. CŒDÈS), p. 646. — *J. Allan, Sir T. Wolseley Haig* et *H. H. Dodwell*, The Cambridge shorter history of India (ID.), p. 647. — *J. Bloch*, L'Indo-Aryen, du Veda aux temps modernes (ID.), p. 647. — *E. Senart*, Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad (ID.), p. 648. — *Amareswar Thakur*, Hindu Law of Evidence or a comparative Study of the Law of Evidence according to the Smṛtis (R. LINGAT), p. 648. — Bibliographie bouddhique, IV-V (G. CŒDÈS), p. 650.

Tibet. *H. A. Jäschke*, A Tibetan-English Dictionary. 2d edition (G. C.), p. 651.

Chine. Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou ki Wei cheou chou mou yin-tō (E. GASPARDONE), p. 651. — *P. Y. Yü*, Title Index to the Ssŭ K'u Ch'üan Shu (ID.), p. 651. — *S. Aoyama*, Tou-che fang-yu ki-yao sakuin Shina rekidai chimei yōran (ID.), p. 652. — *W. Perceval Yetts*, The George Eumorfopoulos Collection. Vol. III, Buddhist sculpture (Cl. PASCALIS), p. 653. — *J. G. Andersson*, Children of the Yellow Earth. Studies in Prehistoric China (M. COLANI), p. 664. — *N. Palmgren*, Kansu mortuary urns of the Pan Shan and Ma Chang groups (ID.), p. 700.

Japon. *K. Amano*, Hompō shoshi no shoshi (E. GASPARDONE), p. 703. — *K. Gunji*, Jūshichi-seiki ni okeru Nis-Shamu kankei (KIM YUNG-KUN), p. 704.

CHRONIQUE.

Ecole Française d'Extrême-Orient 709
Tonkin 750
Annam 755

Cochinchine. 760
Cambodge. 762
Laos 772
Etranger. Le Premier Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques (Londres, 30 juillet-4 août 1934), par V. Goloubew. 772

NÉCROLOGIE. Le R. P. Henri de Pirey (H. Parmentier). 793

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS 795

INDEX ANALYTIQUE 809

ERRATUM 833

TABLE DES ILLUSTRATIONS. 835

TABLE DES MATIÈRES 839

Le Directeur Gérant : G. Cœdès.