



BRILL

---

La théorie des quatre Fils du Ciel

Author(s): Paul Pelliot

Source: *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 22, No. 2 (May, 1923), pp. 97-125

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4526689>

Accessed: 19/02/2011 06:51

---

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](mailto:support@jstor.org).



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

<http://www.jstor.org>

# LA THÉORIE DES QUATRE FILS DU CIEL

PAR

PAUL PELLIOT.

Le 十二遊經 *Che eul yeou king* actuel, court résumé de la généalogie mythique, de la jeunesse et des 12 années de prédication du Buddha Śākyamuni, a dû être mis en chinois en 392 par un religieux des « contrées occidentales » appelé Kālodaka <sup>1)</sup>. A la fin du texte se trouve, comme une sorte d'appendice, une brève description de l'οἰκουμένη, et on y lit, entre autres, le passage suivant déjà traduit en 1897 par M. S. Lévi <sup>2)</sup>:

---

1) Cf. Nanjio, *Catalogue*, n° 1374, et App. II, 40. Le titre chinois signifie mot-à-mot « Sūtra des douze [saisons de vie] errante »; la restitution sanscrite *Doṃdaṣa[varṣa]viharaṃsūtra* de Nanjio est pure hypothèse, et les indianistes ont tort de la consacrer en la citant parfois au lieu du titre chinois. On remarquera que le même mot 遊 *yeou* entre dans le titre d'une autre des versions chinoises de la biographie de Śākyamuni (cf. Nanjio, n° 159, où tout ce qui est relatif à une variante 童 *t'ong* pour 通 *t'ong* dans ce titre me paraît à supprimer; la note de Stan. Julien insérée à la p. XVIII de Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, 2<sup>e</sup> partie, trad. française, suppose bien 通 *t'ong*; le 童 *t'ong* de la *Méthode* du même Julien, p. 33, serait donc un simple lapsus; et c'est dans la *Méthode* qu'Eitel l'a recueilli pour l'insérer dans les deux éditions de son *Handbook*). Je reviendrai plus loin sur Kālodaka et sur la date de 392.

2) *Notes sur les Indo-scythes*, dans *J. A.*, 1897, I, 24. Péri a utilisé certaines données du *Che eul yeou king* relatives aux trois épouses de Śākyamuni dans *B.E.F.E.O.*, XVIII, II, 20—21. Le passage du *Che eul yeou king* sur les quatre Fils du Ciel a été par la suite inséré en 516 au ch. 3 du *King liu yi siang* (Nanjio, n° 1473; *Tripit.* de Tokyo, 雨, II, 73 v°), et en 668—671 au ch. 44 du *Fa yuan tchou lin* (Nanjio, n° 1482; *Tripit.* de Tokyo, 雨, VII, 94 v°; pour la date du *Fa yuan tchou lin*, cf. *T'oung Pao*, 1912, 354).

« Dans le 閻浮提 Yen-feou-t'i (Jambudvīpa), il y a 16 grands royaumes, avec 84000 villes murées; il y a huit rois (*kouo-wang*) et quatre Fils du Ciel (*t'ien-tseu*). A l'Est, il y a le Fils du Ciel des 晉 Tsin (= Chine)<sup>1</sup>); la population y prospère. Au Sud, il y a le Fils du Ciel du royaume de T'ien-tchou (Inde); la terre y [produit] beaucoup d'éléphants renommés. A l'Ouest, il y a le Fils du Ciel du royaume de 大秦 Ta-ts'in (Orient méditerranéen); la terre y abonde en or, argent, bijoux, jade<sup>2</sup>). Au Nord-Ouest, il y a le Fils du Ciel des 月支 Yue-tche (Indoscythes); la terre y [produit] beaucoup d'excellents chevaux. »

Les « seize grands royaumes » — tous dans l'Inde — sont bien connus, non moins que les « huit rois » qui se sont partagé les reliques du Buddha Śākyamuni<sup>3</sup>). Mais ce texte est jusqu'ici le seul, dans la littérature bouddhique traduite en chinois d'après un original hindou ou hindouisant, où il soit question des « quatre Fils du Ciel »<sup>4</sup>). Il n'en serait que plus désirable de pouvoir tirer au clair l'histoire

1) Les Tsin ont régné de 265 à 420 A.D.

2) 金銀璧玉 *kin yin p'i yu*. Le traducteur a dû rendre par "jade" le nom d'une pierre plus ou moins semblable au jade, mais de toute autre nature; le jade n'est jamais venu de l'Orient méditerranéen dans l'Orient moyen ou extrême; c'est par une confusion analogue que, dès le second quart du III<sup>e</sup> siècle, le *Wei li* mentionne des "jades de cinq couleurs" parmi les produits du *Ta-ts'in* (cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 73; mais je coupe ici l'énumération autrement que ne l'a fait M. Hirth).

3) Je ne sais pourquoi M. Lévi a traduit ici par "huit empereurs"; l'allusion me semble évidente.

4) L'archimandrite Palladius, dans le *Vostočnyĭ Sbornik* paru en 1877, p. 15, dit que, dans une cosmographie bouddhique traduite en chinois avant les T'ang et intitulée *Tcheng fa nien tch'ou*, "le pays contigu à l'Inde du côté de l'Ouest est appelé dans la traduction Ta-ts'in, et est vanté pour sa richesse en chevaux". L'ouvrage visé par Palladius est évidemment le *Tcheng fa nien tch'ou king* ou *Saddharmasmṛtyupasthāna* (Nanjiō, n° 679), traduit en 539, et dont les chapitres 67—70 sont en effet une cosmographie. Mais toute la partie qui concerne le Jambudvīpa en a été traduite par M. Lévi dans son étude *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa* (*J. A.*, janv.-févr. 1918); j'ai relu moi-même ces chapitres; je n'y trouve aucune mention du Ta-ts'in. D'autre part, le Ta-ts'in est célébré en général pour ses richesses, non pour ses chevaux. Je pense qu'une double confusion s'est produite dans les notes de Palladius, d'abord entre le *Tcheng fa nien tch'ou king* et le *Che eul yeou king*, puis entre le Ta-ts'in et les Yue-tche. Il n'y a rien non plus, je crois, au sujet des "quatre Fils du Ciel", dans les *sūtra* cosmographiques plus ou moins analogues aux chapitres cosmographiques du *Tcheng fa nien tch'ou king*, à savoir les n° 545 (30), 549, 550 et 551 du *Catalogue* de Nanjiō.

de ce texte singulier et fondamental; malheureusement l'enquête, jusqu'ici du moins, est assez décevante.

Seng-yeou, dans son *Tch'ou san tsang ki tsi* qui dut être achevé en 515 <sup>1)</sup>, nous a conservé l'essentiel du catalogue du bouddhisme chinois qui avait été dressé par 道安 Tao-ngan en 374; il semble bien que ce catalogue de 374 ne nommait encore aucun *Che eul yeou king* <sup>2)</sup>. Par contre, Seng-yeou lui-même en a eu entre les mains deux états, autrement dit deux traductions, de même titre, toutes deux en 1 chapitre, et dont il note qu'elles «sont d'accord en gros, avec de petites différences»; ces deux traductions, au moins dans les exemplaires qu'a connus Seng-yeou, étaient anonymes <sup>3)</sup>. En 594, le 衆經目錄 *Tchong king mou lou* de 法經 Fa-king et autres range le *Che eul yeou king* parmi les *sūtra* hinayânistes de dimensions restreintes qui ont été extraits, par la fantaisie de tel ou tel savant, de *sūtra* étendus, mais sans qu'on ait pu, dans le cas présent, identifier ce *sūtra* original plus considérable; aucun traducteur n'est indiqué <sup>4)</sup>.

1) Nanjiō, n° 1476. Pour la date de 515 (comme pour celle de 374 concernant le catalogue de Tao-ngan), cf. *T'oung Pao*, 1911, p. 675; 1918/1919, p. 258 et 266—268. Mes références pour les passages du *Tch'ou san tsang ki tsi* se rapportent aux pages du *Tripit.* de Tôkyō, 結, I.

2) S'il y a bien eu, comme il semble, une traduction du *Che eul yeou king* dès la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, le silence de Tao-ngan s'expliquerait par le fait que la traduction fut faite à Canton; or Tao-ngan était fort mal renseigné sur le bouddhisme chinois méridional (cf. *T'oung Pao*, 1918/1919, p. 258—259).

3) *Loc. laud.*, f° 23 r°. Seng-yeou note, pour l'une de ces recensions, que le 舊錄 *Kieou lou* en écrit le titre 十二由經 *Che eul yeou king*. Le mot 由 *yeou* "cause", n'est pas l'équivalent de *nidāna*, et il ne doit y avoir ici qu'une erreur du copiste qui, dans le manuscrit du *Kieou lou* qu'a connu Seng-yeou, a écrit à tort 由 *yeou* pour son homophone 遊 *yeou*. Quant au *Kieou lou*, antérieur au *Tch'ou san tsang ki tsi* et qui mentionnait déjà le *Che eul yeou king*, il devait dater du V<sup>e</sup> siècle (cf. Maspero, dans *B.E.F.E.-O.*, X, 114, et ici même, *infra*, p. 103).

4) Nanjiō, n° 1609; *Tripit.* de Tôkyō, 結, I, 108 r°; la même indication se retrouve dans l'autre recension de ce même catalogue (Nanjiō, n° 1608; Tôkyō, 結, II, 29 v°), ou du moins dans un des états de cette seconde recension.

Mais presque à la même date, en 597, Fei Tch'ang-fang publiait dans son *Li tai san pao ki* des indications toutes différentes, et ne notait pas moins de trois traductions du *Che eul yeou king*<sup>1)</sup>. La première est annoncée en ces termes: «*Che eul yeou king*, en 1 ch. Une œuvre, en 1 ch.<sup>2)</sup>. Au temps de l'empereur Wou [des Tsin] (265—290), le *çramaṇa* étranger 疆梁婁至 Kiang-leang-leou-tche (Kālaruci), ce qui signifie en langue des Tsin 眞喜 *tchen-hi* («véritable joie»), fit cette traduction à Kouang-tcheou (Canton), la 2<sup>e</sup> année 太始 *t'ai-che* (266). Voir le 始興 [錄] *Che hing [lou]* et le 寶唱錄 *Pao tch'ang lou*.» Le *Che hing lou* était un catalogue en 1 ch., d'auteur inconnu, et qu'on appelait aussi 南錄 *Nan lou*, «*Catalogue méridional*»<sup>3)</sup>. Je ne saurais dire de manière formelle s'il était du V<sup>e</sup> ou du VI<sup>e</sup> siècle; les probabilités me paraissent cependant pour la première date. En effet, Fei Tch'ang-fang nous a prévenu lui-même (f<sup>o</sup> 105 r<sup>o</sup>) qu'il n'avait pas eu un accès direct au *Che hing lou*; il est donc vraisemblable qu'il le cite par l'intermédiaire du *Pao tch'ang lou*, qui est le seul catalogue «méridional» qu'il ait réellement eu à sa disposition<sup>4)</sup>; le *Che hing lou* serait par suite antérieur au *Pao tch'ang lou*. Quant à celui-ci, c'est le «*Catalogue de Pao-tch'ang*», compilé en 518 par le religieux de ce nom; il formait 4 chapitres, dont la table se trouve dans les dernières pages du *Li tai san pao ki*. Au temps où la Chine venait d'être divisée en deux moitiés pendant deux siècles, il n'est pas étonnant que l'échange des textes entre le Nord et le Sud ne se soit pas fait très régulièrement. La mention de cette traduction de Kālaruci se retrouve en 664, absolument identique et évidemment

1) Nanjiō, n<sup>o</sup> 1504; les passages visés se trouvent dans *Tripit.* de Tôkyō, 致, VI, 43 v<sup>o</sup>, 49 r<sup>o</sup>, 69 r<sup>o</sup>.

2) C'est-à-dire que le traducteur en question n'a exécuté que cette seule œuvre.

3) Cf. *K'ai yuan che kiao lou*, ch. 10 (*Tripit.* de Tôkyō, 結, IV, 85 r<sup>o</sup>).

4) Cf. *B.E.F.E.-O.*, X, 114.

copiée du *Li tai san pao ki*, dans le *Ta t'ang nei tien lou*<sup>1</sup>). Vers cette même année 664, la traduction de Kālaruci est également portée au *Kou kin yi king t'ou ki*, mais avec une différence dans la rédaction, et surtout dans la date — indiquée comme la 2<sup>e</sup> année 太康 *t'ai-k'ang*, marquée des signes *sin-tch'eou* (281) —, qui exclut un emprunt au *Li tai san pao ki*<sup>2</sup>); le compilateur du *Kou kin yi king t'ou ki* a dû copier ici directement le *Catalogue* de Pao-tch'ang. C'est aussi le *Catalogue* de Pao-tch'ang qu'invoque, en 695, le *Ta tcheou k'an ting tchong king mou lou*<sup>3</sup>). Enfin, en 730, le *K'ai yuan che kiao lou* reproduit la même notice que le *Kou kin yi king t'ou ki*, mais en renvoyant au *Che hing lou* et au *Pao tch'ang lou*; et il ajoute que cette traduction de Kālaruci est perdue<sup>4</sup>). Comme le compilateur du *K'ai yuan che kiao lou* (f<sup>o</sup> 85 r<sup>o</sup>) déclare lui-même n'avoir pas connu le *Che hing lou*, il a dû copier ici directement le *Catalogue* de Pao-tch'ang, à moins qu'il n'ait pris d'une part le texte au *Kou kin yi king t'ou ki*, et d'autre part l'indication des sources au *Li tai san pao ki*. En somme, nous n'arrivons pas à savoir sûrement si le *Catalogue* de Pao-tch'ang parlait d'une traduction faite en 266 ou en 281. Toutefois l'indication d'année cyclique, si elle provient bien de lui, est en faveur de 281, et il y a sans doute seulement dans le *Li tai san pao ki* une altération de *t'ai-k'ang* en *t'ai-che*<sup>5</sup>).

1) Nanjiō, n<sup>o</sup> 1483; Tōkyō, 結, II, 49 r<sup>o</sup> (et 54 r<sup>o</sup>).

2) Pour le *Kou kin yi king t'ou ki*, cf. Nanjiō, n<sup>o</sup> 1487; *Tripit.* de Tōkyō, 結, III, 74 r<sup>o</sup>. Le présent exemple montre que le *K'ai yuan che kiao lou* a tort de dire (f<sup>o</sup> 75 r<sup>o</sup>) que, pour toute la partie antérieure à 597, le compilateur du *Kou kin yi king t'ou ki* n'a fait que copier le *Li tai san pao ki*.

3) Nanjiō, n<sup>o</sup> 1610; *Tripit.* de Tōkyō, 結, III, 40 r<sup>o</sup>.

4) *Ibid.*, IV, 18 r<sup>o</sup>.

5) Cf., sur Kālaruci, Nanjiō, *Catalogue*, App. II, n<sup>o</sup> 24 (mais en supprimant tout ce qui a rapport à une prétendue différence de transcription et de traduction du nom de Kālaruci dans le *Ta t'ang nei tien lou*). La vraisemblance de la date de 281 gêne un peu le rapprochement qu'on est tenté de faire entre Kālaruci et l'énigmatique Kiang-

La deuxième traduction connue du *Li tai san pao ki* (f° 49 r°) est indiquée comme suit: «*Che eul yeou king*, 1 ch. C'est la 2<sup>e</sup> traduction; elle diffère légèrement de celle de Kāla[ruci]. — Soit un chapitre<sup>1</sup>). Au temps de l'empereur Hiao-wou (373—396), le *çramaṇa* des pays étrangers 迦留陀伽 Kia-lieou-t'o-k'ie (Kālo-daka), en langage des Tsin 時水 *che-chouei*<sup>2</sup>) (« temps + beau », fit cette traduction la 17<sup>e</sup> année *t'ai-yuan* (392). Voir le 晉世雜錄 *Tsin che tsa lou* de 竺道祖 Tchou Tao-tsou et le *Catalogue* de Pao-tch'ang. » Le *Tsin che tsa lou* était un catalogue en 1 ch. des œuvres bouddhiques publiées en Chine sous les Tsin (265—420); préparé au Lou-chan par un disciple de 慧遠 Houei-yuan, 道流 Tao-lieou, il avait été achevé par un autre disciple, 竺道祖 Tchou Tao-tsou<sup>3</sup>). Comme Houei-yuan a vécu de 334 à 416, et s'est établi au Lou-chan peu après 380, le *Tsin che tsa lou* doit être de circa 400; le mont Lou est au Kiang-si; c'est donc là un catalogue « méridional ». Fei Tch'ang-fang, de son propre aveu (f° 104 v°) ne l'a déjà plus connu, et ne le cite donc ici que par l'intermédiaire du *Catalogue* de Pao-tch'ang. Comme auparavant, le *Ta t'ang nei tien lou* (f° 56 r°) se borne à copier le *Li tai san pao ki*; et c'est aussi au *Li tai san pao ki* que renverra en 695 le *Ta tcheou k'an ting tchong king mou lou* (f° 40 r°). Mais, ici encore, le *Kou kin*

---

leang-tsie ou Kiang-leang-leou qui aurait traduit une œuvre en 255—256 (Nanjiō, App. II, n° 22); il n'en reste pas moins que tous deux, à en croire la tradition, ont travaillé dans le Sud, l'un au Tonkin, l'autre à Canton, et 30 ans d'intervalle n'empêcheraient pas qu'en réalité les deux ne fissent qu'un.

1) C'est-à-dire, ici encore, que l'œuvre de ce traducteur ne comprend que cet unique chapitre.

2) Le 永 *yong* de l'édition de Tokyō est une faute de texte.

3) Cf. *Li tai san pao ki*, f° 52 r°; *K'ai yuan che kiao lou*, f° 85 r°. Le même Tchou Tao-tsou avait donné également un catalogue des œuvres bouddhiques du temps des Wei (du III<sup>e</sup> siècle), un autre de celles du temps des Wou (du III<sup>e</sup> siècle également), enfin un de celles du Ho-si, c'est-à-dire du Kan-sou, occupé au IV<sup>e</sup> siècle par des princes indépendants.

*yi king t'ou ki* (f° 77 r°) ajoute une phrase d'éloge et une date cyclique que le *Li tai san pao ki* ne donnaient pas, et qui par suite sont peut-être empruntées directement au *Catalogue* de Pao-tch'ang. Et à nouveau le *K'ai yuan che kiao lou* de 730 (f° 25 r°) reproduit le texte du *Kou kin yi king t'ou ki*, mais avec les indications de sources fournies par le *Li tai san pao ki*. En définitive, pour l'unique traduction du *Che eul yeou king* qui nous soit parvenue, celle attribuée à Kālodaka, c'est au seul *Tsin che tsa lou* que nous devons peut-être le nom même du traducteur, et en tout cas la date de la traduction; mais, pour une traduction de 392, un ouvrage de *circa* 400 pouvait bien savoir à quoi s'en tenir.

Enfin le *Li tai san pao ki* (f° 69 r°) indique une troisième traduction, avec cette note: «*Che eul yeou king*, 1 ch. C'est la 2<sup>e</sup> traduction. Elle diffère légèrement de celle qui avait été publiée sous les Tsin par Kālodaka. Voir le 舊錄 *Kieou lou*.» L'auteur de cette traduction serait Guṇabhadra, né en 394, grand traducteur arrivé de l'Inde centrale à Canton en 435, mandé aussitôt à la capitale des premiers Song sur le bas Yang-tseu, et qui y fut surtout actif jusque vers 443, mais ne mourut qu'en 468. Il est évident que Fei Tch'ang-fang, qui renvoie au *Kieou lou*, n'a pas vu lui-même cette traduction. Le *Kieou lou*, nous l'avons vu, doit être du V<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>); ses assertions sont d'ailleurs parfois sujettes à caution. Enfin on remarquera que le texte de Fei Tch'ang-fang, dans toutes les éditions, qualifie cette troisième traduction de «deuxième». Il n'y a pas à corriger ici «deuxième» en «troisième», car Fei Tch'ang-fang ne rappelle ensuite dans sa note que la traduction antérieure de Kālodaka; c'est donc qu'il oubliait alors celle de

---

1) Cf. *B.E.F.E.-O.*, X, 114. Toutefois M. Maspero disait que l'ouvrage le plus récent à propos duquel le *Kieou lou* était cité était une traduction de 410. Le présent passage, où il s'agit d'une traduction attribuée à un personnage qui n'est arrivé en Chine qu'en 435, oblige à abaisser cette limite d'au moins 25 ans.

Kālaruci. Le *Ta t'ang nei tien lou* (f° 66 v°) copie littéralement la note de Fei Tch'ang-fang; le *Kou kin yi king t'ou ki* (f° 83 r°), le *Ta tcheou k'an ting tohong king mou lou* (f° 40 r°), le *K'ai yuan che kiao lou* (f° 45 v°) s'inspirent de lui, les deux derniers en le nommant<sup>1)</sup>. En somme, aucun des auteurs n'a vu la traduction de Guṇabhadra; ils la rappellent uniquement d'après Fei Tch'ang-fang, qui lui-même n'en avait trouvé d'indication que dans le *Kieou lou*, assez suspect.

Ainsi, tandis que nous ne possédons plus qu'une traduction du *Che eul yeou king*, considérée comme celle exécutée par Kālodaka en 392, et à laisser même de côté la traduction de Guṇabhadra qui ne semble pas avoir jamais circulé, il est certain que Seng-yeou, au début du VI<sup>e</sup> siècle, a connu de ce *sūtra* deux traductions, anonymes et assez voisines. Il est probable par ailleurs que Pao-tch'ang, en 518, ait eu en mains ces deux mêmes traductions, mais, sur la foi d'anciens catalogues, il les a attribuées l'une à Kālaruci, l'autre à Kālodaka. En outre ces deux versions durent circuler côte à côte assez longtemps, car le *Ta tcheou k'an ting tohong king mou lou* de 695, qui ne donne aucune dimension pour la traduction de Guṇabhadra, sait par contre que celles de Kālaruci et de Kālodaka occupent chacune cinq feuilles de papier mises bout à bout<sup>2)</sup>. Enfin nous retiendrons le fait que les trois traductions émanent des écoles méridionales, et sont dues, dans deux cas sûrement et vraisemblablement dans les trois, à des moines venus par les mers du Sud et non par l'Asie centrale.

1) L'édition de Corée donne bien encore, dans le *K'ai yuan che kiao lou*, le texte primitif de Fei Tch'ang-fang, selon lequel cette troisième traduction est seulement qualifiée de "deuxième". Mais les éditions chinoises du *K'ai yuan che kiao lou* ont toutes "troisième", par une "correction savante" qui remonte ainsi aux Song.

2) L'exemplaire décrit dans le *Ta t'ang nei tien lou* de 664 (f° 97 r°) était aussi en 5 feuillets, mais anonyme; un autre exemplaire est indiqué dans un supplément (f° 102 r°) et est vraisemblablement d'une recension différente du premier.

Si des catalogues nous passons à l'examen interne du texte, celui-ci ne fournit pas de données bien caractéristiques. Le type des transcriptions en est nettement archaïque, sans qu'on puisse jusqu'ici le rattacher à un dialecte hindou spécial ou à une école déterminée. Toute une partie finale est citée en 516 dans le *King liu yi siang*<sup>1)</sup>, alors qu'on ne la retrouve pas dans le texte actuel. M. Lévi, qui l'a découverte et traduite, a supposé que le dernier feuillet du *Che eul yeou king* avait pu se perdre après 516<sup>2)</sup>. C'est possible, mais il est possible également que ce morceau final provienne de la version, aujourd'hui perdue, que Pao-tch'ang a attribuée à Kālaruci; Pao-tch'ang est précisément l'un des compilateurs du *King liu yi siang*. Tel quel, et surtout avec cette addition, le texte est singulièrement incohérent dans sa composition<sup>3)</sup>, et on comprend que le *Tchong king mou lou* de 594 l'ait cru formé d'extraits de quelque ouvrage plus considérable. Enfin, le *Che eul yeou king* contient un curieux passage sur cinq royaumes insulaires de l'Océan Indien, qui ne s'apparente qu'à un ouvrage perdu et que nous ne connaissons que par allusion, le 太子五夢經 *T'ai tseu wou mong king*, ou «*Sūtra des cinq songes du prince héritier*»<sup>4)</sup>. Mais la seule nature de ce passage suggère que non seulement les traductions, mais l'original même du *Che eul yeou king* soient d'élaboration «*méridionale*». Le *Che eul yeou king* ne doit pas émaner de ces territoires du Nord-Ouest de l'Inde qui ont si fortement marqué les *Sūryagarbha* et *Candragarbha* par exemple,

1) Cf. Nanjio, n° 1473; *Tripit.* de Tôkyô, 雨, II, 73 v°.

2) *J. A.*, 1918, I, 159. Le texte actuel du *Che eul yeou king* est reproduit dans le commentaire non identifié d'un *sūtra* non identifié dont une partie est écrite au verso d'un manuscrit de Touen-houang (Bibl. Nat., mss. Pelliot, n° 2222).

3) Il n'y a aucun lien direct entre la fin actuelle du *sūtra* et le passage additionnel conservé par le *King liu yi siang*. M. S. Lévi a sauté le début de ce passage additionnel, d'ailleurs altéré (le 中一八 initial est altéré du seul mot 央 *yang*; il s'agit d'An-gulimāla).

4) Cf. S. Lévi, dans *J. A.*, 1897, I, 24; 1918, I, 83.

mais des régions côtières où les moines se mêlaient sans cesse aux navigateurs.

\* \* \*

A défaut d'un autre texte canonique mentionnant les « quatre Fils du Ciel », M. S. Lévi a déjà rapproché du passage du *Che eu l yeou king* la théorie identique que Hiuan-tsang développe dans l'Introduction de ses *Mémoires sur les contrées occidentales*, achevés en août 646 <sup>1)</sup>. Hiuan-tsang vient de parler des quatre continents, puis du Jambudvîpa avec ses quatre fleuves issus du lac Anavatapta, et continue ainsi <sup>2)</sup>:

« L'âge [actuel] n'ayant pas de « roi à la roue » (*cakravartin*) qui réponde à l'ordre cosmique <sup>3)</sup>, sur le territoire du continent Tchan-pou (Jambudvîpa) il y a quatre souverains <sup>4)</sup>. Au Sud [est] le « seigneur des

1) Pour cette date de 646, à substituer au 648 de Julien, cf. *T'oung Pao*, 1912, 483—484. M. Lévi disait il y a 25 ans que cette « Introduction » est de « Tchang-choue » (le « Tchang-houe » de son article est une faute d'impression), mais « Tchang-choue » est une mauvaise lecture de Stanislas Julien pour 張說 Tchang Yue. Julien n'attribuait d'ailleurs l'Introduction à Tchang Yue que d'une manière très hypothétique, sur la foi des compilateurs de la section *Pien yi tien* du *T'ou chou tsi tch'eng*. Mais ces compilateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle n'ont donné cette attribution que parce qu'ils ont joint ce morceau à la préface des *Mémoires* mise sous le nom de Tchang Yue. On sait toutefois aujourd'hui que même l'attribution de cette préface à Tchang Yue est une erreur assez tardive. Aussi bien Tchang Yue n'est-il né qu'en 667, plus de 20 ans après l'achèvement des *Mémoires*. Il n'y a aucune raison pour disputer à Hiuan-tsang lui-même la paternité de l'Introduction. Cf. d'ailleurs Watters, *On Yuan Chwang's Travels*, I, 16—22.

2) Cf. aussi Julien, *Mémoires*, I, LXXV—LXXVIII; Beal, *Buddhist Records*, I, 13—17; Watters, *On Yuan Chwang's Travels*, I, 35—43.

3) 應運 *ying-yun*. Les monarques *cakravartin*, suivant que leur roue est d'or, d'argent, de cuivre ou de fer, dominant quatre, trois, deux ou seulement un continent, mais toujours le Jambudvîpa. L'absence de tout *cakravartin* amène dans le Jambudvîpa lui-même la division de pouvoir dont il va être question.

4) Le mot que je rends ici par « souverain » est 主 *tchou*, qui signifie au propre « maître », « seigneur », et que je traduirai en effet par « seigneur » dans la suite du texte, parce qu'il y répondra au concept du *pati* hindou. Ici le choix du mot *tchou* me paraît avoir été guidé par une « allusion littéraire ». La préface du 漢紀 *Han ki* de 荀悅 *Siun Yue* (148—209) contient une phrase où il est question de 應運建主 *ying-yun kien tchou*, « en correspondance avec l'ordre cosmique établir le souverain ». C'est, je crois, à raison de cette phrase qu'après avoir dit qu'il n'y avait pas actuellement

éléphants »; [son pays] est chaud et humide, et favorable aux éléphants<sup>1)</sup>. A l'Ouest [est] le « seigneur des bijoux »; [son pays] est proche de la mer et abonde en bijoux. Au Nord [est] le « seigneur des chevaux »; [son pays] est froid et rude, et favorable aux chevaux. A l'Est [est] le « seigneur des hommes »; [son pays] est tempéré et agréable, et la population est nombreuse.

« Aussi<sup>2)</sup>, dans le royaume du « seigneur des éléphants », [les habitants] sont-ils d'une nature impétueuse, diligents à l'étude et spécialement adonnés aux sciences occultes. Comme vêtement, ils [portent] un morceau d'étoffe [enroulé] horizontalement<sup>3)</sup> et laissent l'épaule droite découverte; comme coiffure, ils nouent au haut de la tête leurs cheveux, qui retombent de tous côtés<sup>4)</sup>. Ils habitent par tribus dans des cités, et leurs maisons sont à étages.

« Dans le territoire du « seigneur des bijoux », il n'y a ni rites ni justice, et on fait grand cas des richesses. [Les vêtements] y sont taillés courts, et on les y boutonne à gauche<sup>5)</sup>. [Les gens] se coupent les cheveux et ont de longues moustaches. Ils habitent dans des villes murées, et tirent profit des transactions commerciales.

« Pour ce qui est des coutumes chez le « seigneur des chevaux », [les habitants] y ont un naturel cruel et violent; leurs sentiments tolèrent le meurtre<sup>6)</sup>. [Ils ont] tentes de feutre et « huttes à coupole »<sup>7)</sup>; ils s'assem-

---

de roi *cakravartin* qui «répondît à l'ordre cosmique» (*ying-yun*), Hiuan-tsang désigne par le mot du *Han ki*, à savoir *ichou*, les quatre souverains qui se partagent la domination du Jambudvîpa.

1) C'est à peu près littéralement la première information de Tchang K'ien sur l'Inde au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Cf. Hirth, *The story of Chang K'ien*, dans *J.A.O.S.*, 1917, p. 98; Chavannes, dans *T'oung Pao*, 1907, p. 218.

2) Ce mot 故 *kou*, «aussi», «c'est pourquoi», établit un rapport entre les conditions indiquées par les phrases précédentes et le développement qui suit. Julien avait bien coupé; Beal s'est mépris.

3) Le «bonnet posé en travers» de Stanislas Julien était un gros contresens que Beal et Watters ont corrigé.

4) 中髻四垂. La description de cette coiffure n'est pas des plus claires.

5) 左衽 *tso-jen*. C'est, dès le *Chou king*, l'expression employée à propos de tous les «barbares», qui boutonnaient soi-disant le pan de leurs vêtements sous l'aisselle gauche, au lieu que les Chinois le faisaient à droite. Mais on voit mal pourquoi cette caractéristique serait appliquée aux populations de l'Orient méditerranéen. Malgré la mention du voisinage de la mer, l'auteur vise en réalité ici tous les 胡 *Hou*, tous les Occidentaux sédentaires à l'Ouest de l'Himalaya, depuis les Iraniens jusqu'aux Syriens.

6) Beal a cherché là des difficultés imaginaires. Les gens du Nord tuent, par opposition aux bouddhistes qui ne tuent pas; cf. la remarque de Pan Yong, dans *T'oung Pao*, 1907, p. 198 et 218.

blent [et se dispersent] comme des corbeaux <sup>1)</sup> en faisant paître [leurs troupeaux].

« Sur le sol du « seigneur des hommes », les coutumes ont pour mécanisme la sagesse; la bienveillance et la justice brillent avec éclat. [Les gens] y ont le bonnet et la ceinture, et boutonnent [le pan de leur vêtement] à droite; les chars et les vêtements y ont des [distinctions suivant les] rangs. [La population] y est attachée au sol et difficile à déplacer <sup>2)</sup>; les professions y sont classées.

« Dans les coutumes de trois des « seigneurs », c'est l'Est qui a la prééminence. Les habitations [de leurs peuples] ouvrent leurs portes à l'Est; au soleil levant, on y salue tourné vers l'Est. Sur le territoire du « seigneur des hommes », c'est le côté sud qui est honoré. Pour ce qui est des mœurs locales et des coutumes diverses, tel en est l'essentiel... »

L'Introduction continue encore quelque temps, exposant les idées et croyances chez les divers « seigneurs », évoquant les sources des informations qu'on a sur eux, et touchant brièvement aux erreurs des anciens traducteurs. Il n'y a plus rien, dans ce texte parfois obscur, qui ajoute à ce qui précède pour la théorie même des quatre « seigneurs ». La partie traduite ici suffit à montrer que Hiuan-tsang faisait de la théorie une application réelle et contemporaine.

Les *Mémoires* de Hiuan-tsang, y compris l'Introduction, ont été achevés, avons-nous dit, en août 646. Dès 650, le moine 道宣 Tao-siuan publiait son 釋迦方志 *Che kia fang tche* <sup>3)</sup> en 2 ch.,

7) 毳帳穹廬. « Hutte à coupole » est une vieille image pour désigner les tentes des nomades; il s'agit donc de deux expressions synonymes. Au lieu de 帳 *tchang*, l'édition critique publiée par l'Université de Kyoto écrit 張 *tchang*, sans indication de variante; ce doit être une simple faute d'impression, car toutes les éditions antérieures auxquelles j'ai accès orthographient 帳 *tchang*.

1) 鳥居 *niao-kiu*, mot-à-mot « habiter comme des oiseaux »; je n'ai pas rencontré d'exemple de cette expression, et la considère comme l'équivalent de 鳥合 *wou-ho* ou 鳥集 *wou-tsi*, « s'assembler comme des corbeaux », expression usuelle et ancienne pour marquer les alternances de brusques réunions et de départs rapides.

2) 安土重遷 *ngan-t'ou tchong-ts'ien*. Citation du *Ts'ien han chou*, ch. 9, f° 5 r°.

3) Nanjio, n° 1470; le colophon indiquant la date de publication manque à l'édition de Corée, mais est donné par toutes les éditions chinoises et mérite créance. Le terme de

qui est en majeure partie un résumé des *Mémoires* de Hiuan-tsang. Avant les itinéraires <sup>1)</sup>, Tao-siuan expose, lui aussi, la théorie des « quatre seigneurs », en des termes très voisins de ceux de Hiuan-tsang, mais bien plus résumés, et insiste ensuite sur la différence entre les Hindous et les 胡 Hou <sup>2)</sup>. L'originalité de Tao-siuan, en ce qui concerne les « quatre seigneurs », est qu'il précise les équivalences que Hiuan-tsang avait laissées dans le vague, et dit que le « seigneur des éléphants » répond à l'Inde (印度 Yin-ton), le

**方志** *fang-tche*, qui se trouve dans l'Introduction des *Mémoires* de Hiuan-tsang tout comme il entre dans le titre du présent ouvrage, n'a pas toujours été compris correctement. Watters (*On Yuan chwang's Travels*, I, 38) a déjà fait remarquer qu'il ne s'agissait pas dans l'Introduction de "descriptions locales" indiennes, mais d'ouvrages chinois de voyages et de géographie. Tel est à peu près le sens, mais avec une nuance tenant à l'origine de l'expression *fang-tche*. Cette expression, fréquemment employée au début de notre ère (cf. les citations du *P'ei wen yun fou*, sous **方志** *fang tche* et **方誌** *fang-tche*, et aussi sous **四方志** *sseu-fang-tche*), est empruntée au *Tcheou li* (ch. 16, f° 10 v° de l'éd. princeps de Jouan Yuan), où il est dit que le fonctionnaire 誦訓 *song-hiun* (omis par inadvertance à l'index de Biot) a pour charge de **道方志** *tao fang-tche*, c'est-à-dire, comme les commentaires le montrent et comme Biot l'a traduit exactement, d'"exposer les souvenirs historiques des différentes régions" (Biot, *Le Tcheou li*, I, 369). Le titre de l'ouvrage de Tao-siuan signifie donc littéralement "Souvenirs [d'où *Mémoires*] des pays du *Sākya*"; ce n'est pas simplement, en principe, une "description" d'un état de choses contemporain; et Watters a raison de dire que les *Mémoires* mêmes de Hiuan-tsang sont, à leur manière, un *fang-tche*. A propos d'un passage du *Heou han chou* (ch. 118, f° 9 v°; cf. *T'oung Pao*, 1907, p. 218, où Chavannes a traduit *fang-tche* dans ce passage par "traités géographiques"), le *Fo tsou t'ong ki* (Nanjiō, n° 1661; *Tripit* de Tōkyō, 致, IX, 47 v°; l'ouvrage est de 1269—1271) prétend que *fang-tche* signifierait "notes [prises] sur [la tablette de bois rectangulaire appelée] *fang*"; c'est un simple contresens.

1) *Tripit.* de Tōkyō, 致, I, 88 v°. Les itinéraires ne sont pas uniquement ceux de Hiuan-tsang; il y a en particulier, au f° 89 r°, des renseignements intéressants sur la route de Chine en Inde par le Tibet.

2) Le terme de 胡 *hou*, qui, antérieurement à notre ère, s'appliquait usuellement aux nomades de la Mongolie orientale et méridionale, a été employé dans les premiers siècles de notre ère pour désigner les populations du Turkestan et de l'Inde; le sanscrit était souvent appelé "la langue *hou*". A la fin du VI<sup>e</sup> siècle et surtout au VII<sup>e</sup>, les écrivains bouddhistes ont voulu réagir contre cette confusion, en spécifiant que le sanscrit était la langue 梵 *fan* (c'est-à-dire de Brahma) ou *t'ien* (c'est-à-dire "céleste"), et en réservant aux Iraniens et "Tokhariens" d'Asie Centrale l'épithète de *hou*.

«seigneur des bijoux» répond aux Hou, le «seigneur des chevaux» aux Turcs (T'ou-kiue), le «seigneur des hommes» à la Chine (至那 Tche-na); en outre, après avoir mentionné les nombreux éléphants chez le «seigneur des éléphants», il ajoute «aussi le roi tient-il son royaume en paix au moyen de soldats [montés] à éléphant»; enfin il spécifie que le domaine de chacun de ces «seigneurs» s'étend de l'Himalaya jusqu'à l'un des quatre océans placés chacun à l'un des points cardinaux <sup>1)</sup>. Il n'est pas impossible que Tao-siuan, qui n'est ici qu'un compilateur, ait pris ces dernières indications dans un ouvrage aujourd'hui perdu et dont Hiuan-tsang lui-même se serait alors inspiré, le 聖迹記 *Cheng tsi ki*, ou «Mémoires sur les saints vestiges», de 靈裕 Ling-yu, en deux chapitres, rédigé à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Mais peut-être aussi les a-t-il simplement déduites lui-même des données de Hiuan-tsang pour les ajouter à son texte <sup>2)</sup>.

1) Le *P'ei wen yun fou*, s.v. 象主 *siang-tchou*, reproduit la théorie des “quatre seigneurs” et indique comme source le *Si yu ki*, mais ajoute en fait les équivalences du *Che kia fang tche*, que le *Si yu ki* ne donnait pas; les compilateurs du *P'ei wen yun fou* ont pu d'ailleurs puiser ici à quelque compilation plus ancienne qui avait déjà brouillé les sources; c'est du *P'ei wen yun fou* que les mêmes indications ont passé récemment dans le *Ts'eu yuan*. Le dictionnaire numérique *Ta ming san tsang fa chou* (Nanjiō, n° 1621; *Tripit.* de Tokyo, 露, I, 88 r°) donne pour les “quatre seigneurs” un texte qui est à peu près exactement celui de Hiuan-tsang, et indique comme source le *Fa yuan tchou lin*. Le ch. 29 du *Fa yuan tchou lin* est en majeure partie un résumé des *Mémoires* de Hiuan-tsang, mais il n'y est rien dit des “quatre seigneurs”. Comme les compilateurs du *Ta ming san tsang fa chou* donnent une phrase de Hiuan-tsang que le *Che kia fang tche* n'a pas recueillie, il faut, ou qu'ils aient vraiment copié dans les 100 chapitres du *Fa yuan tchou lin* un passage qui m'a échappé, ou qu'eux ou leur source aient puisé directement dans les *Mémoires*. C'est d'après la citation du *Ta ming san tsang fa chou* que la théorie des “quatre seigneurs” fut signalée pour la première fois, en 1836, dans le *Foë kouë ki* posthume d'Abel Rémusat, p. 82.

2) Tao-siuan renvoie au *Cheng tsi ki* de Ling-yu en fin de paragraphe; peut-être n'est-ce qu'à propos de sa discussion finale sur la différence entre les langues sanscrite, hou et chinoise. Une notice sur Ling-yu, encore vivant à ce moment-là, est insérée en 597 dans le *Li tai san pao ki* (Nanjiō, n° 1504; *Tripit.* de Tokyo, 致, VI, 82—83), qui énumère 8 œuvres de lui, dont le *Cheng tsi ki*, et sans compter un catalogue des traductions bouddhiques, en 1 ch., mentionné un peu plus loin (f° 105 r°). Une autre notice,

\* \* \*

En somme, jusqu'ici, les seules sources bouddhiques chinoises qui mentionnent les « quatre Fils du Ciel » ou les « quatre seigneurs » sont le *Che eul yeou king* traduit en 392 et les *Mémoires* de Hiuan-tsang parus en 646<sup>1)</sup>. Mais puisque le *Che eul yeou king* est censé traduit d'un original hindou, il semblerait qu'une tradition analogue dût se retrouver dans l'Inde.

Dès 1836, à la suite de la note posthume où Rémusat signalait, d'après le *Ta ming san tsang fa chou*, la théorie des « quatre seigneurs », Burnouf avait inséré la remarque suivante: « Je crois qu'il est ici question des quatre chefs qui se partagèrent l'empire de l'Inde après le démembrement de l'ancienne royauté de Dehli, et que la tradition nomme *Narapati* (le chef des hommes), *Gadjapati* (le chef des éléphants), *Tchatrapati* (le chef du parasol), *Aśvapati* (le chef des chevaux). » En 1849, Lassen reprenait et développait la remarque de Burnouf au t. II, p. 27—28, de son *Indische Alterthumskunde*<sup>2)</sup>. Lui aussi évoquait les traditions hindoues modernes d'après lesquelles, lors de la ruine de la monarchie légendaire des Pāṇḍava, quatre

---

beaucoup plus détaillée, avec une liste d'œuvres beaucoup plus complète, se trouve dans le ch. 9 du *Siu kao seng tchouan* (*Tripit.* de Tokyō, 致, 3 r°—5 v°); on y voit que Ling-yu vécut de 518 à 605. Aucune œuvre de Ling-yu n'est incorporée aux collections ordinaires du *Canon*. Toutefois le *Supplément I* du *Tripit.* de Kyōto, t'ao 88, contient une œuvre relative à l'*Avatamsaka* et dûe à un Ling-yu "des T'ang"; il s'agit de notre Ling-yu, mais "T'ang" est fautif pour "Souei".

1) Le *Handbook of Chinese Buddhism* d'Eitel, dans les deux éditions, s.v. "Djambudvīpa", énumère quatre "rois" au lieu de quatre "seigneurs"; le contexte montre qu'Eitel a puisé les éléments de sa note dans Hiuan-tsang, mais a copié par inadvertance 王 *wang*, "roi", au lieu de 主 *tchou*, "seigneur". Cette fautive leçon, au moins en ce qui concerne le "seigneur des éléphants", a passé du *Handbook* d'Eitel dans les deux éditions du dictionnaire de M. Giles (s.v. 象).

2) Mais, par inadvertance, Lassen dit que le texte d'Abel Rémusat sur les "quatre seigneurs" est emprunté à des sources mongoles et tibétaines; il s'agit en réalité d'une source chinoise. Juste en cette même année 1849, Reinaud rapprochait de son côté le témoignage arabe et celui des Chinois dans son *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde* (t. XVIII des *Mém. de l'Ac. des Inscr. et B.-L.*), pp. 203—205.

seigneurs, désignés d'après les noms de leurs charges, se seraient partagé la domination de l'Inde, et auraient chacun transmis leur titre de charge, comme nom royal, à leurs descendants. Il paraissait clair à Lassen que cette division était inspirée par la notion même des quatre « régions »<sup>1)</sup>. Enfin Lassen faisait état des noms donnés aux rois dans les jeux de cartes que décrit un chapitre de l'*Āīn-i Akbarī*.

Trois noms sur quatre, dans la tradition indienne moderne, correspondaient aux désignations de l'Introduction de Hiuan-tsang. Julien crut devoir faire cadrer le quatrième en disant en note que le nom sanscrit du « seigneur des joyaux » « était *Tchhatrapati* « le « roi des parasols »; et il renvoyait à Lassen. Le *Handbook* d'Eitel (*s.v.* « Djambudvīpa ») recueillit pieusement cette équivalence; Beal la corsa en ajoutant que *chattrapati* était l'étymologie de *satrape*; Watters nota que Julien avait trouvé le « Parasol-Lord » dans « une certaine source », et n'y alla pas voir. Beal se sentait d'ailleurs assuré par l'autorité de Monier-Williams, qui, dans son *Sanskrit-English Dictionary* (1872), a mentionné nommément deux des quatre « seigneurs » comme d'anciens rois mythiques du Jambudvīpa<sup>2)</sup>. Mais Monier-Williams — ce que Beal n'a pas soupçonné — n'a inséré ses rois mythiques du Jambudvīpa, qu'aucune source sanscrite ancienne ne connaît, que parce que Böhlingk et Roth les avaient fait entrer dans leur grand dictionnaire en renvoyant à Stanislas Julien et à Lassen<sup>3)</sup>. Bien que Monier-Williams ait supprimé ces références, c'est donc en fin de compte Hiuan-tsang qui est appelé

1) Je pense que, par les quatre "Weltgegenden", Lassen entend ici les quatre *dvīpa*; mais il ne s'agit, dans le *Che eul yeou king* et chez Hiuan-tsang, que du Jambudvīpa, et, dans la tradition indienne moderne, que de l'Inde proprement dite.

2) Cf. le dictionnaire de Monier-Williams, 2<sup>e</sup> éd., *s.v.* *gajapati* et *narapati*.

3) Toutefois Böhlingk et Roth se trompaient en renvoyant à Hiuan-tsang (*s.v.* *gajapati* et *chattrapati*) pour le nom de *chattrapati* donné à un roi du Jambudvīpa; malgré la note arbitraire de Julien, la traduction eût dû leur montrer que Hiuan-tsang ne parlait que d'un "seigneur des joyaux".

ici en caution de Hiuan-tsang; nous n'y gagnons rien. Les indianistes plus récents qui ont parlé des « quatre Fils du Ciel », M. Lévi, M. Lüders <sup>1)</sup>, Kennedy <sup>2)</sup>, n'ont pas fait entrer en ligne de compte les successeurs des Pāṇḍava.

Est-ce à dire cependant que le rapprochement proposé par Burnouf et Lassen soit absolument illusoire? Je n'en suis pas convaincu, et souhaiterais d'attirer à nouveau sur cette question l'attention d'un indianiste qualifié. En attendant, je me suis reporté aux sources qu'invoquait Lassen. Une liste royale traditionnelle, communiquée à Fr. Buchanan et traduite par lui en 1807, mentionne entre autres rois Yudhiṣṭhira, puis trois rois, puis Vikramāditya, Śalivāhana, Bhoja, puis trois rois encore, et dit ensuite: « After this *Naraputti*, *Gaja-putti*, and *Ashaputti*, three thrones were established. » Nous avons ici trois de nos noms de rois, mais trois seulement. Quant à la série qui ajoute à ces trois noms celui du *chattrapati* ou « seigneur du parasol », elle a été recueillie dans l'Orissa par A. Stirling, qui l'a fait connaître en 1825. C'est sur les données de Stirling que Lassen parlait de la répartition légendaire de l'Inde entre quatre souverains à la chute des Pāṇḍava et corrigeait les indications données par Abel Rémusat d'après le *Ta ming san tsang fa chou* sur la région qui revenait à chacun d'eux. Lassen croyait en outre trouver dans les textes la confirmation des infor-

1) *Epigraphische Beiträge II*, dans *Sitz. d. k. p. Ak. d. W.*, 1912, 829.

2) *The secret of Kanishka*, dans *J.R.A.S.*, 1912, 682. Le raisonnement que développe Kennedy dans cette page est d'ailleurs indéfendable. Selon lui, le titre de « Fils du Ciel » n'a été porté, parmi les envahisseurs de l'Inde, que par des Yue-tche; puisqu'il est question d'un « Fils du Ciel » de l'Inde à côté d'un « Fils du Ciel » des Yue-tche, il faut donc, selon Kennedy, que ce « Fils du Ciel » de l'Inde soit un ancien vice-roi envoyé par les Yue-tche et qui s'est rendu indépendant. Mais le texte du *Che eul yeou king*, que nous n'avons d'ailleurs qu'en version chinoise, ne nous oblige pas à admettre que chacun des souverains désignés se soit lui-même qualifié de « Fils du Ciel ». Et puisqu'il y a aussi un « Fils du Ciel » du Ta-ts'in ou Orient méditerranéen, Kennedy pensait-il donc que les Yue-tche avaient essayé dans l'Ouest jusque-là ?

mations de Stirling: un roi d'Orissa est qualifié de *gajapati*, et les rois des Coḍa, c'est-à-dire de l'Inde méridionale, prennent le titre de *narapati* dans des inscriptions. Mais le manuscrit qui raconte les luttes du *gajapati* d'Orissa contre les Musulmans est une source tardive; quant à l'inscription des Coḍa, elle porte *narendra* qui a bien le même sens que *narapati*, mais qui, plus encore que *narapati*, peut être le titre très naturel de n'importe quel roi, «maître des hommes» par définition. Enfin, d'après l'*Ā'īn-i-Akbarī* (trad. Blochmann, I, 306), les jeux de cartes contiennent en réalité douze rois, dont les premiers sont à vrai dire l'*aśvapati*, le *gajapati* et le *narapati*, mais après eux vient un énigmatique «*gaḍhpati*»; le «*dhanpati*» (*dhānyapati*, «maître des trésors») n'est que cinquième; le *chattrapati* n'apparaît pas. Et il ne faut pas oublier que le «maître des chevaux», le «maître des éléphants» et le «maître des hommes (au sens de maître des piétons)» peuvent désigner normalement les commandants de trois des quatre corps traditionnels de l'armée indienne, le quatrième corps étant celui des chars. C'est un peu de la même façon que, dans la *Mahāvvyutpatti* (§ 186)<sup>1</sup>), au milieu des titres de charge, figurent l'un après l'autre l'*aśvapati*, «maître des chevaux», le *pīlupati*, «maître des éléphants»<sup>2</sup>), le

1) C'est le § 186 de l'édition de M. Mironov dans la *Bibliotheca Buddhica*, mais le § 187 de l'édition publiée par M. Sakaki dans les collections de l'Université de Kyōto et qui donne les équivalents tibétains, chinois et japonais.

2) Ce terme, ainsi que le suivant, semblent avoir été frappés sous des influences iraniennes. Je signalerai à ce propos que la restitution *Pilusāra* adoptée pour le 比羅娑洛 *Pi-lo-so-lo* de Hiuan-tsang par Julien (*Mémoires*, II, 54), et reproduite récemment dans la *Cambridge History of India* (I, 556) est fautive. La valeur de transcription ancienne des caractères est *pi* + *la* [ou *ra*] + *sa* + *lag* [ou *lak*, ou *rag*, ou *rak*]. M. Marquart (*Festschrift Sachau*, p. 265) a eu sûrement raison d'y voir une forme iranienne et non indienne, et qui serait en persan moderne پیل ساره *pīl-sāra*; j'ajouterais toutefois que la transcription chinoise est faite sur un original \**pīl<sup>a</sup>-sārag* (plutôt que \**pīl-sārag*, et en tout cas pas \**pīlu-sārag*). Les rapports évidents entre assyrien *pīr(u)*, sanscrit *pīlu*, arabe *fīl*, persan moderne *pīl* (je ne sais pourquoi la *Cambridge history of India* écrit *bil*) sont encore mal expliqués (cf. *Grundr. der iran. Philol.*, I, II, 6); la for-

*gañjapati*, « maître des trésors », puis un énigmatique *khambhīrapati* ou *khambhārapati*<sup>1)</sup>, et ensuite le *narapati*, « maître des hommes ».

Ainsi la tradition indienne mise en avant par Burnouf et Lassen n'est attestée qu'à une époque toute moderne et se révèle assez inconsistante. Il n'en est pas moins vrai qu'elle existe, et que, malgré ses flottements entre trois souverains ou quatre, l'existence de titres comme *āsvapati* ou *gajapati* pouvait bien la faire dévier, mais n'eût guère suffi à la faire naître. Et il n'est pas jusqu'au *narapati* qui, bien qu'il figure déjà dans la liste des fonctionnaires de la *Mahāvvyutpatti*, ne soit beaucoup plus normalement le titre d'un roi que d'un commandant des troupes de pied. Que, dans les premiers siècles de notre ère, il ait couru dans les mers du Sud un dicton relatif à plusieurs souverains dont l'un était le seigneur des chevaux, l'autre des éléphants, un troisième des joyaux, voire un quatrième des hommes, il était naturel que peu à peu la tradition répartit de quelque manière ces souverains entre les points cardinaux, qu'elle les situât rétrospectivement dans l'histoire telle qu'elle la connaissait, enfin que le sens trop transparent des mots

---

me moyen-persan résultant ici de la transcription chinoise n'est donc pas sans intérêt. La pseudo-terminologie sanscrite rétablie par Julien pour cette région du Nord-Ouest doit en partie disparaître. En voici un autre exemple. Dans le "Sphītavaras" de Julien (II, 46), que Vivien de Saint-Martin (III, 300), approuvé plus tard par Beal, proposait de lire "Çvētavāras", dont Cunningham avait fait Saptavaṛṣa et où Watters (I, 126) a cru retrouver un "Śvetavat-ālaya", M. Marquart (p. 265—266) reconnaît d'abord un premier élément moyen-persan *spēt*, "blanc", mais hésite pour l'explication de la seconde partie du nom. Je suis moi-même arrivé depuis longtemps à la même conclusion pour l'élément initial, et je suis convaincu que l'ensemble représente un nom moyen-persan \*Spēta-varāz, "Sanglier blanc", avec la finale sonore qu'indique le 𑖔𑖕 *ssu* de Hiuan-tsang, dont l'initiale était autrefois sonore. Sans doute ce nom pourrait se remettre en sanscrit sous la forme assez voisine \*Śvetavarāha, mais c'est la forme iranienne seule qui rend compte de la transcription chinoise.

1) Le supplément du dictionnaire abrégé de Böhtlingk enregistre ce composé sur la foi de la *Mahāvvyutpatti*, mais sans l'expliquer. La traduction tibétaine (la seule qui soit ancienne; les autres ne valent que pour indiquer comment les lamas modernes entendent les expressions tibétaines anciennes parfois obscures) semble bien avoir compris ce titre par *rñan bdag*, "maître des faveurs", "maître des dons".

fit confondre titres de charges et noms royaux. Or, le dicton sur ces divers souverains, des sources anciennes non bouddhiques nous le font connaître.

\* \* \*

Après Reinaud, et indépendamment de lui à ce qu'il semble, Beal est le premier qui, pour deux des « quatre seigneurs » de l'Introduction de Hiuan-tsang, ait songé à invoquer le témoignage des voyageurs arabes du IX<sup>e</sup> siècle. Le rapprochement s'impose, et plus encore que Beal ne l'a cru, ou du moins qu'il ne l'a dit.

On sait que l'abbé Renaudot a publié en 1718 une traduction de ces récits de voyage, que Reinaud en a fait paraître en 1845 le texte laissé imprimé en feuilles par Langlès en 1811 et y a joint une longue introduction, une traduction et des notes, enfin que M. Ferrand vient d'en donner une traduction nouvelle, dans *Les classiques de l'Orient* (Vol. VII, 1922), sous le titre de *Voyage du marchand arabe Sulaymān en Inde et en Chine rédigé en 851 suivi de remarques par Abū Zayd Ḥasan (vers 916)*.

Dans la partie qui date de 851 — et que M. Ferrand, comme les traducteurs précédents, attribue à un certain Sulaymān, encore que cette attribution me paraisse, comme autrefois à Yule, tout au moins douteuse<sup>1)</sup> — on lit ce qui suit (p. 47):

Les gens de l'Inde et de la Chine sont d'avis unanime sur ce fait que les [grands] rois du monde sont au nombre de quatre. Celui qu'ils citent comme le premier des quatre est le roi des Arabes, [c'est-à-dire le Khalife de Baghdād]. Indiens et Chinois sont d'accord à cet égard, sans contredit, que le roi des Arabes est le plus grand des rois, le plus riche et le plus magnifique; que c'est le roi de la grande religion (l'Islām), au-dessus de laquelle il n'est rien. Le roi de la Chine se place lui-même au second rang, après le roi des Arabes. Viennent ensuite le roi de Rūm (Byzance) et le Ballahrā, le roi de ceux qui ont les oreilles percées...

---

1) Je m'en suis expliqué dans un compte rendu publié ici-même, t. XXI, 1922, pages 400—402.

Nous retrouvons ici trois des « Fils du Ciel » du *Che eul yeou king*, à savoir ceux des Chinois, de l'Orient romain et de l'Inde; quant à celui des Yue-tche, représentant les nomades du Nord et l'Iran, il a cédé la place au pouvoir nouveau des Khalifes; l'Arabe, comme de juste, met même ceux-ci à la première place<sup>1)</sup>.

La deuxième partie de l'ouvrage comprend les notes ajoutées par un certain Abū Zayd al-Ḥasan, à une date qu'on peut admettre voisine de 915 A.D. Le morceau peut-être le plus intéressant en est le récit par Ibn Wahab de l'audience qu'il eut de l'empereur de Chine à Si-ngan-fou vers 872—875. Ibn Wahab, entre temps, a vieilli, et peut-être son récit, depuis trente ou quarante ans qu'il le répète, s'éloigne-t-il assez fort de la vérité; mais il n'y a pas lieu de douter de l'audience elle-même et de la nature des propos qui y furent tenus. C'est le « roi » — c'est-à-dire l'empereur de Chine — qui aurait abordé le sujet des divers rois du monde (p. 87):

Le roi dit ensuite: « Comment classez-vous les rois [de la terre]? » L'Arabe répondit: « Je ne sais rien à ce sujet. » Le roi dit à l'interprète: « Dis à Ibn Wahab que nous, Chinois, nous comptons cinq rois. Celui qui possède le royaume le plus riche est le roi de l'Irak, parce que l'Irak est au centre du monde et que les autres royaumes l'entourent. En Chine, on le désigne sous le nom de « roi des rois ». Après lui, vient le roi de Chine que nous désignons sous le nom de « roi des hommes », parce qu'il n'y a pas de roi qui, mieux que lui, ait établi les bases de la paix, qui maintienne mieux l'ordre que nous ne le faisons dans notre royaume et dont les sujets soient plus obéissants à leur roi que les nôtres. C'est pour cela que le roi de Chine est le « roi des hommes ». Vient ensuite le « roi des bêtes féroces »: c'est le roi des Turks (des Toguz-Oguz), qui sont nos voisins. Puis, c'est le « roi des éléphants », c'est-à-dire le roi de l'Inde. On l'appelle aussi en Chine « le roi de la sagesse », parce que la sagesse est originaire de l'Inde. Vient enfin le roi de Rûm (Byzance) que nous appelons « le roi des beaux hommes (rex virorum) » parce qu'il n'y a pas sur terre un peuple aussi

---

1) Toutefois le khalife prend ici la place qui, à un stade antérieur de la tradition, était occupée par le souverain sassanide; c'est ce que montrent et le titre même de « roi des rois » et la comparaison du présent passage avec celui, sensiblement antérieur, du *Livre des routes et des royaumes* d'Ibn Khordābah (éd. De Goeje, 1889, p. 12).

bien fait que celui des Byzantins, ni qui ait plus beau visage. Tels sont les principaux rois de la terre; les autres rois ne leur sont en rien comparables. »

Il est clair que l'empereur de Chine n'a pas parlé sous cette forme; jamais il n'eût ainsi consacré la prééminence du khalife de Bagdad. Mais qu'on prenne l'anecdote comme on voudra: il restera toujours que, dans le monde des voyageurs musulmans qui fréquentaient la mer des Indes au IX<sup>e</sup> siècle, on a connu une tradition qui est manifestement inséparable de celle que nous avons rencontrée dans le *Che eu yeou king* et dans l'Introduction de Hiuan-tsang. L'empereur de Chine est resté le « roi des hommes », et le roi de l'Inde le « roi des éléphants ». Il a fallu faire une place au khalife de Bagdad, qui a pris cette primauté de richesses qu'on attribuait antérieurement au souverain de l'Orient méditerranéen; en outre, puisqu'on avait maintenant un système quinaire, il était naturel pour les musulmans de mettre le khalife au centre comme roi des rois, et de répartir les autres rois — *grosso modo* — aux quatre points cardinaux. Restent le changement du « roi des chevaux » en « roi des bêtes féroces », et l'épithète de « roi des beaux hommes » donnée au César byzantin dépouillé de ses trésors. Mais là encore, derrière les divergences apparentes, nous allons retrouver un accord vraiment surprenant. Notons d'abord que le texte d'Ibn Wahab a passé à peu près mot à mot dans les *Prairies d'or* de Mas'ūdī, qui datent de 943<sup>1)</sup>. Mais Mas'ūdī revient plus loin sur

---

1) Trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, I, 314—315. La seule différence qui vaille d'être signalée entre la traduction de M. Ferrand (d'accord en cela avec Reinaud) et celle des *Prairies d'or* est que les traducteurs des *Prairies d'or* font du roi de Rūm le « roi des fantassins ». Les deux textes ont en réalité le même mot *رجال*, mais qui a les deux sens. Malgré l'analogie que pourrait suggérer l'application du *narapati* hindou au « maître des fantassins » (dans l'*Ā'in-i Akbarī*), il n'est pas douteux qu'il faille prendre ici *رجال* dans son sens de « viri », « mâles », « beaux hommes »; c'est d'ailleurs par « hommes » que les traducteurs des *Prairies d'or* ont traduit le même mot *رجال* dans le second passage que je vais citer.

le même sujet, pour son propre compte, avec un peu plus de développements (I, 356—358). Il ne vaut pas de reproduire ici tout ce second texte, qui fait presque double emploi avec celui d'Ibn Wahab; j'y relèverai seulement que le roi de Rūm y est bien appelé le «roi des hommes», «parce qu'aucun prince ne commande à des hommes plus beaux», et que le roi des Turcs y est qualifié de «roi des bêtes féroces et de roi des chevaux, parce qu'aucun prince de la terre n'a sous ses ordres des guerriers plus valeureux et plus disposés à répandre le sang, et qu'aucun d'eux ne possède un plus grand nombre de chevaux». Ainsi voilà bien le roi des Turcs appelé chez les Arabes «roi des chevaux», comme il l'était implicitement chez Hiuan-tsang et formellement dans le *Che kia fang tche*, et en remplacement du Yue-tche que nommait encore le *Che eul yeou king*.

Il ne reste plus à rendre compte que de l'épithète de «roi des [beaux] hommes» appliquée par les voyageurs arabes à l'empereur byzantin, alors que l'empereur de Chine est pour eux le «roi des hommes». Et ici, bien que je ne sache trop comment une information aussi singulière avait pu gagner le monde musulman, je ne puis pas ne pas rappeler l'explication que les textes chinois donnent régulièrement pour le nom de 大秦 Ta-ts'in appliqué à l'Orient méditerranéen<sup>1)</sup>. Sans discuter ici une fois de plus le nom même de la Chine, ni rechercher l'origine véritable du nom de Ta-ts'in, le fait certain est que les Chinois interprétaient très naturellement Ta-ts'in par «Grand Ts'in», et voyaient dans Ts'in un nom de leur propre pays. Aussi écrivent-ils, et cela dès le second quart du III<sup>e</sup> siècle, que, dans le Ta-ts'in, «les gens sont grands et de traits

1) En continuant de donner pour Ta-ts'in l'équivalence ancienne "Orient méditerranéen", je n'ignore ni la théorie de M. Hess qui veut retrouver dans Ta-ts'in "Ctésiphon", ni celle de M. Herrmann qui y cherche l'Arabie heureuse; ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne m'a convaincu, tant s'en faut; je reviendrai sans doute sur cette question assez prochainement.

réguliers; ils ressemblent à des hommes de l'Empire du Milieu, mais avec des habits de Hou; eux-mêmes disent qu'ils sont un rameau détaché de l'Empire du Milieu<sup>1)</sup>, et un peu plus tard, en termes à peine différents, que «les gens y sont tous grands et de traits réguliers, et ont de la ressemblance avec [les gens de] l'Empire du Milieu; c'est pourquoi on appelle ce [pays-là] Ta-ts'in»<sup>2)</sup>. D'ouvrage en ouvrage, ces mêmes phrases se transmettent jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>3)</sup>. Bien que, dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle, le vieux nom de Ta-ts'in ait été remplacé dans l'usage courant par celui de Fou-lin, identique selon moi au nom même de Rōm ou Rūm, il faut bien admettre que la tradition qui expliquait le nom de Ta-ts'in par celui de beaux hommes semblables à ceux de Chine avait eu une fortune vraiment grande et durable pour qu'au IX<sup>e</sup> siècle les voyageurs arabes l'aient encore recueillie<sup>4)</sup>.

1) 其俗人長大平正。似中國人而胡服。自云本中國一別也。 Cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 70, où toutefois le dernier membre de phrase est inexactement rendu par "they call their country another China". En outre, je crois que 平正 *p'ing-tcheng* se rapporte à l'apparence extérieure des gens et ne signifie pas ici "upright in their dealings"; d'ailleurs, dans le texte parallèle du *Heou han chou*, M. Hirth (p. 41) a traduit *p'ing-tcheng* par "well-proportioned". Le même sens vaut naturellement pour le 端正 *touan-tcheng* du *Wei chou*, qui n'est donc pas ici "upright" (p. 50), et pour le *p'ing-tcheng* de Ma Touan-lin (au bas de la p. 78). Chavannes (*T'oung Pao*, 1907, 181) a déjà traduit comme je le fais ici. Quant à Tchao Jou-koua, il reproduit la même phrase, mais évite toute amphibologie en remplaçant *p'ing-tcheng* ou *touan-tcheng* par 美皙 *mei-si*, "au teint beau et clair" (p. 92).

2) Cf. Hirth, *ibid.*, p. 41. Ce texte est tiré du *Heou han chou*, qui porte sur une époque antérieure au *Wei lio*, mais a été rédigé après lui, et en fait le copie souvent; c'est le cas ici.

3) Dans le texte de Ma Touan-lin, qui est ici comme toujours un amalgame des textes antérieurs, la phrase du *Wei lio* et celle du *Heou han chou* sont combinées ainsi: "Les gens y sont grands et de traits réguliers, et ont de la ressemblance avec [les gens de] l'Empire du Milieu; c'est pourquoi on appelle [ce pays-là] Ta-ts'in. On dit aussi que primitivement c'étaient des gens de l'Empire du Milieu (= des Chinois)." La traduction de M. Hirth (p. 78): "The inhabitants are... like the Chinese, whence they are called Ta-ts'in, or Chinese" est tout à fait inexacte pour le dernier membre de phrase.

4) Dès le VI<sup>e</sup> siècle, on ne savait naturellement plus si le nom de Ta-ts'in, "Grand

\* \* \*

Enfin, cette tradition sur les divers souverains, nous la trouvons déjà avant les voyageurs arabes, avant Hiuan-tsang, avant même la traduction du *Che eul yeou king*, dans le récit d'une ancienne ambassade chinoise aux mers du Sud. Dans les premiers siècles de notre ère, un état hindouisé, occupant les bouches du Mékong et les bords du golfe de Siam, s'était acquis une situation maritime et commerciale de premier ordre; c'est celui que les Chinois appelaient le Fou-nan, et qui est en gros l'ancêtre de l'état cambodgien. Vers 245—250, les Chinois envoyèrent au Fou-nan une ambassade, dirigée par deux personnages 康泰 K'ang T'ai et 朱應 Tchou Ying qu'on ne connaît pas par ailleurs, mais qui rapportèrent une moisson d'informations très précises non seulement sur l'Indochine, mais sur tous les pays connus des navigateurs et commerçants de l'Océan Indien, y compris les Indoscythes et l'Orient Méditerranéen. Les récits écrits à leur retour par K'ang T'ai et Tchou Ying ne nous sont malheureusement pas parvenus, mais un grand nombre de fragments en ont été conservés dans des œuvres historiques et géographiques postérieures de quelques siècles<sup>1</sup>). Or, au nombre de

---

Ts'in" (interprété comme "grande Chine"), avait été inventé par les Chinois ou par des étrangers, et le *Pei che* (ch. 97, f° 9 v°) reproduit la phrase traditionnelle en la terminant ainsi: "C'est pourquoi les pays étrangers appellent ce [pays] Ta-ts'in" (ce passage a passé, avec tout le chapitre, dans le *Wei chou* après que le chapitre correspondant du *Wei chou* fut perdu, et est cité d'après le *Wei chou* dans Hirth, *loc. laud.*, p. 50, avec l'indication erronée que c'est le *Pei che* qui a copié ici le *Wei chou*). M. Barthold a supposé il y a quelques années (*Istoriya izuženiya Vostoka*, 1911, in-8°, p. 48; cf. la trad. allemande au t. VIII des *Quellen und Forschungen* de R. Stübe, Leipzig, 1913, p. 12) que les Hindous appelant la Chine Cīna et Mahācīna, c'est "selon toute vraisemblance" par une méprise sur des propos hindous se rapportant au Mahācīna, c'est-à-dire à la Chine, que les Chinois auraient appliqué ce dernier nom à l'Orient romain. Et il est bien évident que Mahācīna signifie "grande Chine", et que les Chinois donnent de Ta-ts'in la même interprétation, mais, cette constatation une fois faite, je ne vois pas comment rendre compte de la confusion supposée par M. Barthold. Ne voulant pas discuter la question ici, je ne dis rien des hypothèses qui ont précédé celle de M. Barthold.

1) Sur la mission de K'ang T'ai et Tchou Ying, cf. mon article *Le Fou-nan* dans

ces fragments figure le passage suivant: «D'après la *Relation des pays étrangers* de K'ang T'ai, on dit dans les pays étrangers que sous le ciel il y a trois abondances: l'abondance des hommes en Chine, l'abondance des bijoux au Ta-ts'in, l'abondance des chevaux chez les Yue-tche.»<sup>1)</sup>

Comme on le voit, il ne s'agirait pas ici d'une théorie en quelque sorte cosmogonique de quatre souverains répartis aux quatre points cardinaux, mais d'un dicton se rapportant à trois empires fameux. Ce n'est pas non plus une tradition d'origine chinoise: K'ang T'ai la recueille dans les mers du Sud, et l'attribue expres-

---

*B.E.F.E.-O.*, III, 248—303, en particulier pp. 268, 271, 272, 275—277, 303 (et aussi IV, 269—270). Je n'avais donné là que quelques fragments se rapportant au Fou-nan même; j'en ai identifié depuis lors un bien plus grand nombre se rapportant tant au Fou-nan qu'à d'autres pays des mers du Sud; je songe à les réunir un jour en un travail spécial. Presque tous proviennent de l'ouvrage de K'ang T'ai, qui est appelé tantôt **扶南傳** *Fou nan tchouan* ("Relation du Fou-nan") ou **扶南土俗傳** *Fou nan t'ou sou tchouan* ("Relation des Coutumes du Fou-nan"), tantôt **康泰外國傳** *K'ang t'ai wai kou tchouan* ("Relation des pays étrangers, par K'ang T'ai"), tantôt **康氏外國傳** *K'ang che wai kou tchouan* ("Relation des pays étrangers, par M. K'ang"), tantôt **吳時外國傳** *Wou che wai kou tchouan* ("Relation des pays étrangers du temps des Wou"), tantôt enfin simplement *Wai kou tchouan* ("Relation des pays étrangers"). C'est là le *Wai kou tchouan* dont j'ai cité trois passages dans *B.E.F.E.-O.*, III, 280, mais que je n'avais pas su alors identifier; j'ai indiqué dès l'année suivante (*B.E.F.E.-O.*, IV, 270), à titre d'hypothèse, la solution que je considère comme acquise aujourd'hui.

1) J'ai déjà indiqué ce texte, en le rapprochant de celui de Mas'udî, dans *B.E.F.E.-O.*, III, 275—276. Je l'empruntais au commentaire du *Che ki* intitulé *Che ki tcheng yi*, qui est de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle; il y est cité à propos des Grands Yue-tche sous la forme suivante (ch. 123, f<sup>o</sup> 2 v<sup>o</sup>): **康泰外國傳外國稱天下有三衆。中國爲人衆。大秦爲寶衆。月氏爲馬衆。** Le même passage est cité un peu plus haut (ch. 123, f<sup>o</sup> 2 r<sup>o</sup>), sous le titre de *Wai kou tchouan*, mais sans le nom de l'auteur, par un autre commentaire du *Che ki*, le *Che ki so yin* de 786 (et non 737 comme dit Chavannes, *Mém. hist.*, I, ccxvi); le *Che ki so yin* a **云** *yun* après le titre de l'ouvrage, et supprime les trois **爲** *wei*; le sens n'en est pas changé. M. Franke a reproduit la citation du *Che ki so yin*, mais sans identifier le *Wai kou tchouan*, dans ses *Beiträge .. zur Kenntnis der Turkvölker*, 1904, p. 68.

sément aux «pays étrangers». L'Inde y figurait-elle primitivement et K'ang T'ai a-t-il sur ce point mal compris le récit qu'on lui a fait? Ou est-ce l'Inde qui avait imaginé ce dicton sur les trois empires ses voisins, et à l'exclusion d'elle-même demeurée hors classe? Il est difficile de le dire. Mais un fait demeure acquis: la tradition bouddhique connue en Chine par le *Che eul yeou king* et par Hiuan-tsang, entendue par les voyageurs arabes au IX<sup>e</sup> siècle et qui survit peut-être sous une forme très évoluée dans les traditions de l'Inde moderne, était déjà courante dans les mers du Sud quand K'ang T'ai visita le Fou-nan au milieu du III<sup>e</sup> siècle.

Nous ne verrons là qu'un indice de plus du très actif échange de produits, mais aussi d'idées, de légendes, de croyances, qui s'est alors fait entre l'Asie antérieure et l'Extrême-Orient par l'Océan Indien. Le *Wei lio*, qui est de la même époque, nous fait constater, lui aussi, la grande extension que prennent alors en Chine les connaissances sur les contrées d'Occident. K'ang T'ai, envoyé au Fou-nan, y recueille des informations sur les Yue-tche et l'Orient méditerranéen; c'est qu'il rencontre au Fou-nan un envoyé du roi de l'Inde qui amène au roi du Fou-nan quatre chevaux du pays des Yue-tche<sup>1</sup>). K'ang T'ai lui-même, à en juger par son nom, pourrait bien être d'origine sogdienne. En tout cas, nous savons que K'ang Seng-houei, le grand traducteur du milieu du III<sup>e</sup> siècle, appartenait à une famille sogdienne établie au Tonkin; et c'est au

---

1) Un autre ouvrage consacré aux pays du Sud donnait des renseignements sur les Yue-tche; c'est le **南州異物志** *Nan tcheou yi wou tche* ou «Mémoire des choses remarquables des pays du Sud», dû à **萬震** Wan Tchen, lequel vivait au III<sup>e</sup> siècle; cf. à son sujet *B.E.F.E.-O.*, III, 267; IV, 277—278 (je pourrais aujourd'hui lever les dernières objections qui subsistaient pour l'attribution à Wan Tchen du passage relatif au pays de **哥營** Ko-ying). Le *Che ki tcheng yi* (dans *Che ki*, ch. 123, f° 2 v°) nous a conservé un passage de Wan Tchen où il est dit que le roi des Yue-tche a le titre de Fils du Ciel; ce passage a été cité par M. Franke dans ses *Beiträge...*, p. 68, mais sans date et sans même indiquer que Wan Tchen est un nom d'homme.

Tonkin que le premier Kālaruci dont j'ai parlé plus haut, d'origine indoscythe, aurait fait une traduction en 255 ou 256. Selon toute vraisemblance, ces Sogdiens, ces Indoscythes étaient arrivés au Tonkin non par le Turkestan chinois et la Chine, mais par l'Inde et l'Océan Indien. Et naturellement le mouvement se faisait dans les deux sens. Récemment, dans sa belle étude *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, M. S. Lévi a montré que les Hindous avaient possédé autrefois sur l'Océan Indien, et sur l'Inde transgangétique et l'Insulinde en particulier, des notions plus précises qu'on ne l'avait admis jusqu'ici. Par malheur, les Hindous se sont ensuite désintéressés des voyages lointains, et des notions autrefois courantes ont été oubliées. Après eux, avec eux peut-être, les Persans sont devenus les grands rouliers des mers d'Asie, mais de leurs expériences passées presque tout sombra lors de l'invasion musulmane. Les Arabes seuls, au VIII<sup>e</sup> et surtout au IX<sup>e</sup> siècle, fournissent des renseignements qui peuvent parfois entrer en ligne de compte à côté des sources chinoises. Les récits mêmes des Arabes, par tel nom persan comme Khošnāmī donné à un pic dans les parages des Andaman, ou par ce titre persan de *fāghfur*, « Fils du Ciel », attribué à l'empereur de Chine et qui a fait en arabe, en turc, en russe une fortune si singulière, rendent d'ailleurs accidentellement témoignage de l'effort iranien qui a précédé l'effort arabe <sup>1)</sup>. Les progrès de la philologie nous révèlent peu à peu tout un fonds commun de traditions, de légendes, de croyances qui attestent la variété et l'étendue de ces anciens échanges. Et l'archéologie à son tour aide à renouer l'un après l'autre les maillons de la chaîne. La théorie des quatre Fils du Ciel n'est qu'un épisode curieux d'une longue histoire.

---

1) Cf. à ce sujet Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques*, t. I, Paris, 1913, in-8°, pp. 1—3.

---

*Note additionnelle.* — Pendant que cet article était sous presse, j'ai rencontré un texte qu'il importe de joindre à ceux que j'ai déjà utilisés. Dans le *Siu kao seng tchouan* de Tao-siuan, rédigé entre 645 et 667 (probablement entre 664 et 667), la biographie de Hiuan-tsang occupe presque tout le chapitre 4; Tao-siuan y raconte entre autres qu'avant la venue de Hiuan-tsang on connaissait la Chine dans l'Inde depuis longtemps par ouï-dire, mais qu'on y manquait de renseignements vraiment autorisés. Et il ajoute: « Dans ce pays-là [= dans l'Inde], on avait la tradition que le seul Jambudvīpa est gouverné par quatre rois. L'Est s'appelle Tche-na (Cina, Chine); son seigneur est le roi des hommes. L'Ouest s'appelle Po-sseu (Perse); son seigneur est le roi des bijoux. Le Sud s'appelle Yin-tou (Indu, Inde); son seigneur est le roi des éléphants. Le Nord s'appelle Hien-yun (= Hiong-nou, ici Turcs etc.); son seigneur est le roi des chevaux. Tous disent que les quatre royaumes se servent de ces [avantages spéciaux à chacun d'eux] pour gouverner. Aussi en parla-t-on de suite [à Hiuan-tsang]. » Il ne faut pas oublier que Tao-siuan fut un de ceux qui assistèrent Hiuan-tsang dans ses traductions après le retour du pèlerin; Tao-siuan peut donc avoir eu des informations orales directes, et ne pas s'inspirer ici seulement de l'Introduction des *Mémoires*.