



BRILL

Autour d'une traduction sanscrite du Tao tö king

Author(s): Paul Pelliot

Source: *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 13, No. 3 (1912), pp. 351-430

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4526292>

Accessed: 15/02/2011 12:12

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=bap>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *T'oung Pao*.

<http://www.jstor.org>

AUTOUR D'UNE TRADUCTION SANSCRITE DU TAO TÖ KING

PAR

PAUL PELLIOT.



I. A propos des missions de Wang Hiuan-ts'ö.

A aucune époque les relations intellectuelles et politiques entre l'Inde et la Chine n'ont été plus actives qu'au VII^e siècle. C'est le temps des grands pèlerins, de Hiuan-tsang, de Yi-tsing. Hiuan-tsang surtout, sorte de Pausanias et de Marco Polo chinois, voyage seize ans dans l'Inde; à son retour, il dirige un bureau de traduction qui, en une quinzaine d'années, fait passer en chinois 1300 fascicules d'œuvres bouddhiques. Au point de vue politique, un ambassadeur chinois, mal accueilli au Magadha par un usurpateur, gagne le Tibet, y lève une armée, et, après une campagne victorieuse, ramène prisonnier en Chine celui-là même qui l'a outragé. L'événement se passait en 648, et l'ambassadeur s'appelait 王玄策 Wang Hiuan-ts'ö.

En ce temps-là, Wang Hiuan-ts'ö en était déjà à sa seconde mission dans l'Inde; dès 643, il avait fait partie de l'ambassade de 李義表 Li Yi-piao, revenue peut-être en 647, mais plus probablement en 646 ¹⁾. En 657, Wang Hiuan-ts'ö devait repartir pour

1) On verra plus loin les raisons qui peuvent faire hésiter entre 646 et 647 pour la date du retour de Li Yi-piao, comme celles qui me font fixer à la fin de 661 ou au début de 662 celle du retour de Wang Hiuan-ts'ö après la troisième mission.

un troisième voyage, et rentrer en Chine à la fin de l'an 661 ou dans les premiers mois de 662; vraisemblablement, il se mit en route une dernière fois en 663. Li Yi-piao et Wang Hiuan-ts'ö n'ont pas joué un grand rôle, soit comme fonctionnaires, soit comme écrivains, dans l'histoire intérieure de la Chine; aussi chercherait-on en vain dans les histoires dynastiques de longs renseignements à leur sujet. Nous serions mieux documentés par l'ouvrage en 10 chapitres où Wang Hiuan-ts'ö avait narré ses voyages¹⁾; mais cet ouvrage est perdu. Heureusement une encyclopédie bouddhique parue en 668 en a conservé plusieurs fragments. M. S. Lévi les a réunis et commentés dans deux articles que le *Journal asiatique* a publiés en 1900²⁾. On trouvera là l'essentiel de ce qu'on peut savoir sur

1) «Dix chapitres formant un seul volume», dit M. S. Lévi (*J. A.*, mars - avril 1900, p. 298). Les découvertes d'Asie Centrale permettent de préciser la valeur des termes: chaque chapitre formait un rouleau, un «volume» (卷), et les dix «volumes» étaient empaquetés en une seule «liasse» (帙).

2) Cf. *J. A.*, mars-avril 1900, 297-341; mai-juin 1900, 401-468. La quatrième mission de Wang Hiuan-ts'ö dans l'Inde, sans doute en 663-664, vient d'être signalée par M. Lévi en un court article paru dans le *T'oung Pao* de mai 1912 (pp. 307-309). Pour les campagnes de Wang Hiuan-ts'ö au Magadha et l'aide que lui prêtèrent les troupes tibétaines, il faudra aussi tenir compte des recherches de M. Waddell, *Tibetan Invasion of Mid India*, parues dans *Imperial and Asiatic Quarterly Review*, janvier 1911, pp. 37-65, avec une carte. Il y a là une étude sérieuse des sources, mais naturellement de seconde main au point de vue des documents chinois. Je profite donc de l'occasion pour signaler une ou deux inexactitudes auxquelles l'autorité de M. Waddell risquerait de valoir droit de cité dans la science. En premier lieu, M. Waddell donne toujours à Wang Hiuan-ts'ö le titre de «chief of the guards of rights and archivist», et en conclut que ce n'est pas un militaire; il ajoute même une fois, entre crochets, le mot *civil* devant *rights* (p. 45). M. Waddell s'est mépris sur le titre de «chef de la garde de droite, archiviste» indiqué par M. S. Lévi; droite s'oppose à gauche; c'est *right* et non *rights*. D'ailleurs la traduction de M. Lévi est inexacte; 右衛率府長史 *yeou-wei-chouai-fou tch'ang-che* constitue un titre unique, et qui n'est pas d'un fonctionnaire civil; il s'agit d'un poste de contrôleur de l'armée, quelle que soit l'équivalence exacte à lui donner (cf. par exemple *Sin t'ang chou*, ch. 49 上, f° 8 r°). A la p. 60, les explications fournies à M. Waddell par M. Parker ne portent que sur le mot 禪 *chan* ou *tch'an*; il reste 連 *lien* dont on ne nous dit rien; en réalité, il faut renoncer à voir dans ce nom autre chose qu'une transcription. Enfin, à la p. 63, M. Waddell suppose qu' A-lo-na-chouen a été bien reçu à la cour des T'ang, «car sa statue fut élevée à l'entrée des tombes impériales parmi les

Wang Hiuan-ts'ö et Li Yi-piao; il y a cependant dès à présent

plus renommés des feudataires du Céleste Empire». C'est là se faire une singulière conception du rôle de ces statues. En réalité, elles avaient une sorte de but religieux, celui de faire accompagner dans l'au-delà l'Empereur défunt par ceux qu'il avait soumis; A-lo-na-chouen était, en effigie, un des figurants de cette espèce de «triomphe» posthume, rien de plus. J'ajouterai par la même occasion quelques mots au sujet du titre royal d'A-lo-na-chouen. Dans leurs paragraphes sur l'Inde, les deux histoires des T'ang le qualifient de **那伏帝** Na-fou-ti (cf. S. Lévi, *ibid.*, pp. 306, 309). Mais la statue d'A-lo-na-chouen au mausolée de T'ai-tsong portait **婆羅門帝那伏帝國王阿羅那順** *p'o-lo-men ti na fou ti kouo wang a-lo-na-chouen*. M. Chavannes, qui a signalé ce texte (*Rev. hist. des Relig.* t. XXXIV, p. 28) a traduit: «A-lo-na-chouen, roi du royaume de Na-fou-ti, empereur de P'o-lo-men (c'est-à-dire de l'Inde ou pays des Brahmanes)». M. S. Lévi (*loc. laud.*, p. 308) a hésité entre deux traductions: 1°. «L'empereur des brahmanes, l'empereur de Na-fou, le roi O-lo-na-choen», ou 2°. «Le roi du royaume de Ti-na-fou-ti (°*bhukti*?) des Brahmanes (de l'Inde) O-lo-na-choen». En tout état de cause, cette seconde solution me paraît s'imposer. Mais elle est en fait confirmée par un texte de l'*Ancienne histoire des T'ang* (ch. 3, f° 8 r°) que M. S. Lévi a connu puisqu'il en cite une donnée (p. 310), mais qu'il semble avoir à un autre moment perdu de vue. Voici ce texte où la date se rapporte à l'épisode final de la présentation au palais: «[La 22^e année *tcheng-kouan*], le 5^e mois, au jour *keng-tseu* (16 juin 648), le *yeou-wei tch'ang-che* Wang Hiuan-ts'ö attaqua le royaume de **帝那伏帝** Ti-na-fou-ti et le battit complètement; il captura son roi A-lo-na-chouen ainsi que les femmes et enfants du roi; il fit prisonniers, tant hommes que femmes, 12000 hommes, [et captura] plus de 20000 bœufs et chevaux, et avec [ses prisonniers] se présenta au palais. On prescrivit au magicien (**方士** *fang-che*) **那羅邇娑婆** Na-lo-eul-so-p'o (Nārāyaṇasvāmin?; cf. *infra*, p. 375) de fabriquer, à la porte **金甌** Kin-piao, la drogue qui prolonge la vie (**延年之藥**) Le **贊普** *tsan-p'ou* (*btсан-по*) des T'ou-fan (Tibétains), ayant attaqué et défait le royaume de l'Inde du centre (**中天竺國** *tchong-t'ien-tchou-kouo*), envoya une ambassade pour annoncer sa victoire.» Depuis la publication de l'article de M. Lévi, M. Chavannes a traduit un autre texte tiré du ch. 975 du *Ts'ö fou yuan kouei* (cf. *T'oung Pao*, II, v, 15—16), et qui est apparenté à celui des «*Annales principales*» du *Kieou t'ang chou*; ce texte à échappé à M. Waddell. Il y est dit que Wang Hiuan-ts'ö «attaqua le royaume de Ti-na-fou et lui fit subir une grande défaite. Auparavant... le roi de Na-fou-ti, A-na-chouen (*sic*), s'empara du trône». En comparant ce texte à celui de l'inscription portée par la statue d'A-lo-na-chouen, M. Chavannes est arrivé, lui aussi, à cette conclusion qu'il s'agit d'un royaume appelé Ti-na-fou-ti, estropié en Na-fou-ti dans les paragraphes sur l'Inde des deux *Histoires des T'ang* et altéré dans le *Ts'ö fou yuan kouei* une fois en Ti-na-fou, l'autre en Na-fou-ti. Ti-na-fou-ti représente un ancien *T'i-na-vuk-t'i (l'apostrophe marque ici le *yod*); la restitution hypothétique °*bhukti* de M. Lévi est donc parfaitement justifiée. Mais alors la solution me paraît presque évidente, étant donné la région même où ont lieu les opérations: Ti-na-fou-ti doit être simplement la transcription de Tīrabhukti, le moderne Tīrhut.

quelques indications nouvelles à y ajouter; je les réunirai d'abord ici.

En premier lieu, signalons qu'un des passages de la relation de Wang Huan-ts'ö que M. S. Lévi avait exhumés du *Fa yuan tchou lin* publié par Tao-che en 668¹⁾, relatif aux sources chaudes du Népal, a été retrouvé depuis lors par lui-même dans une autre œuvre de Tao-che, le **諸經要集** *Tchou king yao tsi*²⁾. Mais, dans ce même *Tchou king yao tsi*, au ch. 14³⁾, j'ai rencontré un autre extrait qui, lui, ne semble pas avoir été reproduit dans le *Fa yuan tchou lin*. Voici ce texte:

«De plus, le *Wang huan ts'ö ling tchouan* (*Récit de voyage de Wang Huan-ts'ö*) dit: «Au temps où le Buddha était de ce monde, dans la ville de **毗耶梨** P'i-ye-li (Vaiçālī), il considéra que tous les vivants souffraient de tourments, et il désira les en arracher. Il vit alors que, dans ce royaume, il y avait deux troupes de **鷄越**

1) La date de 668 pour l'achèvement du *Fa yuan tchou lin* est celle qu'indique M. Nanjio (*Catalogue*, n° 1482), et c'est celle que M. Lévi admet aussi sans faire de réserves (*loc. laud.*, p. 297). Elle est en effet donnée par la préface de **李儼** Li Yen. Mais, précisément à propos d'un passage de la relation de Wang Huan-ts'ö, Tao-che mentionne, et, d'après le contexte, évidemment comme l'année même où il écrit, la 1^{re} année *hien-heng* (671) (cf. S. Lévi, *ibid.*, p. 331; *Fa yuan tchou lin*, ch. 100, dans éd. du *Tripitaka* de Kyōto, XXVIII, x, 648 r°). Il faut donc admettre que Tao-che a au moins retouché son œuvre cette année-là.

2) Cf. S. Lévi, *Le Népal*, t. I, p. 158. Le *Tchou king yao tsi* est le n° 1474 du *Catalogue* de Nanjio. Au sujet de ces sources chaudes et «fontaines à feu», on peut ajouter aux informations déjà recueillies par M. Lévi que la «fontaine à feu» est mentionnée dans un ouvrage tibétain, traduit par Vasil'ev, et dont l'auteur invoque précisément les *Mémoires* de Huan-tsang (cf. Васильевъ, Географія Тибета... Миньжунъ Хутукты, Saint-Petersbourg, 1895, in-8°, p. 66). Quant au nom de la fontaine à feu, pour lequel les textes hésitent entre deux orthographes **阿者波沱** et **阿者波瀾**, la divergence n'est qu'apparente, et il faut toujours transcrire A-ki-po-ni. Telle est en effet, avec *ni* et non *mi*, la prononciation de la seconde forme, et la première n'en est qu'une abréviation, où **沱** = **尔**, forme courante pour **爾** *erl*. Le *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin (ch. 77, dans éd. de Tôkyō, **爲**, X, 29 r°) écrit d'ailleurs **沱**, et spécifie qu'il faut prononcer **泥禮反** *n[i + l]i*, c'est-à-dire *ni*. C'est donc la restitution *aggi-pāni* = *agnipāniya* qui est juste.

3) *Tripit.* de Kyōto, XXVII, VIII, 491 r°.

吒 *ki-yue-toh'a* (*kaivarta*)¹⁾, en tout cinq cents hommes, qui, dans le fleuve 婆羅俱末底 P'o-lo-kiu-mo-ti (Phalgumati)²⁾, avaient pêché un grand poisson 摩梨 *mo-li*³⁾, à 18 têtes et 36 yeux, et ses têtes étaient celles de beaucoup d'animaux⁴⁾. Le Buddha lui

1) *Kaivarta* signifie simplement «pêcheur». On ne voit pas bien pourquoi Wang Hiuan-ts'ö a transcrit le terme au lieu de le traduire.

2) Correspond à la Vaggumudā des textes pāli, indiquée comme une rivière du pays de Vaiçālī. La transcription de Wang Hiuan-ts'ö, tout comme celle que nous fournit un peu plus loin le *vinaya* des Mahāsāṅghika, supposent pour le nom une sonore initiale; et tel est le cas aussi pour la Vaggumudā du pāli; il faut donc admettre, à côté de Phalgumati, une autre forme Valgumati. Peut-être est-ce là aussi le fleuve 拔扈利 Pa-hou-li mentionné par un des commentaires du *Che ki* (ch. 123, f° 7 v°, où il est identifié au Gange; cf. Franke, *Beiträge zur Kenntniss der Türk-Völker*, p. 36), et dont le nom est à deux reprises faussement orthographié 枝扈黎 Tche-hou-li dans le *Chouei king tchou* (éd. de Wang Sien-k'ien, ch. 1, ff. 7 r°, 16 v°).

3) Je n'ai pas réussi à restituer l'original de *mo-li*. On trouve, comme mot de lexique, *mallikā*, nom de poisson; c'est insuffisant pour autoriser aucune hypothèse.

4) Juste avant le texte de Wang Hiuan-ts'ö, le *Tchou king yao tsi* cite un texte emprunté au 賢愚經 *Hien yu king* (Nanjio, n°. 1322), qui éclaire un peu ce passage-ci; l'original est au ch. 10 du *Hien yu king* (éd. de Kyōto, XXVI, iv, 298—299). Le Buddha est en Magadha, dans le Karaṇḍaka-venuvana; il se rend à Vaiçālī avec ses disciples et arrive au bord du fleuve 梨越 Li-yue (Revatī). Il aperçoit cinq cents bouviers et cinq cents pêcheurs. Les cinq cents pêcheurs ont beau hâler leurs filets; il leur faut l'aide des cinq cents bouviers pour tirer de l'eau un poisson énorme, qui a cent têtes appartenant à toutes sortes d'animaux, ânes, chevaux, chameaux, tigres, etc. Ānanda en informe le Maître qui va trouver le poisson et lui dit par trois fois: «Tu es 迦毗梨 Kia-p'i-li (Kapila)?» Et le poisson de répondre: «Je le suis». — «Et la personne qui t'a dirigée, où est-elle?» «Elle est tombée dans l'Avīci». Le Buddha explique alors aux disciples que jadis, au temps du Buddha Kāçyapa, un brahmane eut un fils, qu'il appela Kapila. Avant de mourir, il lui recommanda d'aller s'instruire auprès du Buddha Kāçyapa, car, malgré son intelligence surprenante, Kapila n'aurait pu rivaliser avec les disciples de ce Buddha. Kapila obéit à son père et profita de l'enseignement du Buddha Kāçyapa. Mais ensuite, poussé par sa mère, il injuria ceux qui l'avaient instruit. Voilà pourquoi il est devenu un poisson à cent têtes, et restera ainsi pendant de longs âges, tant que n'auront pas passé sur terre tous les mille Buddha du *bhadrakalpa*. Comme on le voit, l'analogie des deux récits est loin d'aller jusqu'à l'identité, mais la parenté est certaine. Le *Hien yu king* est bien connu par la traduction allemande que Schmidt a donnée en 1843 de sa version tibétaine sous le titre de *Der Weise und der Thor*; cette version tibétaine elle-même est une des rares œuvres du *Kanjur* qui aient été traduites du chinois (pour une comparaison des textes chinois et tibétain, cf. Takakusu, dans *J. R. As. Soc.*, juillet 1901, pp. 447—460). Cet original chinois est lui-même traduit d'une œuvre composite, rédigée à Kao-tch'ang (Tourfan) en

prêcha la loi. Quand le poisson l'eut entendue, son cœur fut [touché]; immédiatement sa vie prit fin, et il obtint de naître au ciel et devint un fils de *deva*. Puis, considérant que, par son propre corps, il était un grand poisson, mais qu'ayant obtenu que le Buddha lui prêchât la loi, il avait acquis de naître au ciel, alors, tenant en main des fleurs parfumées, des colliers, des perles, il descendit du ciel, arriva devant le Buddha et lui fit des offrandes. Là-dessus, le cœur des

445, ou très peu avant 445, par des moines qui y firent entrer, sous le titre de **譬喻經** *P'i yu king*, les récits qu'ils venaient d'entendre au «grand temple» (**大寺** *ta-ssu*, c'est-à-dire sans doute au Gomaiṃahāvihāra) de Khotan. Ce sont les traducteurs de Leang-tcheou qui changèrent le titre en *Hien yu king*; on voit par là que le titre sanscrit de *Damamūka* donné dans le *Kanjur*, et qui correspond à *Hien yu king*, doit être une fantaisie des traducteurs tibétains. Un texte antérieur au *Hien yu king* donne déjà l'histoire de notre poisson monstrueux; il a été signalé par Watters (*On Yuan Chwang's travels*, t. II, p. 82) au ch. 14 du *Vinaya* des Mahāsāṅghika, traduit en 416 (Nanjio, n^o. 1119; éd. de Kyōto, XVIII, iv, 96 r^o). Le Buddha est dans le pays de **跋祇** Pa-k'i (Vrjji²); avec les disciples, il arrive au bord d'un ancien fleuve» (**一故河** *yi-kou-ho*²), où, de chaque côté de la rive, 250 pêcheurs tirent un grand filet atteignant au fond de l'eau par de lourdes pierres et maintenu en surface par des Calebasses. Et, «ainsi qu'il est raconté tout au long dans le **迦毗羅本生經** *Kia pi' lo pen cheng king* (*Sūtra des naissances antérieures de Kapila*), à ce moment les pêcheurs prennent dans leur filet un grand poisson à cent têtes toutes différentes. Le Buddha l'appelle par son nom et lui demande «où est sa mère»; le poisson répond qu'elle est présentement un ver de latrine. Le Buddha explique que les cent têtes viennent de ce que ce poisson, dans une existence antérieure, a insulté les moines, et que sa mère est punie pour l'avoir ainsi élevé. Alors les cinq cents pêcheurs se font moines, obtiennent l'état d'*arhat*, et habitent au bord du fleuve **跋渠** Pa-k'iu (Phalgu[matī]). Enfin, l'histoire est racontée tout au long dans Hiuan-tsang (*Mémoires*, t. I, pp. 403—405), qui place le stūpa commémoratif dans le royaume de Vrjji et appelle le brahmane **劫比他** Kie-pi-t'o (Kapitha). Il m'a paru bon d'adopter pour le *Hien yu king* et le *Vinaya* des Mahāsāṅghika la forme Kapila, et non celle assez étrange de Kapitha que paraît imposer Hiuan-tsang; quelle que soit la forme primitive du nom, il me paraît en effet certain, d'après nos textes, que la forme Kapila (prononcée même Kavila) avait prévalu au nord de l'Himālaya. J'ai cité tous ces textes parce qu'ils donnent plusieurs noms propres, surtout des noms de rivières, et que la région visée est une de celles où l'itinéraire de Hiuan-tsang, et aussi celui de Wang Hiuan-ts'ō, prêtent à bien des hésitations. M. Waddell, dans *A Tibetan invasion of Mid India* (pp. 51—62) a étudié plusieurs solutions possibles. La discussion en entraînerait trop loin, et je n'ai voulu ici que fournir quelques matériaux nouveaux aux commentateurs de Hiuan-tsang.

deux troupes [d'hommes] s'ouvrit, et ils se repentirent de leurs fautes. Immédiatement, à plus de 200 pas au nord de la Kiu-mo-ti ([Phal]-gumati), ils brûlèrent leurs filets de pêcheurs. Dans une urne de cuivre, ils recueillirent les cendres, et l'enterrèrent du côté où [le Buddha] avait prêché la loi. Au-dessus, ils élevèrent un *stūpa*. L'image vénérable y est majestueuse, et jusqu'à présent elle subsiste, sculptée et ornée conformément aux règles. Ceux qui la contemplent font naître [en eux] le bien.»

En outre, dans le *Fa yuan tchou lin* lui-même, il y a un passage qui a échappé aux recherches de M. S. Lévi; il clôt le ch. 63 de cette encyclopédie bouddhique¹). Ce passage est ainsi conçu :

« Du royaume des 吐蕃 T'ou-fan en allant vers le territoire au sud des Monts neigeux (雪山 Siue-chan, Himālaya)²), on arrive aux royaumes de 屈露多 K'iu-lou-to (Kulūta)³), 悉立 Si-li⁴), etc. On dit que de cette étape (驛 *yi*), en allant au nord

1) Ed. de Kyōto, XXVIII, VII, 431 r°.

2) Au lieu de 雪 *siue*, «neige», l'éd. de Kyōto a 雲 *yun*, «nuage», mais avec le petit rond qui indique les variantes; c'est la leçon de l'édition de Corée. Les éditions des Song, Yuan et Ming ont bien *siue*.

3) Le Kulūta apparaît, transcrit de la même façon, dans la *Vie* de Hiuan-tsang (p. 103), et dans ses *Mémoires* (t. I, pp. 203—205); c'est le Kulu actuel.

4) Le nom de Si-li n'a pas été, à ma connaissance, restitué jusqu'à présent. On le retrouve dans le *Sin t'ang chou* (ch. 221 上, f° 12 r°), où il est dit d'abord que le royaume de 章求拔 Tehang-k'ieou-pa est au sud-ouest du Si-li, puis que, en 646, le roi du Tehang-k'ieou-pa envoya une ambassade à cause de celle envoyée par le Si-li. Suit enfin une courte notice sur le Si-li, qui est au sud-ouest des T'ou-fan (Tibétains), compte 50000 feux, et dont les villes sont en majeure partie au bord de torrents; les hommes nouent une étoffe sur leur tête; les femmes tressent leurs cheveux et portent des jupons courts; les morts sont abandonnés dans la campagne; le deuil se porte en noir, et dure un an; politiquement, le pays dépend des T'ou-fan. Une notice analogue se trouve dans le ch. 190 du 通典 *T'ong tien* (f° 16 v° de l'éd. de 1747). Si-li représente *S'it [ou S'ir]-lip [ou läp]. Il semble qu'il s'agisse d'un royaume tibétain. En ce cas, Si-li, avec sa prononciation ancienne, serait la transcription aussi rigoureuse que possible d'une forme tibétaine Gser-rabs, «race d'or», équivalant à Suvarṇagotra; on sait d'ailleurs que Wang Hiuan-ts'ō fut parfois

pendant à peu près neuf jours, il y a une montagne précieuse (寶山 *pao-chan*); la terre et les pierres y sont toutes en or. S'il y a des gens qui aillent en chercher, ils sont immédiatement frappés de calamités. Tiré du 王玄策西國行傳 *Wang hiuan ts'ö si kouo hing tchouan* (*Récit du voyage de Wang Hiuan-ts'ö dans les royaumes d'Occident*), »

Les passages de l'ouvrage de Wang Hiuan-ts'ö cités dans le *Tchou king yao tsi* ont de l'importance au point de vue de la date même à laquelle il faut placer la rédaction de ce récit de voyage.

entouré de Tibétains. Or c'est dans cette région que Hiuan-tsang, qui ne connaît pas le Si-li, place son Suvarnagotra (*Mémoires*, I, 230), et il spécifie que ce nom viendrait de l'abondance de l'or dans ce pays; tel est bien le cas de notre montagne où «la terre et les pierres sont tout en or». Je sais bien que Hiuan-tsang dit que c'est là le «royaume des Femmes», et que par ailleurs le *Sin t'ang chou* (ch. 221 E, f° 3 r°) a, indépendamment de son paragraphe sur le Si-li, une notice sur le royaume des Femmes, limitrophe du 三波訶 San-po-ho à l'Ouest, et qu'il appelle aussi Sou-fa-na-k'iu-ta-lo (Suvarnagotra). Mais il est de toute évidence que le royaume des Femmes qui est l'objet d'une notice dans l'*Histoire des T'ang*, et qui était situé entre le Sseu-tch'ouan et le Tibet proprement dit, n'a rien à voir avec le Suvarnagotra de Hiuan-tsang; comme il est arrivé plus d'une fois dans le *Sin t'ang chou*, l'histoire officielle a été gâchée par des emprunts maladroits au pèlerin. La seule relation entre le royaume des Femmes à l'Est du Tibet, qui n'est peut-être même pas l'ancien Sou-p'i des Souei, et celui qui était à l'Ouest, le Suvarnagotra véritable de Hiuan-tsang, c'est que tous deux étaient sans doute d'origine ou de parenté tibétaine. C'est le Suvarnagotra seul, à l'Ouest du Tibet, qui serait le Strirājya, le Royaume des Femmes, de la *Rājatarāṅgī* et de la *Bṛhat-saṃhitā*. Je ne vois donc rien qui aille à l'encontre des raisons assez fortes qui me portent à y chercher aussi notre Si-li. Sur le «royaume des Femmes», cf. encore Bushell, *The early history of Tibet*, dans *J. R. As. Soc.*, 1880, p. 531, qui admet aussi que l'identification du «Royaume oriental des Femmes», au nord-est du Tibet, et du Suvarnagotra repose sur une confusion entre deux «Royaumes des Femmes». Le Suvarnagotra reparaît dans le récit de voyage de Houei-tch'ao, retrouvé à Touen-houang. Sur toutes ces traditions relatives «aux royaumes des Femmes» et les confusions auxquelles elles ont prêté, voir Schlegel dans *T'oung Pao*, III, 495 ss.; VI, 247 ss.; mes notes dans *B. E. F. E.-O.*, IV, 299—303; *Marco Polo*, éd. Yule—Cordier, II, 405—406; Hirth et Rockhill, *Chou Ju-kua*, 26, 151—152 (le texte cité d'après le *Po wou tche* se trouve bien antérieurement dans le commentaire de Kouo P'o au ch. 16 du *Chan hai king*); Watters, *On Yuan Chwang's Travels*, II, 257—258, mais la dernière équivalence est inexacte; Franke, *Beiträge zur Kenntniss der Türk-Völker*, p. 37 (mais le 大荒西經 *Ta houang si king* n'est pas un texte perdu dès les T'ang; c'est le 16^e chapitre du *Chan hai king*, et il existe encore; le texte est mal coupé dans la citation).

Jusqu'ici, Wang Hiuan-ts'ö étant revenu de son troisième voyage avant 668, date de la compilation du *Fa yuan tchou lin*, on eût été porté à croire, en examinant les fragments qui nous sont parvenus, qu'il fallait placer après ce troisième voyage l'apparition de son livre¹⁵). Mais nous savons de façon certaine qu'en 661, Wang Hiuan-ts'ö était dans le Kapiça. Or le *Tchou king yao tsi* a été compilé entre 655 et 660, à un moment par conséquent où Wang Hiuan-ts'ö était encore en Occident. On pourrait évidemment supposer que la date traditionnelle donnée pour la compilation du *Tchou king yao tsi* est inexacte; je ne crois pas que ce soit le cas. Par ailleurs, le *Fa yuan tchou lin* emprunte à la relation de Wang Hiuan-ts'ö plusieurs renseignements qui se rapportent aux années 657, 659, etc., et appartiennent par conséquent au troisième voyage. La solution me paraît être la suivante. Après son deuxième voyage, c'est-à-dire entre 648 et 657, Wang Hiuan-ts'ö publia un premier récit, auquel sont empruntées les deux citations reproduites dans le *Tchou king yao tsi*. Mais, après son troisième voyage, il remania son ouvrage, et c'est de cet ouvrage remanié, accru, que s'est servi Tao-che en compilant le *Fa yuan tchou lin*¹).

1) M. S. Lévi ne dit rien de cette question; elle a dû cependant se poser à son esprit puisqu'il croit déjà reconnaître au moins un fragment de la relation de Wang Hiuan-ts'ö dans le *Che kia fang tche* de Tao-siuan, qui est daté de 650. Il est certain que Tao-siuan a connu la mission de Wang Hiuan-ts'ö, car il nomme l'envoyé chinois à propos de la demeure de Vimalakirti à Vaiçālī (cf. S. Lévi, *loc. laud.*, p. 316), mais il s'agit là d'une information qu'il a pu recueillir oralement et qui ne nécessitait pas encore l'existence du récit de voyage. L'autre texte, qui se rapporte aux fontaines à feu du Népal, se trouve dans le *Che kia fang tche* et le *Fa yuan tchou lin*, mais aucun des deux ne nomme à ce propos Wang Hiuan-ts'ö. Ce texte est d'ailleurs intéressant par son dernier paragraphe qu'il faut traduire ainsi (la traduction donnée par M. Lévi, *loc. laud.*, pp. 442—443, n'est pas juste): «Dans les dernières années, les ordres de l'Empire (c'est-à-dire les envoyés chinois porteurs des ordres impériaux) passaient tous par ce royaume à l'aller et au retour. Maintenant [ce royaume] dépend des T'ou-fan (Tibétains).» A la dernière remarque, le *Fa yuan tchou lin* substitue cette phrase absurde: «C'est là le royaume oriental des Femmes; il est limitrophe des T'ou-fan (Tibétains)». Les *Histoires des T'ang* parlent d'un royaume oriental des Femmes non en tant qu'elles sépareraient leur Sou-p'i du Suvarnagotra, mais

En dehors de ces citations du *Tchou king yao tsi* et du *Fa yuan tchou lin*, il existe encore dans le *Tripitaka* chinois un autre document qui émane de Wang Hiuan-ts'ö; c'est un rapport inséré au **集沙門不應拜俗等事** *Tsi cha men pou ying pai sou teng che*, compilé en 662 par 彦惊 Yen-ts'ong, le rédacteur définitif de la *Vie* de Hiuan-tsang (cf. Nanjio, n° 1480). Tout l'ouvrage, qui est en six chapitres, est occupé par des pièces où on discute si les moines doivent ou ne doivent pas «saluer» les laïcs, quelque haut

afin de distinguer ces deux-là, réunis pour elles en un seul, d'un troisième qui était dans la «mer occidentale». L'identification du Népal à ce «royaume oriental des Femmes» par Tao-che est insoutenable. En ce qui concerne les itinéraires des envoyés chinois de cette époque, on sait qu'il y a, dans le *Che kia fang tche* même (ch. 上, éd. de Kyôto, XXVII, III, 86 v°), un itinéraire du Fleuve Jaune au Népal; l'étude détaillée en reste à faire, en reprenant avec lui celui du ch. 40 du *Sin t'ang chou* (f° 6 v°—7 r°) traduit par Bushell, plus détaillé, mais qui ne va pas au sud du Tibet. En somme, il me paraît possible et même probable que Tao-siuan ait connu la relation de Wang Hiuan-ts'ö, qui a dû déjà exister en son premier état dès 650; mais la preuve n'en est pas faite. Pour la date même de 650 attribuée au *Che kia fang tche* (cf. S. Lévi, *ibid.*, p. 316), il faut remarquer qu'elle n'est pas donnée par la préface même de Tao-siuan, mais ajoutée en un colophon qui pourrait bien être une addition postérieure à l'ouvrage; elle pourrait, vu sa place et sa rédaction, ne pas émaner de Tao-siuan lui-même, mais d'un annotateur du temps des T'ang, et manque en fait à l'édition la plus ancienne du *Tripitaka*, celle de Corée; cette date, qui a bien des chances d'être juste, demande donc à être néanmoins contrôlée par ailleurs. Ce contrôle, il semble qu'on le trouve dans le *K'ai yuan che kiao lou* (Nanjio, n° 1485) qui, au ch. 8 (éd. de Kyôto, XXIX, III, 208 r°), indique pour le *Che kia fang tche* la date de 650 et renvoie à ce sujet au *Ta t'ang nei tien lou* (Nanjio, n° 1483), qui est précisément une autre œuvre de Tao-siuan. Mais le passage visé doit être celui du ch. 5 (f° 50 r° de l'édition de Kyôto, XXIX, I); or aucune date n'y est donnée. En fait, toutes les autres œuvres de Tao-siuan pour lesquelles nous avons des dates précises sont postérieures d'une dizaine d'années au moins à celle indiquée pour le *Che kia fang tche*. Il est vrai que Tao-siuan, qui, en 650, avait déjà dépassé la cinquantaine, avait dû se mettre antérieurement aux œuvres qui nous sont parvenues avec des dates plus tardives, mais il ne les acheva que lentement. En ce qui concerne le *Che kia fang tche*, même s'il commença à le répandre en 650, il n'y aurait rien d'impossible non plus à ce qu'il y eût introduit dans la suite quelques notes nouvelles (c'est le cas, comme on l'a vu, pour le *Fa yuan tchou lin*, achevé en 668, et où cependant on rencontre la date de 671). Pour ces raisons, je n'ose faire état de la présence possible d'un fragment de la relation de Wang Hiuan-ts'ö dans le *Che kia fang tche* pour en tirer un argument au sujet de la date à laquelle Wang Hiuan-ts'ö rédigea son œuvre pour la première fois.

placés qu'ils puissent être. Or, au ch. 4, nous trouvons le document suivant: ¹⁾

« Rapport (議狀 *yi-tchouang*) [présenté] par le 左驍衛長史 *tso-hiao-wei tch'ang-che* Wang Hiuan-ts'ö ²⁾, le 騎曹 *k'i-ts'ao* 蕭灌 Siao Kouan ³⁾ et autres.

1) Ed. de Kyôto, XXVIII, 1, 79 v°—80 r°; le texte correspondant de l'éd. de Tôkyô est dans 露, VII, 85 v°. En 662, l'Empereur venait de changer les titres de toutes les hautes fonctions de la cour et du palais. C'est au lendemain de ces réformes que son attention se porta sur la conduite que moines et nonnes devaient tenir vis à vis de leurs pères et de leurs mères et vis à vis de lui-même. La question avait été déjà débattue souvent, et les deux premiers chapitres du recueil de Yen-ts'ong sont occupés par des documents antérieurs aux T'ang et qui se rapportent à ces controverses. Il y faut joindre un paragraphe du 牟子 *Meou tseu* (1^{re} moitié du III^e siècle), où l'auteur répond à cette critique: les *çramaṇa* « n'ont pas le rite de se prosterner et de se relever » (無跪起之禮儀) (*Hong ming tsi*, ch. 1, éd. de Kyôto, XXVII, x, 717 v°). Sous les T'ang, et malgré tous les rapports que reproduit Yen-ts'ong, les religieux n'eurent pas le dessus. Par un édit du 28 juin 662, moines et nonnes bouddhistes et taoïstes furent tenus de saluer selon les rites leurs parents, c'est-à-dire de se prosterner devant eux (il n'est pas question du prince). Ces indications nous sont fournies par le *Kieou l'ang chou* (ch. 4, f° 7 r°), mais non par le *Sin l'ang chou*, dont l'auteur, Ngeou-yang Sieou, a exclu systématiquement presque tout ce qui rapportait au bouddhisme et au taoïsme (cf. *Fo tsou li tai l'ong tsai*, ch. 27, dans éd. de Tôkyô, 致, XI, 9 v°). Le recueil de Yen-ts'ong permet de connaître l'affaire en plus grand détail; les ch. 3—6 lui sont entièrement consacrés. Par un premier édit du 8 mai 662, l'empereur fait savoir qu'il a l'intention d'obliger moines et nonnes à se prosterner devant leurs parents et devant le prince, et il prescrit aux fonctionnaires de la capitale de lui fournir des rapports à ce sujet; 354 rapports furent favorables au projet impérial, 539 lui furent contraires. L'empereur semble avoir été assez perplexe, et rendit finalement l'édit du 28 juin 662 (on 29 juin selon Yen-ts'ong) qui prescrivait aux religieux d'accomplir les salutations rituelles envers leurs parents, mais les en dispensait vis à vis du prince. Un grand nombre de ces rapports, favorables et défavorables (ces derniers accompagnés d'une réfutation), sont reproduits avec les édits impériaux dans le recueil de Yen-ts'ong. Nous avons là un document particulièrement intéressant pour nous montrer, sur pièces originales et non plus au moyen d'un résumé d'annalistes, comment se traitait une affaire d'état à la cour chinoise sous les T'ang. L'ordre de Kao tsong ne paraît pas avoir été bien obéi, car, en 714, Hiuan-tsong dut promulguer un nouvel édit pour prescrire aux moines et aux nonnes de rendre hommage à leurs parents (*Kieou l'ang chou*, ch. 8, f° 4 r°). — Le rapport de Wang Hiuan-ts'ö et Siao Kouan n'avait pas été signalé jusqu'à ces derniers temps; cependant M. S. Lévi le connaissait, et on trouvera dans le *T'oung Pao* de mai 1912 la note où il publie la partie de ce texte qui met en cause Kaniška.

2) Comme on le voit, le titre de Wang Hiuan-ts'ö avait changé depuis 646—648, sans

«Le succès de la religion du Buddha a commencé dans le T'ien-tchou (Inde). Votre serviteur y a été envoyé en mission trois fois, il y a pas mal vu et entendu. Votre serviteur a entendu dire que le roi Chou-t'eu-t'an (Çuddhodana)¹) était le père du Buddha, que Mo-ho-mo-ye (Mahāmāyā) était la mère du Buddha, et que le moine Yeou-po-li (Upāli) était primitivement un domestique de la famille royale; or les proches du roi lui rendirent hommage et le

cependant s'élever beaucoup. Il s'agit comme par le passé d'une fonction militaire de contrôle ou d'intendance, mais je ne me risquerais pas à proposer un équivalent; cf. *Sin t'ang chou*, ch. 49 E, f° 2 r°. L'édition de Tôkyô, au lieu de *tso*, donne *yeou* pour l'édition de Corée, en indiquant *tso* pour les trois autres. L'édition de Kyôto donne *tso* sans aucune remarque.

3) Il est probable que ce *k'i-ts'ao*, fonction analogue, mais inférieure à celle de Wang Hiuan-ts'ö, dépend ici également du *tso-hiao-wei*, car chacun de ces corps avait des *k'i-ts'ao*. Siao Kouan ne nous est pas connu par ailleurs. Peut-être cependant s'agit-il d'un descendant de l'ancienne famille impériale des Leang, dont le nom apparaît incidemment sous la forme 蕭 瓘 Siao Kouan dans le *Sin t'ang chou* (ch. 101, f° 2 v°), mais qui est mentionné avec la même orthographe que dans notre texte par le 寶刻叢編 *Pao k'o ts'ong pien* (cf. 集古錄目 *Tsi kou lou mou*, ch. 6, f° 5 r° de l'édition du

雲自在龕叢書 *Yun tseu tsai k'an ts'ong chou*). En tout cas, l'intervention de Siao Kouan dans ce rapport porte à croire qu'il avait été, comme Tsiang Che-jen par exemple que citent les *Histoires des T'ang*, un compagnon de Wang Hiuan-ts'ö lors de ses missions dans l'Inde. Tout le rapport me paraît d'ailleurs être en réalité du seul Wang Hiuan-ts'ö. On verra que, dans un passage, il dit formellement: «[Moi], votre serviteur [Wang] Hiuan-ts'ö». A côté de Li Yi-piao et de Wang Hiuan-ts'ö, nous avons donc dès à présent à noter quatre noms comme ceux de personnages mêlés à ces relations diplomatiques de la Chine avec l'Inde entre 640 et 660: 1° 梁懷璣 Leang Houai-k'ing, qui, d'après la *Nouvelle histoire des T'ang* (ch. 121 E, f° 11 r°), fut chargé d'aller dans l'Inde porter une lettre impériale à Harṣa Çilāditya en réponse à une ambassade de celui-ci parvenue en Chine en 641; Harṣa Çilāditya envoya un nouvel ambassadeur qui accompagna au retour Leang Houai-k'ing; c'est pour reconduire ce second envoyé que Li Yi-piao fut envoyé en mission en 643; 2° 魏才 Wei Ts'ai, le rédacteur de l'inscription que Li Yi-piao et Wang Hiuan-ts'ö firent élever à Mahābodhi en 645 (cf. S. Lévi, *loc. laud.*, p. 320); 3° Tsiang Che-jen, le compagnon de Wang Hiuan-ts'ö dans sa seconde mission; 4° Siao Kouan; on pourrait enfin ajouter peut-être l'énigmatique 宋法智 Song Fa-tche dont il est question à propos de l'image du Buddha dûe à Maitreya (cf. S. Lévi, *ibid.*, p. 319).

1) L'édition de Kyôto a 輪 *louen* au lieu de 輸 *chou*; c'est une simple faute d'impression.

respectèrent tout comme le Buddha ¹⁾. Votre serviteur a vu également que, dans ces royaumes-là, la coutume des moines et des nonnes était de ne pas saluer les autels des génies célestes (天神祠, les autels brahmaniques), et de ne saluer ²⁾ ni leur roi, ni leurs [propres] pères et mères. Le roi, les pères et mères, tous rendent hommage aux moines et nonnes et aux assemblées religieuses. Votre serviteur a fait cette objection à [un de] ces moines: «Voilà un domestique qui vient de faire tomber sa chevelure et de revêtir la [robe] sombre; il est absolument ignorant. Et on va lui faire montrer le plus grand respect par son prince ou son père. Cela n'approche guère du sens commun». Le moine répondit: «Bien qu'il vienne seulement de faire tomber sa chevelure, son apparence est déjà la même que [celle] du Buddha, et il peut à nouveau ébranler le palais de Māra. Vous dites qu'il n'a pas de connaissances. Mais n'est-ce pas comme de l'argile ou du bois? Dès que l'argile et le bois ont été dressés et, debout, sont l'image du maître (主), quelque fréquemment qu'ils se trouvent en contact avec des [hommes] nobles et supérieurs, ils ne leur rendent aucun hommage. Les moines n'ont pas à saluer les laïcs, cela est non moins clair.

«Votre serviteur, de plus, fit lui-même cette objection au moine: «Dans le *Wei mo king* (*Vimalakīrtinirdeśasūtra*), le *bhikṣu* rend hommage aux pieds de Wei-mo-k'i (*Vimalakīrti*). Dans le *Fa houa king* (*Lotus de la bonne loi*), les moines pratiquent le respect complet [vis à vis de laïcs]. Dans le texte de ces deux *sūtrā*, la salutation aux laïcs est manifeste. Pourquoi un *bhikṣu* ne devrait-il pas saluer les gens vénérables?» Le moine dit: «Le Buddha a établi

1) Upāli était primitivement un barbier des Cākya. Quand huit princes Cākya décidèrent d'entrer dans la communauté, Upāli voulut faire de même. Il fut ordonné avant ses maîtres, si bien que ceux-ci, au moment de leur ordination, durent lui rendre hommage. Cf. Kern, *Hist. du bouddhisme*, I, 126—127; Watters, *On Yuan Chwang's Travels*, II, 12—13.

2) Par «saluer», il faut toujours entendre dans notre texte non seulement «s'incliner», mais «se prosterner».

le *vinaya*; c'est là la règle constante des moines et des nonnes. Pour ce qui est du *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, le *bhikṣu*, porteur de la loi, a pratiqué temporairement le rite de l'inclination. Dans le *Lotus de la bonne loi*, le *ta-che* (*mahāsattva*), à un moment donné, agit de façon spéciale; comment pourrait-on, pour une action spéciale où on s'est plié aux circonstances, bouleverser une règle constante? » Votre serviteur l'a pleinement approuvé. Votre serviteur a entendu dire qu'à la mort de son épouse, [quelqu'un] chanta en heurtant un vase autour du cadavre¹); c'est là aussi une action spéciale à un moment donné; comment cela serait-il de conséquence vis-à-vis des règles fixes pour les funérailles?

« Votre serviteur, dans l'Inde, salua l'image de *deva*. Le roi de ce royaume se mit à rire et me demanda: « Vous, l'ambassadeur, et les autres, êtes tous des *upāsaka*, pourquoi saluez-vous les *deva*? » Votre serviteur lui demanda des explications. Il répondit: « La règle des *upāsaka* est de ne pas saluer les *deva*. Jadis le roi 迦膩色迦 *Kia-ni-sō-kia* (*Kaniṣka*) reçut les cinq défenses bouddhiques et il salua les images des *deva*; toutes les images se renversèrent à

1) 妻死鼓盆環屍而歌. Il s'agit de Tchouang-tseu, qui raconte lui-même cette anecdote au ch. 18 de son livre. Quand la femme de Tchouang-tseu mourut, 惠子 Houei-tseu alla présenter au veuf ses condoléances; mais il trouva Tchouang-tseu accroupi par terre, et qui chantait en frappant sur un vase (莊子則方箕踞鼓盆而歌). Houei-tseu s'en étonna et fit remarquer qu'on pouvait ne pas se lamenter sur la fin d'une épouse dont l'existence bien remplie arrivait à son terme normal, mais que chanter en s'accompagnant sur un vase était peut-être excessif. Tchouang-tseu explique alors à Houei-tseu que lui aussi aurait d'abord été tenté de s'affliger; mais qu'ayant réfléchi à l'ordre des choses, il croirait illogique de se laisser aller à la tristesse. Cette attitude de Tchouang-tseu, si contraire à toutes les coutumes chinoises, a fait naître beaucoup plus tard un assez joli conte, dont l'original chinois n'est pas identifié actuellement, mais qui, traduit au XVIIIe siècle par le Père d'Entrecolles, a fourni plusieurs données au *Zadig* de Voltaire. Cf. Legge, *The texts of Taoism*, II, 4—5. Legge admet qu'il s'agit plus spécialement du bassin à glace qui était placé près du cadavre; Tchouang-tseu se serait accroupi de manière à l'avoir entre ses genoux; c'est en effet très vraisemblable. On voit que Wang Hiuan-ts'ō prend un peu de liberté avec la tradition; son « autour du cadavre » doit s'entendre comme s'il disait « auprès du cadavre ».

terre. Plus tard, il alla à l'autel du dieu du soleil (日天祠). Celui qui servait ce *deva*, craignant que, si le roi arrivait et saluait, l'image du dieu ne tombât, prit une image du Buddha et secrètement la plaça au sommet de la tête du *deva*. Le roi salua trois fois, et [l'image] ne tomba pas. Le roi s'en étonna et fit examiner [la statue]; dans la coiffure du *deva*, on trouva une image du Buddha. Le roi se réjouit extrêmement et soupira sur la vertu surnaturelle du Buddha. Il approuva la sagesse [du prêtre du dieu] et lui accorda en abondance des revenus fonciers (大賞封邑); jusqu'à présent, cela subsiste encore¹). On dit encore qu'il y eut un hérétique (*wai-tao*) qui reçut les cinq défenses bouddhiques; il faisait seulement des offrandes aux autels des *deva*, mais ne se prosternait pas devant eux. Le roi le jugea pour crime d'irrévérence. Il s'adressa au roi, et dit: «Petit comme je le suis, comment oserais-je refuser le salut? Mais en saluant, j'ai peur d'endommager les *deva*.» Le roi dit: «Si les *deva* sont endommagés, cela ne te regarde pas.» Alors [l'hérétique converti] salua selon les rites, et les images des *deva* furent réduites en miettes. [Ainsi,] un *upāsaka* qui a reçu cinq défenses ne doit déjà pas saluer les *deva*; à plus forte raison un moine ou une nonne qui a les [dix] défenses au complet ne doit-il pas saluer les laïcs.

«[Moi,] votre serviteur [Wang] Hiuan-ts'ö, j'ai entendu dire que quand les cent rois (c'est-à-dire tous les rois) étendent leurs règles, ils ne font qu'imposer des prescriptions rituelles à l'intérieur du territoire; quand [au contraire] la Grande Intelligence laisse descendre son enseignement, c'est un gué et un pont vers les régions extérieures. Il n'est pas [de roi] qui ne s'appuie sur les hommes

1) Je n'ai pas souvenir d'avoir rencontré ailleurs cette tradition, au moins sous cette forme. On sait que, dans le *Sūtrālamkāra* d'Açvaghōṣa, le roi Kaniṣka, ayant rendu hommage à un *stūpa* jaina qu'il a pris pour un *stūpa* bouddhique, ce *stūpa* se brise en morceaux (cf. Huber, *Sūtrālamkāra*, pp. 151—160). M. Lévi n'indique pas non plus de récit parallèle à celui de Wang Hiuan-ts'ö.

véritables pour changer les coutumes, qui ne se repose sur les moines éminents pour transformer les mœurs. En suite de quoi, on arrive à calmer les vagues des quatre mers, à se libérer des tourments souillés des trois mondes. C'est pourquoi l'empereur des Han ne [recut] pas d'inclinaison du [vieillard du] Ho-chang, [c'est pourquoi] le «roi à la roue» (*cakravartin*) rendit entièrement hommage à un *che-mi* (*çramaṇera*)¹). Ceci [signifie] que les routes des religieux et des laïcs

1) 故漢帝不屈於河上輪王遍禮於沙彌; le contexte et le parallélisme m'ont amené au sens, un peu forcé en apparence, que j'ai adopté pour *pou-k'iu*. Si nous prenons la tradition telle qu'elle existait au VII^e siècle, l'empereur 文 Wen des Han rendit visite au «vieillard du Ho-chang» (河上公 Ho-chang-kong), profond connaisseur de la doctrine de Lao-tseu, et reçut de lui, en 163 avant notre ère, son commentaire du *Tao t'ï king* en 2 ch.; le commentaire qui passait sous les T'ang pour être du Ho-chang-kong existe encore aujourd'hui (cf. Wieger, *Canon taoïste*, n° 676, où «dernier siècle avant notre ère» est faux, quelque opinion qu'on ait sur le commentaire). Parmi les manuscrits de Touen-houang, le mss. Inv. Pelliot 2370 raconte tout au long dans sa première partie la visite de l'empereur Wen, et l'empereur Wen se prosterne devant le Ho-chang-kong; telle était la tradition courante sous les T'ang, et c'est sûrement elle que Wang Hiuan-ts'ö a en vue. Nous pouvons la préciser par un texte du 甄正論 *Tchen tcheng louen*, qui date des environs de l'an 700 (Nanjio, n° 1499; Kyôto, XXX, v, 457 r° et v°). On trouvera là toute la légende de la visite de l'empereur Wen au Ho-chang-kong. L'empereur, ayant entendu parler du «vieillard du Ho-chang», lui envoie un messenger pour s'enquérir du sens de certaines phrases du *Tao t'ï king*. Le Ho-chang-kong répond que de pareilles questions ne s'étudient pas à distance. L'empereur va alors en personne trouver le Ho-chang-kong, qui le reçoit fièrement, tête droite, sans le saluer. L'empereur s'étonne, et évoque sa toute-puissance. Sur quoi, le Ho-chang-kong s'élève dans les airs, et demande à l'empereur quel pouvoir peut agir sur lui. L'empereur Wen descend alors de son char, et c'est lui qui rend hommage au Ho-chang-kong. Pour le Ho-chang-kong, cf. antérieurement Julien, *Livre de la Voie et de la Vertu*, p. xxxix; Legge, *Texts of Taoism*, I, 7. Le nom de Ho-chang-kong, mot à mot «vieillard de sur le Fleuve», signifie que le Ho-chang-kong est censé avoir vécu sur les bords du Fleuve Jaune. Quant à la valeur réelle des traditions relatives au «vieillard du Ho-chang» et à l'authenticité de son commentaire, Julien et Legge ont admis comme vérité historique des données infiniment suspectes. Le seul texte précis sur le «vieillard du Ho-chang» est le passage de la biographie de 樂毅 Yo Yi, au ch. 80 du *Che ki* (t° 4 r°), où il est dit qu'un parent de Yo Yi appelé 樂臣公 Yo Tch'en-kong, et qui vivait dans la II^e moitié du III^e siècle avant notre ère, eut pour maître le Ho-chang-tchang-jen, dont on ignore le pays d'origine (其本師號河上丈人不知其所出); il me semble d'ailleurs évident, quoique cela ne paraisse pas avoir frappé

Legge (*Texts of Taoism*, I, 7), que Yo Tch'en-kong ne put avoir le Ho-chang-tchang-jen pour maître qu'indirectement. Autrement dit, l'école à laquelle il appartenait se réclamait du Ho-chang-tchang-jen, et Sseu-ma Ts'ien nous indique lui-même la transmission de la doctrine quand il dit que le Ho-chang-tchang-jen fut le maître de 安期生 Ngan Ki-cheng, qui fut le maître de 毛翕公 Mao Hi-kong, qui fut le maître de 樂瑗公 Yo Hia-kong, qui fut le maître de Yo Tch'en-kong, qui fut le maître du 蓋公 Ko-kong (Maître Ko), lequel enseigna à 膠西 Kiao-si et donna des leçons au conseiller d'Etat du pays de Ts'i 曹參 Ts'ao Ts'an. Ts'ao Ts'an est bien connu; sa biographie se trouve au ch. 54 du *Che ki*, et ses rapports avec Maître Ko y sont rapportés avec quelques détails (f° 3 r°). Or Ts'ao Ts'an est mort en 190 av. J.-C. (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 2012); la lignée de maîtres qui l'a précédé force à reporter le Ho-chang-tchang-jen vers l'an 300 avant notre ère; il ne peut donc s'agir de lui au temps des Han, et en particulier en 163 av. J.-C. On trouvera des notices biographiques, peut-être pas très sûres, sur le Ho-chang-tchang-jen, sur Ngan Ki-cheng, sur Yo Tch'en-kong et sur Ko-kong, dans une œuvre du III^e siècle, le 高士傳 *Kao che tchouan* de 皇甫謐 Houang-fou Mi (éd. du 湖北叢書 *Hou pei ts'ong chou*, ch. 中, f° 6). Sans doute le *Souei chou*, qui connaît dans ses chapitres bibliographiques (ch. 34, f° 2 v°) un *Lao tseu tao tö king* en 2 ch., avec commentaire composé, soi-disant, sous l'empereur Wen des Han par le Ho-chang-kong (c'est évidemment celui qui a été connu sous les T'ang et jusqu'à nos jours), ajoute qu'au temps des Leang, c'est-à-dire dans la 1^{re} moitié du VI^e siècle, on possédait en outre le commentaire du *Tao tö king* en 2 ch. composé «au temps des royaumes combattants» (480—221 av. J.-C.) par le Ho-chang-tchang-jen, et qu'il s'est perdu entre les Leang et les Souei. Cette distinction d'un Ho-chang-kong et d'un Ho-chang-tchang-jen est *a priori* bien peu vraisemblable. Legge lui-même la repousse: «I find it difficult, dit-il, to believe that there had been two old men of the Ho-side» (*Texts of Taoism*, I, 7), mais il ajoute qu'il «se contente volontiers de l'ouvrage plus récent, et accepte l'exemplaire qui a été en circulation environ depuis 150 av. J.-C., quand Sseu-ma Ts'ien ne pouvait être encore qu'un jeune garçon». Moi non plus, je ne crois pas à la distinction du Ho-chang-kong et du Ho-chang-tchang-jen, mais la conclusion de Legge me paraît inadmissible. Il est bien évident que la distinction du *Souei chou* n'a été faite que pour éviter la contradiction entre le texte de Sseu-ma Ts'ien qui fait vivre le Ho-chang-kong vers 300 av. J.-C., et la tradition qui le met en rapport avec l'empereur Wen des Han en 163 av. J.-C. L'un des deux personnages doit être sacrifié, mais alors c'est évidemment le Ho-chang-kong des Han, et non le Ho-chang-tchang-jen de 300 av. J.-C., qui est le seul sur lequel nous ayons, dans Sseu-ma Ts'ien précisément, un document ancien authentique et précis. Est-ce à dire par là que le commentaire dit du Ho-chang-kong puisse remonter si haut? Personne ne l'a jamais soutenu. Legge a fait trop bon marché des arguments groupés à ce sujet dans la notice, d'ailleurs assez timide, des bibliographes de K'ien-long (*K'in ting sseu k'ou ts'ian chou tsong mou t'i yao*, ch. 146, ff. 5—6). Ils opposent à la date des Han, et à plus forte raison à celle de 300 av. J.-C., des arguments de style; dans l'état actuel de la sinologie, il faut bien reconnaître qu'ils en sont meilleurs juges que nous. Comme ils le disent en outre, le silence de 劉歆 Lieou Hin sur le commentaire du Ho-chang-kong, dans la partie bibliographique de l'*Histoire des Han* où sont

cités d'autres commentaires de Lao-tseu, serait invraisemblable pour un ouvrage qui, présenté à l'empereur Wen, aurait certainement été versé à la bibliothèque du palais. Dès la fin du VII^e siècle, l'auteur du *Tchen tcheng louen*, dans le passage dont j'ai cité plus haut la première partie, s'élevait contre l'authenticité de l'histoire du Ho-chang-kong. Ce moine bouddhiste, **玄嶷** Hiuan-yi, faisait valoir que les *Histoires des Han*, dans leurs annales principales, mentionnent les moindres déplacements impériaux. Or, d'après le commentaire de Lao-tseu par **成玄英** Tch'eng Hiuan-ying (sur ce personnage, cf. *infra*, 2^e partie), le Ho-chang-kong aurait résidé à 3 *li* au sud de la ville de **陝州** Chan-tcheou, c'est-à-dire à des centaines de *li* de la capitale; le silence de l'*Histoire des Han antérieurs* sur un tel voyage serait inadmissible. Toute l'histoire, selon Hiuan-yi, a été inventée et lancée par **葛玄** Ko Hiuan, l'auteur de la préface du *Tao tö king* (sur cette préface, cf. *infra*, 2^e partie). Plus d'un demi-siècle avant Hiuan-yi, **法琳** Fa-lin, au ch. 2 de son **辯正論** *Pien tcheng louen* (Nanjio, n° 1501; éd. de Kyoto, XXX, v, 480 v°) développait des arguments analogues. Non seulement l'*Histoire des Han antérieurs* est muette sur l'ermitage du Ho-chang-kong, mais il n'en est pas question davantage, selon Fa-lin, dans le **關中記** *Kouan tchong ki* de **潘嶽** P'an Yo (IV^e siècle; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1613; l'ouvrage en question est aujourd'hui perdu, et le *Souei chou* ne le mentionnait pas; mais les *Histoires des T'ang* le signalent, en 1 ch., comme l'œuvre de P'an Yo; l'*Histoire des Song* l'attribue fautivement à **葛洪** Ko Hong; un certain nombre de citations en sont indiquées dans le **隋經籍志攷證** *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 6, f° 39 v°), non plus que dans les **高士傳** *Kao che tchouan* de **稽康** Hi K'ang et de **皇甫謐** Houang-fou Mi (Hi K'ang vivait au III^e siècle, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 293; son *Kao che tchouan* est aujourd'hui perdu; il avait été commenté au V^e siècle par **周續之** Tcheou Siu-tche; voir à ce sujet le *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 13, f° 13 v°; Houang-fou Mi est également du III^e siècle; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 854; le *Kao che tchouan* actuel, en 3 ch., tel qu'on le trouve dans le *Kou kin yi che*, dans le *Han wei ts'ong chou*, dans l'édition indépendante de **黃省曾** Houang Sing-ts'eng sous les Ming et dans le *Hou pei ts'ong chou*, ne répond plus qu'en partie à l'œuvre primitive). Ces arguments des bouddhistes du VII^e siècle me paraissent avoir une réelle valeur. Il faut donc bien admettre que le prétendu commentaire du Ho-chang-kong est un faux, antérieur aux Souei, c'est-à-dire à la fin du VI^e siècle, mais postérieur aux Han, et qui date au plus tôt du III^e siècle de notre ère. Le **神仙傳** *Chen sien tchouan* de **葛洪** Ko Hong, au IV^e siècle, a certainement contribué à propager la légende du Ho-chang-kong des Han, mais cette légende doit être antérieure à Ko Hong, et Hiuan-yi n'a sans doute pas tort de la rapporter à Ko Hiuan (III^e siècle). Quant à l'apparition du commentaire dit du Ho-chang-tchang-jen, il est une indication qui peut avoir son importance. On connaissait avant les Souei, entre autres recensions du *Tao tö king*, trois textes qui tous comptaient 5722 mots. L'un était celui dit « texte de la concubine de Hiang Yu (**項羽妾本**), et aurait été trouvé en 574 par un homme de **彭城** P'eng-tch'eng en ouvrant la tombe de cette concubine (c'est ainsi qu'il faut corriger les indications de St. Julien, *Le livre de la Voie et de la Vertu*, p. XXXIV); l'autre était le texte de Ngan-k'ieou Wang-tche (**安丘望之本**, et non Ngan-k'ieou-wang, comme le

dit St. Julien; le *Kao che tchouan* de Houang-fou Mi, qui ignore le Ho-chang-kong, place Ngan-k'ieou Wang-tche sous l'empereur Tch'eng des Han, 32—7 av. J.-C., et donne sur lui des renseignements traditionnels qui semblent avoir concouru à former la légende du Ho-chang-kong; cf. aussi le **抱朴子佚文** *Pao p'ou tseu yi wen*, éd. du *P'ing tsin kouan ts'ong chou*, ff. 6 v°—7 r°, qui aurait été obtenu dans la période *t'ai-houo* (477—500) des Wei par **寇謙之** K'ou K'ien-tche (St. Julien dit à tort Keou-tchien); le troisième enfin était le « texte du Ho-chang-tchang-jen », dont la transmission (**傳**) serait dûe au **處士** *tch'ou-che* **仇嶽** K'ieou Yo des **齊** Ts'i (des Ts'i méridionaux, 479—502?, ou des Ts'i du Nord, 550—577?). Ces renseignements remontent à **傅奕** Fou Yi (554—639; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 589) et sont par suite très anciens; ils doivent encore se trouver dans le *Canon taoïste* sous une rubrique qui m'échappe (peut-être en tête du n° 660 du P. Wieger, dont la « transmission », **傳** *tch'ouan*, est attribuée à Fou Yi); je les emprunte pour l'instant au *Kou wen k'ieou chou k'ao*, ch. 1, f° 85 v°. Or le *Souei chou* a trace de ces textes. A côté du commentaire du Ho-chang-kong, on a vu qu'il mentionnait un prétendu commentaire du Ho-chang-tchang-jen perdu entre les Souei et les Leang; mais il indique aussi (ch. 34, f° 2 r°) un **老子指趣** *Lao tseu tche tsin* en 3 ch., par **毋丘望之** Wou-k'ieou Wang-tche, conservé sous les Souei, et un commentaire de Lao-tseu en 2 ch., par le **三老** *san-lao* de **長陵** Tch'ang-ling, des Han, Wou-k'ieou Wang-tche. Le *K'ieou t'ang chou* (ch. 47, f° 2 r°) mentionne comme existant sous les T'ang le *Lao tseu tao tö king tche tsin* en 4 ch., et le **老子章句** *Lao tseu tchang kiu*, en 2 ch., par Ngan-k'ieou Wang-tche; il en est de même dans le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 2 r°), sauf que le premier de ces ouvrages n'y a que trois chapitres comme dans le *Souei chou*; il faut donc que celui des deux ouvrages que le *Souei chou* considérait comme perdu ait été retrouvé peu après les Souei. On ne les connaît plus sous les Song. Où que soit l'erreur quant au nom, il est bien certain que le Wou-k'ieou Wang-tche du *Souei chou* est le même que le Ngan-k'ieou Wang-tche du *Kao che tchouan*, de Fou Yi et des deux *Histoires des T'ang*. Ces trois textes retrouvés au V^e et au VI^e siècle, qui ont tous trois juste le même nombre de caractères et dont les leçons cadrent exactement avec les anciennes citations de Lao-tseu que fait Han-fei-tseu, ont tout l'air de trois faux, inspirés l'un par l'autre. C'est certainement le cas, en toute hypothèse, du texte dit du Ho-chang-tchang-jen, et l'incertitude ne commence que quand il s'agit de savoir ce que ce texte est devenu. Deux explications sont possibles. Ou bien ce serait là, fabriqué par K'ieou Yo, le texte du Ho-chang-kong qui circule aujourd'hui. Ou bien le texte du Ho-chang-kong existait déjà (et j'inclinerais à l'admettre, car la « préface » même de Ko Hiuan paraît impliquer l'existence de ce commentaire au III^e siècle), et celui que falsifia K'ieou Yo serait cet énigmatique texte du Ho-chang-tchang-jen que le *Souei chou* mentionne à côté de celui du Ho-chang-kong, mais qui se serait perdu entre les Leang et les Souei; dans les deux hypothèses, il semble qu'il faille rattacher K'ieou Yo aux Tsi méridionaux (479—502), puisqu'il doit être antérieur aux Leang. M. H. Maspero a signalé (*B. E. F. E.-O.*, IX, 102) qu'un passage du **牟子** *Mou tseu* se retrouve à peu près exactement dans le commentaire dit du Ho-chang-kong; il doit par suite être emprunté soit à ce commentaire, soit à un commentaire qui aurait été utilisé ensuite par l'auteur du pseudo-commentaire du Ho-chang-kong. C'est

sont différentes; comment faudrait-il que le dedans et le dehors ¹⁾ fussent enfilés ensemble? La doctrine veut que les adeptes des bonnets jaunes parcourent une voie unique à l'intérieur du territoire, et que les disciples des vêtements sombres conduisent les cinq véhicules en dehors du pays ²⁾. Parce que cela a été admis depuis longtemps,

là une donnée nouvelle, encore isolée malheureusement. M. Maspero dit par contre qu'on croit généralement que le commentaire mis sous le nom du Ho-chang-kong date « des T'ang »; il faut entendre « des six dynasties », et en tout cas d'avant les Souei. Le texte de Meoutseu, où il parle à la fois des 37 sections des *sūtra* bouddhiques et des 37 paragraphes du *Tao king* de Lao-tseu, montre en outre qu'au début du III^e siècle on connaissait la désignation de *Tao king* pour la première partie du *Tao tō king* et la division de cette première partie en 37 paragraphes (cf. *B. E. F. E.-O.*, VI, 398); or ces deux caractéristiques se retrouvent dans le commentaire traditionnel dit du Ho-chang-kong (il y aurait donc à reprendre à ce point de vue les observations faites par M. Shimada Kan au ch. 1 de son *Kou wen kiéou chou k'ao*). Le chiffre de 37 est d'ailleurs associé au texte de Lao-tseu dès le *Ts'ien han chou* (ch. 30, f^o 12 r^o). Mais d'autre part, on ne peut s'empêcher de penser que la division en 37 paragraphes rappelle de bien près les « 37 sections » bouddhiques, qui sont certainement hindoues; le commentaire du Ho-chang-kong refléterait donc un système de répartition tout au moins postérieur à l'introduction des écritures bouddhiques en Chine. — Dans la seconde partie de ce mémoire, j'aurai à revenir, à un autre point de vue, sur le commentaire du Ho-chang-kong.

1) Par *nei* et *wai*, Wang Huan-ts'ō oppose ici encore les lois civiles qui n'ont qu'une portée nationale aux prescriptions religieuses qui ont une valeur œcuménique. Mais comme le taoïsme est une religion purement chinoise, au lieu que le bouddhisme est universel, cette seconde distinction, à l'intérieur même du domaine religieux, s'est imposée à son esprit, et il l'a exprimée dans la phrase suivante. Je ne vois pas que son argumentation gagne à ce mélange de deux ordres d'idées assez différents.

2) Nous avons ici une série de termes techniques. La « voie unique » est le *tao* des taoïstes. Les « cinq véhicules » sont empruntés au bouddhisme; il y en a deux séries: une dans l'*Avatamsaka*, qui comprend les « véhicules » des Buddha, *bodhisattva*, *pratyekabuddha*, *çrāvaka* et le *hinayāna*; l'autre dans l'*Avalambanasūtra*, qui comprend les « véhicules » des hommes, des *deva*, des *çrāvaka*, des *pratyekabuddha* et des *bodhisattva* (cf. le *Bukkō-jiden* de M. Kojima Sekiho, p. 13). Les « bonnets jaunes » (黃冠 *houang-kouan*) sont les taoïstes; de nos jours, le bonnet taoïste est violet foncé; ce nom traditionnel de *houang-kouan* paraît provenir du rôle que la rébellion des 黃巾 *houang-kin*, « Turbans jaunes », joua au III^e siècle dans la constitution de l'église taoïque; on trouve d'ailleurs *houang-kin* encore employé à l'époque des T'ang pour désigner un prêtre taoïste (par ex. au ch. 丙 du *Tsi kou kin fo tao louen heng*, Kyoto, XXVII, IV, 125 v^o). Les « robes sombres » (緇衣 *tseu-yi*) désignent régulièrement les bouddhistes à cause de la couleur rouge-brun du *kaṣāya*.

l'aide apportée à la transformation en a été plus profonde¹); l'herbe doit se courber quand le vent passe²), c'est encore là la vérité(?). Votre serviteur a entendu dire que l'homme saint n'a pas de maître permanent, et de celui qui met avant tout le bien, il fait son maître; l'homme saint n'a pas de cœur permanent, et avec le cœur du peuple il fait son cœur³). Des millions d'êtres, depuis longtemps, ont [cherché] le refuge avec une foi révérencieuse. A présent, on délibère pour faire saluer le prince et le père [par les religieux], vraiment c'est aller à l'encontre du cœur du peuple qui met avant tout le bien(?). De plus le *kašāya* diffère des vêtements chinois; la tête rasée n'est pas une coutume [en accord] avec le *tchang-fou*⁴). Si on vénère [les moines], le bonheur naît; si on les abaisse, les fautes s'accroissent. Chacun sait qu'à saluer le prince, il n'y a pas d'avantage pour l'Etat; à saluer le père, il n'y a pas de profit pour la famille. Si votre serviteur restait dans une réserve muette, comment pourrait-il être et loyal [envers l'Etat] et pieux [envers ses parents]? Votre serviteur espère qu'on s'en tiendra à la

1) 因循既久助化益深. Wang Hiuan-ts'ö reprend ici une expression de l'édit même du 8 mai 662 (éd. de Kyōto, XXVIII, 1, 74 r^o), où il était dit à propos des moines qui ne se prosternent pas: 因循自久迄乎茲辰, «cela a été toléré depuis longtemps, et a duré jusqu'à maintenant».

2) C'est une allusion au *Louen yu*, ch. 12, § 19: «Les rapports entre l'homme supérieur et l'homme inférieur sont comme ceux du vent et de l'herbe; quand le vent passe sur l'herbe, elle doit ployer.»

3) 聖人無常師以主善者爲師、聖人無常心以百姓心爲心. Dans leur première partie, les propos cités par Wang Hiuan-ts'ö s'apparentent d'un côté à un passage du *Louen yu* où Tseu-kong s'écrie: «Pourquoi aussi [notre maître] aurait-il un maître permanent?» (*Louen yu*, XIX, xxii); de l'autre à ce texte du *Chou king* (IV, vi, 3, 8): «La vertu n'a pas de maître permanent: de s'attacher avant tout à ce qui est bien, elle fait son maître». La seconde phrase est une citation littérale du § 49 du *Ta t'ö king* (Legge, *Texts of Taoism*, I, 91).

4) Le 章甫 *tchang-fou* est une ancienne coiffure chinoise. Meou-tseu disait de même au III^e siècle: «Est-il donc besoin de chapeaux *tchang-fou*?» (復須章甫之冠) (*Hong ming tsi*, ch. 1, éd. de Kyōto, XXVII, x, 717 v^o).

règle ancienne et qu'on ne changera pas les prescriptions, et qu'en accord avec l'affaire ancienne du T'ai-tsong Wen-houang-ti¹⁾, comme par le passé [les religieux] ne salueront pas [les laïcs].

« Respectueusement, [nous avons] fait ce rapport. »

Ce rapport de Wang Hiuan-ts'ö est intéressant par sa date; il est évidemment antérieur à l'édit du 28 juin 662, qui tranche la question. D'autre part, les citations du *Fa yuan tchou lin* établissent qu'au début de 661, Wang Hiuan-ts'ö était encore au Kapiça²⁾, mais évidemment sur la route du retour; il eut juste de là le temps d'arriver à Si-ngan-fou, au début de 662, pour être touché par le premier édit, celui du 8 mai.

Tels sont les seuls textes nouveaux, émanant directement de Wang Hiuan-ts'ö, dont j'aie jusqu'à présent à enrichir l'abondante moisson déjà recueillie par M. S. Lévi³⁾. Il reste cependant quelques indications à glaner dans d'autres ouvrages.

D'abord il me paraît bien difficile de ne pas corriger en Wang Hiuan-ts'ö, malgré l'accord de toutes les éditions, le nom de « l'envoyé 王玄廓 Wang Hiuan-k'ouo », avec lequel les religieux du Kao-

1) Il s'agit de l'empereur T'ai-tsong, mort le 10 juillet 649. Le recueil de Yen-tsong ne dit rien du débat qui aurait été soulevé sous son règne au sujet de prosternations dûtes par les moines au prince et à leurs parents. Par contre, on trouve au ch. 51 du *Fo tsou t'ong ki* (éd. de Tôkyô, 致, ix, 135 v°) la note suivante: « Sous T'ai-tsong des T'ang, il fut ordonné aux religieux bouddhistes et taoïstes de rendre hommage à leurs parents; au bout d'un an, on supprima cet hommage. »

2) Cf. S. Lévi, *ibid.*, p. 315.

3) Wang Hiuan-ts'ö et Li Yi-piao apparaissent encore aux ch. 162 et 204 du 欽定全唐文 *K'in ting ts'üan t'ang wen*, mais on n'y donne, sous le nom du premier, que le rapport de 662 au sujet des marques de respect à exiger des religieux, et, pour le second, son œuvre se réduit à l'une des inscriptions de 645 déjà traduites par M. Chavannes à la suite du mémoire de M. Lévi. Peut-être d'ailleurs le *K'in ting ts'üan t'ang wen* n'a-t-il pas pris cette inscription dans le *Fa yuan tchou lin*; il faudrait vérifier si elle ne se trouve pas, en tradition indépendante, dès le temps des Song, par exemple dans le 文苑英華 *Wen yuan ying houa*; je n'ai plus accès pour l'instant à ces collections.

tch'ang (Tourfan) 彼岸 Pei-ngan et 智岸 Tche-ngan se mirent en route pour l'Inde par les mers du Sud¹⁾. Yi-tsing mentionne deux fois Wang Hiuan-ts'ö par son nom correct²⁾. La difficulté vient de ce que ces religieux sont allés par mer, mais, bien que Wang Hiuan-ts'ö ait emprunté le plus souvent la voie du Népal, il n'est pas impossible qu'une fois sur six, et même probablement sur huit, il ait pris l'autre route. Malheureusement, on ne trouve nulle part que chez Yi-tsing des renseignements sur Pei-ngan et Tche-ngan.

M. Huber a supposé³⁾ qu'un texte concernant les rapports légendaires de Kaniska et de Satavahana, inséré par 段成式 Touan Tch'eng-che au IX^e siècle dans son 西陽雜俎 *Yeou yang tsa tsou*⁴⁾,

1) Cf. Chavannes, *Les religieux éminents...*, p. 76.

2) Chavannes, *ibid.*, pp. 19, 133.

3) *B.E.F.E.-O.*, VI, 38.

4) Le *Yeou yang tsa tsou*, en 20 ch., avec un 續集 *siu-tsi*, en 10 ch., est une œuvre bien connue; on en a souvent tiré des renseignements sur les pays étrangers; il y en a encore à extraire. Le *Yeou yang tsa tsou* se trouve dans le 稗海 *Pai hai* (sans le *siu-tsi*), dans le 津逮祕書 *Tsin tai pi chou*, dans le 學津討原 *Hio tsin t'ao yuan*, tous assez rares, enfin plus récemment dans le 湖北叢書 三十三種 *Hou pei ts'ong chou san che san tchong* publié par le 崇文書局 *Tch'ong-wen-chou-kiu* à Wou-tch'ang; pour un exemplaire d'une édition des Yuan, cf. le 邵亭知見傳本書目 *Lu t'ing tche kien tch'ouan pen chou mou*, ch. 11, f^o 12 v^o; il y a une édition indépendante publiée en 1608 par 李雲鵠 *Li Yun-kou*; une autre édition des Ming, dûe à 趙琦美 *Tchao K'i-mei*, est représentée dans le 鐵琴銅劍樓藏書目錄 *T'ie k'in t'ong kien leou ts'ang chou mou lou* (ch. 17, f^o 29 v^o) par un exemplaire collationné en outre sur un texte des Song; une dernière édition des Ming, publiée à 鞏昌府 *Kong-tch'ang-fou*, est signalée dans l'appendice du 古文舊書考 *Kou wen k'ieou chou k'ao* (增載 *fou-tsai*, f^o 35 v^o) de M. 島田翰 *Shimada Kan* (c'est le Shimada Gentei de *B.E.F.E.-O.*, IX, 464); la meilleure étude sur la constitution du texte du *Yeou yang tsa tsou*, rectifiant le notice du *Sseu k'ou ts'iuan chou tsong mou*, se trouve dans le 日本訪書志 *Je pen fang chou tche* de M. 楊守敬 *Yang Cheou-king* (ch. 8, ff. 22—26); on y joindra les 11 feuillets de notes critiques qui font partie du 韻補隅錄 *Kiao pou*

était peut-être emprunté au récit de voyage de Wang Hiuan-ts'ö.

ngeou lou inséré au **涉聞梓舊** *Chö wen tseu kieou*. Les deux chapitres incorporés au **龍威秘書** *Long wei pi chou* ne donnent qu'une faible partie du *Yeou yang tsa tsou*. Il en est de même dans le **唐人說薈** *T'ang jen chou houei*, où toute-fois il y a, sous le titre de **肉攬部** *Jeou kouo pou*, de **諾臬記** *No kao ki* et de **支諾臬** *Tche no kao*, d'autres sections du *Yeou yang tsa tsou* et de son *siu-tsi*. Peut-être est-ce à cette édition du *T'ang jen chou houei* qu'il faut rapporter l'exemplaire du *No kao ki*, en apparence indépendant, qui est indiqué dans Douglas, *Catalogue of the Chinese printed books... of the British Museum* (p. 223). M. Hirth a dit (*The mystery of Fu-lin*, pp. 15—16) que la meilleure édition du *Yeou yang tsa tsou* était celle du *Tsin tai pi chou* et qu'ensuite venait celle du *Hio tsin t'ao yuan*, parue en 1805. Ceci n'est pas tout à fait exact. Il est vrai qu'en général les éditions de Mao Tsin, l'éditeur du *Tsin tai pi chou*, sont très appréciées; mais ici, parmi les éditions accessibles, il faut faire une juste place à celle du *Pai hai*. Le *Hio tsin t'ao yuan* n'a guère fait que copier Mao Tsin. Mais le *Pai hai*, publié dans la période *wan-li* (1573—1620), est antérieur au *Tsin tai pi chou*, qui ne parut que dans la période *teh'ong-tcheng* (1628—1644). Les deux textes sont en partie indépendants; là où ils reposent l'un sur l'autre, c'est Mao Tsin qui est redevable au *Pai hai*. Pour le texte que je traduis ici, j'ai consulté le *Pai hai* et le *Tsin tai pi chou*, qui se trouvent tous deux à la Bibliothèque Nationale. Il y a quarante ans, Wylie a placé le *Yeou yang tsa tsou* à «la fin du VIII^e siècle»; sur l'autorité des *Notes on Chinese literature* (p. 155), cette date a passé dans le patrimoine de la sinologie européenne (cf. par ex. Schlegel, dans *T'oung Pao*, III, 128, où le texte cité est d'ailleurs tronqué, daté de 581 au lieu de 555, et traduit tout de travers; Chavannes, *Dix inscriptions de l'Asie Centrale*, p. 46; *T'oung Pao*, II, vi, 549; B. Laufer, *Chinese Pottery*, 236, 299; j'ai dit de même dans *B.E.F.E.-O.*, VI, 376). En même temps, Wylie (*ibid.*, p. 113) mettait à la fin du X^e siècle le **樂府雜錄** *Yo fou tsa lou* de **段安節** Touan Ngan-tsie. Mais il suffit de rappeler que Touan Ngan-tsie est le fils de Touan Tch'eng-che pour qu'on ne puisse admettre entre eux cet intervalle de deux siècles. Touan Tch'eng-che appartenait à une famille très lettrée et très connue des T'ang; son arrière grand-père, **段志玄** Touan Tchehiuan, avait eu l'honneur d'être enterré au Tchao-ling, où son inscription funéraire existe encore; son père, **段文昌** Touan Wen-tch'ang, vécut de 773 à 835. Touan Tch'eng-tche lui-même était encore en fonctions au début de la période *hien-t'ong* (860—874); son fils, Touan Ngan-tsie, exerçait une charge en 894—898 (cf. *Kieou t'ang chou*, ch. 167, f^o 4 r^o et v^o; *Sin t'ang chou*, ch. 69, ff. 6 v^o—7 r^o); **金華子** *Kin houa tseu*, éd. des «Cent philosophes», ch. I, f^o 2 v^o). Il résulte d'une préface d'un autre ouvrage bien connu, le **北戶錄** *Pei hou lou* (sur lequel cf. *B.E.F.E.-O.*, IX, 223—224), que son auteur, **段公路** Touan Kong-lou, était petit-fils de Touan Wen-tch'ang (cf. **欽定天祿琳琅書目前編** *K'in ting t'ien lou lin lang chou mou ts'ien pien*, ch. 6, f^o 15 r^o; le même renseignement est donné dans le *Sin t'ang chou*, ch. 58, f^o 14 r^o), par conséquent fils ou neveu de Touan Tch'eng-che, frère ou cousin ger-

La raison qu'en donne M. Huber est que, dans un autre chapitre du *Yeou yang tsa tsou*, il est question du «savant indien que Wang ramena en compagnie du roi de Magadha à la cour de Chine». Que la relation de Wang Hiuan-ts'ö ait fourni à Touan Tch'eng-che le texte sur Kaniška et Satavāhana, c'est fort possible. Mais l'argument tiré de la mention du savant indien est sans valeur. Le seul lien qu'il y ait entre son histoire et le voyage de Wang Hiuan-ts'ö est que c'est Wang Hiuan-ts'ö qui le ramena de l'Inde en 648, en même temps qu'A-lo-na-chouen. Mais tout l'épisode que raconte Touan Tch'eng-che se passe à Tch'ang-ngau, à la capitale des T'ang, postérieurement au retour de Wang Hiuan-ts'ö, et il n'y a pas de raison pour que cet épisode ait été inséré dans sa narration; en tout cas, on le connaissait sans elle à Tch'ang-ngan.

L'histoire du «savant indien» est d'ailleurs connue en Europe par d'autres textes qui la donnent à peu près dans les mêmes termes

main de Touan Ngan-tsie; or le *Pei hou lou* a été écrit vers 875. M. Giles (*Biogr. Dict.*, n° 2081) dit que Touan Tch'eng-che est mort en 863, et cette indication a été adoptée par certains de nos confrères dans leurs ouvrages les plus récents (B. Laufer, *Jade*, p. 63; Hirth et Rockhill, *Chau Ju-kua*, p. 28). La date de 863 n'est pas donnée par les *Histoires des T'ang*, mais elle a été vraisemblablement fournie à Ts'ien Ta-hin ou aux continuateurs de son **疑年錄** *Yi nien lou* par quelque document littéraire ou épigraphique contemporain; en tout cas, si elle est fautive, il faudrait plutôt l'abaisser que la faire remonter. En tenant compte des dates indiquées pour nombre de faits dans le *Yeou yang tsa tsou*, il faut placer la publication de cet ouvrage aux environs de 860, et dater de 890—900 le *Yo fou tsa lou*. Quant à la nature même du *Yeou yang tsa tsou*, c'est en grande partie un recueil de *mirabilia* très discursif, mais nullement, comme le dit M. Giles, une description des „sights and wonders” de Lo-yang. Le *Song che* (ch. 206, f° 2 r°) connaît encore de Touan Tch'eng-che un **錦里新聞** *Kin li sin wen*, en 3 ch. Un autre opuscule de Touan Tch'eng-che, le **劍俠傳** *Kien kie tchouan*, se trouve, entre autres, dans le **唐代叢書** *T'ang tai ts'ong chou*. D'autres petites œuvres du même auteur sont incorporées au **說郛** *Chou fou*: le **廬陵宜下記** *Lu ling yi hia ki*, à la section 17; le **京洛寺塔記** *King lo sseu t'a ki*, à la section 67; le **金剛經鳩異** *Kin kang king kieou yi*, à la section 116; ces deux derniers écrits doivent être réédités dans le Supplément du *Tripitaka* de Kyoto.

que Touan Tch'eng-che¹⁾: ce sont les paragraphes sur l'Inde des deux *Histoires des T'ang*, déjà utilisés, au moins de seconde main ou à travers Ma Touan-lin, par Stanislas Julien et par Pauthier²⁾. Ce savant en effet n'est autre que le magicien Na-lo-eul-so-p'o dont il a déjà été question plus haut (cf. *supra*, p. 353) d'après les « annales principales » de l'*Ancienne histoire des T'ang*, mais dont le nom, dans les paragraphes sur l'Inde des deux *Histoires des T'ang*, est orthographié plus correctement 那羅 [ou 邏] 邇娑婆寐 Na-lo-eul-so-p'o-meï (Nārāyaṣvāmin?)³⁾. Il fut traité avec honneur et remis aux soins du ministre de la guerre 崔敦禮 Ts'ouei Touen-li⁴⁾. Il s'était vanté d'avoir déjà deux cents ans et de connaître une drogue d'immortalité; l'empereur le chargea de lui en préparer. Des courriers parcoururent l'empire à franc étrier pour rapporter des herbes étranges et des pierres rares; on alla jusqu'au pays des Brahmanes chercher de l'eau rituelle *phāṇṭa* (? 般茶法水 *pan-tch'a fa-chouei*)⁵⁾. A l'épreuve, la drogue ne valut rien.

1) Dans le *Yeou yang tsa tsou*, l'histoire est racontée au ch. 7, ff. 7 v°—8 r° de l'édition du *Pai hai* comme de celle du *Tsin tai pi chou*.

2) Cf. Stanislas Julien, *Mélanges de géographie asiatique*, pp. 166—167; Pauthier, *Examen méthodique des faits qui concernent le Thian-tchu ou l'Inde*, dans le *Journal asiatique* de 1839; mais ces traductions n'ont plus grande valeur.

3) Je crois cette restitution plus vraisemblable que celle de Naradevasvāmin proposée par St. Julien. Cf. aussi 續世說 *Siu che chou*, ch. 9, f° 2 v° de l'édition du

Cheou chan ko ts'ong chou, et 唐語林 *T'ang yu lin*, même édition, ch. 3, ff. 11 v° et 28 v°. Peut-être est-ce ce même personnage qui, sous le surnom de « brahmane à la Longue vie » (長命婆羅門), est le destinataire d'une lettre impériale de 648 qui figure dans un recueil manuscrit de l'époque des T'ang conservé au Japon et réimprimé en fac-simile par M. Naitō Torajirō sous le titre de 大唐三藏玄奘法師表啓 *Ta t'ang san tsang huan tsang fa che piao k'i*.

4) La biographie de Ts'ouei Touen-li se trouve au ch. 81 du *Kieou t'ang chou* et au ch. 106 du *Sin t'ang chou*. Il mourut, d'après les « annales principales » (*Kieou t'ang chou*, ch. 4, f° 4 v°; *Sin t'ang chou*, ch. 3, f° 2 v°) le 29 août 656. C'est lui dont le nom a été faussement coupé en Ts'ouei Touen par Stanislas Julien dans la *Vie* de Huan-tsang (p. 324).

5) Je pense que telle est la leçon correcte, mais n'oserais le garantir; c'est celle de

L'empereur permit au magicien de retourner dans son pays; mais il s'en trouva empêché et mourut à Tch'ang-ngan¹⁾.

A part quelques changements de style, le récit de Touan Tch'eng-che, dans ses éditions modernes, ne se sépare des *Histoires des T'ang* que par ses orthographes fautives²⁾, et nous y gagnons seulement d'avoir l'épisode narré dans une œuvre qui fut rédigée près d'un siècle avant la première des *Histoires des T'ang*; seulement les matériaux des *Histoires des T'ang* étaient plus sûrs.

Le nom de Wang Hiuan-ts'ö n'apparaît pas ailleurs dans le *Yeou yang tsa tsou*; cependant il est question de ses missions dans un autre passage. C'est au ch. 18, dans un paragraphe consacré à «l'arbre de la bodhi, qui pousse dans le Magadha et se trouve dans le temple de Mahābodhi». Touan Tch'eng-che ajoute³⁾: «Dans la période *t'heng-kouan* (627—649), on envoya à diverses reprises des ambassades vers ce temple pour y présenter des offrandes et y faire don de *kaṣāya*. Puis, la 5^e année *hien-k'ing* (660), dans le temple on éleva une stèle pour commémorer la sainte vertu». On

la *Nouvelle histoire* des T'ang, qui a passé aussi dans Ma Touan-lin. Le *Yeou yang tsa tsou* écrit, dans les deux éditions, 畔茶佉水 *pan-tch'a-k'ia-chouei*, et, malgré l'anomalie de la transcription finale aspirée (ici l'aspirée est ancienne), on pourrait songer à une forme *phāṇṭaka* dérivée de *phāṇṭa*; peut-être est-ce là la véritable solution. Il est d'ailleurs évident que la faute, où qu'elle soit, est purement graphique (confusion de 佉 *k'ia* et 法 *fa*). Stanislas Julien (*loc. laud.*, p. 166) s'est tout à fait trompé sur ce passage. Pour un cas très analogue de confusion graphique entre les deux caractères *k'ia* et *fa*, cf. *Chouei king tchou*, éd. de Wang Sien-k'ien, ch. 1, f^o 7 v^o.

1) Ceci est la version de la *Nouvelle histoire des T'ang* et du *Yeou yang tsa tsou*; elle paraît la bonne. L'*Ancienne histoire des T'ang* fait retourner le magicien dans son pays.

2) Les deux éditions écrivent 王玄榮 Wang Hiuan-jong au lieu de Wang Hiuan-ts'ö. La faute doit être ancienne, car elle a évidemment pour point de départ la graphie 策, usuelle pour 策 *ts'ö* sous les T'ang et les Song. Pour le nom du magicien, les deux éditions écrivent Na-lo-eul-p'o, toutes deux avec une variante Na-lo-eul-so-p'o. D'une façon générale, il y a de tels rapports entre les deux éditions que, si le *Tsin tai pi chou* n'a pas copié le *Pai hai*, tous deux remontent à un même archétype déjà très fautif.

3) Ch. 18, f^o 7 r^o et v^o dans l'éd. du *Pai hai*, ff. 7—8 dans l'éd. du *Tsin tai pi chou*.

sait que les deux inscriptions dont le texte, conservé par le *Fa yuan tchou lin*, a été traduit par M. Chavannes, sont datées du 28 février et du 14 mars 645¹⁾. Mais par ailleurs la *Nouvelle histoire des T'ang* (ch. 122 上, ff. 11 v^o—12 r^o) dit: «Kao-tsong envoya encore Wang Hiuan-ts'ö dans ce royaume (c'est-à-dire au Magadha), et dans le sanctuaire de Mahābodhi il éleva une stèle.» Or Kao-tsong n'est monté sur le trône qu'après la mort de T'ai-tsong en 649; il n'est donc pas douteux qu'il s'agisse ici de la troisième mission de Wang Hiuan-ts'ö, celle de 657—662. Nous savons par un passage de sa relation que, précisément en 660, Wang Hiuan-ts'ö a passé quelque temps au temple de Mahābodhi²⁾. Il est donc possible que Touan Tch'eng-che et la *Nouvelle histoire des T'ang* aient raison, et qu'en 660, Wang Hiuan-ts'ö ait placé dans le temple de Mahābodhi une autre inscription dont le texte ne nous est pas parvenu.

Il est enfin un passage du *Fa yuan tchou lin* que M. Lévi a cité comme suit: «L'an 23 de la période *tcheng-kouan* (648), il y eut un envoyé qui copia l'empreinte du pied du Bouddha»³⁾. En 648, Wang Hiuan-ts'ö revenait à la capitale, ramenant prisonnier A-lo-na-chouen; on serait donc fondé à croire qu'il s'agit de lui ici. Les images des pieds du Buddha sont bien connues du bouddhisme chinois. Hiuan-tsang en cite une qui était gravée sur une dalle de jade dans le pays de Koutchar (*Mémoires*, I, 6); une autre se trouvait dans le pays de Nagarāhāra (*Mémoires*, I, 100—101); mais la plus célèbre était au Magadha; c'était celle qu'avait adorée Açoka, et Hiuan-tsang en parle longuement (*Mémoires*, I, 421—422); c'est

1) Cf. annexe à l'article de M. Lévi, *loc. laud.*, pp. 333, 336. Sauf erreur des tables du P. Hoang, la seconde inscription est en réalité datée du 13 mars 645 (11^e jour du 2^e mois de la 19^e année *tcheng-kouan*).

2) Cf. Lévi, *ibid.*, pp. 325—326.

3) Cf. Lévi, *ibid.*, p. 316. Le texte original se trouve dans l'édition de Kyoto, XXVIII, vi, 202 r^o.

elle qui a passé en Extrême-Orient. Le **游歷日本圖經** *Yeou li je pen t'ou king* de **傅雲龍** Fou Yun-long¹⁾ reproduit une pierre qui se trouve au Japon; elle donne une représentation des deux plantes des pieds du Buddha, ornées des roues et de rinceaux fleuris; une inscription l'accompagne, et la pierre date, paraît-il, de 753. L'inscription, qui rappelle le texte de Hiuan-tsang, cite en outre le **觀佛三昧經** *Kouan fo san mei king*²⁾, dont les quatre premiers chapitres sont en effet consacrés aux *lakṣaṇa* du Buddha, et où il est question des roues et de l'éclat de ses pieds. Mais le passage du *Fa yuan tchou lin* ne va pas sans quelques difficultés. La 23^e année *tcheng-kouan* correspond non pas à 648, mais à 649; cette année-là, Wang Hiuan-ts'ö était déjà rentré en Chine. De plus, à lire le texte chinois au lieu de la traduction, on a l'impression qu'il s'agit plutôt de la venue d'un envoyé hindou que du retour d'un envoyé chinois. D'autre part, M. Chavannes a récemment publié la reproduction d'une stèle chinoise de 1566, qui représente les pieds du Buddha³⁾. Une notice y est jointe, selon laquelle cette image fut rapportée par Hiuan-tsang, et gravée sur l'ordre de l'empereur T'ai-tsong; elle fut regravée en 1387, et c'est sur la gravure de 1387 qu'a été copiée l'image de 1566. Or Hiuan-tsang

1) Sur Fou Yun-long, cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 340, où j'ai eu tort de dire que son ouvrage comptait seulement 22 ch.; la pierre dont il est question ici se trouve au ch. 23, vers le milieu (ce ch. n'est pas paginé), et la date de 753 est indiquée au ch. 26, f° 2 r°. Vers la fin du ch. 23, Fou Yun-long reproduit en outre une pierre ancienne portant une composition japonaise en l'honneur des pieds du Buddha, le **佛足石和歌** *Fo tsou che houo ko* (je lis à la chinoise).

2) Cet ouvrage, qui est d'une orthodoxie douteuse, correspond au n° 430 de Nanjio; il porte aujourd'hui dans le *Canon* le titre de **觀佛三昧海經** *Kouan fo san mei hai king*, mais la forme donnée par l'inscription japonaise est celle que les auteurs des T'ang qui citent cet ouvrage emploient régulièrement; cf. par exemple la citation qui en est indiquée d'après la *Fa yuan tchou lin* dans *B. E. F. E.-O.*, III, 428, et qui se retrouve aussi dans le *Tchou king yao tsi* (éd. de Kyôto, XXVIII, VII, 390 r°).

3) Cf. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, pl. 338, et aussi *T'oung Pao*, II, XIII, 95.

est revenu en Chine en 645. Nous manquons d'éléments pour décider entre Hiuan-tsang et une mission hindoue de 649; mais il ne semble pas que Wang Hiuan-ts'ö ait rien à voir dans la question ¹⁾.

Dans la tradition chinoise courante, tout ce qui a survécu de la mission de Wang Hiuan-ts'ö, c'est la mesure de la demeure de Vimalakīrti à Vaiçālī, parce qu'on fait remonter à cette origine l'emploi de l'expression 方丈 *fang-tchang*, «un *tchang* carré», pour désigner la cellule d'un abbé et par suite l'abbé lui-même, et qu'une bonne encyclopédie ne peut manquer de gloser une «allusion littéraire» aussi intéressante ²⁾.

1) L'importance donnée à ces empreintes des pieds du Buddha paraît provenir de l'habitude qu'avait l'ancien art bouddhique hindou de ne représenter le Buddha que par l'image de ses pieds. Je rappellerai ici une tradition étrange que M. Chavannes a signalée dans le *Yeou yang tsa tsou* de Touan Tch'eng-che (cf. Chavannes, *Dix inscriptions de l'Asie Centrale*, pp. 46—47). Touan Tch'eng-che y raconte qu'il a connu un bonze japonais nommé 金剛三昧 *Kin-kang-san-mei* (Vajrasamādhi; ce moine reparait au ch. 2 du *Yeou yang tsa tsou*, *siu-tsi*). Ce bonze avait été dans l'Inde du Centre, et voici ce qu'il dit à Touan Tch'eng-che: 言當至中天寺中多畫玄奘麻屨及匙筋、以綵雲乘之、蓋西域所無者、每至齋日輒膜拜焉. M. Chavannes a traduit: «[11] me dit que lorsqu'il était allé dans l'Inde du Centre, (il avait remarqué que) dans un grand nombre de temples on avait représenté en peinture Hiuan-tsang avec ses souliers de chanvre, ainsi que sa cuiller et ses bâtonnets; (on le figurait) monté sur des nuages de diverses couleurs. Dans les pays d'Occident, en effet, on n'a point de tels objets (à savoir les souliers de chanvre, la cuiller et les bâtonnets). Chaque fois que survenait un jour de jeûne, on ne manquait pas de s'agenouiller en levant les mains jointes (devant cette image de Hiuan-tsang).» Il me semble qu'il y a une modification à apporter à cette traduction et qu'il faut comprendre: «on représentait les sandales de chanvre de Hiuan-tsang ainsi que sa cuiller et ses bâtonnets»; il ne serait pas question de portraits de Hiuan-tsang lui-même, mais seulement de ces objets. Il va sans dire que le récit du moine japonais, tel au moins que Touan Tch'eng-che le rapporte, est absurde; mais il faut qu'il y ait là une légende répandue alors parmi les moines d'Extrême-Orient, et dont on devrait pouvoir retrouver l'origine. Peut-être les indianistes nous fourniront-ils une explication de ce prétendu hommage aux sandales du grand pèlerin. Sur les empreintes des pieds du Buddha, cf. surtout Burnouf, *Lotus de la Bonne Loi*, pp. 622—647, puis l'article de M. Karutz, *Von Buddhas heiliger Fussspur*, dans le *Globus* des 11 et 18 janvier 1906, et les quelques indications supplémentaires données dans le compte rendu de M. Chavannes, *T'oung Pao*, II, VII, 157—158.

2) Il y a d'ailleurs des difficultés en ce qui concerne la date à laquelle Wang Hiuan-

II. La traduction sanscrite du Tao tö king.

Les envoyés chinois Li Yi-piao et Wang Hiuan-ts'ö connurent dans l'Inde deux souverains particulièrement éclairés, Ha^{rsa} Çilāditya,

ts'ö prit cette mesure. Le *Fo tsou t'ong ki*, qui est du XIII^e siècle, la rapporte au premier voyage, celui de 643 et ss., mais le *Fa yuan tchou lin* (date probable, 668) dit que ce fut dans la période *hien-k'ing* (656—660) (cf. Lévi, *loc. laud.*, pp. 315—316). M. Lévi se range à l'opinion du *Fo tsou t'ong ki* parce que le fait de la mensuration par Wang Hiuan-ts'ö est déjà rapporté par le *Che kia fang tche*, qui serait de 650. Mais on a vu plus haut (cf. *supra*, p. 360) que cette date, pour vraisemblable qu'on la doive tenir, n'est pas certaine, et en tout cas qu'on peut songer à l'intercalaison de quelques notes plus tardives. En fait, l'encyclopédie **潛確類書** *Ts'ien kio lei chou* par exemple, qui fut achevée en 1632 (cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 150) rapporte la mensuration, tout comme le *Fa yuan tchou lin*, à la période *hien-k'ing* (656—660). L'autorité serait faible si cette encyclopédie tardive ne citait sa source, le **高僧傳** *Kao seng tchouan*. Il faut mettre hors de cause naturellement le *Kao seng tchouan* de Houei-kiao incorporé au *Tripitaka*: il est de la première moitié du VI^e siècle, et le *Kao seng tchouan* perdu de **裴子野** P'ei Tseu-ye lui est un peu antérieur (cf. *B. E. F. E.-O.*, VI, pp. 379—380; il faut décidément lire P'ei Tseu-ye et non Fei Tseu-ye). Il pourrait s'agir à la rigueur d'une citation traditionnelle du *Kao seng tchouan* publié sous les T'ang par **行遠** Hing-yuan, et qui est mentionné par exemple au ch. 17 du *Fa yuan tchou lin* (éd. de Kyoto, XXVIII, v, 125 r^o). Il me paraît plus vraisemblable qu'on doive songer au **續高僧傳** *Siu kao seng tchouan* (Nanjio, n^o 1493) ou au **宋高僧傳** *Song kao seng tchouan* (Nanjio, n^o 1495). En ce cas, il y aurait là un nouveau document, soit du VII^e, soit du X^e siècle, concernant Wang Hiuan-ts'ö. Seulement le *Siu kao seng tchouan* et le *Song kao seng tchouan* sont des ouvrages énormes, et rien dans le cas présent n'indique de quel côté il faut chercher. Les quelques sondages auxquels j'ai procédé sont restés infructueux. Il y a d'ailleurs eu très vite confusion entre les diverses missions. Le **釋氏要覽** *Che che yao lan*, composé en 1019—1020 par le moine **道誠** Tao-tch'eng, dit déjà (ch. 上, f^o 8 v^o de l'éd. en petit format parue à Tôkyô en 1885): « Dans la période *hien-k'ing* (656—661) des T'ang, un décret impérial envoya en mission dans les contrées occidentales le *wei-wei-ssou-tcheng* Li Yi-piao et l'ancien sous-préfet de Houang-chouei du Jong-tcheou, Wang Hiuan-ts'ö. [Les envoyés] arrivèrent, à environ 4 li au nord-est de la ville de Vaiçali, aux fondations de la chambre où fut expliquée la maladie, dans la demeure de l'*upāsaka* Vimalakīrti (**維摩居士**). [Ces fondations] sont faites de pierres amassées Wang Hiuan-ts'ö les mesura lui-même en long et en large avec sa tablette officielle (**手板**) et trouva dix **笏** *hou*; c'est pourquoi on l'appelle *fang carré*. » Dans ce texte, titres, noms et dates montrent une confusion évidente entre la première et la troisième mission. Telle était bien cependant la rédaction originale de Tao-tch'eng, car elle est déjà citée vers 1130 dans le **能改齋漫錄** *Neng kai tchai*

roi du Magadha, et son vassal Bhāskara Kumāra, roi du Kāmarūpa (Assam). Peu de temps avant leur passage, Hiuan-tsang, lui aussi, n'avait eu qu'à se louer de l'accueil des deux princes. Kumāra, esprit fort, plus curieux d'étudier les systèmes que désireux de s'asservir à une foi, entendit parler du philosophe chinois Lao-tseu et souhaita de s'initier à sa doctrine: il demanda à Li Yi-piao de lui faire traduire le *Tao tō king*¹). Cette traduction n'existe plus; il n'est

man lou (ch. 2, f° 17 de l'éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*). — Bien avant Wang Hiuan-tsō, la demeure de Vimalakīrti à Vaiçālī est mentionnée dans un passage du **外國事** *Wai kouo che* de **支僧載** Tche Seng-tsai, qui nous a été conservé au ch. 1 du *Choueï king tchou* (f° 8 r° de l'éd. de Wang Sien-k'ien); le *Wai kouo che* fut écrit sous les Tsin (265—420). Voici ce passage: «Le royaume de **維邪離** Wei-sie-li (Vaiçālī) est à 50 *yojana* de **王舍城** Wang-chō-tch'eng (Rājagṛha) La ville a trois *yojana* de tour. La maison (**家**) de **維詰** Wei-k'i (Vimalakīrti) se trouve au sud du palais qui est à l'intérieur de la grande enceinte, à environ 7 *li* du palais. Les bâtiments sont complètement ruinés; on ne voit plus que leur emplacement». Il résulte de là qu'au temps de Wang Hiuan-tsō, la maison avait été reconstruite, ou que la tradition lui avait donné un nouvel emplacement.

1) En dehors du texte que je vais traduire, l'intérêt porté par Bhāskara Kumāra à Lao-tseu nous est attesté par deux passages des *Histoires des T'ang*. Après la défaite d'A-lo-na-chouen, «le [roi du] royaume de **迦沒路** Kia-mo-lou (Kāmarūpa) offrit [à Wang Hiuan-ts'ō] des objets rares et présenta pour l'Empereur une carte de son pays; il demanda en outre un portrait de Lao-tseu» (*Nouvelle histoire des T'ang*, ch. 221 L, f° 11 v°). «Il y a le royaume de **伽沒路** K'ie-mo-lou (Kāmarūpa); sa coutume est d'ouvrir les portes à l'Est pour faire face au soleil. Quand Wang Hiuan-ts'ō arriva, le roi de ce [pays] envoya un ambassadeur pour lui présenter en tribut des bijoux merveilleux, des objets rares et une carte du pays; en retour, il demanda une image de Lao-tseu et le *Tao tō king*» (*Ancienne histoire des T'ang*, ch. 198, f° 9 v°). Ainsi l'*Ancienne histoire des T'ang* rapporte la demande du *Tao tō king* à la mission de 648, au lieu que le texte que je vais traduire établit de façon formelle qu'il s'agit de la première, celle des années 643 et suivantes. M. Lévi (*loc. laud.*, p. 308) a supposé que l'*Ancienne histoire des T'ang* (il dit la *Nouvelle histoire des T'ang*, mais c'est un *lapsus*) avait confondu deux requêtes, celle du *Tao tō king* qui aurait été faite lors de la première mission, et celle du portrait qui se rapporterait à la seconde. C'est en effet la correction qui apporte le moins de changement au texte des *Histoires des T'ang*. Mais je me demande si nous ne devons pas aller plus loin, et admettre que les deux *Histoires des T'ang* ont confondu à ce sujet les deux missions; il s'agirait alors d'une demande unique du portrait et du texte, laquelle serait à reporter à la mission de 643—646. Plus d'un siècle avant Li Yi-piao et Wang Hiuan-ts'ō, Song Yun, en 518—522, vantait au roi de l'Udyāna les mérites de Tchouang-tseu et de Lao-tseu (cf. Chavannes, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 409).

même pas sûr que le roi Kumāra l'ait jamais reçue. Du moins Li Yi-piao fit-il de son mieux pour tenir sa promesse. Le **集古今佛道論衡** *Tsi kou kin fo tao louen heng*, compilé par Tao-siuan en 661 et 664¹⁾, nous a conservé, dans la partie qui date de 661, un texte précis concernant l'exécution de cette traduction. A la demande de l'ambassadeur, une commission de docteurs taoïstes et bouddhistes fut chargée de l'élaborer, et c'est le pèlerin Hiuan-tsang qui en fut le principal artisan. Le texte a déjà été signalé par M. S. Lévi, mais de façon presque incidente²⁾, et il est trop curieux pour n'être pas étudié plus à fond. Malheureusement, sa terminologie est parfois obscure; j'entourerai ma version des réserves nécessaires³⁾. C'est là un épisode qui intéresse l'histoire des deux églises, et illustre leurs relations successives de bon voisinage et d'inimitié.

Tsi kou kin fo tao louen heng, ch. 2, section 10: Sur l'édit de l'empereur **文** Wen⁴⁾ qui ordonne au maître de la loi [Hiuan-]tsang de traduire *Lao tseu* en sanscrit.

1) Cf. Nanjio, *Catalogue*, n° 1471. M. Nanjio dit que les documents de cet ouvrage s'arrêtent à environ 620 de notre ère; on voit qu'il faut abaisser cette date d'une trentaine d'années.

2) Cf. S. Lévi, *loc. laud.*, pp. 308—309. M. S. Lévi dit, à propos de cette traduction, que « la tentative avorta »; mais on verra par la suite du texte que la traduction fut achevée; nous ignorons seulement si elle parvint à destination. Ce n'était pas là la première tentative de traduction d'un texte chinois en sanscrit. M. Chavannes a déjà signalé (*B. E. F. E. O.*, III, 438) que, vers l'an 600, alors qu'un *çramaṇa* de Rājagṛhapura retournait dans son pays, le moine **彦琮** Yen-ts'ong fut chargé de traduire en sanscrit, pour les faire répandre en Occident, deux ouvrages chinois « traitant, l'un d'une relique merveilleuse qui se trouvait en Chine, l'autre des heureux présages qui étaient apparus pour assurer la prospérité de la dynastie des Souei ».

3) Le texte en question se trouve au ch. **丙**, f° 127 r° et v° de l'éd. de Kyōto, XXVII, IV. C'est en principe sur ce texte que ma traduction a été faite; il reproduit l'édition de Corée du XI^e siècle. Mais j'ai collationné aussi ce passage sur l'édition de Tôkyō, qui donne les variantes des Song, des Yuan et des Ming. Le passage en question se trouve, pour l'édition de Tôkyō, au *t'ao* 37, **露**, fasc. 7, ff. 20—21. J'indiquerai en note les variantes.

4) C'est le titre posthume de T'ai-tsong, mort en 649.

La 21^e année 貞觀 *tcheng-kouan* (647)¹⁾, l'envoyé en occident 李義表 *Li Yi-piao* revint et présenta au trône un rapport où il était dit: «Le pays du roi 童子 *T'ong-tseu* (*Kumāra*)²⁾ de l'Inde Orientale ne possède pas encore la loi du Buddha. Les hérétiques y sont honorés et prospères³⁾. Votre sujet s'est adressé [au roi] en ces termes: «Avant que le grand royaume de 支那 *Tche-na* (Chine)⁴⁾ n'eût la religion du Buddha, il eut anciennement un saint homme qui obtint la voie⁵⁾ et laissa un livre sacré qui est répandu dans le peuple. Seulement son texte ne parvient pas [ici]. Si vous

1) Cette date est assez embarrassante. On a vu que Wang Hiuan-ts'ö était le second de Li Yi-piao. Or, dès le 5^e mois de l'an 648, Wang Hiuan-ts'ö avait eu le temps de retourner en mission dans l'Inde, d'y faire campagne contre l'usurpateur du Magadha, et de le ramener prisonnier en Chine (cf. *supra*, p. 353; *J. A.*, mars—avril 1900, p. 301). Il est peu vraisemblable que Wang Hiuan-ts'ö soit revenu la première fois avant son chef. Il semble donc qu'il faille se rallier au texte qui fait repartir Wang Hiuan-ts'ö en 646, et admettre que dès cette date Li Yi-piao était de retour à capitale. D'autre part, Hiuan-tsang, qui joue un rôle dans l'affaire, n'est arrivé dans la Chine du nord qu'au début de 645. Au lieu de 647, c'est donc à la fin de 645 ou au début de 646 qu'il faut sans doute placer le rapport de Li Yi-piao et l'édit impérial qu'il provoqua. On verra plus loin que la mention de Ma Tcheou est en faveur de la même solution.

2) *T'ong-tseu*, «jeune homme», est la traduction de *kumāra*. Les *Mémoires* de Hiuan-tsang (t. II, p. 77) donnent le nom en transcription et en traduction.

3) Par hérétiques, il faut entendre les brahmanes. Voir à ce sujet Hiuan-tsang (*Mémoires*, II, 76—81), en tenant compte de la correction que j'ai indiquée dans *B.E.F.E.O.*, IV, 179—180. Au lieu de 崇 *tch'ong*, l'édition de Tōkyō a 宗 *tsong*, qui, à mon avis, va moins bien, quoique appuyé sans doute par les éditions des Song, des Yuan et des Ming.

4) Au lieu de 支那 *tche-na*, les éditions des Song, des Yuan et des Ming orthographient 脂那 *tche-na*.

5) Au lieu de 得道聖人, l'édition de Tōkyō porte, comme leçon de l'édition de Corée, 得聖人, et signale que les éditions des Song, Yuan et Ming ont 得道人. On sait que l'édition de Tōkyō a été faite directement sur l'édition coréenne, au lieu que celle de Kyōto s'appuie sur une copie très soignée de cette même édition coréenne; cette copie fut exécutée au début du XVIII^e siècle par le prêtre 忍澂 *Ninchō* (cf. *B. E. F. E. O.*, II, 349). Il se peut que *Ninchō* ait proposé ici une correction, que les éditeurs de Kyōto auront suivie. En tout cas, c'est cette leçon de l'édition de Kyōto qui paraît s'imposer.

pouviez en avoir connaissance ¹⁾, certainement vous le recevriez avec respect. » Ce roi dit: « A votre retour dans votre pays, vous traduirez [ce livre] en sanscrit (梵 *fan*); je désire le voir. » Assurément, si le *tao* atteignait un tel disciple, il se répandrait [dans son pays] sans tarder ²⁾. »

Immédiatement [l'Empereur] promulgua un édit, qui chargeait le maître de la loi Hiuan-tsang ³⁾ d'exécuter la traduction en collaboration avec les docteurs taoïstes. A ce moment, les taoïstes 蔡

1) Au lieu de 聞 *wen*, les éditions des Song, des Yuan et des Ming ont l'homophone 文 *wen*; il paraît bien avoir été amené par le 文 *wen* de la phrase précédente, et il n'y a pas à en tenir compte.

2) Le passage n'est pas d'une absolue clarté. L'édition de Corée porte: 必道越此徒傳通不晚, et la phrase suivante commence par 登即下勅. Il semble que les Chinois eux-mêmes n'aient pas bien compris le texte, car les éditions des Song, des Yuan et des Ming écrivent 必道越此從傳通不曉, ce qui n'offre plus aucun sens. Quant à l'édition de Tôkyô, qui est ponctuée, elle coupe la phrase seulement après 登; c'est, à mon avis, insoutenable. Ma traduction n'est pas sans vraisemblance. Les empereurs T'ang avaient beau faire un accueil favorable aux bouddhistes, ils gardaient un certain penchant pour le taoïsme, doctrine indigène, et dont le fondateur Lao-tseu, ayant comme eux pour nom de famille 李 *Li*, était en quelque façon leur ancêtre.

3) Au lieu du nom complet, l'édition de Kyoto porte seulement 玄法師, avec le petit rond qui indique les variantes de texte. L'édition de Tôkyô écrit Hiuan-tsang, en signalant que les éditions des Song, Yuan et Ming suppriment le mot *hiuan*. C'est en effet une abréviation possible, mais l'autre est invraisemblable, et il y a ici certainement une simple faute de l'édition de Kyoto. — La biographie de Hiuan-tsang ne dit rien de la traduction du *Tao tö king*. Le *Fo tsou t'ong ki*, qui est du XIII^e siècle, lui consacre quelques lignes (ch. 39, éd. de Tôkyô, 致, IX, 73 r°): « L'Empereur ordonna [à Hiuan-tsang] de traduire en sanscrit le *Tao tö king* pour l'envoyer à l'Inde d'Occident (西竺). Le Maître (c'est-à-dire Hiuan-tsang) dit: « Les deux religions du Buddha « et de Lao[-tseu] ont des fins tout à fait différentes; comment emploierait-on les paroles « du Buddha pour les employer [*sic*] à pénétrer les explications de Lao[-tseu]? De plus les « explications de Lao-tseu sont superficielles et sans profondeur. Si les cinq Indes les examinent, elles se borneront à n'en pas faire cas. » Alors, on y renonça » Soit directement, soit indirectement par des intermédiaires qu'il serait curieux de retrouver, il semble que ce passage du *Fo tsou t'ong ki* s'inspire ici du texte même que je traduis, mais en en altérant le sens jusqu'à lui faire dire à peu près le contraire de la vérité. De plus, le *Fo tsou t'ong ki* place l'ordre impérial au 10^e mois de la 22^e année *tcheng-kouan*, soit en octobre—novembre 648, plus de six mois après la mort de Ma Teheou. Il n'y a pas à tenir compte de ses indications.

晃 Ts'ai Houang¹⁾ et 成英 Tch'eng Ying²⁾ étaient l'espoir de

1) Ts'ai Houang apparaît encore dans un autre passage du même chapitre du *Tsi kou kin fo tao louen heng* (f° 124 v° de l'édition de Kyôto). Il s'agit d'un débat entre bouddhistes, taoïstes et confucéens que le prince héritier organisa en 638; Ts'ai Houang fut chargé d'y défendre le système taoïque. C'est là certainement le 蔡子晃 Ts'ai Tseu-houang qui est cité comme un commentateur du *Tao tö king* au ch. 3, f° 13 r°, de l'édition de 1587 du 老子翼 *Lao tseu yi* (Bibl. Nat., nouv. fonds ch., n° 1320); l'auteur du *Lao tseu yi*, 焦竑 Tsiao Hong, paraît s'appuyer sur le 廣聖義 *Kouang cheng yi* de 杜光庭 Tou Kouang-t'ing, achevé en 901 (les petits écrits de Tou Kouang-t'ing occupent les ch. 929—944 du *K'in ting ts'iuan t'ang wen*; après s'être présenté sans succès aux examens en 860—874, il passa sa vie à écrire d'innombrables traités qui figurent encore dans le *Canon taoïque*; il mourut à l'âge de 84 ans); le *Kouang cheng yi* se trouve dans le *Canon taoïque* sous le titre de 道德真經廣聖義 *Tao tö tchen king kouang cheng yi*, en 50 ch. (cf. Wieger, *Le Canon taoïste*, Ho-kien-fou, 1911, in-8°, n° 719, et l'importante étude critique de M. 島田翰 Shimada Kan dans son 古文舊書考 *Kou wen kieu chou k'ao*, ch. 1, ff. 91—105). Tsiao Hong nomme encore Ts'ai Tseu-houang (ch. 3, f° 13 r° et v°) parmi les trente commentateurs de Lao-tseu dont le taoïste 張道相 Tchang Tao-siang, des T'ang, a réuni les observations dans son 老子集注 *Lao tseu tsi tchou*; du *Lao tseu yi*, le nom de Tchang Tao-siang a passé dans *Le livre de la Foi et de la Vertu* de Stanislas Julien (p. XXXVII). Tsiao Hong indique expressément sa source, le 藏書志 *T'sang chou tche* de 董道 Tong Yeou, des Song (sur lequel cf. *B. E. F. E.-O.*, IX, 226). Le titre de *Lao tseu tsi tchou* et le nom de Tchang Tao-siang se retrouvent dans le *Kieuou t'ang chou* (éd. en petit format de la librairie du T'ou-chou-tsi-tch'eng de Chang-hai, à laquelle se rapportent toutes mes citations des histoires dynastiques, ch. 47, f° 2 r°) et dans le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 2 r°). Mais le 郡齋讀書志 *Kiu tchai tou chou tche* (éd. de Wang Sien-k'ien, 1884, ch. 11, f° 4 v°), le *Song che* (ch. 205, f° 3 r°) et le 玉海 *Yu hai* écrivent le nom de l'auteur 張君相 Tchang Kiun-siang; c'est la forme que Jouan Yuan a adoptée quand, extrayant cet ouvrage du *Canon taoïque* où il est faussement attribué à 顧歡 Kou Houan (cf. Wieger, *Canon taoïste*, n° 704), il l'a présenté au trône sous le titre de 道德真經集解 *Tao tö tchen king tsi kiai*, en 8 ch. (cf. *Sseu k'ou wei cheou chou mou t'i yao*, ch. 1). Il faut ajouter d'ailleurs que Jouan Yuan paraît avoir ignoré purement et simplement la forme Tchang Tao-siang. On a encore Tchang Kiun-siang dans le commentaire de Tchang Cheou-tsie au *Che ki* (ch. 63, f° 1 r°). Comme il s'agit d'un ouvrage très important, et qui existe encore, la question du nom de l'auteur et du titre de l'ouvrage méritera d'être soumise à un nouvel examen; j'adopte ici la forme Tchang Kiun-siang, mais provisoirement, comme je l'ai déjà fait dans *B. E. F. E.-O.*, IX, 447. Le P. Wieger (*Canon taoïste*, p. 326) indique simultanément un Tchang Tao-siang des T'ang et un Tchang Kiun-siang des Ming, mais d'après des listes bibliographiques où il y a certainement quelque erreur; il ne s'agit que d'une seule personne.

2) Tch'eng Ying n'est autre que 成玄英 Tch'eng Hiuan-ying, l'auteur d'un

commentaire sur *Tchouang tseu* qui se trouve dans le **道藏** *Tao tsang* (*Canon taoïste*, n° 739) et dans le **道藏輯要** *Tao tsang tsi yao*; il a été édité il y a 25 ans dans le **古逸叢書** *Kou yi ts'ong chou* (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 321—322; on trouvera une excellente étude sur ce commentaire et ses divisions au ch. 1, ff. 106—110, du *Kou wen kieou chou k'ao* de M. Shimada Kan). Le titre de **西華法師** *Si-houa fa-che*, « Maître de la loi de la Fleur d'occident », que Tch'eng Hiuan-ying prit dans la période *tcheng-kouan* (627—649), pourrait indiquer qu'il a appartenu au **西華觀** *Si-houa-kouan*; sur ce monastère taoïque, cf. l'une des deux recensions très différentes du ch. 4 du *Tsi kou kin fo tao louen heng* (ff. 134—136 de l'éd. de Kyôto; le terme de *si-houa* est d'ailleurs ancien dans le taoïsme). Le *Sin t'ang chou* (ch. 59, ff. 2 v°—3 r°) nous apprend qu'il avait pour appellation **子實** *Tseu-che* et était originaire de **陝州** *Chan-tcheou*; il fut mandé à la capitale en 631 et banni à **郁州** *Yu-tcheou* dans la période *yong-houei* (650—656). Un passage du **佛祖歷代通載** *Fo tsou li tai t'ong tsai* (ch. 7, éd. de Tôkyô, **致**, X, 41 v°) mentionne les taoïstes de la capitale **張惠元** *Tchang Houei-yuan* et **成武英** *Tch'eng Wou-ying* comme ayant été, en 646, l'objet d'une enquête à propos de la réapparition du **三皇經** *San houang king* de **鮑靜** *Pao Tsing* (sur cet ouvrage, cf. *B. E. F. E.-O.*, VI, 382). Le *Fo tsou li tai t'ong tsai* n'est que du XIV^e siècle, mais s'appuie certainement ici sur un texte plus ancien qu'il faudra retrouver. Quoi qu'il en soit, il y a toutes chances pour que la forme Tch'eng Wou-ying, d'où qu'elle vienne, soit fautive, et il doit s'agir de Tch'eng Hiuan-ying. En dehors de son commentaire sur *Tchouang tseu*, qui a été ultérieurement divisé en 30 ch. de **注** *tchou* et 12 ch. de **疏** *chou*, le *Sin t'ang chou* cite encore, de Tch'eng Hiuan-ying, un commentaire du *Tao tö king* en 2 ch., et un **開題序訣義疏** *K'ai t'i siu kieu yi chou* en 7 ch. (portant évidemment sur les « préliminaires » du *Tao tö king*, et que connaît encore le *Song che*, ch. 205, f° 2 v°). Le commentaire de *Tchouang tseu* (**疏** *chou*, en 12 ch.) et celui du *Tao tö king* (ce dernier toujours en 2 ch.) sont également mentionnés au ch. 47, f° 3 r° et v°, du *Kieou t'ang chou*. C'est du *Kouang cheng yi* de Tou Kouang-t'ing, et par l'intermédiaire du *Lao tseu yi*, que dérive, pour le commentaire du *Tao tö king*, le chiffre de 6 ch. indiqué par Stanislas Julien (*loc. laud.*, p. XXXVII). Pas plus que le commentaire de Lao-tseu par Ts'ai Tseu-houang, celui de Tch'eng Hiuan-ying n'existe aujourd'hui indépendamment. Mais il se retrouve parmi les 30 commentaires utilisés par Tchang Kiun-siang, et aussi dans une refonte de six commentaires du *Tao tö king* (dont le sien), qui est intitulée **道德真經玄德纂疏** *Tao tö tchen king hiuan tö tsouan chou* et qui figure encore, en 20 ch., dans le *Canon taoïque* (cf. Wieger, *Canon taoïste*, n° 705, où les indications sont incomplètes). Une citation du commentaire de Lao-tseu par Tch'eng Hiuan-ying se trouve au ch. **下** du **甄正論** *Tchen tcheng louen* (Nanjio, n° 1499; éd. de Kyôto, XXX, v, 457 v°). Le *Song che* (ch. 206, f° 5 r°) cite en outre un texte sur le *Yi king*, le **易流演** *Yi lieou yen*, en 5 ch., par Tch'eng Hiuan-ying. Le *Kiun tchai tou chou tche* (ch. 1, f° 11 r°) indique en effet le **周易流演** *Tcheou yi lieou yen*, en 5 ch., comme l'œuvre de Tch'eng Hiuan-ying, attribuée cependant par d'autres au moine bouddhiste **仁英** *Jen-ying*; l'ouvrage, qui fi-

la secte de 李 Li¹⁾. Avec eux, plus de trente personnes d'esprit pénétrant se réunirent au 五通觀 Wou-t'ong-kouan²⁾. Pendant des jours, ils discutèrent, et scrutèrent en détail [le livre de] la Voie et [de] la Vertu. Puis [Hiuan-]tsang, divisant [le texte] phrase par phrase et en poussant à fond l'explication, en perçut la doctrine

gurait au *Canon taoïque* sous les Song, ne s'y trouve plus aujourd'hui. Enfin, dans la réunion de quatre commentaires du 靈寶無量度人上品妙經 *Ling pao wou leang tou jen chang p'in miao king* publiée sous les Song sous le titre de 度人上品妙經四註 *Tou jen'chang p'in miao king sseu tchou*, en 4 ch., et incorporée au *Canon taoïque*, le 4^e commentaire est de Tch'eng Hiuan-ying (cf. Wieger, *Canon taoïste*, n° 85). Les éditeurs du *Tripitaka* de Kyôto annoncent comme devant paraître dans les derniers tomes de leur Supplément I un *Tchouang tseu tchou chou* en 5 ch., d'après une édition des Song, et dont l'auteur serait 玄英 Hiuan-ying, des T'ang. Il semble bien que les éditeurs du *Tripitaka* de Kyôto, trompés par l'apparence du nom, se soient mépris sur la qualité de l'auteur, et qu'au lieu d'être l'œuvre d'un bouddhiste, ce commentaire de Tchouang-tseu soit simplement celui de notre taoïste Tch'eng Hiuan-ying.

1) 李宗, c'est-à-dire le taoïsme, à cause du nom de famille de Lao-tseu, qui était Li.

2) Le Wou-t'ong-kouan se trouvait dans la partie de Tch'ang-ngan (Si-ngan-fou) dite 安定坊 Ngan-ting-fang. Il avait été fondé en 588 par le taoïste 焦子順 Tsiao Tseu chouen, qui passait pour posséder des pouvoirs surnaturels et avait prédit l'avènement du premier empereur Souei. Le nom même, « Monastère des cinq pénétrations », est un emprunt aux 六通 *lieou-t'ong*, « six *abhijñā* », du bouddhisme. Cf. sur ce monastère le 長安志 *Tch'ang ngan tche* de 宋敏求 Song Min-k'ieou, éd. du 經訓堂叢書 *King hian t'ang ts'ong chou*, ch. 10, f° 3 v°, et le 唐兩京城坊攷 *T'ang leang king teh'eng fang k'ao* de 徐松 Siu Song, éd. du 連筠籟叢書 *Lien yun yi ts'ong chou*, ch. 4, f° 18 r°. Pour l'époque des Souei, j'ai rencontré effectivement une mention du Wou-t'ong-kouan, au 3^e ch. de la biographie de Fa-lin (唐護法沙門法琳別傳 *T'ang hou fa cha men fa lin pie tchouan*, *Tripitaka* de Tôkyô, 致, VIII, 9 r°; cette biographie, où la polémique avec les taoïstes tient une grande place, fut interdite par ordre impérial; elle n'a été conservée que par l'édition de Corée, et, partiellement, par un manuscrit de Touen-houang, et manque par conséquent au *Catalogue* de Nanjio). L'auteur de cette biographie, Yen-ts'ong, raconte comment, à la fin de la période *ta-ye* (605—618), le taoïste du Wou-t'ong-kouan 輔慧祥 Fou Houei-siang démarqua le *Nirvāṇasūtra* pour en faire le 長安經 *Tch'ang ngan king* taoïque, mais fut mis en accusation, condamné et exécuté.

essentielle; alors seulement il le traduisit. Les docteurs taoïstes, dans leurs citations, se servaient souvent des *sūtra* bouddhiques, et des textes d'*abhidharma* comme le *Madhyamakaśāstra*, le *Çataśāstra* et autres ¹⁾, pour faire atteindre le sombre Extrême ²⁾. [Hiuan-]t'sang dit: « Dans le bouddhisme et le taoïsme, les principes directeurs sont très différents ³⁾; comment se servir du système du Buddha pour atteindre le sens du *tao*? » De cette façon, la discussion se poursuit; pendant bien des jours on scruta, on corrigea; les paroles coulaient à flots, mais on n'arrivait pas à des résultats certains. Tantôt on récitait les quatre dogmes ⁴⁾ et les quatre fruits ⁵⁾; tantôt on

1) 並引用佛經中百等論. En donnant *Madhyamaka śāstra* comme le titre sanscrit du 中論 *Tchong louen* (Nanjio, *Catalogue*, n° 1179), je n'entends en rien préjuger de la solution à adopter pour l'original du texte chinois de cet ouvrage; on trouvera un exposé du problème, assez compliqué, dans deux articles du *Journal of the Royal Asiatic Society* de 1903; cf. aussi Chavannes, *Les religieux éminents*, p. 17. Ce *Tchong louen* n'a naturellement rien à voir avec l'ouvrage de même titre, en 2 ch., qui est l'œuvre de 徐幹 *Siu Kan*, des Han, et qu'on trouvera par exemple dans le *Han wei ts'ong chou*. Le 百論 *Po louen* est le n° 1188 du *Catalogue* de Nanjio; sur son attribution à Vasubandhu, voir le très intéressant travail de M. N. Péri, *A propos de la date de Vasubandhu*, dans *B.E.F.E.-O.*, t. XI, en particulier pp. 361—368. Le *Çataśāstra* et le *Madhyamaka śāstra* ont été tous deux traduits par Kumārajīva, le premier en 404, le second en 409. En y joignant le 十二門論 *Che euï men louen*, traduit par le même en 408, on a les 三論 *san-louen*, les « trois *śāstra* », d'où une secte célèbre, la « Secte des trois *śāstra* », tire son nom. Sur cette secte, 三論宗 *San-louen-tsong*, en japonais *San-ron-shū*, cf. le 佛教字典 *Bukkō-jiden*, s. v. 論, et Fujishima, *Le bouddhisme japonais*, Paris, 1889, in-8°, pp. 46—58.

2) 玄極. Cette métaphore désigne le système taoïque. Elle peut avoir cependant, dans l'ensemble même de ce système, une valeur technique plus précise que l'état rudimentaire de nos connaissances sur le taoïsme ne permet pas encore de préciser.

3) La leçon de l'édition de Corée est 天乖; je lis 大乖, qui est la leçon des Song, des Yuan et des Ming.

4) 四諦. Ce sont les quatre *āryasatyā*. Cf. à leur sujet le *Bukkō-jiden*, s. v. 諦, et Eitel, *Handbook of Chinese buddhism*, 2° édit., p. 18.

5) 四果. Sur ces quatre « fruits », qui s'obtiennent par la maîtrise des quatre dogmes, cf. aussi Eitel, *ibid.*, p. 17; *B. E. F. E.-O.*, III, 312.

récitait [les formules] sur la non-obtention et la non-correspondance ¹⁾. Les mots et les sons jaillissaient en nuées ²⁾; mais comme fond solide, ce n'était que du vide ³⁾. [Hiuan-]tsang dit: « Pourquoi, maîtres, vous égarez-vous en discours? C'est ce que je ne puis comprendre. Tout à l'heure, vous avez parlé des quatre dogmes et des quatre fruits; [or] les livres taoïques ne les expliquent pas. A quoi bon perdre [de vue] notre [but] essentiel, et causer dans le vide à propos de Lao-tseu? A prendre la seule doctrine des quatre dogmes, cette doctrine a des interprétations nombreuses; la suite de ces interprétations est difficile à saisir, et on a fait des traités dogmatiques (*çāstra*) pour l'expliquer. Telle est la religion bouddhique; on ne peut en détruire l'enchaînement. Tout à l'heure je vous ai interrogés sur les quatre dogmes, vous avez juste répondu en les énumérant. Quant aux vastes interprétations divergentes de ces dogmes, je vous ai questionnés, aucun de vous ne les connaît. A quoi bon dès lors vouloir se les

1) Par cette rédaction assez barbare, je rends le sens littéral de 無得 et 無待, dont la valeur doctrinale reste mystérieuse. La «non-obtention» est la dixième et dernière «interprétation» du vide essentiel des êtres. On trouvera ces dix «interprétations» (性虛空十義) énumérées sous le mot 性 dans le *Bukkō-jiden*, qui reproduit un passage du 宗鏡錄 *Tsong king lou*; je n'ai pas recherché le texte dans le *Tsong king lou* même (Nanjio, n° 1489), grosse œuvre de métaphysique en 100 ch., d'économie assez obscure, et dépourvue de toute table. Quant à la «non-correspondance», le sens, même littéral, est douteux; j'ai donné à 待 la valeur de 對 parce que c'est la seule que je lui connaisse dans la terminologie du bouddhisme chinois, en tant qu'il constitue la dernière des six «causes» (六種因) énumérées par le *Lankāvatāra sūtra* (cf. également *Bukkō-jiden*, s. v. 因).

2) 雲涌. Cette image assez bizarre est fréquente dans la littérature chinoise, comme le montrent les exemples du *P'ei wen yun fou*, s. v. 涌.

3) Au lieu de 名聲雲涌實質俱虛, les éditions des Song, Yuan et Ming donnent 名聲雲誦寶聖俱靈. Ce second texte est certainement fautif; 誦, qui se confond facilement avec 涌 dans l'écriture un peu rapide, a pris la place de ce caractère parce qu'il se trouvait déjà deux fois un peu plus haut; 寶 et 靈 sont de simples altérations graphiques de 實 et de 虛, la dernière aussi provenant d'un manuscrit en demi-cursive.

opposer les uns aux autres? Les livres taoïques expliquent la Voie; c'est là une interprétation unique. De plus il n'y a pas de traités dogmatiques [à systèmes] divergents dont on se serve pour expliquer et discuter. Il ne faut pas invoquer les principes des systèmes bouddhiques pour expliquer Lao-tseu; c'est là une règle de raison¹⁾»

[Ts'ai] Houang, avec déférence, dit: «Depuis bien longtemps, c'est une tradition de respecter comme des ancêtres les systèmes bouddhiques. C'est pourquoi le [*sūtra* de] 維摩 Wei-mo (Vimalakīrti)²⁾ et les trois *çāstra*³⁾, [moi, Ts'ai] Houang, j'en ai sans cesse étudié les principes, au point que leurs instructions essentielles ressortent de moi spontanément; c'est tout naturel. De plus, le système taoïque est d'une intelligence mystérieuse; [mais] son principe est de purifier les sentiments. Bien que la lettre diffère [du système bouddhique], les tendances sont bien les mêmes. C'est pourquoi je cite [les uns] pour expliquer [les autres]. Les règles de la raison sont fatales. C'est ainsi que 僧肇 Seng-tch'ao, en composant ses dissertations dogmatiques, a abondamment cité Lao[-tseu]

1) L'argumentation de Hiuan-tsang se ramène à ceci: Il y a plusieurs explications progressives, toutes orthodoxes, des dogmes bouddhiques; les explications ont été fixées dans les *çāstra* des diverses écoles. Le taoïsme au contraire est une doctrine uniforme, dont l'interprétation n'a pas évolué sous l'inspiration de docteurs graves; des commentaires reconnus, livres saints eux-mêmes, ne sont pas là pour fonder en autorité des systèmes d'interprétation différents s'exerçant sur des principes identiques. Le taoïsme est ce qu'il est, de par la lettre de son texte fondamental; inutile de chercher plus loin, et de rapprocher d'un opuscule de 5000 mots, isolé dans le temps, les copieuses sommes de la patrologie bouddhique.

2) Il s'agit du *Vimalakīrtinirdeçasūtra*, un des *sūtra* mahāyānistes les plus célèbres, et un des plus fréquemment traduits (Nanjio, *Catalogue*, nos 144—147, 149, 181). Ts'ai Houang a presque sûrement en vue la traduction de Kumārajīva (Nanjio, n° 146), qui date de 406 A. D. Tant dans la collection usuelle du *Tripitaka* chinois que dans le supplément de l'édition de Kyōto, on trouvera une vingtaine de commentaires de ce *sūtra*. Des scènes qui en sont tirées garnissent les parois de nombreuses grottes dans le Ts'ien-fo-tong de Touen-houang.

3) Ce sont là les «trois *çāstra*» traduits par Kumārajīva, et dont il a été question plus haut.

et Tchouang[-tseu] 1). Quand les phrases toutes prêtes se récitent dans l'esprit, il n'y a pas à s'étonner qu'elles s'en échappent. Les

1) Sur Seng-tch'ao, cf. Nanjio, *Catalogue*, Appendice III, n° 2, et *Kao seng tchouan*, éd. de Kyôto, ch. 6, f° 34 v°. Seng-tch'ao gagna d'abord sa vie comme copiste, puis, ayant une bonne connaissance de la littérature chinoise classique, s'éprit de la doctrine de Lao-tseu. Plus tard seulement, il se convertit au bouddhisme en lisant l'ancien *Vimalakīrtinirdegasūtra*, c'est-à-dire sans doute la traduction de ce texte faite par Dharmarakṣa un siècle avant celle de Kumārajīva (c'est le n° 145 de Nanjio). Devenu un des principaux disciples de Kumārajīva, Seng-tch'ao commenta la nouvelle traduction de ce texte exécutée par son maître en 406 A. D. (ce commentaire est le n° 1632 de Nanjio). Cf. aussi nos 1627, 1628, 1650 de Nanjio. Le ch. 114 du *Wei chou* vante l'œuvre bouddhique de Seng-tch'ao. Le *Souei chou* (ch. 35, f° 7 v°) mentionne encore les œuvres littéraires de Seng-tch'ao, en 1 ch. Seng-tch'ao a surtout écrit des préfaces de sūtra et des dissertations dogmatiques; quelques-unes des préfaces nous sont parvenues, celle du *Vimalakīrtinirdegasūtra* en tête du n° 1632 de Nanjio et au ch. 8 du **出三藏記集** *Tch'ou san tsang ki tsi* (Nanjio, n° 1476), celle du *Dirghāgamasūtra* (Nanjio, n° 545, traduction de 412—413) au ch. 9 du *Tch'ou san tsang ki tsi*, celle du *Āṭāstra* en tête de cet ouvrage et au ch. 11 du *Tch'ou san tsang ki tsi*. Quelques dissertations de Seng-tch'ao étaient incorporées au **法論** *Fa louen* de **陸澄** Lou Tch'eng, compilé en 456—473 (cf. *B.E.F.E.-O.*, X, 106; Lou Tch'eng était encore l'auteur d'un **地理書** *Ti li chou* en 149 ch., plus 1 ch. de tables, où il avait réuni 160 courtes œuvres géographiques, dont la plupart, dès le temps des Souei, n'existaient plus que dans sa compilation, et dont il avait fait lui-même un abrégé, le **地理書鈔** *Ti li chou tch'ao*, en 20 ch.; cf. *Souei chou*, ch. 33, f° 10 r°; Lou Tch'eng vécut de 425 à 494; on trouvera sa biographie au ch. 39 du *Nan ts'i chou*). Le *Fa louen* est perdu, mais la table détaillée en a été conservée au ch. 12 du *Tch'ou san tsang ki tsi* et au ch. 10 du **大唐內典錄** *Ta t'ang nei tien lou* (Nanjio, n° 1483). Au ch. 23 du **廣弘明集** *Kouang hong ming tsi* (Nanjio, n° 1481), on trouvera un éloge funèbre de Kumārajīva par Seng-tch'ao; ce document, que M. Nanjio n'a pas connu, permet de fixer à 344—413 les dates de naissance et de mort de Kumārajīva; on échappe ainsi aux contradictions qui résultaient des données du *Kao seng tchouan* (Nanjio, *Catalogue*, App. II, n° 59). Le *Supplément du Tripitaka de Kyôto*, d'après sa table parue en 1909, publiera prochainement une vingtaine d'œuvres de l'École des trois *āstra*; outre les nos 1627, 1628, 1650 de Nanjio, on y trouvera trois commentaires à l'œuvre de Seng-tch'ao jusqu'ici inaccessibles, le **肇論疏** *Tch'ao louen chou* en 3 ch., par **元康** Yuan-k'ang des T'ang, le **肇論註疏** *Tch'ao louen tchou chou* en 3 ch., par **遵式** Tsouen-che des Song, et le **肇論略註** *Tch'ao louen liou tchou* en 6 ch., par **德清** Tö-ts'ing des Ming. D'après Stanislas Julien, *Le livre de la Voie et de la Vertu*, p. xxxviii, Seng-tch'ao aurait composé un commentaire du *Tao tō king*, en 4 ch. On verra plus loin que, par l'intermédiaire du *Lao tseu yi*, cette information, elle aussi, remonte au *Kouang cheng yi* de Fou Kouang-t'ing, achevé en 901 A. D.; je n'ai pu la suivre plus haut.

paroles du bouddhisme ressemblent à celles du taoïsme; comment ne pas penser [aux explications du bouddhisme]?»

[Hiuan-]tsang dit: «Quand, au début, la religion du Buddha s'ouvrit [en Chine], ses livres profonds étaient encore cachés¹⁾; elle s'est plus ou moins laissée aller à une affection vide pour la raison mystérieuse des dires de Lao[-tseu]. Elle fut tout à fait comme quelqu'un qui est tombé dans une nasse²⁾ et qui y est arrêté sans pouvoir encore se dégager. C'est pourquoi, dans ses dissertations dogmatiques et ses préfaces, [Seng-]tch'ao en arrive, réunissant les genres, à employer [les phrases du taoïsme] comme illustration; ce n'est pas que, par ces comparaisons, il fasse coïncider les limites dernières [des deux religions]. A présent, les *sūtra* bouddhiques³⁾ et les dissertations dogmatiques orthodoxes sont répandus en abondance. Chacun, pour [se diriger dans] ses conceptions, a des guides. Les deux [religions] ne sont pas en harmonie [doctrinale]. D'ailleurs, le [livre de la] Voie et de la Vertu de Lao[-tseu] n'a que 5000 mots⁴⁾ et il n'y a pas de traités dogmatiques pour l'ex-

1) Au lieu de 擁, les éditions des Song, Yuan et Ming donnent 壅; le sens est le même.

2) Le *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin (ch. 84; *Tripitaka* de Tōkyō, 爲, X, 57 r°) consacre quelques unes de ses gloses au texte que je traduis ici. L'une d'elles porte sur l'expression 落筌 *lo-ts'iuan*, «tomber dans une nasse». Mais, sous les T'ang, on employait presque indifféremment la clef de l'herbe ou la clef du bambou. Le texte utilisé par Houei-lin portait 荃 *ts'iuan*, qui désigne une plante odoriférante, et c'est ce mot que Houei-lin a glosé imperturbablement; il n'a ici aucun sens.

3) L'édition de Corée donne 令佛經; celles des Song, Yuan et Ming ont 今經; la seule leçon possible me paraît être 今佛經, et je traduis en conséquence.

4) Ce chiffre de 5000 est en effet devenu traditionnel, et on désigne couramment le *Tao tö king* en disant seulement «les 5000 mots». Le point de départ en est dans le texte de Sseu-ma Ts'ien, qui parle du livre en deux sections composé par Lao-tseu et qui comptait «plus de cinq mille mots» (五千餘言; cf. *Che ki*, ch. 63, f° 1 v°). Mais on sait que la tradition du *Tao tö king* a été des plus médiocres; il y a des divergences de texte considérables. On a trace de rédactions en 5355, 5380, 5590, 5610, 5635, 5683, 5722 mots (cf. l'intéressante étude de M. Shimada Kan dans son *Kou wen kieou*

pliquer, mais seulement la série des commentaires¹⁾. En dehors de cela, il y a mille chapitres où le texte est mélangé de charmes et de tableaux²⁾; ce sont là des compilations ajoutées par 張 Tchang³⁾

chou k'ao, ch. 1, f° 85 v°; et aussi Stanislas Julien, *Le livre de la Voie et de la Vertu*, p. 35; Legge, *The Texts of Taoism*, I, 9). Les manuscrits retrouvés à Touen-houang donnent des recensions encore différentes, et l'un d'eux, par exemple, daté de 751 (Bibl. Nat. Inv. Pelliot, n° 2417), contient un texte en 4999 mots. Il y a là toute une étude critique à faire. Nul ne l'a encore entreprise chez nous, si on excepte les pp. 298—303 du *Livre de la Voie et de la Vertu* de St. Julien et le relevé des variantes, par M. Chavannes, du *Tao tö king* écrit par Tchao Mong-fou (*T'oung Pao*, II, VI, 232—235); mais on en trouvera les principaux éléments dans le 老子道德經攷異 *Lao tseu tao tö king k'ao yi* de 畢沅 Pi Yuan, incorporé au 經訓堂叢書 *King hiun t'ang ts'ong chou*.

1) Hiuan-tsang oppose les „commentaires„ (注) aux traités dogmatiques (論), en tant que ces traités (*śāstra* d'*abhidharma*) sont eux-mêmes dans le bouddhisme des livres saints.

2) Il s'agit ici de la littérature du néo-taoïsme, pleine de charmes et de magie, et qui constitue la grosse masse du *Canon taoïque*. L'histoire de ce *Canon* n'est pas faite; on trouvera quelques indications à son sujet dans *B.E.F.E.-O.*, III, 322, et la récente publication du *Canon taoïste* du P. Wieger facilitera beaucoup les études futures.

3) Ce Tchang n'est autre que 張陵 Tchang Ling ou 張道陵 Tchang Tao-ling, le premier „pape„ de l'église taoïque. Cf. à son sujet Imbault-Huart dans le *J. A.* de nov.—déc. 1884; *B.E.F.E.-O.*, III, 103—104, et VI, 382; De Groot, *On the origin of the Taoist church*, dans les *Transactions of the third international Congress for the history of religions*, I, 138—149. M. Arousseau (*B.E.F.E.-O.*, XI, 211—213) a réuni de nouveaux renseignements sur Tchang Tao-ling; il a raison de signaler que, contrairement à ce que j'avais cru d'abord, ce personnage est nommé dans le *Heou han chou*. Aux passages de la biographie de Lieou Yen cités par M. Arousseau, il semblerait qu'on dût joindre, d'après un passage du *P'o sie louen* (ch. 下, Kyôto, XXX, v, 470 r°), une autre mention dans la biographie de 皇甫嵩 Houang-fou Song (sur ce personnage, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 855); mais le texte invoqué (*Heou han chou*, ch. 101, f° 1 r°), au moins dans son état actuel, ne nomme pas Tchang Tao-ling. Quant à l'alternance Tchang Ling et Tchang Tao-ling, elle est du même type que Teh'eng Ying et Teh'eng Hiuan-ying, Ts'ai Houang et Ts'ai Tseu-houang; les exemples abondent, mais, au début de notre ère, la forme usuelle des *ming* est à un seul caractère. Le *Souei chou* (ch. 33, f° 9 r°) indique un 正一真人三天法師張君內傳 *Tcheng yi tchen jen san t'ien fa che tchang kiun nei tehouan*, en 1 ch., qui était une biographie légendaire de Tchang Tao-ling; le *Kieou t'ang chou* (ch. 46, f° 15 v°) et le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 3 r°) l'attribuent à 王萇 Wang Tch'ang (ce doit être le 王長 Wang Tch'ang de Wieger, *Canon taoïste*, p. 331); il ne semble pas qu'aucun texte analogue existe dans le *Canon taoïque* actuel. C'est sans doute cette ancienne biographie de Tchang Tao-ling qui est citée au ch. 下

du *P'o sie louen* (Kyôto, XXX, v, 470 r°). Aux ch. 8 et 9 du *Kouang hong ming tsi* (Kyôto, XXVIII, II, 129 v°, 130 r° et v°, 134 v°), on trouve des renseignements biographiques sur Tchang Tao-ling empruntés au **蜀記** *Chou ki*; on sait en effet que Tchang Tao-ling dut vivre au Sseu-tch'ouan. Dans la partie du ch. 8 où il est question du *Chou ki*, le *Kouang hong ming tsi* ne fait que reproduire un texte assez considérable, le **二教論** *Eul kiao louen*, qui est mis sous le nom de **道安** Tao-ngan. On songe naturellement au moine bien connu Tao-ngan, qui écrivait dans la seconde moitié du IV^e siècle (cf. *B.E.F.E.-O.*, X, 115; *T'oung Pao*, II, XII, 675); mais les données mêmes du texte s'opposent à cette attribution. Seulement le *Pien tcheng louen* de Fa-lin, dans la 1^{re} moitié du VII^e siècle (ch. 2, éd. de Kyôto, XXX, v, 481 r°) nous met sur la voie, en donnant au Tao-ngan, auteur du *Eul kiao louen*, le nom de famille **姚** Yao; or le Tao-ngan du IV^e siècle avait pour nom de famille **衛** Wei; il s'agit donc d'un autre moine. En effet, au ch. 23 du *Siu kao seng tchouan* de Tao-siuan (Nanjio, n° 1493; Kyôto, XXX, II, 155—157; ce ch. 23 de l'éd. de Corée est le ch. 24 des éd. des Song et des Yuan, le ch. 30 de l'éd. des Ming), on trouve la biographie d'un autre moine Tao-ngan, qui avait bien pour nom de famille Yao. Tao-siuan y raconte comment Tao-ngan écrivit son *Eul kiao louen* immédiatement après que l'Empereur eut condamné le **笑道論** *Siao tao louen*; ce dernier ouvrage étant daté avec certitude de l'an 570, le *Eul kiao louen* est de la même année ou tout au plus de l'année suivante. Le ch. 9 du *Kouang hong ming tsi* est composé d'extraits du *Siao tao louen* de 570, et des citations du *Chou ki* y figurent. Par ces deux sources, nous sommes donc assurés que le *Chou ki* d'où sont tirés les renseignements sur Tchang Tao-ling est antérieur à 570. Or on possédait encore, sous les Souei et les T'ang, le **刪補蜀記** *Chan pou chou ki*, en 7 ch., ou «*Chou ki corrigé et accru*», qui était l'œuvre de **王隱** Wang Yin; le titre est parfois cité sous la forme abrégée de *Chou ki* (cf. *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 3, f° 12 r°); or Wang Yin vivait dans la première moitié du IV^e siècle (voir le ch. 82 du *Tsin chou*). On serait même tenté d'aller plus haut. Comme le titre l'indique, l'œuvre de Wang Yin était une refonte d'un ouvrage antérieur. Or un des passages cités par le *Kouang hong ming tsi* met le *Chou ki* sous le nom de **李膺** Li Ying. Un Li Ying bien connu vivait au II^e siècle de notre ère (cf. *Heou han chou*, ch. 97, ff. 3—6); selon Giles (*Biographical Dict.*, n° 1233), il mourut en 169; cette date paraît juste. Au cours de sa carrière, Li Ying avait été en fonctions au Sseu-tch'ouan. On pourrait donc, à première vue, supposer que c'est lui l'auteur de la recension primitive de ce *Chou ki* qui fut ensuite remanié par Wang Yin, et nous aurions, dans les fragments attribués expressément à Li Ying, un témoignage presque contemporain de Tchang Tao-ling, puisque Tchang Tao-ling est mort, selon la tradition, au milieu du II^e siècle. Mais c'est là apparence trompeuse. Il y a eu en réalité un second Li Ying, moins connu que celui du II^e siècle, et qui vivait, celui-là, au début du VI^e siècle. Le *Souei chou* et les *T'ang chou* ne mentionnent d'ailleurs pas plus de *Chou ki* pour un des Li Ying que pour l'autre; mais le *T'ai p'ing houan yu ki* cite plusieurs passages du *Chou ki* de Li Ying, qui subsistait donc probablement à la fin du X^e siècle (cf. *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 6, f° 16 r°). Or le Li Ying du VI^e siècle a été en fonctions au Sseu-tch'ouan (cf. sa courte notice à la suite des biographies de **鄧元起** Teng Yuan-k'i au ch. 10

et 葛 Ko¹⁾); ce n'est ni le souffle, ni le suc de maître Lao. De

du *Leang chou* et au ch. 55 du *Nan che*), et le *Nan che* spécifie qu'il avait écrit un ouvrage sur cette province, le 益州記 *Yi tcheou ki*, en 3 ch. Cet ouvrage est mentionné au *Souei chou* (mais seulement avec le nom de famille de l'auteur, sans son *ming*) et au *Sin t'ang chou* (qui a fautiveusement 李克 *Li Tch'ong* pour *Li Ying*), et il est cité à diverses reprises tant dans les œuvres historiques et géographiques des T'ang que du début des Song (voir les références réunies dans le *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 6, ff. 29 v°—30 r°). Il est donc infiniment probable que c'est là le *Li Ying* qui aura écrit le *Chou ki* dont le *Siao tao louen* et le *Eul kiao louen* nous ont conservé des citations. Jusqu'ici par conséquent, la mention certaine la plus ancienne de Tchang Tao-ling reste celle de Tch'en Cheou au III^e siècle dans son *San kouo tche*; il faut ajouter d'ailleurs que Tch'en Cheou était originaire du Sseu-tch'ouan, et particulièrement informé des choses de sa province; il avait consacré aux traditions historiques sseuthouanaises un ouvrage considérable en 14 ch., le 益部耆舊傳 *Yi pou ki kieou tchouan*, aujourd'hui perdu comme ouvrage indépendant, mais dont il subsiste un grand nombre de citations (voir quelques indications à ce sujet dans le *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 13, f° 4); son témoignage sur les premiers représentants de l'Eglise taoïque a donc une valeur particulière. — Au début du X^e siècle, Tou Kouang-t'ing attribuait à Tchang Tao-ling un commentaire du *Tao tō king*; c'est une tradition tardive et sans autorité.

1) Il s'agit de 葛玄 *Ko Hiuan*, H. 孝先 *Hiao-sien*, sur lequel cf. *B.E.F.E.-O.*, VI, 382; Wieger, *Canon taoïste*, p. 16. Toutefois une certaine confusion règne entre ce personnage assez énigmatique, vivant au III^e siècle, et celui que le P. Wieger indique comme son arrière petit-neveu, le célèbre taoïste 葛洪 *Ko Hong*. C'est *Ko Hong* (celui du début du IV^e siècle, car il y en a d'autres) qui serait aussi appelé, selon le P. Wieger, 葛仙公 *Ko Sien-kong* et 葛先翁 *Ko Sien-wong*. Cependant *Giles* par exemple (*Biogr. Dict.*, n^{os}. 977, 978) sépare *Ko Hong* de *Ko Sien-wong*, si bien que ce dernier doit être pour lui notre *Ko Hiuan*. *Legge* (*The texts of taoism*, II, 248, 254) identifie également *Ko Hiuan* et *Ko Sien-wong* (le 清淨經 *Ts'ing tsing king* dont il parle est le 太上老君說常清靜經 *T'ai chang lao kiun chouo tch'ang ts'ing tsing king*, n^o 615 du *Canon taoïste* du P. Wieger, mais son origine est loin d'être établie). A l'appui de l'opinion du P. Wieger, je puis signaler qu'il indique, sous le n^o 1287, un 葛仙翁肘後備急方 *Ko sien wong tcheou heou pei ki fang* en 8 ch., et l'attribue à *Ko Hong*. A vrai dire, le catalogue original du *Canon taoïque*, tout au moins le 道藏經目錄詳註 *Tao tsang king mou lou siang tchou* du 白雲關 *Po-yun-kouan* de Pékin (ch. 4, f° 39 v°), ne dit rien de cette attribution, et elle paraît résulter seulement pour le P. Wieger de son identification ordinaire de *Ko Hong* et de *Ko Sien-wong*. Mais le *Souei chou* (ch. 34, f° 13 r°), qui cite l'ouvrage sous le titre de 肘後方 *Tcheou heou fang*, en 6 ch., donne bien *Ko Hong* comme l'auteur. De même, sous les Song, le *Kiun tchai tou chou tche* (ch. 16, f° 9 v°) mentionne un 葛仙翁胎息術 *Ko sien wong t'ai si chou* en 1 ch., et ajoute que le *Ko Sien-wong*, c'est *Ko Hong*. Il n'y a donc pas de doute que *Ko Sien-wong* ne

plus, les deux chapitres de la Voie et de la Vertu sont d'une ex-

soit en certains cas une appellation de Ko Hong. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Le P. Wieger indique en effet, sous le n° 447, un **太極葛仙翁傳** *T'ai ki ko sien wong tchouan*, en 1 ch., par **譚嗣先** *T'an Sseu-sien*, et lui-même dit bien que c'est une biographie de Ko Hiuan, non de Ko Hong. Cet ouvrage paraît être une refonte de celui que le *Souei chou* (ch. 33, f° 9 r°) intitule **太極左仙公葛君內傳** *T'ai ki tso sien kong ko kiun nei tchouan*, en 1 ch., sans indication de nom d'auteur, et que le *Kieou l'ang chou* (ch. 46, f° 15 v°) et le *Sin l'ang chou* (ch. 59, f° 9 r°) mentionnent également en l'attribuant à un **呂先生** *Lu sien-cheng*, « Maître Lu », qui n'est pas autrement connu jusqu'à présent. Au lieu de la forme des *Histoires des T'ang*, le *Song che* (ch. 205, f° 6 r°) écrit **太極左仙公神仙本起內傳** *T'ai ki tso sien kong chen sien pen k'i nei tchouan* et donne comme auteur **吳先生孫氏**, qui pourrait signifier « M. Souen, le maître de Wou »; par Wou, il faudrait entendre le royaume de Wou du III^e siècle, et le **呂** *Lu* des *Histoires des T'ang* en serait une mauvaise leçon. Le nom du T'ai-ki-tso-sien-kong apparaît d'ailleurs encore aujourd'hui dans le titre d'un ouvrage incorporé au *Canon taoïque*, le n° 1103, mais ne paraît pas avoir attiré l'attention du P. Wieger. Il résulterait donc déjà de l'indication donnée par le P. Wieger, sous le n° 447, mais non aux index, que Ko Sien-wong peut désigner Ko Hiuan. J'ai voulu m'en assurer, et me suis reporté au passage correspondant du *Tao tsang king mou lou siang tchou* (ch. 2, f° 13 v°). Le texte est formel. Ko Hiuan avait pour appellation (*tseu*) Ko Hiao-sien et pour autre appellation (*hao*) **太極左仙公** *T'ai-ki-tso-sien-kong*. Ko Sien-wong ou Ko Sien-kong peut donc s'appliquer à Ko Hiuan et à Ko Hong; Giles et Legge n'ont pas tort, non plus que le P. Wieger. On pourrait croire que c'est Ko Hiuan qui est désigné dans le *Souei chou* (ch. 34, f° 27°) comme le Ko Sien-kong auteur d'un **老子序次** *Lao tseu siu ts'eu* en 1 ch., qui s'est perdu entre les Leang et les Souei, car, lorsqu'il s'agit de Ko Hong, le *Souei chou* l'appelle généralement de son vrai nom; mais il n'en est rien, car c'est évidemment le même ouvrage que le *Sin l'ang chou* (ch. 59, f° 2 v°) appelle **道德經序訣** *Tao tö king siu kiue*, en 2 ch., et qu'il attribue formellement à Ko Hong; il reste possible toutefois que le *Sin l'ang chou* ait confondu Ko Hong et Ko Hiuan. La forme du titre dans le *Sin l'ang chou* est du moins confirmée par le mss. de Touen-houang Inv. Pelliot n° 2407, qui écrit *Lao tseu tao tö king siu kiue*; le **次** *ts'eu* du *Souei chou* est une altération graphique de **訣** *kiue* amenée d'une part par l'existence réelle d'une expression *siu-ts'eu* et de l'autre par la forme cursive de la clef 149. L'œuvre de Tch'eng Hiuan-ying en 7 ch., dont il a été question plus haut (cf. *supra*, p. 387) doit être un commentaire de ce texte. Le Tso-sien-kong Ko-kiun apparaît souvent dans les manuscrits taoïques de l'époque des T'ang rapportés de Touen-houang, et nous aurons à revenir à lui ici même, à propos de la « préface » du *Tao tö king*. De nombreuses légendes se sont constituées dès le III^e siècle autour de Ko Hiuan. Lorsque, vers le V^e ou le VI^e siècle, un auteur bouddhiste imagine, en son **漢法本內傳** *Han fa pen nei tchouan*, le grand débat qui aurait eu lieu entre bouddhistes et taoïstes sous l'empereur Ming, au I^{er} siècle de notre ère, il

position profonde; [l'empereur] 景 King des Han en faisait cas¹);

mentionne, parmi les œuvres qui sont jetées dans la lutte, le *T'ai ki tso sien kong chen sien pen k'i nei tchouan* (cf. *P'o sie louen*, ch. 1, dans Kyōto, XXX, v, 464 v°), c'est-à-dire la biographie de Ko Hiuan. L'anachronisme est flagrant, et il y en a bien d'autres dans les données du *Han fa pen nei tchouan* (cf. *B.E.F.E.-O.*, X, 118 et ss., mais la date du VI^e siècle est douteuse); seulement les taoïstes, qui ont brouillé à plaisir l'histoire de leur Eglise, ont leur part de responsabilité dans ces confusions. Peut-être est-il vrai que Ko Hiuan fonda en 247 le 洞玄觀 Tong-hiuan-kouan à Nankin (cf. Gaillard, *Nankin, aperçu historique*, p. 39; Chavannes, dans *T'oung Pao*, II, x, 206; il faut lire Ko Hiuan au lieu de Ko Yuan); ce serait un point de repère solide dans une tradition singulièrement mouvante. Pour le reste, rien n'est plus trompeur que ces noms d'apparence étrangère que les taoïstes ont donnés à leurs maîtres et qui n'ont pas laissé d'impressionner le P. Wieger (pp. 16, 20). Dans leur manie de plagiat, les taoïstes avaient créé jusqu'à une géographie fabuleuse aux consonances vaguement hindoues. Ko Hiuan se donnait (ou ses biographes lui donnèrent) pour maître un homme des «contrées occidentales» (西域) qui s'appelait 波闍宗 Po-yue-tsong, et avait pour appellation 維那訶 Wei-na-ho (cf. *P'o sie louen*, ch. 1, f° 463 v°; *P'ien tcheng louen*, ch. 2, dans Kyōto, XXX, v, 481 r°); je ne veux pas nier absolument que ce personnage ait pu exister, mais j'incline cependant à croire que les taoïstes l'ont inventé de toutes pièces en calquant partiellement son nom sur des noms et titres de moines bouddhistes.

1) Il est en effet de tradition que l'empereur King (149—141 av. J.-C.) des Han ait eu un penchant pour la doctrine taoïque; c'est lui qui aurait le premier sorti l'ouvrage de Lao-tseu de la classe des «philosophes» (子) pour en faire un «livre saint» (經). On trouvera cette histoire rapportée au ch. 3, f° 10 r°, du *Lao tseu yi*, qui s'appuie sur une prétendue conversation qu'auraient eue sur ce sujet le premier empereur des Wou (il régna de 222 à 252 A.D.) et l'homme d'Etat 闕澤 K'an Tsō. Immédiatement, un rapprochement se fait dans l'esprit entre cette conversation et une autre que les mêmes interlocuteurs ont eue soi-disant sur les circonstances de l'arrivée du bouddhisme en Chine. M. H. Maspero a très bien montré (*B.E.F.E.-O.*, X, 109—110, 118—119) que le texte sur le bouddhisme conservé dans le *Tsi kou kin fo tao louen heng* de 661 (c'est-à-dire dans l'ouvrage même dont le présent travail traduit un paragraphe) et dans le *Siu tsi kou kin fo tao louen heng* de 730 (Nanjio, n° 1472) est étroitement apparenté non au 吳書 *Wou chou* du III^e siècle, comme les bouddhistes ont voulu le faire croire, mais à un livre apocryphe du bouddhisme, le *Han fa pen nei tchouan*, qui doit dater du V^e ou du VI^e siècle. C'est en effet dans la prétendue citation du *Wou chou*, à la suite du passage traduit par M. Maspero, que nous trouvons (*Siu tsi kou kin fo tao louen heng*, édition de Kyōto, t'ao 27, fasc. 4, f° 140 v°) l'origine de la tradition rapportée par le *Lao tseu yi*. Ici encore il faut songer à la littérature apocryphe dont le *Han fa pen nei tchouan* est resté l'échantillon le plus célèbre, et il résulte seulement du texte que j'étudie ici que Hiuan-tsang, en ce qui concerne les origines du bouddhisme et du taoïsme, croyait, comme tous ses coreligionnaires, à un ensemble de légendes sans aucun fondement historique. Quoi qu'en ait dit Legge (*The texts of taoism*, I, 8), il ne semble pas, en l'état actuel de nos con-

en vérité, ce n'est pas [une œuvre] vide. Arrivons jusqu'aux écoles de **何晏** Ho Yen ¹⁾, **王弼** Wang Pi ²⁾, **嚴遵** Yen Tsouen ³⁾,

naissances, qu'il y ait rien à retenir du texte selon lequel l'empereur King aurait fait de l'ouvrage de Lao-tseu un «livre saint». Tout ce qu'on peut dire, c'est que Ko Hong, l'écrivain taoïste du IV^e siècle qui a mis en circulation ou popularisé tant de données fantaisistes, parle dans le *Chen sien tchouan* du penchant que les empereurs Wen et King des Han auraient eu pour le taoïsme (ce passage, qui est dans la biographie très peu digne de foi consacrée à Lao-tseu par Ko Hong, a été traduit par St. Julien, *Le livre de la Voie et de la Vertu*, p. xxxi).

1) Sur Ho Yen, III^e siècle, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 662; c'était un savant d'allure efféminée. Les renseignements le concernant se trouvent joints à la biographie de **曹爽** Ts'ao Chouang au ch. 9 du *San kouo tche*; le commentaire de P'ei Song-tche y ajoute un utile complément. L'œuvre de Ho Yen a été assez considérable. Le *Souei chou* signale de lui: ch. 32, f° 11 r°, un commentaire du **孝經** *Hiao king* en 1 ch., perdu entre les Leang et les Souei; f° 12 r°, un **集解論語** *Tsi kiaï louen yu* en 10 ch.; ch. 33, f° 6 r°, un **官族傳** *Kouan tsou tchouan* en 14 ch.; f° 6 v°, un **魏晉謚議** *Wei tsin che yi* en 13 ch.; ch. 32, f° 9 r°, un **樂懸** *Yo hiuan* en 1 ch.; ch. 34, f° 2 r°, un **老子道德論** *Lao tseu tao tö louen* en 2 ch., perdu entre les Leang et les Souei; ch. 35, f° 2 v°, un **魏尚書何晏集** *Wei chang chou ho yen tsi* en 11 ch. (auquel le *Kieou t'ang chou*, ch. 47, f° 11 v°, ne donne que 10 ch.). Le *Kieou t'ang chou* (ch. 46, f° 17 r°) connaît en outre le **魏明帝謚議** *Wei ming ti che yi* de Ho Yen, en 4 ch.; c'est évidemment une partie du quatrième ouvrage cité par le *Souei chou*. Le texte qui nous intéresse plus spécialement ici, le *Lao tseu tao tö louen*, est déjà indiqué dans la biographie de Ho Yen au *San kouo tche*; mais on a vu que le *Souei chou* le donne comme perdu au cours du VI^e siècle. Aussi n'est-ce pas sans quelque surprise qu'on le voit encore porté au ch. 47, f° 2 v°, du *Kieou t'ang chou*. Le *Sin t'ang chou*, de son côté, mentionne (ch. 59, f° 2 v°) le **道德講疏** *Tao tö kiang chou* de Ho Yen, en 4 ch., et son **道德問** *Tao tö wen*, en 2 ch. Est-ce à dire que ces écrits aient réellement été retrouvés après les Souei et que Hiuan-tsang ait pu les connaître? La question est assez complexe, car elle se pose pour un très grand nombre d'ouvrages mentionnés dans l'*Histoire des Souei* et les *Histoires des T'ang*; je ne me hasarderai pas à la trancher ici. Quoi qu'il en soit, le commentaire de Ho Yen à Lao-tseu est aujourd'hui perdu. Cet écrivain n'est plus guère connu que par son commentaire du *Louen yu*, récemment édité en Chine d'après une édition de 1364 retrouvée au Japon (cf. *B.E.F.E.-O.*, II, 318); les textes de Touen-houang en contiennent plusieurs manuscrits fragmentaires beaucoup plus anciens, puisqu'ils datent des T'ang. En outre, Ho Yen s'était occupé du *Yi king*, et les fragments de son **周易何氏解** *Tcheou yi ho che kiaï* ont été réunis en 1 ch. du **玉函山房輯佚書** *Yu han chan fang tsi yi chou*.

2) Sur Wang Pi, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 2210. Wang Pi, aussi ardent à l'étude qu'au plaisir, ne vécut que 23 ans (226—249) (et non 24 ans, comme j'ai dit dans

B.E.F.E.-O., II, 320); cf. à son sujet, au ch. 28 du *San kouo tche*, les quelques mots qui lui sont consacrés dans la biographie de Tchong Houei, et surtout le commentaire que P'ei Song-tche y a ajouté. St. Julien (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. XL) met Wang Pi entre 386 et 543 parce qu'il a confondu les deux dynasties Wei. Le commentaire de Wang Pi au *Tao tö king*, qui a été utilisé par St. Julien (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. XL, en lisant 226—249 au lieu de 386—543) et par Legge (cf. *The texts of Taoism*, I, 8, et *B.E.F.E.-O.*, II, 320) est en réalité le plus ancien commentaire de Lao-tseu qui nous soit parvenu; il correspond à Wieger, *Canon taoïste*, n° 684. Legge place bien, avant lui, le commentaire du 河上公 Ho-chang-kong; mais il est probable que c'est là une œuvre apocryphe rédigée entre le III^e et le VI^e siècle (cf. *supra*, p. 366—370). Non moins classique est, aujourd'hui encore, le commentaire de Wang Pi au *Yi king*; mais, sur les 10 chapitres, trois sont l'œuvre de 韓康伯 Han K'ang-po, des Tsin. Sur le *Yi king*, le *Kieou t'ang chou* (ch. 46, f° 4 r°) signalait en outre un 周易大衍論 *T'cheou yi ta yen louen*, en 1 ch., par Wang Pi. Wang Pi avait encore écrit un 論語釋疑 *Louen yu che yi*, en 3 ch. selon le *Souei chou* (ch. 32, f° 12 r°), en 2 ch. selon le *Kieou t'ang chou* (ch. 46, f° 8 v°); les fragments subsistants en ont été réunis en un chapitre dans le *Yu han chan fang tsi yi chou*. Selon le *Souei chou* (ch. 35, f° 2 v°), le 王弼集 *Wang pi tsi*, en 5 ch., s'était perdu entre les Leang et les Souei; il est cependant indiqué à nouveau, et en 5 ch. également, dans le *Kieou t'ang chou* (ch. 47, f° 11 r°). Le commentaire de Wang Pi au *Tao tö king* a été incorporé partiellement aussi bien à la compilation de Tchang Kiun-siang (Wieger, *Canon taoïste*, n° 704) qu'au 道德經集註 *Tao tö king tsi tchou*, compilé sans doute sous les Song (Wieger, *Canon taoïste*, n° 700); je ne sais à quelle époque ce commentaire, primitivement en 2 ch., a été divisé en 4 ch. Son titre prend dans les *Histoires des T'ang* une forme que le *Souei chou* ignore: le *Kieou t'ang chou* (ch. 47, f° 2 r°) l'appelle 玄言新記道德 *Hüan yen sin ki tao tö*, en 2 ch., et le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 2 r°) dit que Wang Pi a commenté le *Sin ki hüan yen tao tö*; le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 2 r°) indique en outre un *Hüan yen sin ki tao tö* de 王肅 Wang Sou; on sait que ce personnage était parent de Wang Pi (cf. Wieger, *Canon taoïste*, n° 684). Ces titres employés à propos du *Tao tö king* ont ceci d'intéressant qu'ils reparaissent dans les manuscrits de Touen-houang. Le mss. Inv. Pelliot n° 2462 par exemple, intitulé 玄言新記明老部 *Hüan yen sin ki ming lao pou*, est un commentaire jusqu'ici inconnu du *Tao tö king*, en cinq courts chapitres, et dont l'auteur n'est autre que 顏師古 Yen Che-kou, le célèbre commentateur du *Ts'ien han chou* (cf. aussi *B.E.F.E.-O.*, VIII, 515). Le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 2 r°) connaissait enfin, de Wang Pi, un 老子指例畧 *Lao tseu tche li lio* en 2 ch.; c'est sans doute le 老子畧論 *Lao tseu lio louen* en 1 ch., de Wang Pi, que connaît encore le *Kiun tchai tou chou tche* (ch. 11, f° 5 v°).

3) Sur Yen Tsouen, qui vivait à la fin du I^{er} siècle avant notre ère, et sur son commentaire de Lao-tseu, le 道德指歸 *Tao tö tche kouei*, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 2476; *B.E.F.E.-O.*, VI, 398; IX, 445—450; Wieger, *Canon taoïste*, n° 687, et aussi n° 705. Un autre commentaire de Yen Tsouen sur le *Tao tö king*, sans doute en 2 ch., est indiqué par le *Souei chou* (ch. 34, f° 1 r°) comme perdu entre les Souei et les Leang.

鍾會 Tchong Houei ¹⁾, 顧歡 Kou Houan ²⁾, 蕭繹 Siao Yi ³⁾,

Il faut se garder de confondre notre Yen Tsouen avec le 嚴光 Yen Kouang (H. 子陵 Tseu-ling) des Han orientaux, qui fut aussi appelé Yen Tsouen (cf. à ce sujet le 讀書叢錄 *Tou chou ts'ong lou* de 洪頤煊 Hong Yi-siuan, éd. du Kouang-ya-chou-kiu, ch. 7 [primitivement ch. 22]). Enfin Giles qui, dans son *Biogr. Dict.*, au n° 2476, fait bien vivre Yen Tsouen aux alentours de notre ère, le met en relations au n° 29, sous son *hao* de 嚴君平 Yen Kiun-p'ing, avec le célèbre voyageur Tchang K'ien, celui qui ouvrit la route de l'Asie centrale. Comme Tchang K'ien vivait au II^e siècle avant notre ère, la chronologie s'oppose à ce que cette légende, d'où qu'elle vienne, ait le moindre fondement.

1) Sur Tchong Houei, fils du célèbre calligraphe 鍾繇 Tchong Yeou, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 516. Lié à vingt ans avec Wang Pi, il fut mis à mort à l'âge de 39 ans d'après le ch. 28 du *San kouo tche*; le commentaire de P'ei Song-tche nous apprend que ce fut en 264 (la date de 263 donnée par Giles doit donc être inexacte); sur les circonstances de l'exécution de Tchong Houei, cf. aussi le ch. 下 du 甄正論 *T'chen tcheng louen* (éd. de Kyoto, XXX, v, 456 v°). Le *Souei chou* mentionne de lui, ch. 32, f° 6 r°, un 周易盡神論 *Tcheou yi tsin chen louen* en 1 ch.; un 周易無互體論 *Tcheou yi wou hou t'i louen* en 3 ch., perdu entre les Leang et les Souei; ch. 34, f° 2 r°, un 老子注 *Lao tseu tchou* (en 2 ch. d'après le *K'ieou t'ang chou*, ch. 47, f° 3 r°, et le *Sin t'ang chou*, ch. 59, f° 3 r°); un 芻蕘論 *T'ch'ou jao louen* en 5 ch., qui aurait été perdu entre les Leang et les Souei, mais que le *K'ieou t'ang chou* (ch. 47, f° 7 r°) nomme à nouveau; ch. 35, f° 3 r°, le 鍾會集 *Tchong houei tsi* en 9 ch., qui en avait 10 sous les Leang, et auquel le *K'ieou t'ang chou* (ch. 47, f° 22 r°) en donne 10 à nouveau. Le *K'ieou t'ang chou* (ch. 46, f° 6 r°) et le *Sin t'ang chou* (ch. 57, f° 3 r°) citent en outre de Tchong Houei un 周易論 *Tcheou yi louen*, en 4 ch.; mais peut-être correspond-il aux deux premiers ouvrages indiqués par le *Souei chou*. Les écrits subsistants de Tchong Houei sont réunis en 1 ch. du 漢魏六朝百三名家集 *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi*. Le commentaire de Lao-tseu par Tchong Houei, en 2 ch., figure parmi les ouvrages dont la cour de Chine adressa la liste en 1091 à l'empereur de Corée, dans l'espoir qu'on les retrouverait dans ce pays (cf. 高麗史 *Ko rye sä* de 鄭麟趾 Tjyeng Rin-tji [n° 1850 de la *Bibliographie coréenne* de M. Courant], réimpression japonaise de 1908 en 3 vol., t. I, ch. 10, p. 150).

2) Kou Houan vécut de 390 à 453; on trouvera sa biographie au ch. 54 du *Nan ts'i chou* et au ch. 74 du *Nan che*. C'était un taoïste fervent. Ses biographies mentionnent ses travaux sur le *Yi king*, et donnent de longs extraits de son 夷夏論 *Yi hia louen*, qui fit grand bruit, et de son 三名論 *San ming louen*. Le *Souei chou* cite de lui: ch. 32, f° 5 r°, le 尚書百問 *Chang chou po wen*, en 1 ch.; f° 6 r°, le 毛詩集解敘義 *Mao che tsi kiaï siu yi*, en 1 ch.; ch. 34, f° 2 r°, le 老子義綱 *Lao tseu yi kang*, en 1 ch., et le 老子義疏 *Lao tseu yi chou*, également

en 1 ch. (mais en 4 ch. selon le *Kieou t'ang chou*, ch. 47, f° 4 r°, et le *Sin t'ang chou*, ch. 59, f° 3 r°); ch. 34, f° 2 v°, le *Yi hia louen* en 1 ch.; ch. 35, f° 7 r°, le **顧歡集** *Kou houan tsi* en 30 ch., perdu entre les Leang et les Souei. Le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 2 v°) indique en outre un **道德經義疏治綱** *Tao tö king yi chou tche kang* de Kou Houan, en 1 ch. Le commentaire du *Tao tö king* par Kou Houan est encore mentionné au ch. 6 du *Pien tcheng louen* (éd. de Kyoto, XXX, vi, 512 v°). Des fragments du **論語顧氏注** *Louen yu kou che tchou* de Kou Houan et de son *Yi hia louen* sont réunis dans le *Yu han chan fang tsi yi chou*. Mais la principale source pour le *Yi hia louen* et les controverses qu'il souleva est sans contredit le **弘明集** *Hong ming tsi*; on y trouvera (ch. 6 et 7) les dissertations écrites à propos de l'ouvrage de Kou Houan par **明僧紹** Ming Seng-chao, **謝鎮之** Sie Tchen-tche, **朱昭之** Tchou Tchao-tche, **朱廣之** Tchou Kouang-tche, **慧通** Houei-t'ong, **僧敏** Seng-min; l'intervention de Houei-t'ong est en outre signalée dans sa biographie au ch. 7, f° 42 v°, du *Kao seng tchouan*. Cf. en outre *B.E.F.E.-O.*, vi, 399. Bien que bon taoïste, Kou Houan avait tenté dans son *Yi hia louen* une sorte d'assimilation du Buddha à Lao-tseu; on sait que son exemple ne fut pas isolé. Au début de la période *wou-tö* (618—627), **傅奕** Fou Yi (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 589) mit la biographie de Kou Houan parmi les 25 biographies de personnages hostiles au bouddhisme qui constituèrent son **高識傳** *Kao che tchouan* en 10 ch. Cet ouvrage est réfuté dans les ch. 6 et 7 du *Kouang hong ming tsi*; les passages concernant Kou Houan se trouvent au ch. 7, f° 123 r°; on notera que ces passages ne témoignent d'aucune animosité violente des bouddhistes contre l'écrivain taoïste. On a vu que, d'après le *Souei chou*, le *Yi hia louen* était en un chapitre. Cependant les extraits du catalogue du *Canon taoïque* insérés au ch. 8 du *Pien tcheng louen* (éd. de Kyoto, XXX, vi, 521 r°) donnent à cet ouvrage cinq chapitres. Dans ce même chapitre (f° 519 v°), on verra que Kou Houan, mis en face de la parenté évidente de certains passages du *Lotus de la bonne loi* et du **靈寶經** *Ling pao king*, soutenait que les taoïstes n'avaient pas démarqué une œuvre bouddhique, mais que c'étaient au contraire Kumārajīva et ses disciples qui avaient pillé les taoïstes. Il n'est pas sans intérêt de donner un exemple de ces démarquages taoïques, auxquels Kou Houan dut participer (cf. *Tchan tcheng louen*, I, dans éd. de Kyoto, XXX, v, 451 v°). Je cite les unes au-dessous des autres des stances du *Lotus de la bonne loi* et d'autres du texte taoïque **道真步虛品經** *Tao tchen pou hieu p'in king* (*ibid.*, f° 519 r°):

Lotus: 又見諸如來。自然成佛道。身色如金

Tao tchen: 有見過去尊。自然成真道。身色如金

(*Lotus*) 山。端嚴甚微妙。如淨瑠璃中。內現真

(*Tao tchen*) 山。端嚴甚微妙。如淨瑠璃中。內現元

(*Lotus*) 金像。世尊在大眾。敷演深法義。

(*Tao tchen*) 始真。聖尊在大眾。敷演化迷強。

3) Siao Yi n'est autre que l'Empereur 元 Yuan (Yuan-ti) des Leang; né en 508, il

盧景裕 Lou King-yu ¹⁾, 韋處玄 Wei Teh'ou-hiuan ²⁾, des

monta sur le trône en 552 et mourut en 554; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n°. 705, et naturellement le *Leang chou*. Comme ses prédécesseurs 武帝 Wou-ti, 簡文帝 Kien-wen-ti, c'était un prince très lettré et qui a beaucoup écrit, surtout avant son avènement et alors qu'il portait le titre de 湘東王 Siang-tong-wang, « prince de Siang-tong ». On possède encore de lui, en rédaction fragmentaire, un recueil de mélanges philosophiques et historiques intitulé 金樓子 *Kin leou tseu* (cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 127), et qu'on trouvera par exemple dans la collection usuelle des 子書百家 *Tseu chou po kia*. Les petites œuvres littéraires de Yuan-ti sont réunies dans le 漢魏六朝百三名家集 *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi*. Un 古今同姓名錄 *Kou kin t'ong sing ming lou* en 2 ch., attribué à Yuan-ti, est incorporé au 函海 *Han hai*, mais il n'est pas sûr que ce soit là, et dans sa forme originale, l'ouvrage que Yuan-ti avait réellement publié sous ce titre. Il ne saurait s'agir de débrouiller ici la bibliographie très complexe d'un des écrivains les plus abondants du VI^e siècle. En ce qui concerne les relations des empereurs des Leang avec le bouddhisme, on trouvera dans le *Tripitaka* des renseignements copieux, particulièrement aux ch. 20 et 21 du 廣弘明集 *Kouang hong ming tsi*. Du point de vue des doctrines, Yuan-ti ne fut certainement pas un bouddhiste ardent comme Wou-ti, et l'ensemble de sa production est plutôt d'inspiration taoïque. Tout comme Wou-ti et Kien-wen-ti, Yuan-ti avait commenté le *Tao lö king*; mais ces trois commentaires n'ont pas laissé de traces; le *Canon taoïque* actuel les ignore; aucun ne figure parmi les 30 commentaires groupés dans la compilation de Tchang Kiun-siang. A la fin des « annales principales » de Yuan-ti, le *Leang chou* (ch. 5, f° 10 v°) énumère les œuvres de cet empereur; parmi elles figure un 老子講疏 *Lao tseu kiang chou*, en 4 ch. Une autre énumération est donnée en tête du ch. 5 actuel du *Kin leou tseu*, et à première lecture on constate avec surprise que le commentaire de Lao-tseu ne paraît pas y figurer. Par contre, on y trouve l'indication d'un 孝子義疏 *Hiao tseu yi chou*, dans des conditions telles que les éditions modernes semblent avoir raison d'y voir une altération graphique pour *Lao tseu yi chou*, identique au *Lao tseu kiang chou*. Voilà tout ce qui paraît subsister aujourd'hui d'une œuvre que Hiuan-tsang invoquait au VII^e siècle comme l'un des commentaires essentiels du *Tao tö king*. Le *Souei chou*, qui connaît (ch. 34, f° 2 r°) les commentaires de Lao-tseu par Wou-ti et Kien-wen-ti, ne nomme pas celui de Yuan-ti et ne le mentionne même pas comme perdu entre les Leang et les Souei; les *Histoires des T'ang* sont également muettes à son sujet. Par contre le 辯正論 *Pien tcheng louen* (Nanjio, n° 1501) cite, au ch. 5, un 解莊老 *Kiai tchouang lao* de Yuan-ti des Leang (éd. de Kyôto, XXX, vi, 501 r°; cf. aussi 503 v°). Le mss. de Touen-houang Inv. Pelliot n° 2517 donne le ch. 5 d'un 老子道德經義疏 *Lao tseu tao tö king yi chou* extrêmement détaillé, mais peut-être est-ce là plutôt une portion du commentaire de Kien-wen-ti que de celui de Yuan-ti.

1) Lou King-yu (H. 仲儒 Tehong-jou) vivait au VI^e siècle; son dernier titre lui

dizaines d'écrivains ont commenté et expliqué le livre saint de

fut conféré dans la période **興和** *hing-houo* (539—543); on trouvera sa biographie au ch. 84 du *Wei chou*, et aussi au ch. 30 du *Pei che* où elle est jointe à celle de son oncle **盧同** Lou T'ong. Il excellait dans l'explication du *Yi king* et a commenté le *Yi king*, le *Chou king*, le *Hiao king*, le *Louen yu*, le *Li ki* et *Lao tseu*. En outre, il avait beaucoup de sympathie pour le bouddhisme, et écrivit les préfaces des dissertations du moine hindou **道惲** Tao-hi. La tradition veut que la récitation d'un *sūtra* bouddhique ait fait tomber miraculeusement ses liens un jour qu'il se trouvait en prison. Le *Wei chou* ajoute qu'à cette même époque un condamné à mort reçut en rêve le texte d'un *sūtra* qu'il récita mille fois, si bien qu'au moment de son exécution, le glaive du bourreau se brisa; ce *sūtra* se répandit ensuite dans le monde sous le titre de **高王觀世音** [經] *Kao wang kouan che yin* [king]. La même tradition est rapportée au ch. 7 du *Pien tcheng louen* (éd. de Kyōto, XXX, VI, 513 v°). Nous assistons ainsi à la naissance, à propos de Lou King-yu et de son contemporain, de ce *sūtra* apocryphe d'Avalokiteçvara le miséricordieux qui fit fortune à côté du véritable *Kouan yin king*, lequel n'est qu'une portion (ch. 24) du *Lotus de la bonne loi*; le *Kao wang kouan che yin king* est en effet dénoncé dans les catalogues bouddhiques (cf. *K'ai yuan che kiao lou*, ch. 18, dans éd. de Kyōto, XXIX, IV, 317 r° et v°), mais il a duré jusqu'à nos jours (cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 172), et va être incorporé, d'après un ancien estampage, au Supplément du *Tripitaka* de Kyōto. Le P. Wiegier (*Canon taoïste*, p. 322) n'a placé Lou King-yu que sous les Souei, parce qu'il ne l'a connu que par le *Souei chou*. Le commentaire du *Tao tō king* par Lou King-yu n'existe plus indépendamment, mais est au nombre des trente commentaires dont s'est servi Tchang Kiun-siang pour sa compilation; cf. le *Lao tseu yi* de Tsiao Hong (ch. 3, f° 13 r° et v°), citant le *Ts'ang chou tche* de Tong Yeou, et *Kiun tchai tou chou tche* (ch. 11, f° 4 v°), où le nom est écrit seulement Lou Yu, mais avec l'addition, dans le texte dit de **袁州** Yuan-tcheou, du *hao* Tchong-jou qui ne laisse aucun doute sur l'identité du personnage). Le commentaire de Lou King-yu au *Tao tō king*, en 2 ch., est mentionné par le *Souei chou* (ch. 34, f° 2 r°) et par le *Sin l'ang chou* (ch. 59, f° 2 r°); il est aussi nommé au ch. 6 du *Pien tcheng louen* (éd. de Kyōto, XXX, VI, 503 v°). Le *Souei chou* (ch. 32, f° 4 r°), le *Kieou l'ang chou* (ch. 46, f° 3 v°) et le *Sin l'ang chou* (ch. 57, f° 2 r°) mentionnent en outre un commentaire du **周易** *Tcheou yi* en 10 ch., par M. **盧** Lou (sans nom personnel); le *Souei chou* (ch. 32, f° 12 r°) attribue en outre à M. Lou un commentaire du *Louen yu*, en 7 ch. Si nous tenons compte des indications fournies par les biographies de Lou King-yu, peut-être est-ce de lui qu'il s'agit.

2) Wei Tch'ou-hiuan (et non Wei Tch'ou-yuan comme on lit dans Wiegier, *Canon taoïste*, p. 332) n'a été connu du P. Wiegier que par le *Souei chou*. Son commentaire de Lao-tseu n'est plus en effet mentionné que par le *Souei chou* (ch. 34, f° 2 r°), sous le titre de **老子義疏** *Lao tseu yi chou*, en 4 ch., et n'a même pas été compris dans la compilation de Tchang Kiun-siang; il est cependant nommé au ch. 6 du *Pien tcheng louen* (éd. de Kyōto, XXX, VI, 503 v°). Par contre, une autre œuvre de Wei Tch'ou-hiuan, le **老子西昇經集解** *Lao tseu si cheng king tsi kiaï*, en 2 ch., est

Lao[-tseu]. Leurs systèmes sont multiples, et tous ont argumenté d'après la raison commune sans citer les paroles du Buddha. Que venez-vous vous écarter des pistes anciennes pour passer vers les demeures du Buddha? Est-ce qu'un excès dans la recherche de [minuties] obscures n'aboutit pas au même [résultat] qu'un esprit désordonné?» 1)

Là dessus, les disciples [taoïstes] n'eurent rien à répondre, et, trempant les pinceaux, on se mit à rédiger le texte. Tout au début, [Hiuan-tsang] dit: «*Tao*, c'est là un mot [de la langue] des

mentionnée dans le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 3 r°). Le *Si cheng king* est un ouvrage apparenté au **化胡經** *Houa hou king*, et fut compris dans la proscription de 1281; j'ai déjà eu l'occasion de citer quelques textes à ce sujet dans *B.E.F.E.-O.*, VI, 381—382; une certaine confusion a d'ailleurs existé entre les deux textes, et les fragments du *Houa hou king* retrouvés à Touen-houang et édités dans le **敦煌石室遺書** *Touen houang che che yi chou* donnent le titre de **老子西昇化胡經** *Lao tseu si cheng houa hou king*. Le *Si cheng king* existe encore dans le canon taoïque, c'est le n° 661 du P. Wieger. Quant au commentaire de Wei Tch'ou-hiuan, le *Song che* (ch. 205, f° 6 r°) indique encore, comme un ouvrage indépendant, le **老子西昇經** *Lao tseu si cheng king*, en 2 ch, par Wei Teh'ou-hiuan, en ajoutant que l'auteur était un religieux taoïste de **華陽** Houa-yang; Houa-yang est célèbre dans l'histoire du taoïsme par le séjour de **陶弘景** T'ao Hong-king. Le même ouvrage est mentionné dans le *Kiu tchai tou chou tche* (ch. 16, f° 4 r°), avec une note qui met Wei Teh'ou-hiuan sous les T'ang, ce qui est impossible à cause de la mention de l'auteur dans le *Souei chou*; mais une variante donne Leang au lieu de T'ang, et c'est certainement la leçon à adopter; Wei Teh'ou-hiuan vivait donc dans la première moitié du VI^e siècle. Son commentaire ne subsiste plus comme ouvrage indépendant, mais les catalogues du *Canon taoïque* (cf. *Tao tsang king mou lou siang tchou*, ch. 3, f° 13 r°) l'indiquent formellement comme un de ceux que **陳景元** Tch'en King-yuan a utilisés pour la compilation de son **西昇經集註** *Si cheng king tsi tchou* en 6 ch. (Wieger, *Canon taoïste*, n° 729). Les noms de ces commentateurs montrent que le *Si cheng king* existait déjà au moins dès le début du VI^e siècle.

1) La phrase n'est pas très claire. Le texte que je suis ici dit: **將非探蹟過度同夫混沌之竅**; au lieu de **夫** *fou*, les éditions des Song, Yuan et Ming ont **失** *che*, qui me paraît impossible; l'expression analogue *fei-fou* se trouve d'ailleurs dans la suite du texte. L'idée de Hiuan-tsang me paraît être qu'un excès de subtilité ne vaut pas mieux que la bêtise.

hommes ¹⁾; en sanscrit, on dit 末伽 *mo-k'ie* (*mārga*); on peut traduire [ainsi].» Les docteurs taoïstes tous ensemble levèrent leurs manches, disant: «Rendre *tao* par *mo-k'ie* (*mārga*), c'est être infidèle aux traductions anciennes. Autrefois on disait que 菩提 *p'ou-t'i* (*bodhi*), c'est là ce qu'on appelle *tao*. Nous n'avons jamais entendu dire que *mo-k'ie* (*mārga*) représentât *tao* ²⁾.»

[Hiuan-]tsang dit: «Actuellement nous traduisons [le livre de] la Voie et de la Vertu; la tâche que nous avons reçue de l'Empereur n'est pas légère. Il faut approfondir les parlers locaux, et alors les noms transmettent les idées. *P'ou-t'i* (*bodhi*) signifie 覺 *kio* (éveil); *mo-k'ie* (*mārga*) signifie *tao* (voie). Les sons et les sens, en chinois et en sanscrit, sont certains et ne peuvent être déviés. Comment pourrions-nous traduire superficiellement et violer insolemment l'ordre céleste (c'est-à-dire impérial)?»

Le taoïste Tch'eng Ying dit: «佛 陀 Fo-t'o (Buddha) signifie *kio* (intelligence); *p'ou-t'i* (*bodhi*) signifie *tao* (voie). Les exemples

1) On verra opposer plus loin la «langue humaine», qui est le chinois, à la «langue divine», qui est le sanscrit.

2) On sait quelles discussions le sens de *tao* a soulevées entre les sinologues européens. Dans les *Essays on the Chinese language* de Watters, il y a un chapitre de près de cent pages (pp. 152—244) intitulé: *The word Tao*. Il est intéressant de voir qu'au VIII^e siècle, même à propos du *Tao tō king*, on ne lui donnait pas d'autre valeur fondamentale que celle de «route», «chemin». L'objection faite par les taoïstes ne consiste nullement en effet en ce qu'il n'admettent pas l'explication de *tao* par «route»; il semble même que la question ne se soit pas posée pour eux. Ce qui les inquiète, c'est de voir traduire *tao* par un mot sanscrit dont la valeur leur est inconnue; ils savent que, dans les traductions bouddhiques anciennes, c'est le mot *bodhi* qui a été rendu par *tao*, et ils se demandent si ce n'est pas pour déprécier leur doctrine qu'on ne veut pas traduire le *tao* de leurs livres à eux par ce mot *bodhi* qui est si vénéré des bouddhistes. Il est exact que, dans les premières œuvres du bouddhisme chinois, quand on tenta de rendre par des équivalents purement chinois les conceptions nouvelles venues de l'Inde, c'est par *tao* que *bodhi* fut traduit; tel est le cas par exemple dans la première œuvre du bouddhisme chinois, le *Sseu che eul tchang king* ou *Sūtra des quarante-deux articles*. Il ne faut pas oublier que Hiuan-tsang connaissait bien les œuvres maîtresses du taoïsme; dans sa jeunesse, comme le dit son biographe (cf Stan. Julien, *Vie*, p. 8), «il excellait surtout dans l'intelligence de Lao-tseu et de Tchouang-tseu».

en sont de langage constant; religieux et laïcs en tombent d'accord. A présent traduire [*tao*] par *mo-k'ie* (*mārga*), comment ne serait-ce pas absurde?»

[Hiuan-]tsang dit: «Ce qui se transmet par oui-dire peut déborder sur [ce qui est] véridique; la parole correcte n'en est pas influencée. Ne comprenant pas la langue sanscrite, on a gardé un usage invétéré. *Fo-t'o* (Buddha), c'est un mot [de la langue] des dieux; en langage des T'ang, cela signifie 覺者 *kio-tchō* (celui qui est éveillé); *p'ou-t'i*, c'est une parole céleste; en langue des hommes, cela signifie *kio* (éveil). Cela, c'est la différence entre les deux, l'homme et la chose; la différence des sons en est tout à fait essentielle¹). *Mo-k'ie* (*mārga*) signifie *tao* (voie); tout le pays l'entend ainsi. Si vous ne me croyez pas, et dites que c'est là un langage absurde, veuillez interroger en ces termes ces gens des pays d'occident: «La voie que vos pieds foulent, quel nom lui donnez-vous?» Si ce n'est pas *mo-k'ie* (*mārga*), que je sois coupable! Ce n'est pas seulement que j'aurai trompé mes supérieurs²), mais qu'immédiatement je devienne aussi la risée de tout le monde!»

Dès ce moment, toutes les pointes se rentrèrent à la fois, et on put achever la traduction du texte. Mais la «préface»³) du

1) Traduction assez hypothétique. Le texte dit: 此則人法兩異。聲乘全乖。

2) Le texte de l'édition de Corée donne 非惟悞上 qui ne me paraît offrir aucun sens; au lieu de 悞 *wang*, les éditions des Song, Yuan et Ming ont 罔 *wang*; or 罔上 *wang-chang* est une expression connue, qui signifie «tromper ses chefs»; je ne pense pas qu'on doive lui donner littéralement le sens de «tromper l'empereur», auquel elle aboutit ici cependant.

3) 河上序胤闕而不出. L'expression *siu-yin* ne se trouve pas dans le *P'ei wen yun fou*. Le mot 序 *siu*, qui signifie «ordre», «arrangement», s'emploie comme 叙 *siu* au sens de «préface»; *yin* signifie «hériter de», «continuer». Par *siu-yin*, il faut entendre une «préface», mais en tant qu'elle indique l'ordonnance et l'idée maîtresse d'un livre, comme si elle était le lien qui en réunit les diverses sections. L'expression doit être considérée ici comme prise substantivement. Pour l'instant, le seul autre exemple que j'en puisse citer, et qui se trouve dans un texte tout voisin portant sur l'année 638 (éd. de

河上[公] Ho-chang[-kong]¹⁾ manquait, et ne sortait pas.

Kyoto, XXVII, iv, 124 v^o), montre au contraire cette expression en fonction verbale: le prince héritier fait exposer le *Lotus de la bonne loi* par un moine qui, étant monté à sa place d'orateur, «comme à l'ordinaire enchaîné» (如常序胤), et la suite du texte montre que cet exposé consiste précisément dans le développement de la «préface» (序品 *siu p'in*) du *Lotus de la bonne loi*. Dans le texte que je traduis ici, *siu-yin* revient un peu plus loin, mais ensuite on a par trois fois le mot *siu* employé seul dans le même sens que *siu-yin*; il n'est donc pas douteux que nous soyons autorisés à rendre ici *siu-yin* par «préface».

1) Je me suis attaché à établir le sens que nous devons donner ici à *siu-yin*, parce qu'il se pose maintenant, à propos de cette «préface», une difficulté. Les éditions courantes du *Tao tö king* ne comportent aucune préface. Ce qui est attribué au Ho-chang-kong, c'est un commentaire (cf. *supra*, p. 366—370); et c'est aussi à lui sans doute, ou à l'auteur réel de ce commentaire, qu'il faut faire remonter la division du *Tao tö king* en 81 sections et le nom donné à chacune de ces sections; mais de préface, il n'y a pas trace dans les textes modernes. Les bibliographies des Souei, des T'ang, des Song ne disent rien non plus d'une préface du Ho-chang-kong. La seule préface antérieure aux T'ang dont je trouve mention dans le *Canon taoïque* actuel est le 左仙公葛玄序 *Tso sien kong ko hiuan siu* ou «préface du Tso-sien-kong Ko Hiuan», qui se trouve au début du n^o 700 du P. Wieger (mais les indications du P. Wieger sont ici incomplètes; je m'appuie sur le *Tao tsang king mou lou siang tchou*, ch. 3, f^o 10 r^o). Le *K'in ting t'ien lou lin lang chou mou t'sien pien* (ch. 9, f^o 13 v^o) signale dans la bibliothèque privée de l'empereur une édition du *Tao tö king* parue sous les Ming et qui comprend le commentaire (章句 *tchang-kiu*) du Ho-chang-kong, mais le tout précédé d'une préface de Ko Hiuan; c'est sans doute la même que celle du n^o 700 du P. Wieger. Il a été question plus haut (cf. p. 396) de Ko Hiuan, et aussi de Ko Hong avec qui il est parfois confondu. Je n'ai pas accès, au moins pour le moment, à des textes anciens qui portent nommément une préface de Ko Hiuan. Le mss. Inv. Pelliot 2407, fragment très endommagé, donne le début du 老子道德經序訣 *Lao tseu tao tö king siu kiue*, par le 太極左仙公葛... T'ai-ki tso-sien-kong Ko... (la fin du nom a disparu); je pense qu'il s'agit de l'œuvre perdue que les *Histoires des T'ang* attribuent formellement à Ko Hong (cf. *supra*, p. 397); ce ne serait pas là la préface de Ko Hiuan au *Tao tö king* (à moins que les deux n'en fassent qu'une et que les noms aient été confondus). Mais un autre des manuscrits de Touen-houang, Inv. Pelliot 2370, contient la première partie du *Tao tö king* (celle dite *Tao king*), précédée d'une assez longue introduction. Le début de cette introduction, ainsi que son titre, manquent malheureusement. Notre manuscrit commence au milieu de la visite de l'empereur Wen au Ho-chang-kong, lequel lui remet son *Lao tseu tao tö king tchang kiou*, en 2 ch. (le mss. a faussement 帝 *ti* au lieu de 章 *tchang*). Après ce récit, le T'ai-ki tso-sien-kong Ko Hiuan prend la parole, puis c'est le tour du taoïste 鄭思遠 Tcheng Sseu-yuan (sur lequel cf. Wieger, *Canon taoïste*, p. 16); vient ensuite un 太極隱訣 *T'ai ki yin kiue*, et seulement après tous ces préliminaires,

Tch'eng Ying dit: «Le livre saint de Lao[-tseu] est obscur et mystérieux. Si on doit le connaître, il faut que ce soit avec tout son appareil; sans la «préface», comment pourrait-on en pénétrer le sens? Je demande qu'on traduise [la «préface»] pour en faire profiter ces barbares des frontières.»

[Hiuan-]tsang dit: «Je vois que pour ce qui est du texte de Lao[-tseu] [en faveur] de la conservation de l'individu et de la conservation de l'État¹⁾, ce texte est bien au complet. Quant à la préface où on «claque des dents» et où on «avale la salive»²⁾,

le *Tao tö king* commence. Cette introduction racontant la visite de l'empereur Wen au Ho-chang-kong, je crois bien que c'est elle qui est mise sous le nom de Ko Hiuan, et qui s'est conservée dans le *Canon taoïque* jusqu'à nos jours, et c'est d'elle aussi qu'il est sans doute question entre Tch'eng Ying et Hiuan-tsang sous le nom de «préface du Ho-chang-kong». Les deux noms ne sont pas seulement associés à l'époque des Ming ou de nos jours, mais aussi sous les T'ang, en particulier dans notre mss. Inv. Pelliot 2417, où le colophon final nomme côte à côte la préface (序) de Ko Hiuan et le commentaire (章句) du Ho-chang-kong. Le *Tchen tcheng louen* de la fin du VII^e siècle (cf. *supra*, p. 368) atteste que c'est Ko Hiuan qui, en écrivant la préface du *Tao tö king*, a lancé l'histoire de la visite de l'empereur Wen des Han au Ho-chang-kong. Fa-lin, au ch. 6 de son *Pien tcheng louen* (Kyôto, XXX, VI, 505 v° — 506 v°), cite à plusieurs reprises la préface du *Tao tö king*; avant lui, en 570, Tchen Louan faisait de même dans son *Siao tao louen* (voir le ch. 9 du *Kouang hong ming tsi*, dans Kyôto, XXVIII, II, 133 v°, 135 r°). Ce devait être là le texte usuel parmi les taoïstes des «six dynasties» et des T'ang, pour qui le *Tao tö king* n'était pas seulement un texte de philosophie, mais un livre saint dont des préliminaires devaient attester la révélation miraculeuse. Si cette préface, qui est mise généralement sous le nom de Ko Hiuan, est dite dans notre texte «préface du Ho-chang-kong», c'est d'une part qu'elle accompagnait ordinairement le texte et le commentaire du Ho-chang-kong, et aussi qu'elle était en grande partie consacrée à l'entrevue légendaire du Ho-chang-kong avec l'empereur Wen des Han. Cette introduction rentre parfaitement dans la manière ordinaire du néo-taoïsme, avec des extravagances si manifestes qu'on comprend le refus de Hiuan-tsang quand il s'est agi de les traduire. Enfin l'identité de cette introduction et de la «préface du Ho-chang-kong» qui est en discussion dans le texte de 646-647, me semble résulter des deux expressions dont il sera question dans une note suivante; Hiuan-tsang les relève dans la préface, et nous les trouvons en effet en fin de l'introduction du mss. 2370. Dans deux ouvrages de la Bibliothèque Nationale (Courant, *Catalogue*, n^{os} 3479, 3500), on trouve une préface attribuée au Ho-chang-kong; c'est une courte composition philosophique, plus récente, et sans aucun rapport avec le texte qui nous occupe ici.

1) 存身存國. L'expression presque consacrée est 全身保國.

2) 叩齒咽液之序. *K'ou-tch'e* et *yen-yi* sont des expressions du néo-

cette préface est vraiment faite pour effrayer les hommes; elle est semblable aux refrains scandaleux des sorciers et va de pair avec les ruses grossières des bêtes brutes. J'aurais peur qu'à la faire connaître ¹⁾ en occident dans les pays étrangers, il n'en résultât de la honte pour notre patrie ²⁾.»

[Tch'eng] Ying et les autres ne furent pas satisfaits d'un tel sentiment et portèrent l'affaire à la Cour. Le [président du] 中書 [省] *tchong-chou[-cheng]* 馬周 Ma Tcheou ³⁾ dit: «Les contrées

taoïsme qui désignent des prescriptions diététiques. Cf., sur ces expressions, le ch. 6 du *Pien tcheng louen* (éd. de Kyôto, XXX, VI, 510 v°) et le ch. 8 du *Kouang hong ming tsi* (éd. de Kyôto, XXVIII, II, 129 v°). Le *P'ei wen yun fou* (s.v. *yen-yi*) cite une phrase du 真誥 Tchen Kao de T'ao Hong-king (début du VI^e siècle), où il est dit: «Quand, étant couché la nuit, on s'éveille, qu'on claque des dents neuf fois et qu'on avale sa salive à neuf reprises; c'est une règle diététique.» Or notre introduction veut qu'après avoir ouvert le texte, on récite une invocation en vers de cinq mots, et qu'ensuite «on claque des dents trente-six fois» et qu'«on avale sa salive à trente-six reprises», et après une nouvelle méditation, avant de lire vraiment le *Tao tö king*, le croyant, à nouveau, «claque des dents trois fois» et «avale sa salive trois fois» (叩齒三咽液三也). C'est sur ces mots que se termine l'introduction, et il paraît bien difficile de ne pas y reconnaître celle-là même qui choquait si fort Hiuan-tsang.

1) L'édition de Kyôto écrit 聞 *wen*, avec le petit rond qui indique les variantes. En effet l'édition de Tôkyô a 關 *kouan*, mais sans indiquer aucune autre leçon. Il se pourrait donc que les éditeurs de Kyôto eussent adopté *wen* sur la foi d'une correction personnelle de Ninchô; en tout cas, cette leçon me paraît bonne, et je l'ai gardée.

2) 鄉邦 *hiang-pang*. Ici encore, l'édition de Kyôto met à côté de *hiang* le petit rond qui annonce les variantes. En effet le texte de l'édition de Tôkyô, au lieu de *hiang*, a le caractère très semblable 卿 *k'ing*, sans indiquer aucune autre leçon. C'est peut-être à nouveau une correction apportée par Ninchô; il n'y a aucun doute qu'elle soit justifiée.

3) Ma Tcheou vécut de 601 à 648 (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1468); sa notice biographique se trouve au ch. 74 du *Kieou l'ang chou* et au ch. 98 du *Sin l'ang chou*. C'était un serviteur actif et dévoué, même en ses dernières années où il était terrassé par une toux opiniâtre. Au moment de mourir, il brûla lui-même ses liasses de rapports, afin de ne pas être accusé de chercher une renommée littéraire posthume. Ses écrits suffirent cependant à constituer un 馬周集 *Ma tcheou tsi* en 10 ch., que connaissent le *Kieou l'ang chou* (ch. 47, f° 15 v°) et le *Sin l'ang chou* (ch. 60, f° 5 r°). Ce qu'il en reste aujourd'hui est réuni au ch. 155 du 欽定全唐文 *K'in ting ts'uan l'ang wen*. Ma Tcheou fut au nombre des grands personnages dont la tombe fut placée près du 昭陵 Tchao-ling, le célèbre mausolée impérial de T'ai-tsong; son inscription funéraire subsiste, mais très endommagée; M. 羅振玉 Lo Tchen-yu en a amélioré le déchiffrement en 1908

occidentales ont-elles un *tao* comme [celui de] 李 Li (Lao-tseu) et de 莊 [子] Tchouang[-tseu]?» [Hiuan-tsang] répondit: «Ces pays honorent un *tao*. Les quatre-vingt-seize écoles¹⁾ ont toutes en

dans son 昭陵碑錄 *Tchao ling pei lou* (ch. 3, ff. 8—10), incorporé au 晨風閣叢書 *Tchen fong ko ts'ong chou*. L'intervention de Ma Tcheou s'ajoute aux raisons qui m'ont déjà fait tenir pour suspecte la date de 647 indiquée par notre texte pour le rapport de Li Yi-piao. Le *Sin t'ang chou* nous apprend (ch. 2, f° 8 r°) que Ma Tcheou est mort le jour *keng-yin* du 1^{er} mois de la 22^e année *tcheng-kouan*, c'est-à-dire, d'après les tables du P. Hoang, le 7 février 648; mais il était très malade depuis un certain temps, et, à ce qu'il semble, immobilisé chez lui. C'est en 644 que Ma Tcheou avait été mis à la tête du Tchong-chou-cheng. Les dates extrêmes possibles restent donc toujours 645—647, mais il me semble que l'état de santé de Ma Tcheou doit, tout comme le second départ de Wang Hiuan-ts'ö pour l'Inde, nous faire pencher en faveur de 645—646 pour cette entreprise de traduction qui paraît s'être prolongée pendant quelques semaines.

1) Je rends par «école» le mot 家 *kia*, «famille», qui, dans la tradition littéraire purement chinoise, désigne les diverses «écoles» de philosophes; dans le bouddhisme, il est plus souvent question des «sortes» (種 *tchong*) d'«hétérodoxes» (外道 *wai-tao*). Le chiffre de 96 écoles hérétiques a été connu de bonne heure par les sinologues européens parce qu'il apparaît dans Fa-hien (cf. Legge, *The travels of Fa-hien*, p. 62). Il y a eu en chinois un 九十六種道經 *Kieou che lieou tchong tao king* en 1 ch., «Sûtra des 96 doctrines», œuvre qui était rangée parmi les «sûtra douteux»; il n'apparaît pas encore dans la liste des œuvres douteuses ou apocryphes dressée par 道安 Tao-ngan en 374 (sur cette date, cf. *T'oung Pao*, II, XII, 675), mais il est déjà dénoncé au début du VI^e siècle par 僧祐 Seng-yeou dans son *Tch'ou san tsang ki tsi* (ch. 5; éd. de Kyôto, XXVII, IX, 628 r°); et on le retrouve dans les catalogues des T'ang (par exemple au ch. 10 du *Ta t'ang nei tien lou*, éd. de Kyôto, XXIX, I, 94 r°). Au III^e siècle, Meou-tseu parle à deux reprises (*Hong ming tsi*, ch. 1, éd. de Kyôto, XXVII, X, 719 v°, 720 r°) des 96 sortes de doctrines. Mais ce chiffre de 96 n'a pas été universellement adopté; ainsi ce n'est pas celui que cite le *Bukkô-jiden* (pp. 424—425) et qui est emprunté à l'énorme commentaire de l'*Avatamsakasûtra* en 90 ch., rédigé au Wou-t'ai-chan vers l'an 800 par le moine 澄觀 Teng-kouan (cf. Nanjio, *Catalogue*, n° 1590). Une recherche rapide ne m'a pas fait retrouver dans ce gros ouvrage un passage qui corresponde mot pour mot à celui du *Bukkô-jiden*; mais peut-être la citation du *Bukkô-jiden* n'est-elle qu'un résumé. On trouve en effet, au ch. 13 du commentaire de Teng-kouan (éd. de Kyôto, XXXIV, IV, ff. 356—359), un long développement sur les onze «doctrines» (宗 *tsong*) entre lesquelles se répartissent les 95 écoles hérétiques; il y a là, en particulier pour les rapports des doctrines *sāṅkhyā* et *vaiçeṣika*, des renseignements qui précisent et rectifient certaines des indications données par M. Takakusu dans sa traduction de la *Sāṅkhyakārikā* au t. IV du *B.E.F.E.-O.* C'est également le chiffre de 95 que je trouve par exemple dans le ch. 10 de Nanjio n° 167 (éd. de Kyôto, IX, IX, 862 v°). On a aussi bien 95 que 96 dans le *Sūtrālamkāra* d'Açvaghôṣa (voir la traduction d'Huber, p. 12, 63). Le chiffre de 96

horreur la forme corporelle¹⁾ qu'elles regardent comme une chaîne²⁾, et montrent le moi surnaturel³⁾ qu'elles considèrent comme le principe saint⁴⁾. [Mais] il n'y a aucun [des adeptes de ces écoles] qui ne soit submergé dans l'existence des sentiments, au point qu'il n'arrache pas les racines du moi⁵⁾. C'est pourquoi, tout en façonnant et exerçant leur spiritualité essentielle⁶⁾, ils ne peuvent pas sortir du monde⁷⁾. En haut, ils atteignent à la non-conscience⁸⁾, et finalement ils

était obtenu en ajoutant 15 disciples à chacun des «six maîtres». Quand on disait 95, c'est qu'on en défalquait la doctrine même du Buddha, considérée comme seule orthodoxe (voir le **外道哲學** *Gwaidō-tetsugaku* de M. 井上圓了 Inoue Genryō[?], p. 222 ss).

1) 形骸 *hing-hiai*. 2) 桎梏 *tche-kou*, les ceps et menottes des prisonniers.

3) 神我 *chen-wo*; correspond à l'*ātman* de la philosophie hindoue. Dans la version chinoise de la *Sāṅkhyakārikā* et de son commentaire, *ātman* est rendu par 我 *wo*, «moi», ou 人我 *jen-wo*, «moi humain» (cf. Takakusu, dans *B.E.F.E.-O.*, IV, 1002). Cependant, dans son tableau de la terminologie *sāṅkhyā* à la p. 1062, M. Takakusu indique pour *ātman* le *chen-wo* que nous avons ici (le tableau donne *wo-chen*, mais c'est par une faute d'impression); il l'a évidemment emprunté à une autre source. Un texte cité par le *Bukkō-jiden* (p. 234) spécifie bien que *chen-wo* est une expression des doctrines hérétiques; je ne l'ai pas rencontrée en effet dans les textes orthodoxes. La «vérité» (諦 *ti*, *tattva*) du *chen-wo* (*ātman*) était la 25^e et dernière du système *sāṅkhyā* (*Bukkō-jiden*, p. 522). Le texte de Teng-kouan, tel qu'il est donné dans le *Bukkō-jiden* (p. 424), cite un passage du *Ātaçāstra* (Nanjio, n^o 1188) où le terme de *chen-wo* apparaît, mais je n'ai retrouvé jusqu'ici cette citation ni dans Teng-kouan ni dans le *Ātaçāstra* lui-même.

4) 聖本 *cheng-pen*; l'expression ne m'est pas connue dans le bouddhisme.

5) 莫不淪滯情有致使不拔我根. La phrase est obscure; je l'ai traduite aussi littéralement que possible. Le mot *ken*, «racine», aussi bien dans le bouddhisme orthodoxe qu'à propos des sectes hétérodoxes, est la traduction régulière d'*in-driya*, «organe». *T'sing*, «sentiment», doit avoir aussi sa valeur technique; le bouddhisme connaît sept sentiments (*t'sing*): joie, colère, tristesse, crainte, amour, haine, désir (cf. *Bukkō-jiden*, p. 222).

6) 故其陶練精靈. J'ai traduit *tsing-ling* par «spiritualité essentielle», bien que je ne connaisse pas cette expression dans la langue du bouddhisme chinois. *Tsing* désigne l'essence immatérielle des êtres; *ling* signifie à peu près «âme». Il me semble qu'il s'agit ici des exercices de discipline mentale de l'ascétisme hindou.

7) 出俗 *tch'ou-sou*. Je considère ici *sou* comme l'équivalent de 世 *che*, *loka*, mais en tant que *loka*, lui aussi, ne désigne pas seulement le monde physique, mais la vie laïque opposée à la vie supérieure du religieux. On verra un peu plus loin une autre expression où je propose la même interprétation.

8) 上極非想. Par *fei-siang*, il faut sans doute entendre *asamjñā*, c'est-à-dire l'état où les désignations verbales étant anéanties, la conscience elle-même, qui est conditionnée par elles, disparaît.

tombent dans l'[enfer qui est] sans intervalle¹⁾. Pour ce qui est des procédés de la «conformation au monde»²⁾ et des «quatre grands»³⁾, des écoles de «l'origine de l'obscurité»⁴⁾ et des «six

1) 無間 *wou-kien*. C'est la traduction usuelle du nom de l'enfer Avīci, et les commentateurs chinois ont même travaillé à établir l'identité sémantique des deux expressions; mais c'est là une mauvaise étymologie (cf. Kern, *Hist. du bouddhisme dans l'Inde*, II, 314).

2) 順俗 *chouen-sou*. Comme ci-dessus, je pense qu'il faut voir dans *sou* l'équivalent de *che*, monde, *loka*. La huitième des onze grandes doctrines hétérodoxes qu'énumèrent les bouddhistes chinois est celle des 路迦耶 *Lou-kia-ye*, *Lokāyata*, dont le nom est traduit en chinois par 順世 *chouen-che*, «suivre le monde» (cf. *Bukkō-jiden*, p. 425; grand commentaire de l'*Avataṃsaka* par Teng-kouan, ch. 13, dans éd. de Kyōto, XXXIV, IV, 358 v°). Il me paraît que *chouen-sou* est égal à *chouen-che* et désigne les *Lokāyata*; la note suivante confirmera cette explication.

3) 四大 *sseu-ta*, les «quatre grands», désigne certainement les quatre grands éléments: terre, eau, feu, vent. L'expression existe dans le bouddhisme et est assez usuelle pour être même passée dans le dictionnaire de Giles. Le texte fondamental à son sujet se trouve dans le n° 427 du *Catalogue* de Nanjio (cf. *Bukkō-jiden*, p. 134; *Ta ming san tsang fa chou*, ch. 19, dans éd. de Kyōto, XXXVI, II, 131 v°; *Ta fanq kouang yuan kio sieou to lo leao yi king*, dans éd. de Kyōto, XI, x, 76 v° — 77 r°). Mais, parmi les grands systèmes hétérodoxes, il n'en est pas toujours de même; c'est ainsi que le *sāṅkhya* ajoute à ces quatre éléments l'éther (空 *k'ong*, le «vide», *ākāṣa*), et l'expression 五大 *wou-ta*, les «cinq grands», est caractéristique du *sāṅkhya* (cf. par exemple Takakusu, dans *B.E.F.E.-O.*, IV, 1007—1008, 1062). Par contre, à propos d'un seul système hétérodoxe, les textes insistent sur le rôle qu'y jouent les «quatre grands», et c'est précisément celui des *Lokayāta* (cf. mêmes références que pour *chouen-che* à la note précédente). Il me semble donc que ce sont les *Lokayāta* que Hiuan-tsang vise ici, et ceci vient à l'appui de l'interprétation que j'ai proposée pour *chouen-sou*.

4) 冥初 *ming-tch'ou* est un terme technique des textes chinois concernant le *sāṅkhya*, bien qu'il n'apparaisse pas dans la traduction de la *Sāṅkhyakārikā* et de son commentaire. *Ming* à lui seul traduit *tamas*; *ming-tch'ou* doit être à *ming* ce que 五大初 *wou-ta-tch'ou* (*bhūtādi*, cf. Takakusu dans *B.E.F.E.-O.*, IV, 1062) est à 五大 *wou-ta*. Les vingt-cinq 諦 *ti* («vérités», *tattva*) du *sāṅkhya* se répartissaient en neuf «degrés» (位 *wei*), dont le premier était celui de la «nature» (自性 *tseu-sing*, *prakṛti*) (cf. Takakusu, dans *B.E.F.E.-O.*, IV, 1062, mais en tenant compte que si l'énumération des vingt-cinq *tattva* est constante, leur répartition entre les neuf degrés ne paraît pas être, pour Teng-kouan, en accord avec le tableau que donne M. Takakusu). Le premier de ces degrés constituait 冥初自性 *ming-tch'ou tseu-sing*, et cette expression est ainsi glosée: «Pour ces hétérodoxes (les adeptes du *sāṅkhya*), il y a de cela plus de 80000 *kalpa*, en un lieu obscur et sans connaissance, les ténèbres constituèrent la nature; c'est

vérités¹⁾, ce sont choses dont Lao[-tseu] et Tchouang[-tseu] du Hia oriental²⁾ n'ont point parlé. Si on traduit la préface de Lao[-tseu], ces gens-là certainement en feront une forêt de rires³⁾. [Moi,

pourquoi on dit *ming-tch'ou tseu-sing.* D'après ce texte, il me semble que l'expression complète doit s'interpréter par „la nature qui est, à l'origine, l'obscurité”. Cf. *Ta ming san tsang fa chou*, ch. 47, dans éd. de Kyoto, XXXVI, III, 311 v°; *Bukkō-jiden*, p. 522; grand commentaire de l'*Avatamsaka* par Teng-kouan, ch. 13, dans éd. de Kyoto, XXXIV, IV, 356—357.

1) **六諦** *lieou-ti*. On aurait pu s'attendre à trouver ici une allusion à la doctrine *sāṅkhya*, puisque c'est d'elle qu'il s'agit dans l'expression précédente, et que dans le membre de phrase parallèle qui précède, les deux termes doivent s'appliquer à une doctrine unique, celle des Lokāyata. Mais la terminologie chinoise du *sāṅkhya*, qui est assez riche et assez connue, ne paraît rien contenir qui réponde à „six vérités”. Par contre, ce chiffre de six se rencontre à propos d'une autre grande école, celle des Vaiçṣika. On sait que, seuls, les Vaiçṣika partagent avec les adeptes du *sāṅkhya* le privilège d'avoir une de leurs œuvres traduite en chinois et incorporée au *Canon*: c'est le **勝宗十句義論** *Cheng tsong che kiu yi louen*, traduit par Hiuan-tsang, et dont le titre, remis littéralement en sanscrit, serait *Vaiçṣikadaṣapadārthaṣāstra*; il serait développé du *Ṣaṭpadārtha* du *Vaiçṣikaśāstra* (cf. Nanjio, *Catalogue*, n° 1295). Ce texte expose en effet dix *padārtha*, mais les autres œuvres du bouddhisme ne connaissent que les six premiers d'entre eux, les **六句** *lieou-kiu*, „six *pada*”, et c'est à énumérer ces six *pada* avec leurs subdivisions que Teng-kouan consacre la meilleure partie de son paragraphe sur les Vaiçṣika (cf. grand commentaire de l'*Avatamsaka*, ch. 13, dans éd. de Tōkyō, XXXIV, IV, 357 v° — 358 r°; *Bukkō-jiden*, pp. 424—425). Or *pada* (**句** *kiu*) ou *padārtha* (**句義** *kiu-yi*) s'emploie à peu près comme *tattva* (**諦** *ti*); les vingt-cinq *tattva* du *sāṅkhya* sont aussi appelés les vingt-cinq *padārtha* (cf. Takakusu, dans *B.E.F.E.-O.*, IV, 1062). Bien plus, j'ai rencontré expressément dans le *Ṣaṭpāstra* (Nanjio, n° 1188; éd. de Kyoto, XXI, VII, 90 r°) le terme même de *lieou-ti*, les « six vérités », employé au lieu de *lieou-kiu* à propos des Vaiçṣika. Il me paraît donc bien que *lieou-ti* ne s'applique pas à la même doctrine que *ming-tch'ou*, et que, par *lieou-ti*, Hiuan-tsang a voulu désigner les Vaiçṣika. Eitel (*Handbook*, p. 193) a connu d'ailleurs l'expression de *lieou-ti* appliquée au système *vaiçṣika*.

2) **東夏** *tong-hia*. Cette expression est usuelle, et désigne la Chine.

3) Le texte à **以爲笑林** *yi-wei siao-lin*. Les éditeurs de Tōkyō n'ont pas compris, et ont ponctué après *siao*; ceux de Kyoto ont au contraire coupé la phrase régulièrement. L'expression *siao-lin* existe, quoiqu'elle ne soit pas très usuelle. Elle paraît empruntée au **笑林志** *Siao lin tche*, „Mémoires de la forêt des rires”, ouvrage en 3 ch. que **邯鄲淳** Han-tan Tch'ouen publia à la fin du II^e siècle ou au début du III^e, et que connaissent les chapitres bibliographiques des *Histoires* des Souei et des T'ang (cf. *Souei chou*, ch. 34, f° 5 r°; *Sin t'ang chou*, ch. 59, f° 8 r°); cet ouvrage n'existe plus, mais des fragments en ont été réunis en 1 ch. du *Yu han chan fang tsi yi chon*. Le

Hiuan-]tsang, je m'adresse [à vous] loyalement et sincèrement; comment [donc] n'êtes-vous pas complètement d'accord avec moi?»

Immédiatement, les disciples et les collègues du [président du] *tchong-chou[-cheng]* approuvèrent tous cet exposé. Par suite, on ne la traduisit pas (*c'est-à-dire* on ne traduisit pas la préface)¹⁾.

* * *

Le texte qu'on vient de lire a son importance, en tant qu'il nous montre qu'au VII^e siècle, bouddhistes et taoïstes étaient d'accord pour donner au *tao* du *Tao tö king* le sens primordial de «route», de «voie». On sait que c'est l'interprétation qu'adopta Stanislas Julien, et quoi qu'on ait pu prétendre contre elle, c'est celle que, pour ma part, je crois juste. Mais il va sans dire que cette «voie» s'entendait au figuré; la même métaphore se rencontre dans notre Nouveau Testament. Quand le bouddhisme gagna la Chine au début de notre ère, la seule métaphysique indigène qu'il rencontrât, la seule doctrine qui tentât d'atteindre au secret des choses, était la philosophie taoïque. Les nouveaux-venus adoptèrent en grande partie la terminologie taoïque, faute d'une autre, tout comme, au VII^e siècle, le nestorianisme et le manichéisme, pour passer en chinois, emprunteront aux religions déjà existantes dans le pays, au bouddhisme et au taoïsme, une grosse part de leur vocabulaire. Seulement, la ressemblance et parfois l'identité des termes n'entraînaient pas la communauté des systèmes. Pour rendre *bodhi*, et en attendant de le transcrire tout simplement *p'ou-t'i*, les bouddhistes purent bien prendre le mot *tao* du taoïsme: la *bodhi* n'était pas la «voie» des disciples de Lao-tseu. Mais il fallut quel-

Souei chou, qui place ici Han-tan Tch'ouen sous les Han, le met sous les Wei en mentionnant (ch. 35, f° 2 r°) sa collection littéraire en 2 ch. Han-tan Tch'ouen fut en effet à cheval sur les deux dynasties, comme on peut le voir par sa notice au *San kouo tche*, ch. 21, f° 3 r°.

1) Le texte se termine par une courte biographie de Hiuan-tsang, sans intérêt, et qui n'apporte aucun fait nouveau.

que effort et pas mal de temps pour percevoir ces différences, et surtout pour les bien exprimer. Les premiers bouddhistes chinois furent séduits par le système taoïque, mais aussi ils furent en partie les victimes inconscientes de leur terminologie; on peut croire qu'assez souvent et assez longtemps l'identité apparente des mots dissimula certaines oppositions profondes dans les idées¹). Voilà pour la philosophie. Mais le bouddhisme arrivait en Chine non comme philosophie, mais comme religion; il avait son clergé et ses rites, et si le système gagna quelques adeptes particulièrement éclairés, ce sont les rites de dévotion qui valurent aux nouveaux-venus de prendre empire sur la masse. L'exemple ne fut pas perdu. Le taoïsme à son tour s'organisa en église, et, du III^e au VI^e siècle, se constitua toute une liturgie et tout un canon où le bouddhisme était pillé sans vergogne. Tout cela n'alla pas sans maintes contestations. Il n'en est pas moins vrai qu'il y eut longtemps pénétration entre les deux religions, le bouddhisme empruntant au taoïsme son vocabulaire, et le taoïsme constituant par un grossier démarquage ses écritures et sa liturgie.

Il n'est donc pas surprenant de voir des taoïstes au fait de *sūtra* bouddhiques, ou des bouddhistes imprégnés des grandes œuvres du taoïsme. La sorte de syncrétisme qui existe actuellement dans le peuple chinois au point de vue des superstitions et des pratiques dévotes, nous la trouvons plus anciennement chez des représentants éclairés des deux doctrines. Alors que les taoïstes citent à Hiuantsang des textes bouddhiques, on remarquera que le représentant du bouddhisme écarte toute confusion entre les deux systèmes et ne nomme comme grands interprètes de Lao-tseu que de vrais taoïstes. Il le fait évidemment exprès, pour maintenir une séparation nette entre deux religions dont la rivalité était devenue très ardente.

1) C'est ainsi que le 無爲 *wou-wei* de l'ancien bouddhisme chinois est le non-composé, *asamskṛta*, au lieu que c'est le non-agir dans le taoïsme.

Mais, en réalité, des bouddhistes authentiques figuraient parmi les commentateurs connus du *Tao tö king*. Et non pas seulement des laïcs, comme 劉遺民 Lieou Yi-min du IV^e siècle, qui fut à la fois un commentateur de Lao-tseu et l'un des fondateurs, avec Houei-yuan, de la confrérie bouddhique du Lotus blanc¹); mais des moines authentiques, exégètes bouddhistes vénéérés, comme peut-être Kumārajīva ou Seng-tch'ao, et certainement comme Houei-yen. Le rôle taoïque de ces religieux bouddhistes est encore mal défini; Stanislas Julien l'a plutôt exagéré; je voudrais grouper ici quelques indications qui me paraissent, en le précisant, le réduire à des proportions plus modestes.

On a reconnu dans les œuvres de Yi-tsing l'influence des idées et surtout du style de Tchouang-tseu²); par son biographe, nous savons que Hiuan-tsang, dans sa jeunesse, avait étudié à fond aussi bien Tchouang-tseu que Lao-tseu³). Ce faisant, les deux grands traducteurs bouddhistes du VII^e siècle suivaient une tradition plusieurs fois séculaire. Le premier texte de controverse bouddhique purement chinois qui nous soit parvenu, le court 牟子 *Meou tseu*, qui doit dater de la première moitié du III^e siècle, est bourré de citations de Lao-tseu; il est vrai qu'il a pour auteur un laïc⁴).

1) Sur Lieou Yi-min, de son vrai nom Lieou Tch'eng-tche, cf. *B.E.F.E.-O.*, III, 304, 306; le P. Wieger (*Canon taoïste*, p. 322) se trompe en mettant ce personnage au III^e siècle. Le commentaire de Lieou Yi-min à Lao-tseu, intitulé 老子玄譜 *Lao tseu hiuan p'ou* en 1 ch., est mentionné au *Souei chou* (ch. 34, f^o 2 r^o) comme perdu entre les Leang et les Souei. Mais les *Histoires des Tang* le connaissent à nouveau (*Kieou t'ang chou*, ch. 47, f^o 2 v^o; *Sin t'ang chou*, ch. 59, f^o 2 v^o). Tel autre, comme 楊上善 *Yang Chang-chan*, fut à la fois commentateur de Lao-tseu et de Tchouang-tseu et auteur de dissertations sur les six *gati* (cf. *Kieou t'ang chou*, ch. 47, ff. 2 v^o—3 r^o).

2) Cf. Chavannes, *Les religieux éminents*... , p. 52.

3) Cf. *supra*, p. 406, n. 2.

4) Sur *Meou tseu*, cf. *B.E.F.E.-O.*, VI, 396; X, 99—108. *Meou tseu* est un excellent spécimen de véritable adaptation bouddhique de la philosophie taoïque, mais avec un souverain mépris pour les pratiques diététiques qui se sont greffées sur la doctrine; cf. aussi *B.E.F.E.-O.*, VI, 398—399.

Mais ouvrons le *Kao seng tchouan* de Houei-kiao, qui est de 519; nous y trouvons l'indication de nombre de moines qui vécurent du IV^e siècle au début du VI^e, et dont il nous est dit, avec de légères variantes dans les termes, qu'«ils excellèrent dans [la connaissance] de Lao-tseu et de Tchouang-tseu». Ce sont, en un relevé rapide où il y a sans doute des lacunes, au ch. 5, 道立 Tao-li, 弘充 Hong-tch'ong; au ch. 6, 慧遠 Houei-yuan, 僧肇 Seng-tch'ao; au ch. 7, 慧嚴 Houei-yen, 慧觀 Houei-kouan, 慧琳 Houei-lin, 僧瑾 Seng-kin, 曇度 T'an-tou, 曇瑤 T'an-yao; au ch. 8, 僧慧 Seng-houei, 曇斐 T'an-fei; au ch. 10, 史宗 Che Tsong; au ch. 13, 曇遷 T'an-ts'ien, 曇智 T'an-tche, 慧芬 Houei-fen. Pour le sixième et le septième siècle, on trouverait des indications presque aussi abondantes dans les suites du *Kao seng tchouan*.

Mais un certain nombre de ces moines ne s'étaient pas contentés d'étudier pour eux-mêmes les œuvres du taoïsme; ils avaient publié des commentaires de Lao-tseu. Stanislas Julien est le premier qui ait essayé d'établir une répartition entre les commentaires taoïques, bouddhiques et confucéens de Lao-tseu; il s'appuyait sur une liste de 64 commentateurs fournie par le 老子翼 *Lao tseu yi* de Tsiao Hong à la fin du XVI^e siècle¹⁾. Son exemple n'a pas été suivi. Legge s'est borné à parler du mal que s'est donné Stanislas Julien pour effectuer un tel départ²⁾, et M. Dvořák a repris à son compte les termes mêmes de Julien³⁾. La question a cependant son intérêt, et la liste de Stanislas Julien appelait plusieurs observations; c'est ainsi qu'il indique sept commentaires bouddhiques, mais le premier était de «Tchang Tao-ling, surnommé San-t'ien-tao-sseu», c'est-à-dire qu'il était attribué (à tort assurément) au premier «pape» du taoïsme; il faut également supprimer les trois derniers, dont deux

1) *Le livre de la Voie et de la Vertu*, pp. XXXVI—XLV.

2) *The texts of Taoism*, t. I, p. xv.

3) *China's Religionen*, II, Münster, 1903, in 8°, p. 150.

sont certainement l'œuvre de taoïstes, et dont il n'y a aucune raison pour que le troisième soit l'œuvre d'un bouddhiste¹). Restent donc trois commentaires, ceux de Kumārajīva, de Fo-t'ou-teng et de Seng-tch'ao. Il semblerait que ce fût à leur propos que Julien (p. xxxix) proclame les commentateurs bouddhistes de Lao-tseu «les plus profonds et les plus éloquents de tous». Mais il n'en est rien, car Julien n'a connu aucun des trois, et il² en même au moins un parmi eux qui paraît n'avoir jamais existé. En réalité, le seul commentateur bouddhiste de Lao-tseu qu'ait connu Julien ne figure pas dans cette liste, parce qu'il n'est pas compris dans l'énumération de Tsiao Hong: il s'agit du religieux 德清 Tö-ts'ing, des Ming; c'est vraiment peu pour justifier le jugement général porté par Stanislas Julien.

Pour ma part, voici les commentaires bouddhiques du *Tao tö king* dont j'ai trouvé mention :

1^o Commentaire du *Tao tö king*, en 2 ch., par 佛圖澄 Fo-t'ou-teng²). Fo-t'ou-teng est bien connu des sinologues européens

1) Julien attribue le premier de ces trois commentaires (n^o 5) à Tsong Wen-ming. C'est une mauvaise leçon pour 宋文明 Song Wen-ming (宗 *tsong* au lieu de 宋 *song*). Or Song Wen-ming est un des taoïstes que les bouddhistes dénoncent avec le plus d'énergie, à côté de Ko Hiuan, Lou Sieou-tsing, etc., comme auteur de pseudo «textes saints» taoïques, en réalité copiés sur les écritures bouddhiques (cf. par ex. le ch. 上 du *Tchen tcheng louen*, dans éd. de Kyôto, XXX, v, 451 v^o et ss.). 'Le n^o 6 de Julien est le commentaire de 趙堅 Tchao Kien; Tchao Kien est un taoïste qui avait également écrit un 坐忘論 *Tso wang louen* en 7 sections (cf. 至游子 *Tche yeou tseu*, éd. des «Cent philosophes», ch. 上, f^o 11 v^o). Son commentaire sur le *Tao tö king* existe encore dans le *Canon taoïque*; c'est le n^o 713 du P. Wiegier. Seulement son nom y est écrit 趙志堅 Tchao Tche-kien au lieu de Tchao Kien. Le P. Wiegier le fait vivre sous les Song; c'est, je crois, une erreur. Tchao Tche-kien ou Tchao Kien est antérieur au X^e siècle et vivait sans doute sous les T'ang.

2) Ce nom n'a pas été restitué; c'est une transcription. On le lit plus généralement Fo-t'ou-tch'eng, mais le *Kao seng tchouan* indique formellement, dans ce nom, les variantes 澄 *teng*, 澄 *teng* et 澄 *teng*; je crois donc qu'il faut adopter ici la prononciation subsidiaire de 澄 *tch'eng*, qui est *teng* (cf. d'ailleurs *B.E.F.E.-O.*, II, 100). Je profite de l'occasion pour rectifier une inadvertance que j'ai commise à propos de ce caractère dans *T'oung Pao*, II, XII, 672; j'y ai lu le caractère 澄 *t'eng* dans le nom 澄觀; mais

parce qu'il a été l'objet d'une notice d'Abel Rémusat¹⁾. Une biographie spéciale de ce personnage a dû exister, car elle est citée sous le titre de 浮圖澄傳 *Feou t'ou teng tchouan* dans le ch. 36 du *Fa yuan tchou lin*²⁾ (mais le passage se retrouve dans le *Kao seng tchouan*) et dans le commentaire de la section 言語篇 *yen-yu-p'ien* du 世說新語 *Che chouo sin yu*, et sous le titre de 佛圖澄傳 *Fo t'ou teng tchouan* dans le *Yi wen lei tsiu* et dans le *T'ai p'ing yu lan*; le personnage est également mentionné au ch. 114 (f° 2 v°) du *Wei chou*. Mais les textes fondamentaux sont sa biographie au ch. 9 du *Kao seng tchouan* et, à un moindre degré, sa biographie au ch. 95 du *Tsin chou*. C'était un homme des «pays d'Occident»; à en juger par son nom de famille 帛 *Po*, on peut supposer qu'il naquit à Koutchar³⁾. Dans sa jeunesse, il se rendit

il faut (si on abandonne *Tch'eng-kouan*, et j'ai dit pourquoi je m'y décidais) lire *Teng-kouan* sans aspiration; pour l'ancienne initiale sonore, l'aspiration ne se justifierait en prononciation moderne qu'au *p'ing-cheng*, et le mot est au *k'iu-cheng*.

1) *Nouveaux mélanges asiatiques*, II, 179—188.

2) Ed. de Kyoto, XXVIII, vi, 261 r°.

3) Rien ne me paraît en faveur d'une origine hindoue de *Fo-t'ou-teng*. Si on compare les biographies de *Fo-t'ou-teng* au *Kao seng tchouan* et au *Tsin chou*, on voit que, bien qu'apparentées, elles ne sont pas copiées l'une sur l'autre. Toutes deux dérivent d'un original commun, sans doute le *Fo t'ou teng tchouan*, qui serait assez vraisemblablement de la seconde moitié du IV^e siècle. Mais ce *Fo t'ou teng tchouan* était rempli de légendes puérides, et ne peut être accepté qu'avec toutes sortes de réserves. Le *Kao seng tchouan* tout comme le *Tsin chou* nous parlent du trou que *Fo t'ou teng* avait au ventre, et d'où s'échappait la nuit une lumière qui lui servait pour lire, tandis qu'au matin il sortait par là ses intestins pour les laver à la rivière. Avant le *Kao seng tchouan* et le *Tsin chou*, cette histoire se trouvait déjà, empruntée sans doute à la même source, dans le 搜神後記 *Seou chen heou ki* (ch. 2, f° 2 r° de l'édition des «Cent philosophes»), qui est mis sous le nom de 陶潛 *T'ao Ts'ien*, mort en 427 (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1892; Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 154). Mais cet ouvrage, bien qu'antérieur à la fin du VI^e siècle, ne peut être de *T'ao Ts'ien*, car il y est question d'événements survenus après 427. Au lieu des «pays occidentaux» du *Kao seng tchouan*, le *Seou chen heou ki* et le *Tsin chou* donnent l'Inde pour patrie à *Fo-t'ou-teng*; ce devait donc être là l'indication portée dans le *Fo t'ou teng tchouan*. Mais *Houei-kiao*, qui était bien au fait de l'histoire du bouddhisme chinois, a rejeté cette indication pour lui substituer l'Asie centrale; je crois qu'il a eu raison. Le voyage même en *Udyāna* et au *Cachemire* est classique à cette époque pour un religieux d'Asie centrale. *Fo-t'ou-teng* comprenait certaines langues de la Haute

dans l'Udyāna et au Cachemire, et arriva en Chine, à Lo-yang, en 310; selon Giles (*Biogr. Dic.*, n^o 574), il aurait alors prétendu avoir plus de cent ans, et c'est en effet la tradition adoptée au VII^e siècle par le *Tsin chou*; mais ni le *Wei chou*, ni le *Kao seng tchouan* ne disent rien de tel; le *Kao seng tchouan* le fait même mourir le 13 janvier 349 à l'âge de 116 ans; Fo-t'ou-teng serait donc né en 232, et aurait eu 78 ans en 310, ce qui est déjà bien ¹). Fo-t'ou-teng fut surtout célèbre par ses pouvoirs magiques, et nulle part, dans les textes anciens, il n'est dit qu'il se soit occupé du

Asie, et on sait qu'il y a, transcrite et expliquée dans ses biographies, une phrase où on retrouve des éléments turcs, sans que ni A. Rémusat, ni Vasil'ev, ni Aristov aient pu en donner une interprétation complète (cf. Аристовъ, Замѣтки объ этническомъ составѣ Турскихъ племенъ, dans *Живая Старина*, VI^e année, 1896, p. 292). C'est là encore un indice pour faire de Fo-t'ou-teng un homme d'Asie centrale plutôt qu'un Hindou.

1) Ce même chiffre de 116 ans (117 à la chinoise) se retrouve dans une citation de la *Biographie de Fo-t'ou-teng* qui est faite au ch. 下 du **破邪論** *P'o sie louen* (éd. de Kyōto, XXX, v, 471 v^o); il y est associé au chiffre de 893 monastères fondés en Chine par Fo-t'ou-teng, et ce chiffre se retrouve également dans le *Kao seng tchouan*. Mais la citation du *P'o sie louen* ajoute que Fo-t'ou-teng passa en Chine (**漢地** *han-ti*) 25 ans; ceci ne s'accorde plus avec les dates de 310—349 pour son arrivée et sa mort; il doit y avoir quelque erreur dans le texte du *P'o sie louen*. Le ch. 1 du *Pien teheng louen* (Kyōto, XXX, v, 478 r^o) cite en outre un passage du **趙書** *Tchao chou* relatif aux relations de **石虎** Che Hou et de Fo-t'ou-teng, qui y est qualifié de **國師** *kouo-che*, « maître du royaume » (sur ce titre, cf. *T'oung Pao*, II, XII, 671 ss.; le titre aurait par conséquent existé, en Chine même, avant les Ts'i de la seconde moitié du VI^e siècle). Le *Tchao chou* est le même ouvrage que le *Kao seng tchouan* cite, à la fin de la biographie de Fo-t'ou-teng, sous le titre de **趙紀** *Tchao ki*, par **田融** T'ien Jong; il fut rédigé à la fin du IV^e ou au commencement du V^e siècle; le **隋經籍志考證** *Souei king tsi tche k'ao tcheng* (ch. 4, f^o 1 v^o) en signale encore une citation relative à Fo-t'ou-teng dans la section **禮儀部** *li-yi-pou* du **北堂書鈔** *Pei t'ang chou tch'ao*. Fo-t'ou-teng est également mentionné dans les biographies de **淨檢** Tsing-kien et de **安令首** Ngan Ling-cheou au ch. 1 du *Pi k'ieou ni tchouan* (Kyōto, XXX, v, 431 v^o) Ce sont à peu près là, en y ajoutant un passage de **宗炳** Tsong Ping (début du V^e siècle; dans le ch. 2 du *Hong ming tsi*, éd. de Kyōto, XXVII, x, 725 v^o), les seuls textes concernant Fo-t'ou-teng que je connaisse pour l'instant et qui soient indépendants du *Tsin chou* et du *Kao seng tchouan*. Les compilateurs japonais du **僧傳排韻** *Seng tchouan p'ai yun* indiquent au ch. 23, en dehors du *Kao seng tchouan*, une dizaine d'autres sources, mais qui sont toutes beaucoup plus tardives.

taoïsme, encore moins qu'il ait commenté le *Tao tō king*. L'information de Julien à ce sujet est empruntée à Tsiao Hong (ch. 3, f° 11 v°), qui lui-même s'appuie sur le *Kouang cheng yi* de Tou Kouang-t'ing, paru en 901¹⁾; je n'ai pas pu remonter plus haut, et il est assez probable que Tou Kouang-t'ing s'est fait le propagateur d'une tradition sans autorité, s'il ne l'a même pas créée de toutes pièces.

2° Commentaire de Kumārajīva. Kumārajīva vécut de 344 à 413; il était originaire de Koutchar au Turkestan chinois, mais sa famille y était venue de l'Inde²⁾. C'est un des grands traducteurs du bouddhisme chinois, bien que sa langue maternelle ne fût certainement ni le sanscrit ni le chinois. Suivant un usage presque constant des traducteurs bouddhistes, Kumārajīva devait expliquer oralement le texte hindou en un chinois vulgaire et incorrect, qu'un lettré indigène recueillait et mettait en bon style. Dans sa préface à la traduction du *Çataçāstra*, Seng-tch'ao ne se gêne pas pour dire que Kumārajīva savait mal le chinois (方言未融). Les biographes de Kumārajīva sont d'ailleurs muets sur le compte du taoïsme. Ici encore, par l'intermédiaire de Tsiao Hong, l'information de Stanislas Julien remonte à Tou Kouang-t'ing. Mais cette fois l'affirmation de Tou Kouang-t'ing n'est pas isolée. Les deux *Histoires des T'ang* mentionnent le commentaire de Lao-tseu par Kumārajīva, en 2 ch.³⁾ Ce même commentaire figure parmi les trente commentaires du *Tao tō king* que Tchang Kiun-siang utilisa sous les T'ang dans sa compilation⁴⁾. Enfin quand, en 1091,

1) Sur cet ouvrage, cf. *supra*, p. 386.

2) Cf. Nanjio, *Catalogue*, Appendice II, n° 59; *B.E.F.E.-O*, IX, 168—169; et *supra*, p. 392. Julien met Kumārajīva au VI^e siècle; c'est une faute d'impression ou une inadvertance.

3) *K'ieou t'ang chou*, ch. 47, f° 2 r°; *Sin t'ang chou*, ch. 59, f° 2 r°.

4) Cf. *supra*, p. 386; *T's'ang chou tche* de Tong Yeou, cité dans le *Lao tseu yi* de Tsiao Hong, ch. 3, f° 13; *K'iuu tchai tou chou tche* de Tch'ao Kong-wou, ch. 11, f° 4 v°. Ce doit être par là que certaines portions du commentaire attribué à Kumārajīva sont arrivées dans le *Lao tseu yi* de Tsiao Hong.

la cour de Chine fait rechercher en Corée un certain nombre d'ouvrages perdus, elle mentionne sur sa liste le commentaire de Lao-tseu par Kumārajīva, en 2 ch.¹⁾ Il est donc bien certain qu'il y eut sous les T'ang un commentaire, aujourd'hui perdu, qui se réclamait du nom du grand traducteur. Mais le silence du *Kao seng tchouan* et du *Souei chou* peut faire douter de son authenticité.

3^o Commentaire de Seng-tch'ao. De Seng-tch'ao, qui fut un disciple de Kumārajīva, il a été question plus haut²⁾. Ses biographes témoignent de l'enthousiasme qu'avant de passer au bouddhisme, il montrait pour Lao-tseu. Il est donc possible qu'il ait écrit un commentaire du *Tao tö king*; mais je n'en ai pas trouvé trace avant le *Kouang cheng yi* de 901, ce qui fait un silence absolu de cinq siècles; c'est beaucoup. En tout cas, ce commentaire, s'il exista, est perdu depuis longtemps.

4^o Commentaire de 慧嚴 Houei-yen. Houei-yen vécut de 363 à 443. Sa biographie au *Kao seng tchouan* spécifie en effet qu'il avait composé un 老子略注 *Lao tseu lio tchou*³⁾. Ce commentaire de Lao-tseu, en 2 ch., est porté au *Souei chou* comme perdu entre les Leang et les Souei⁴⁾. Mais les deux *Histoires des T'ang* le connaissent à nouveau⁵⁾. Il a disparu depuis lors.

5^o Commentaire de 慧觀 Houei-kouan. Houei-kouan fut un collaborateur de Houei-yen; il mourut entre 424 et 453 à l'âge de 70 ans. Sa biographie au *Kao seng tchouan* atteste qu'il connaissait à fond Lao-tseu et Tchouang-tseu⁶⁾, mais son 老子義疏 *Lao*

1) Cf. le *Ko rye sä* de Tjyeng Rin-tji, t. 1, ch. 10, p. 150.

2) Cf. *supra*, p. 386.

3) *Kao seng tchouan*, ch. 7, éd. de Kyôto, XXIX, x, 37 r^o.

4) *Souei chou*, ch. 34, f^o 2 r^o.

5) *Kieou t'ang chou*, ch. 47, f^o 2 r^o; *Sin t'ang chou*, ch. 59, f^o 2 r^o (avec la confusion constante de 惠 *houei* et 慧 *houei*).

6) *Kao seng tchouan*, ch. 7, f^o 37 v^o.

tseu yi chou, en 1 ch., n'est mentionné que par le *Souei chou*; encore le déclare-t-il perdu entre les Leang et les Souei¹⁾.

6° Commentaire de 慧琳 Houei-lin. Houei-lin vivait dans la première moitié du V^e siècle; c'était un bon écrivain et un brillant causeur; il fut mêlé aux controverses soulevées par le 白黑論 *Pai hei louen* de 顏延之 Yen Yen-tche, et dont les pièces, après avoir été incorporées au *Fa louen* de Lou Tch'eng, nous sont en grande partie parvenues dans le *Hong ming tsi*. Houei-lin avait laissé une collection littéraire en 10 ch., que mentionne son biographe²⁾, et qui existait encore sous les Leang, mais qui, dès les Souei, était réduite à 5 ch.³⁾; quelques pièces nous en ont été conservées dans le *Kouang hong ming tsi* (ch. 23). Le *Souei chou* connaissait encore de lui un commentaire du *Hiao king*, en 1 ch.⁴⁾ Des fragments de ses remarques sur le *Louen yu* sont réunis en un ch. du *Yu han chan fang tsi yi chou*. Quant à son commentaire sur le *Tao tō king* en 2 ch., il est porté au *Souei chou* comme perdu entre les Leang et les Souei⁵⁾; cependant le *Sin t'ang chou* le connaît à nouveau⁶⁾; il sombre ensuite.

7° Commentaire de 義盈 Yi-ying. Ce commentaire, en 2 ch., est indiqué par les deux *Histoires des T'ang*⁷⁾. Yi-ying était un moine bouddhiste, mais je n'ai pas d'autres renseignements à son sujet.

8° Commentaire de 文儻 Wen-t'ang, intitulé 道德經義疏 *Tao tō king yi chou*, en 10 ch. Ce Wen-t'ang était un moine bouddhiste, et son commentaire est indiqué par l'*Histoire des Song*⁸⁾. Il ne semble pas qu'il ait laissé de traces.

1) *Souei chou*, ch. 34, f° 2 r°.

2) *Kao seng tchouan*, ch. 7, f° 38 r°.

3) *Souei chou*, ch. 35, f° 6 r°.

4) *Souei chou*, ch. 32, f° 11 v°.

5) *Souei chou*, ch. 34, f° 2 r°.

6) *Sin t'ang chou*, ch. 59, f° 2 r°.

7) *K'ieou t'ang chou*, ch. 47, f° 2 r°; *Sin t'ang chou*, ch. 59, f° 2 r°.

8) *Song che*, ch. 205, f° 2 v°.

9^o Commentaire de 德清 Tö-ts'ing, des Ming. Il est intitulé 道德經解 *Tao tö king kiaï*, en 2 ch. Julien a utilisé ce commentaire ¹⁾. Tö-ts'ing, religieux bouddhiste, avait également rédigé des commentaires du *Tchong yong*, du *Ta hio* et de Tchouang-tseu, qui doivent être réimprimés dans le *Supplément I* du *Tripitaka* de Kyōto.

10^o Commentaire de 德玉 Tö-yu, des Ts'ing. Le titre est 道德經順珠 *Tao tö king chouen tchou*, en 2 ch. L'ouvrage, incorporé au *Deuxième Supplément* du *Tripitaka* chinois (又續 *yeou-siu*), doit être publié également en fin du *Supplément I* du *Tripitaka* de Kyōto.

11^o Commentaire de 楊文會 Yang Wen-houei, des Ts'ing. C'est le 道德經發隱 *Tao tö king fa yin*, en 1 ch., qui a été édité en Chine, et doit être inséré au *Supplément I* du *Tripitaka* de Kyōto. Yang Wen-houei, d'esprit très ouvert, mais bouddhiste convaincu, fut le fondateur à Nankin, vers 1870, du 刻經處 K'o-king-tch'ou, qui a publié une grosse partie du *Tripitaka*; il a dû mourir en 1908 ²⁾.

La liste, on le voit, n'est pas bien longue, et aucun des ouvrages anciens qui y sont indiqués n'est parvenu jusqu'à nous. Les commentaires qui nous sembleraient à certains points de vue les plus curieux, ceux des étrangers Fo-t'ou-teng et Kumārajīva, n'ont peut-être jamais existé ³⁾. Quant à ceux qu'écrivirent les grands docteurs

1) *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. XLV.

2) Cf. à son sujet O. Franke dans *Toung Pao*, V, 306; II, x, 567.

3) Il y a cependant trace d'un commentaire de Lao-tseu qui fut vraiment l'œuvre de quelqu'un d'étranger à la Chine par ses origines et par sa religion: c'est le 老莊精詣 *Lao tchouang tsing yi* de 瞻思 Chan-sseu (1277—1350). Chan-sseu était issu d'une famille d'Arabes (Ta-che) établis en Chine, et, tout comme les noms de son père et de son grand-père, le sien propre indique un musulman; la vraie forme est probablement Šams[-ed-din]. Seulement Chan-sseu, né en Chine, y avait fait des études chinoises, et était à ce point de vue tout à fait assimilé; tout comme sur Lao-tseu et Tchouang-tseu, il avait écrit sur les classiques. Mais, en même temps, il n'avait pas perdu le contact avec l'Asie antérieure, et parmi ses œuvres figuraient aussi un 西域圖經 *Si yu l'ou king* et un 西域異人傳 *Si yu yi jen tchouan*. Toutes ces œuvres sont perdues. Il nous reste néanmoins un ouvrage de Chan-sseu, le 河防通議 *Ho fang t'ong yi*, édité dans le

bouddhiques comme Seng-tch'ao sans doute et en tout cas Houei-yen, il n'ont pas eu une fortune durable. Aucun d'eux n'a été utilisé sous les T'ang dans la compilation de Tchang Kiun-siang, et, depuis la fin des T'ang, ils ont disparu sans laisser de traces. Il me semble donc invraisemblable que ces commentateurs bouddhistes du *Tao tō king*, comme le veut Julien (p. xxxix), aient « dû exercer une influence considérable sur l'interprétation générale de ce livre ». En réalité, la glose du *Tao tō king* est bien dans l'ensemble l'œuvre des taoïstes; ils ont assez pris par ailleurs au bouddhisme pour qu'on ne les chicane pas sur ce qu'ils ont gardé là d'original. Hiuan-tsang, somme toute, n'avait pas tort de ne citer que des taoïstes comme grands commentateurs du *Tao tō king*. Mais ces commentateurs taoïstes sont nombreux; le *Canon taoïste* actuel en contient plus d'une cinquantaine, dont le récent travail du P. Wieger dresse un premier inventaire; il reste à les classer et à les utiliser. Nous avons plus de trente versions européennes du *Tao tō king*, dont il n'y a pas six qui soient en progrès l'une sur l'autre. Il est temps de prendre la doctrine taoïque dans son développement historique, de montrer comment le texte lui-même s'est modifié, et dans quelles circonstances de fait son interprétation a, elle aussi, évolué. Sans doute cette évolution est principalement l'œuvre des taoïstes eux-mêmes. Mais elle s'est produite, au moins en partie, sous l'influence de l'église et de la liturgie taoïques. Or église et liturgie taoïques devaient beaucoup au bouddhisme. Il se peut ainsi que, par ricochet, et en tant qu'il a fourni le modèle de l'église taoïque,

Cheou chan ko ts'ong chou, et qui était en effet mentionné dans la biographie de Chan-ssou au *Yuan che*. Mais la « réforme » orthographique de K'ien-long a rendu le nom de l'auteur méconnaissable en en faisant 沙克什 Cha-k'o-che; Wylie (*Notes on Chinese literature*, p. 44) a cru à tort que c'était un Mongol. Cf. *Yuan che*, ch. 190, ff. 9—10; *Yuan che lei pien*, ch. 24, ff. 18—19. La lecture *šams* est appuyée par la prononciation ancienne de 贍 *chan*, qui était encore *šam sous les Mongols.

il faille faire au bouddhisme sa part dans l'évolution non seulement de la religion taoïque, mais de l'interprétation doctrinale du système. Mais il serait prématuré de vouloir déterminer cette part dès à présent.

Note additionnelle. — Il a été question plus haut (p. 366—370, 408—409) de la prétendue rencontre de l'empereur Wen des Han avec le Ho-chang-kong en 163 av. J.-C., et du soi-disant commentaire que le Ho-chang-kong aurait remis à l'empereur en cette occasion. J'ai essayé de montrer qu'il s'agissait là d'une légende sans autorité, et qui ne devait pas être née avant le III^e siècle de notre ère. J'aurais dû cependant dire un mot d'un passage des *Adversaria Sinica* de M. H. Giles, où il est question de cette légende; il me faut réparer cet oubli momentané et expliquer pourquoi la théorie qui est soutenue par notre confrère de Cambridge me paraît fausse. On sait que, depuis 1886, M. Giles s'est souvent élevé contre l'authenticité du *Tao tö king*. Dans le fascicule 3 de ses *Adversaria Sinica*, paru en 1906, M. Giles a consacré un article *Lao tzu and the Tao té ching* (p. 58—78) à résumer ses anciens arguments en les étayant de quelques témoignages nouveaux. J'avoue que cette démonstration m'a paru une fois de plus singulièrement flottante. Que le *Tao tö king* ne soit vraisemblablement pas de Lao-tseu, qu'il n'ait sans doute reçu sa forme actuelle que plusieurs siècles après la mort de son auteur présumé, qu'on y puisse même signaler des altérations plus récentes, j'y donne les mains bien volontiers. Mais que Sseu-ma Ts'ien n'ait pas visé un ouvrage déterminé en parlant, au début du 1^{er} siècle avant notre ère, des «5000 mots et plus» de Lao-tseu, c'est là une théorie qui me paraît aller contre l'évidence la plus manifeste. S'il est question, sous les Han, du *Lao tseu* et pas du *Tao tö king*, c'est que l'ouvrage a été longtemps connu comme une «œuvre philosophique», au même titre que

Tchouang tseu, *Siun tseu*, etc., et était comme eux désigné par un nom d'auteur ou un pseudonyme, et non par un titre proprement dit. Pour que ce traité philosophique passât au rang de *king*, de «livre saint», il fallait d'abord que le taoïsme fût devenu, dans une certaine mesure, une religion. Ce point de vue n'est autant dire pas envisagé dans l'article de M. Giles. M. Giles n'explique pas d'ailleurs clairement à quel moment le *Tao tō king* aurait apparu selon lui. En 1886, M. Giles datait le *Tao tō king* de la fin des Han, vers 200 A.D. Son *Biographical Dictionary*, paru en 1897, dit au contraire (n° 1088) que ce «faux grossier» remonte probablement «aux premières années des Han», mais renvoie à ce sujet à l'article sur Ma Jong (n° 1457), où il est simplement rappelé que le commentaire du Ho-chang-kong fut reconnu sous les T'ang pour un faux, parce qu'il suppose une disposition qui ne fut pas adoptée dans les manuscrits (M. Giles parle d'imprimerie; c'est naturellement impossible à cette date) avant le II^e siècle de notre ère. C'est également à propos du commentaire du Ho-chang-kong que M. Giles paraît donner en 1906 sa dernière opinion sur la date du *Tao tō king*; l'œuvre du Ho-chang-kong, dit-il, «peut très bien lui avoir servi de base, si même ce n'est pas le livre [c'est-à-dire le *Tao tō king*] lui-même.» On sent déjà quelque incertitude dans ces opinions, par le seul rapprochement du *Biographical Dictionary* de 1897 et de l'article de 1906. A moins de supposer que M. Giles ait oublié un de ses travaux en écrivant l'autre, il semble qu'il admette l'existence d'un commentaire authentique du Ho-chang-kong au II^e siècle avant notre ère; seulement ce commentaire ne serait plus celui qui avait cours sous ce nom à l'époque des T'ang; le Ho-chang-kong aurait peut-être à la fois écrit le *Tao tō king* et un commentaire, mettant la première œuvre sous le nom de Lao-tseu et s'attribuant la paternité de la seconde; le *Tao tō king* aurait

subsisté, tandis que le commentaire se perdait et était remplacé, entre les Han et les T'ang, par une œuvre apocryphe.

Comme on le voit, le Ho-chang-kong joue un rôle important dans la théorie que M. Giles propose pour l'origine du *Tao tö king*. Il semblerait donc que M. Giles eût dû entourer de toutes les garanties possibles les renseignements qu'il fournit sur ce personnage. Cependant, dans l'article des *Adversaria Sinica*, le paragraphe consacré au Ho-chang-kong est des plus brefs. Il est vrai que M. Giles met en avant un grand nom. «L'historien Pan Kou, dit-il, mort en 92 A.D., rapporte que l'empereur Wen, mort en 157 av. J.-C., et l'impératrice aimaient les dires de l'Empereur Jaune et de Lao-tseu.» Suit une citation littérale de onze lignes, où est racontée toute l'histoire traditionnelle de l'entrevue de l'empereur Wen et du Ho-chang-kong. L'autorité de Pan Kou est considérable, et tout ce que j'ai dit du commentaire du Ho-chang-kong serait sérieusement compromis si j'avais négligé un tel témoignage. Seulement, M. Giles n'a oublié qu'une chose : c'est de nous dire où il avait pris sa citation. Dans tous les fascicules des *Adversaria Sinica*, on voit ainsi intervenir de nombreux textes cités sans références, empruntés de deuxième et troisième main à des encyclopédies qu'on ne prend pas la peine de nous nommer ; jamais M. Giles ne s'est cru tenu de remonter aux sources ; la valeur de ses conclusions s'en ressent naturellement. Par exemple, à la page 316, M. Giles reproduit un passage sur le jade de Khotan qu'il dit provenir du *Si yü ki* de Hiuan-tsang. C'est là en effet une citation qui passe d'encyclopédie en encyclopédie comme tirée de l'œuvre de Hiuan-tsang ; je l'ai relevée, avec la même indication d'origine, dans le 歲時廣記 *Souei che kouang ki* des Song (édition du *Che wan kiuan leou ts'ong chou*, ch. 22, ff. 7 v^o — 8 r^o). Mais bien que le *Si yü ki* ait été traduit en français et en anglais, M. Giles ne s'y est pas reporté, et je crois bien que le passage en question ne s'y trouve pas. Il doit en être de même du texte con-

cernant le Ho-chang-kong. La grande œuvre de Pan Kou est l'*Histoire des Han antérieurs*; il n'y est pas question du Ho-chang-kong. Nous avons en outre de Pan Kou le *Po hou t'ong*, qui est un recueil de mélanges critiques et philosophiques; je crois pouvoir affirmer que le Ho-chang-kong n'y est pas nommé davantage. En outre, on met parfois sous le nom de Pan Kou des œuvres apocryphes beaucoup plus tardives, comme le *Han wou ti nei tchouan*; des citations qui en seraient tirées n'auraient aucune autorité. Mais je ne crois même pas que telle soit la source du texte reproduit par M. Giles. Il me paraît beaucoup plus probable qu'il émane de quelque auteur taoïste tardif, qui a mis au compte de Pan Kou la légende que racontait sur le Ho-chang-kong la préface de Ko Hiuan. Un encyclopédiste mal avisé aura recueilli cette attribution, et M. Giles a suivi ses indications les yeux fermés. Mais il ne paraît pas qu'aucun texte autorisé fasse connaître une mention du Ho-chang-kong dans les œuvres véritables de Pan Kou; la rencontre du «vieillard du bord du Fleuve» et de l'empereur Wen demeure l'invention des taoïstes du III^e ou du IV^e siècle, et le prétendu commentaire de 163 avant notre ère n'a toujours pas existé.
