



BRILL

Review: [untitled]

Author(s): Paul Pelliot

Source: *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 28, No. 3/5 (1931), pp. 383-413

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4526994>

Accessed: 03/02/2011 15:32

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>

BIBLIOGRAPHIE.

Arthur WALEY, *A Catalogue of paintings recovered from Tun-huang by Sir Aurel Stein, K.C.I.E., preserved in the Sub-Department of Oriental Prints and Drawings in the British Museum, and in the Museum of Central Asian Antiquities, Delhi*, Londres, British Museum, 1931, in-4, LII + 328 pages; £ 2.

Les peintures recueillies à Touen-houang sur la fin de 1907 par Sir Aurel Stein, et dont aucune n'est postérieure au début du XI^e siècle, sont aujourd'hui réparties entre Londres et Delhi. Certaines d'entre elles ont été reproduites en 1921 par Stein lui-même dans *Serindia*, et surtout elles ont fait l'objet, la même année, de planches somptueuses dans *The Thousand Buddhas, Ancient Buddhist paintings from the Cave-temples of Tun-Huang*, avec une description par Sir A. Stein, un essai préliminaire par M. Laurence Binyon et les notes préliminaires de R. Petrucci. Il restait à étudier ces œuvres à la lumière des textes du bouddhisme chinois et des notices chinoises écrites sur les peintures elles-mêmes. C'est ce dont M. A. WALEY vient de s'acquitter dans le présent livre. M. W., si bien au courant de tout ce qui se publie au Japon, a utilisé nombre de travaux japonais qui n'avaient jamais été cités en Europe avant lui; il s'est en outre plongé dans la masse énorme du *Canon* chinois et de ses commentaires, et ne propose jamais une identification sans l'appuyer sur des textes; il y a d'autant plus de mérite que les descriptions des manuels bouddhiques valent rarement pour les

œuvres de Touen-houang. Son *Catalogue* fera date dans l'étude de l'iconographie bouddhique en Extrême-Orient. L'Introduction traite des styles, des sujets, de la technique; vient ensuite la description détaillée des œuvres. Quiconque s'intéresse au sujet devra garder l'ouvrage à portée de la main; je préfère donc, au lieu de le résumer, examiner les passages qui me font hésiter ou que je crois, dans quelques cas, pouvoir préciser.

Pp. xxvi—xxx: M. W. étudie ici la question des "dix rois" (十王 *che wang*) des enfers. Il rappelle d'abord avec raison que les premiers traducteurs du bouddhisme chinois, quand ils ont eu à mentionner les enfers (*niraya*), ont utilisé une vieille idée populaire chinoise et parlé du 太山 T'ai-chan ou de "la prison souterraine du T'ai-chan"; mais il faut ajouter que T'ai-chan signifie aussi la "Grande montagne", et qu'à le prendre ainsi, on restait en accord avec des conceptions du bouddhisme hindou. Au texte cité pour l'emploi de T'ai-chan par M. W., on peut joindre Chavannes, *Cinq cents contes*, I, 6, 129, 135—136, 210, 248, 251; Chavannes a traduit simplement par la "Grande montagne"; à sa p. 129, le terme répond à *ussada* du pāli, mais le sens même de ce mot pāli ("proéminent"?) prête à discussion.

Le culte des "dix rois" est surtout lié à un 十王經 *Che wang king*, ou *Sūtra des dix rois*, œuvre évidemment apocryphe; pour le titre complet, voir M. W., p. xxvii. D'après M. W., c'est même avec ce texte que "cette doctrine [des "dix rois"] apparaît pour la première fois en 903 ap. J.-C.". Cette date résulterait du colophon d'après lequel 嚴佛調 Yen Fo-t'iao serait le traducteur et déclarerait que l'ouvrage n'avait pas été transmis sur olles, mais fut révélé en état de *samādhi* et alors apporté de l'Inde en Chine; l'arrivée du texte en Chine (et la prétendue traduction?) serait du 11^e mois de la 10^e année 天聖 *t'ien-cheng*. Au début du texte, une suscription veut que la traduction ait été "publiée" (述 *chou*)

par un moine de Tch'eng-tou au Sseutch'ouan, appelé 藏川 Tsang-tch'ouan. M. W. ajoute que la "10^e année *t'ien-cheng*" "doit signifier 903, *t'ien-cheng* étant un nom d'années [*nien-hao*] de la brève dynastie 越 Yue".

Je crains bien que la date de 903 ne résiste pas à l'examen. La "brève dynastie" dont parle M. W. est celle qui fut fondée au Tchö-kiang par 董昌 Tong Tch'ang, un soldat de fortune, entouré de magiciens, qui se révolta et se proclama empereur la 2^e année *k'ien-ning*, c'est-à-dire en 895; il prit un *nien-hao*, qui était 天册 *t'ien-ts'eu*; lui-même se faisait appeler 聖人 *cheng-jen*, "homme saint". Telles sont les indications du *Sin T'ang chou*, 225 B, 8 a. D'autres sources prêtent à Tong Tch'ang le *nien-hao* de 順天 *chouen-t'ien* ou celui de 大聖 *ta-cheng*; c'est pour ce *ta-cheng* que M. W. a recueilli, vraisemblablement dans le *Ts'eu-yuan*, une variante *t'ien-cheng*; d'autre part, comme le P. Mathias Tchang (*Synchronismes chinois*, 307) date de 894 un *nien-hao ta-cheng* de Tong Tch'ang, pour mettre en 895 un autre *nien-hao t'ien-ts'eu* ou *chouen-t'ien*, M. W., partant de ce prétendu *nien-hao* de *ta-cheng* (alias *t'ien-cheng*) de 894, en a tiré la date de 903 pour la 10^e année. Mais un *nien-hao* de 894, remplacé par un autre en 895, cesserait par là même d'être employé par la suite. Par ailleurs, il est bien certain que Tong Tch'ang ne s'est proclamé empereur qu'en 895, exactement le 3 mars 895 (cf. *Tseu-tche t'ong-kien*, 260, 2^e *k'ien-ning*), ce qui mettrait sa 10^e année à 904. En outre, Sseu-ma Kouang a montré (*ibid.*) que le véritable *nien-hao* de Tong Tch'ang ne doit être ni *t'ien-ts'eu* ni *ta-cheng* (il ne connaît pas la variante *t'ien-cheng*), mais *chouen-t'ien*. Enfin, et surtout, Tong Tch'ang fut décapité le 3 juillet 896 (cf. *Tseu-tche t'ong-kien*, 260, 3^e *k'ien-ning*; aussi Chavannes, dans *T'oung Pao*, 1916, 149—154); il est invraisemblable que l'emploi de son *nien-hao*, à supposer même que celui-ci eût été *t'ien-cheng*, ait duré huit ans, ou même sept, après la fin de sa

brève aventure. J'ajouterai que, vers la fin des T'ang, on a pas mal d'exemples de gens du bas Yang-tseu qui vont chercher refuge au Sseutch'ouan, mais le cas inverse ne se produit guère. Et la qualification de moine du Sseutch'ouan donnée à Tsang-tch'ouan, tout comme l'importance du 鄮都山 Fong-tou-chan du Sseutch'ouan dans l'histoire des "dix rois", indiquent selon moi qu'il faut placer au Sseutch'ouan la rédaction du *Sūtra des dix rois*. Par là encore, le *nièn-hao* d'un usurpateur éphémère du bas Yang-tseu est hors de question.

La date de 903 écartée, que pouvons-nous savoir sur l'histoire du *Sūtra des dix rois*? Quand Chavannes s'est occupé des "dix rois" (*T'ai-chan*, 95—97), il ignorait l'existence même de ce texte. Comme Ti-tsang (Kṣitigarbha) est associé à leur culte, de Visser a eu à parler du *Sūtra des dix rois* dans sa grande monographie *The bodhisattva Ti-tsang (Jizō) in China and Japan*, mais il n'a pu s'en procurer le texte (p. 26) et se borne à constater, à la suite d'un auteur japonais, que le *Sūtra des dix rois* existait déjà au XIII^e siècle (pp. 25, 85)¹). Le plus simple semblerait être de

1) M. W. ne s'est trouvé renvoyer ni au travail de Chavannes, ni à celui de de Visser (du moins ici; il le cite p. 8). Par ailleurs, ni de Visser ni lui ne disent rien d'une édition japonaise du *Sūtra des dix rois* qui semble poser un problème assez intéressant; de Visser n'a sûrement pas connu l'existence de cette édition japonaise, qui lui eût fait modifier certains paragraphes de son texte sur le culte de Jizō au Japon. Cette édition ne paraît pas être très rare, car un exemplaire se trouve à la Bibliothèque Nationale, un autre dans la collection H. Vever, un troisième a figuré dans la 15^e vente de la collection Haviland (n^o 320). Th. Duret (*Livres et albums illustrés du Japon*, p. 31) a donné une courte notice sur ce livre, qu'il dit imprimé au Japon en 1582 et être la "reproduction exacte d'un livre bouddhique chinois"; il ajoute que "c'est le premier livre illustré connu publié au Japon". Seidlitz (*Les estampes japonaises*, Paris, 1911, p. 64), qui, dans sa 1^{re} édition, avait donné 1607 comme date du plus ancien livre illustré imprimé au Japon, a reporté cette date à 1582 dans la 2^e édition, sur la foi de Duret. Je ne me suis pas occupé particulièrement des origines du livre illustré au Japon, et ne rechercherai pas ici s'il y a ou non des livres illustrés imprimés au Japon avant 1582; mais ce qui m'intrigue, c'est la date même de 1582 indiquée par Duret. J'ai examiné l'exemplaire de M. Vever; l'édition est bien japonaise, mais il n'y a pas de date d'impression. Je crains bien que Duret, qui ne lisait pas lui-même le chinois ou le japonais,

considérer la 10^e année *t'ien-cheng* comme celle qui a été véritablement désignée ainsi en Chine, c'est-à-dire 1032; il est vrai que cette année 1032 est souvent désignée dans nos chronologies comme la 1^{re} année *ming-tao*, mais le changement de nom ne s'est produit à la capitale que le 11^e mois et était donc véritablement ignoré au Sseutch'ouan un mois plus tard. Si M. W. n'a pas même mentionné cette solution, c'est qu'elle se heurte à une grosse difficulté: le *Sūtra des dix rois* était déjà très populaire à Touen-houang lorsque la grotte aux manuscrits fut murée vers l'an 1035. Nous en avons pour preuve non seulement la présence de mss. de son texte dans les collections de Stein (n^o 3961) et dans les miennes (BN, coll. Pelliot, n^o 2870), mais aussi des mss. et des peintures qui en sont des illustrations (cf. Waley, 184—185; ajouter un rouleau illustré de la BN, coll. Pelliot, et plusieurs peintures du Musée Guimet, dont une est datée de 983 de notre ère¹). La date de 1032 paraît donc à écarter elle aussi.

Mais ici d'autres considérations doivent intervenir. Le moine Tsang-tch'ouan, du 大聖慈恩寺 Ta-cheng-ts'eu-ngen-sseu, ou peut-être seulement Ta-cheng-ts'eu-sseu, apparaît déjà dans les mss.

se soit doublement mépris. On a vu que le colophon final parlait de la "10^e année 天聖 *t'ien-sheng*"; ce *t'ien-sheng* se lit *tenshō* en japonais; or il y a un *nengō* japonais 天正 *tenshō*, dont la 10^e année est précisément 1582. Duret, sur une interprétation orale du colophon due à un Japonais, aura pris la date mentionnée par le colophon chinois pour celle de l'édition japonaise, et confondu le *tenshō* = *t'ien-cheng* du chinois avec le *nengō tenshō* du Japon. Si mon explication, qui me paraît très probable, est juste, la date de 1582 perd toute base en ce qui concerne l'édition japonaise, laquelle me paraît être d'ailleurs d'une gravure sensiblement plus récente. Il n'en resterait pas moins intéressant de retrouver la prototype chinois ou japonais de cette édition. Le dictionnaire d'Oda Tokunō⁶, 960, se trompe en disant que le *Che wang king* actuel est un faux fabriqué au Japon. [Cf. *infra*, à *Livres reçus*, sous *Tōhō gakuhō*.]

1) Si le *Che wang king* est bien, comme je le crois, une œuvre sseutch'ouanaise, nous aurions ici un nouvel exemple de l'influence du Sseu-tch'ouan sur Touen-houang à la fin des T'ang et sous les Cinq dynasties; cf. à ce sujet mon article *Les fresques de Touen-houang* de la *Rev. des arts asiat.*, 5^e année (1928), p. 32 du tirage à part.

de Touen-houang; mais on ne sait jusqu'ici rien d'autre sur ce personnage. Il ne faut pas oublier toutefois que le colophon final de l'œuvre, pour être ancien, n'en est pas moins d'une valeur historique très douteuse. Ce colophon fait intervenir Yen Fo-t'iao (= Yen Buddhadeva), dont la mention a surpris à bon droit M. W., car c'est là un Chinois qui collabora à des traductions bouddhiques sur la fin du II^e siècle (Nanjiō, App. II, n^o 9). La composition même du texte implique l'utilisation de toute une série de croyances et de légendes populaires chinoises, en partie bouddhiques, en partie peut-être taoïques; je reviendrai sur ce point tout à l'heure. La "10^e année *t'ien-cheng*" peut s'interpréter par "la 10^e année du Saint Céleste", et faire allusion à une pseudo-chronologie de la religion populaire, purement imaginaire, comme on en trouve des traces dans les écritures taoïques. Il est évident qu'une monographie sur l'histoire des "dix rois" devra pousser plus avant la recherche, mais je ne crois pas que le colophon du *Sūtra des dix rois* puisse fournir directement une indication sur la date de sa composition. Seul le silence des grands catalogues des T'ang, qui ont des sections spéciales où ils dénoncent les textes apocryphes, me fait penser que le *Sūtra des dix rois* a été rédigé au Sseutch'ouan vers le IX^e siècle.

Les dix rois ont des noms assez inattendus: 1^o 秦廣 Ts'in-kouang; 2^o 初江 Tch'ou-kiang (ou 楚江 Tch'ou-kiang); 3^o 宋帝 Song-ti; 4^o 五官 Wou-kouan (ou 仵官 Wou-kouan); 5^o 閻羅 Yen-lo; 6^o 變成 Pien-tch'eng (ou 卞城 Pien-tch'eng)¹⁾; 7^o 泰山 T'ai-chan; 8^o 平等 P'ing-teng; 9^o 都市 Tou-che; 10^o 轉輪 Tchouan-louen (ou 五道轉輪 Wou-tao Tchouan-louen). D'après M. Waley, les noms 4, 5, 8 et 10 appartiennent au vocabulaire du bouddhisme, 7 est emprunté à l'ancienne religion chinoise;

1) J'emprunte cette variante à M. W. (p. xxviii), qui dit que c'est là le nom de la capitale des Song du Nord; mais le nom de cette capitale s'écrit régulièrement avec 汴 *pien*.

mais 1, 2, 3, 6 et 9 seraient inexplicables et peut-être des corruptions de mots étrangers transcrits; et M. W. songe peut-être ici au “contact” qu’il note entre le culte de Kṣitigarbha et le manichéisme chinois. Je n’incline pas à chercher des mots étrangers sous les noms des dix rois. Le taoïsme populaire, qui a adopté les “dix rois” et avait peut-être contribué à leur naissance, est rempli de nomenclatures non moins singulières, bien nées cependant sur le sol chinois. Et les noms 1, 2, 3, 6 et 9 ne sont pas tous “inexplicables”; c’est ainsi que Pien-tch’eng peut se relier aux 十八變成, “18 *pien-tch’eng*”; quant à Tou-che, mot-à-mot “marché de la capitale”, son emploi vient peut-être de ce que c’était là le lieu normal des exécutions.

M. W., qui date de 903 le *Sūtra des dix rois*, pense en outre qu’on ne trouve pas de mention des dix rois avant cette date; mais là encore je crois que son opinion est à réviser. La théorie des “dix rois” semble impliquée dans les 十會齋 *che-houei-tchai*, tout comme elle l’est expressément dans les 十齋 *che-tchai* (sur lesquels cf. Oda Tokunō⁶, 911); or il y a déjà deux textes sur les *che-houei-tchai* au ch. 10 des œuvres de Sseu-k’ong T’ou (837—908); voir à ce sujet le *Sseu-k’ong piao-cheng tsi*, éd. du *Kie-yi-lou ts’ong-chou*. D’autre part, le *Sin T’ang chou* (59, 5a) mentionne le 十王正業論 *Che-wang tcheng-ye louen* (ou *Dissertation sur le karma correct des dix rois?*), en 10 ch., par 法雲 *Fa-yun* de 終州 *Kiang-tcheou* (au Chansi). C’est là en effet une œuvre du début des T’ang, antérieure à 664, car elle est nommée deux fois dans le *Ta T’ang nei-tien lou* qui fut achevé cette année-là (ch. 5 et 10; *Tripit.* de Tōkyō de Meiji, 結, II, 84 a, 115 b). *Fa-yun*, originaire de *Kiang-tcheou*, était moine au 西明寺 *Si-ming-sseu* de Singanfou; il aimait à fondre ensemble les “trois religions” et avait écrit à ce sujet un autre ouvrage, en trois chapitres. Bien que le contenu du *Che-wang tcheng-ye louen* nous

échappe, le titre même montre qu'il y était question de "dix rois" ¹⁾).

P. xxxv: M. W. est beaucoup plus familier que moi avec les termes du tantrisme de "Vairocana", mais je suis surpris qu'en Chine 他法 T'o-k'ie, qui suppose *Thăkhă, puisse répondre à Daka (= *udaka*) de Dakaśrī. Quant à la représentation même du 水月觀音 Chouei-yue Kouan-yin, M. W. admet ici que c'est une peinture exécutée au début du IX^e siècle par Tcheou Fang qui en a fourni vraisemblablement le premier modèle, mais cela est plus ou moins en contradiction avec la p. 30 où, après avoir mentionné cette peinture de Tcheou Fang, M. W. ajoute que "probablement le sujet remonte considérablement plus haut que cette date".

P. xxxix: D'après M. W., il y eut en Chine, à la fin du VII^e siècle, une "obscure alliance between the Maitreya cult and Manicheism, fostered partly by an identification between Maitreya and Mi-shih-ho (Messiah) who figures so prominently in Chinese Manicheism". N'y a-t-il pas là une inadvertance? Dans les textes du manichéisme chinois, il est souvent question de 夷數 Yi-chou, Jésus, mais Mi-che-ho, le Messie, n'apparaît, autant qu'il m'en souviennne, que dans les textes nestoriens. L'"alliance" dont parle M. W., ou tant au moins l'influence des données de l'eschatologie manichéenne sur les doctrines de salut en Chine à cette époque, ne sont peut-être pas d'ailleurs à écarter, mais il me semble qu'il faudra tenir compte aussi de la parenté étymologique des noms de Maitreya et de Mithra, et de l'évolution phonétique qui, sur le domaine iranien, aboutissait à confondre pratiquement les deux noms (Maitreya > *Maitreyaka > sogd. Mērak, d'où chin. Mi-lo [*Mjię-lək] et Mithra > sogd. Mīr).

P. xxxix: Mañjuśrī, "an exclusively Mahāyāna Bodhisattva,

1) J'ai réuni autrefois nombre de textes sur les "dix rois", mais qui se rapportent à une époque plus tardive. Une monographie consacrée à ce sujet devra avant tout rechercher dans les originaux les passages cités au ch. 33 du *Fo-tsou t'ong-ki* (致, IX, 41b).

possibly of Tocharian origin". L'hypothèse de l'origine tokharienne a été en effet formulée par M. S. Lévi en 1912 (*JA*, 1912, I, 622), bien que les raisons n'en aient jamais été publiées. Son rappel ici cadre mal, en apparence, avec la p. 198 où il est question de "Mañjuśrī, whose worship certainly started in India and not in China". On peut supposer, il est vrai, que le personnage de Mañjuśrī ait été créé par les Tokhariens lorsqu'ils étaient encore les Indoscythes du Nord-Ouest de l'Inde, et non par ceux que nous connaissons plus tard de Kučā à Tourfan. C'est bien aléatoire jusqu'à plus ample informé.

P. XLIII: Il y a dans la collection Stein, comme dans la mienne au Louvre et au Musée Guimet, des peintures représentant un moine ou un patriarche qui avance, portant sur le dos une charge de mss.; un tigre marche à ses côtés. On a parfois voulu reconnaître dans ce personnage le pèlerin Hiuan-tsang. M. W. adopte l'identification proposée par Miss Chapin, et qui voit dans ces peintures des représentations de Dharmatrāta, en se fondant sur une illustration des 18 arhat dans le *Pantheon* publié par E. Pander. Je crois que le rapprochement est fondé, et c'est là aussi l'arhat 伏虎 Fou-hou, "Celui qui soumet le Tigre", dont il est question dans une notice due à l'empereur K'ien-long (cf. Chavannes et S. Lévi, dans *JA*, sept.-oct. 1916, 285—290); ce dernier rapprochement s'était imposé à moi depuis longtemps. Mais il ne s'ensuit pas nécessairement que nous ayons là des représentations que, sous les T'ang et au début des Song, on considérait comme des images de Dharmatrāta. Aucune inscription n'assure ce nom. Les sources chinoises des Song indiquent, pour les deux arhat additionnels, d'autres personnages que Dharmatrāta. Comme il semble bien que le passage de 16 à 18 arhat se soit produit en Chine, d'où ce nombre nouveau a gagné le Tibet, il faudrait, pour donner définitivement à nos images le nom de Dharmatrāta, d'autres garanties que ce *Pantheon* du

XVIII^e siècle où l'autre arhat additionnel doit également aux Tibétains une identification assurément tardive et encore moins autorisée.

P. XLIV: M. W. donne pour 澄觀 Teng-kouan ou Tch'eng-kouan les dates de "738—839"; mais les textes que j'ai cités dans *JA*, 1914, II, 120, sont formels pour 737—838.

Pp. 6—7: Les quatre lignes de la moitié de droite du cartouche se rapportent à l'image de droite et sont à lire deux par deux de gauche à droite; les cinq lignes de la moitié de gauche sont à lire de droite à gauche. Les lignes 1, 2, 3, 4 de M. W. sont donc à rétablir en 2, 1, 4, 3. Le caractère manquant à la l. 1 de M. W. doit être 神 *chen*: "que leurs âmes naissent...". Les lignes 3—4 de M. W. (= 4, 3) sont identiques aux lignes 5—6; le même personnage s'est inscrit, semble-t-il, pour les deux images; la seule différence est qu'on a 溫義 Wen-yi (ou Wen Yi; pour le nom de famille Wen à Touen-houang, cf. p. 231) dans un cas, Yi-wen dans l'autre; deux caractères auraient donc été intervertis par le scribe. La lacune qui suit 落 *lo* dans les deux cas rend l'interprétation de ce mot douteuse; je crois cependant que le sens n'est pas "[lest he should] fall....", mais "pour que, étant tombé [en un lointain pays des frontières, il puisse rapidement] retourner à son pays natal (de la Chine propre)".

P. 9, 3^e cartouche: Il est caractéristique de l'importance toute relative qu'on doit attacher à ces cartouches désignant des divinités que celui-ci porte "Avalokitesvara à onze faces", alors qu'il s'applique à une image qui n'a qu'une seule face. Cf. ma remarque générale de *T'oung Pao*, 1931, 235, à propos du travail de M. Wegner sur l'iconographie de Maitreya.

P. 10: Le cartouche central de 864 dit que l'offrande est faite d'abord pour l'Empereur régnant, puis 二爲本使; M. W. traduit ceci par "second on behalf of his envoy"; il serait plus exact

de dire “en second lieu, en faveur du [tsie-tou-]che de [ce lieu-]ci”, c'est-à-dire du gouverneur héréditaire de Touen-houang.

P. 11: 阿婦什三娘... “L'épouse, la 13^e fille...”. M. W. ajoute: “Ceci signifie naturellement qu'elle était treizième dans la famille prise dans son ensemble, y compris les cousins”. Il me semble qu'il faudrait dire “y compris les frères”.

Pp. 16—20: “Paradis de Maitreya?”. Le point d'interrogation de M. W. vient de ce que les inscriptions, dues à un scribe presque illettré, sont bien empruntées au *Sūtra de la [future] descente de Maitreya*, mais que les petites scènes du haut ne paraissent pas avoir de rapport avec le texte. Mais le rapport existe pour le panneau principal, et je crois que cela doit nous suffire; en tout cas il est clair, de par le choix même du texte, que le donateur et le scribe qui a exécuté ses ordres ont eu en vue Maitreya.

Rien ne peut mieux que les onze inscriptions de cette peinture donner l'idée du bas niveau où la connaissance du chinois était tombée à Touen-houang après l'occupation tibétaine; et on va voir qu'il ne s'agit pas là d'un exemple isolé. Mais en même temps les méprises du scribe ne sont pas sans intérêt. Je vais donc les reprendre ici, en fonction des formes correctes du *sūtra*, quand il s'agit d'erreurs produites par confusion phonétique et non d'erreurs graphiques, et que ces erreurs d'origine phonétique comportent un enseignement¹⁾.

1^o Le scribe écrit 中 *tchong* pour 終 *tchong* (inscr. 1, l. 1); il les entendait donc sensiblement de même façon; or le 1^{er} est

1) Il y a en outre quelques inadvertances dans le déchiffrement même de M. W.: Inscr. 2: supprimer le point à la fin de la l. 1. Inscr. 5: 乃 *nai* est une faute d'impression pour 及 *ki* (comme l'implique d'ailleurs le commentaire de M. W. à la page suivante). Inscr. 6, l. 1: 天人; 人 *jen* n'est pas donné par la peinture; l. 2: 恭 *kong* n'est pas donné par la peinture. Inscr. 10, l. 1: 麾 *houei* est une faute d'impression pour 摩 *mo*. Inscr. 11, l. 2: ajouter 共 *kong* après 俱 *kiu*, et 日 *yue* après 名 *ming*.

*t'šung, le second est *t'šjung. M. W. n'a pas relevé l'erreur dans le cas présent, mais il n'a pas relevé non plus l'erreur inverse dans une inscription de donateur de la p. 44, où 終郎將 *tchong-lang-tsiang* est pour 中郎將 *tchong-lang-tsiang*. Nous devons donc admettre que, vers l'an 900, les anciens t'- et t's- se prononçaient déjà pratiquement de même à Touen-houang.

2° Le scribe écrit 之 *tchē* (*t'šī) pour 諸 *tchou* (*t'šjwo) (inscr. 2, l. 1) et aussi 至 *tché* (*t'šī) pour 諸 *tchou* (inscr. 9, l. 2; non signalé par M. W.); il y faut joindre, sur une autre peinture, le cartouche central de la p. 10, où le 2^e caractère, laissé en blanc par M. W., est nettement 之 *tche* sur l'original, mais pris, à mon sens, en valeur de 諸 *tchou* (on pourrait songer aussi qu'il est en valeur du 知 *tchē* [*t'ic] de la p. 301, mais c'est moins probable, et d'ailleurs il n'est pas certain que celui-là même soit correct). Inversement, le scribe a écrit 居 *kū* (*kšwo) pour 饑 *kī* (*kji). Il résulte de là, en premier lieu, que le scribe pouvait confondre des tons. En outre, et l'exemple de la p. 10 le confirme, on entendait pratiquement à Touen-houang les finales anciennes -i et -šwo de la même façon. Il en est encore un peu de même de nos jours, et j'ai entendu au Kansou la prononciation k'š pour 去 *k'iu*. Mais surtout les erreurs du scribe confirment pleinement les transcriptions turques et tibétaines de -šwo par -i que j'ai signalées dans le *T'oung Pao*, 1929, 221—225.

3° Le scribe écrit 如 *jou* (*nšjwo) pour 而 *eul* (*nšī) (inscr. 1, l. 1), et, comme M. W. l'a signalé, on a inversement 而 *eul* pour 如 *jou* dans d'autres inscriptions (pp. 10, 109). Nous avons ici la même équivalence des finales -i et -šwo que je viens de relever au paragraphe précédent; quant à la différence d'articulation initiale, on sait que c'est l'aboutissement d'une évolution postérieure aux T'ang.

4° Le scribe écrit 山 *chān* (*šan) pour 沙 *chā* (*ša) (inscr. 5,

l. 2). La nasale dentale chinoise est assez résistante en général, et son amuïssement (impliqué par l'emploi erroné d'un mot **san* au lieu de **ṣa*) ne se produit guère que dans certains dialectes du Foukien. Peut-être la prononciation locale nasalisait-elle les voyelles précédant une nasale finale dentale, tout comme la nasalisation des voyelles précédant une nasale finale gutturale a amené la chute de cette nasale gutturale finale dans beaucoup de transcriptions et d'emprunts de mot chinois en turc et en tibétain, et dans la prononciation japonaise du chinois.

P. 24: Ce "Paradis de Śākyamuni" est illustré, comme M. W. le montre après Chavannes, de trois séries de scènes toutes empruntées au *Ta-fang-pien Fo pao-ngen king*, et la première de ces séries, mais sans inscriptions, reparait sur un autre "Paradis de Śākyamuni" (pp. 1—3)¹). Mais l'emploi de ces textes, et à cet objet, ne se limite pas aux peintures sur soie et sur papier; Chavannes a signalé (*T'oung Pao*, 1914, 470) que ce doit être aussi d'après la Version du *Ta-fang-pien Fo pao-ngen king* que la troisième série de scènes, celles relatives aux deux princes Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara, figure sur une paroi murale de Touen-houang. Ces deux noms, dans la version suivie sur la peinture, sont 善友 Chan-yeou et 惡友 Ngo-yeou; il n'y a pas de raison pour rendre le premier par "Kalyāṇamitra", et le second par contre par "Pāpaṃkara". M. W. dit qu'il y a des versions de ce conte "en mongol et en tibétain"; il eût surtout valu de rappeler la version ouigoure que j'ai rapportée de Touen-houang même et

1) Un mauvais sort a brouillé dans *Serindia* et *The Thousand Buddhas* les références à ces peintures, qui sont respectivement les pl. VI ("Paradis" avec inscriptions) et VII ("Paradis" sans inscriptions) de *The Thousand Buddhas*. Dans *Serindia*, p. 1410, au lieu de "*Th. B.*, Pl. V", il faut lire "*Th. B.*, Pl. VI". Dans *The Thousand Buddhas*, texte, p. 16, n. 1, le renvoi à *Serindia*, "pp. 1434 sqq.", est à lire "pp. 1334 sqq."; enfin, dans ce même vol. de texte, p. 17, dans le paragraphe "The marginal scenes" jusqu'à "to separate them", il faut lire "twelve" au lieu de "eleven", et le thème indiqué est celui d'une partie des scènes de la pl. VI, mais non de la pl. VII.

traduite dans le *T'oung Pao* de 1914 (pp. 225—272), et la traduction complète de la version du *Ta-fang-pien Fo pao-ngen king* que Chavannes a donnée dans le même volume du *T'oung Pao*, pp. 469—500¹). Des scènes de l'histoire de Kalyāṇaṃkara figurent, sur une paroi de la grotte 6 de Touen-houang, en marge d'un "Paradis" du Bhaiṣajyaguru; l'histoire de Kalyāṇaṃkara est également utilisée dans les grottes 8 et 117 (le prince y est appelé 善友 Chan-yeou).

P. 26: Il me semble que les lignes 1, 2, 3 de M. W. sont à lire 2, 1, 3; dans ce cas, le "[—]" suppléé par M. W. en tête de sa l. 1 disparaîtrait, et le caractère suivant ne pourrait être 爲 *wei*; n'est-ce pas 慈 *ts'eu*?

P. 27: 須臾業盡 *siu-yu ye tsin*; je comprends: "En un instant leur *karma* est épuisé". On remarquera que, dans ce poème, 出代 *tch'ou tai* observe le tabou des T'ang (pour 出世 *tch'ou che*). De même, si 民 *min* n'est pas taboué pp. 16, 17, 188, il est remplacé par 人 *jen* p. 200, et celui-ci est à son tour écrit fautivement 仁 *jen* par les scribes des pp. 88 et 237.

Pp. 28—29: 影入西方. M. W. se demande si 影 *ying* n'est pas fautif pour 應 *ying*; il avait déjà hésité dans *B. Sch. Or. St.*, I, III, 145. Mais je crois qu'on peut s'en tenir au texte, et à la traduction qu'il en donne "as his shadow may they enter the Western Clime". Il y a d'autres expressions où *ying*, précédant un verbe, est pris adverbialement au sens de "s'attacher à quelqu'un comme son ombre", par exemple 影護 *ying-hou*.

P. 31: Si la cartouche a bien 智慧 *tche-houei*, c'est là un des cas, assez rares je crois, où cette expression n'est pas écrite 智惠 *tche-houei* dans les textes de Touen-houang. Pour 李幸通 *Li*

1) A la p. 24, scène 15, l. 3, le caractère lu dubitativement 思 *sseu* par M. W. me paraît être, sur la planche, 恐 *k'ong*, qui va mieux au point de vue du sens.

Hing-t'ong, cf. [康] 幸通 [K'ang] Hing-t'ong p. 34; évidemment on peut avoir deux personnages de même nom personnel, mais 李 Li est-il certain ici? 天 peut être le début de 天成 *t'ien-tch'eng*, mais aussi de 天復 *t'ien-fou*.

P. 33, l. 3 de l'inscription: 瘁 est une faute d'impression pour 痺, lui-même forme vulgaire de 病 *ping*. L. 5: Le caractère non déchiffré est 迷 *mi*; 迷途 *mi-t'ou*, les "voies de l'égarément", est une expression bouddhiste attestée.

P. 34: 故敦... 賓... "Formerly Tun-[huang]... pin..."; lire: "Le défunt... de Touen[-houang]... . . . [太子] 賓 [客] [*t'ai-tseu*] *pin*[-*k'o*]...".

P. 39: La peinture n'est pas publiée, mais le déchiffrement indiqué pour l'ordre des lignes est surprenant. Les lignes sont-elles d'un seul tenant, et ne peut-on pas faire suivre 創造 de la mention de l'image qui vient autrement de façon inintelligible après 灾? Par ailleurs 弟 *ti* est possible, mais un peu surprenant au sens de 弟子 *ti-tseu*, "disciple"; le sens normal de "frère cadet" a été écarté par M. W., évidemment parce qu'il s'agit de femmes; aurait-on de mauvaises orthographes de 姊 *tseu*, "sœur aînée"?

Pp. 42—43: M. W. traduit ici le texte relatif au secours miraculeux que le second fils de Vaiśravaṇa, 獨健 Tou-kien, et ses soldats divins auraient apporté à la ville de Ngan-si (= Kučā) en 742. Il lui a échappé que Chavannes, dans ses *Doc. sur les Tou-kiue occid.*, 314, et le *Hôbôgirin*, 81—82, avaient déjà donné une analyse détaillée de ce même texte, et qui lui aurait évité certaines erreurs. Ainsi M. W. dit qu'"a proclamation was issued" et fait dire ensuite à l'empereur: "I have issued a proclamation"; mais 表 *piao* ne s'emploie jamais pour un acte émané de l'empereur; il s'agit d'un rapport-requête du protecteur-général de Kučā à l'empereur. Aux lignes 3—4 de la p. 43, il ne s'agit pas de traiter et de renvoyer le moine Ta-kouang-tche, mais d'offrir un repas aux

soldats divins de Vaiśravaṇa et de les faire partir pour Kučā. Quant aux gens qui assiégeaient Kučā, le texte les appelle 大石康五國, ce que M. W. rend par "the Arab K'ang Wu-kuo". Chavannes avait compris "cinq royaumes, parmi lesquels ceux de *Ta-che* (Aksou) et de *K'ang* (Samarkand)". Il est certain que, dans 大石 *Ta-che*, il faut bien voir le nom des Arabes, plus généralement écrit 大食 *Ta-che* sous les T'ang, mais pour qui on rencontre parfois l'orthographe 大石 *Ta-che*, par exemple à la fin du X^e siècle dans la relation de voyage de Wang Yen-tō; *Ta-che*, comme désignation d'Uč-Turfan (et non d'Aqsu) n'est pas admissible, car il faudrait 大石城 *Ta-che-tch'eng*. Mais par ailleurs, il est bien sûr, et tous les textes parallèles sont d'accord avec cette interprétation, que 康五國 n'est pas un nom d'homme "K'ang Wou-kouo"; K'ang est Samarkand, ou tout au moins la Sogdiane; la seule question est de savoir s'il faut comprendre "cinq royaumes dont ceux de *Ta-che* et de K'ang", comme l'avait fait Chavannes, ou "les Arabes et les cinq royaumes de Sogdiane", ce qui est la solution à laquelle j'inclinerais. Mais il serait vain de chercher des précisions historiques dans un texte purement légendaire. Que le récit soit purement légendaire, c'est ce que son caractère et ses anachronismes prouvent surabondamment. J'avais déjà fait remarquer en 1904 (*BEFEO*, IV, 483) que le religieux 一行 *Yi-hing* ne pouvait jouer un rôle dans un événement de 742, puisqu'il était mort dès 727 (comme le dit ailleurs M. W., p. 50). Quant au religieux 大廣智 *Ta-kouang-tche*, c'est là une désignation d'Amoghavajra, qui ne dut d'ailleurs recevoir ce titre qu'en 765; et Chavannes a déjà signalé que l'anecdote relative au siège de Kučā en 742 a été en effet racontée à la fin de la biographie d'Amoghavajra dans le ch. 1 du *Song kao-seng tchouan*; elle y est rapportée à la ville de 西凉 *Si-leang*, mais la suite du texte, où il est question de Ngan-si, montre que

le *Song kao seng tchouan* a puisé à une source déjà altérée ¹⁾. Les traditions relatives à Amoghavajra, pour lesquelles on a, en Chine et au Japon, des matériaux nombreux, n'ont pas été étudiées encore de manière critique; il semble bien cependant qu'en 742 Amoghavajra se soit trouvé en Inde et non en Chine. La suite de l'ouvrage utilisé par Chavannes et M. W. reprend plus brièvement l'anecdote, mais en faisant intervenir, au lieu de Yi-hing et d'Amoghavajra, un certain **高慧明** Kao Houei-ming. Comme autres textes bouddhiques qui ont recueilli l'anecdote, j'ai noté le **僧史略** *Seng che lio* (ch. 下), le *Fo-tsou t'ong-ki* (ch. 40; texte identique au précédent), le *San-pao kan-ying yao-liao lou* (*Trip.* de Taishō, 51, 846, où **舩健** est fautif pour **獨健** Tou-kien, et où, à la ligne suivante, **安奏** est pour **安西奏**; cet ouvrage donne l'anecdote comme **新錄** *sin-lou*, "nouvellement copiée"). Parmi les ouvrages non bouddhiques, des versions plus ou moins divergentes se trouvent au début du ch. 7 du **太白陰經** *T'ai-po yin king* et au ch. 2, 17 b, du *Neng-kai-tchai man-lou* (tous deux dans l'édition de *Cheou-chan-ko ts'ong-chou*). La légende traduite par Chavannes et M. W. renferme un thème de folklore intéressant, celui des rats qui rongent les cordes des arcs. Chavannes a rappelé à ce propos l'histoire analogue de Hiuan-tsang sur Khotan et une tradition d'Hérodote. Le rapprochement des textes sur Kučā et sur Khotan est déjà fait dans le *T'ai-po yin king*. Cf. en outre, pour les rats de l'Uḍḍiyana, la biographie de Chan-wou-wei au ch. 2 du *Song kao-seng tchouan*, et pour le "royaume des rats" ou "royaume du roi des rats" des pays d'Occident, le **述異記** *Chou yi ki* (A, 12a) et la citation du **西域志** *Si-yu tche* de Tao-ngan reproduite dans

1) Cette version altérée a dû être utilisée dans quelque ouvrage en langue européenne qui m'échappe, car c'est évidemment à elle que se rapporte la phrase d'Ashton, *Chinese sculpture*, 72, sur le secours que l'armée céleste de Vaisravaṇa aurait apporté "en 753" à la ville de "Leang-tcheou" assiégée par les barbares.

les ch. 797 et 911 du *T'ai-p'ing yu-lan* (reprise aussi dans **異苑** *Yi yuan*, éd. du *Tsin-tai pi-chou*, 3, 6a).

P. 44: **守左遷牛衛終郎將**, "Town Governor, transferred to the post of major in the Niu-wei Bodyguard". Ce n'est pas là le sens. Le mot **守** *cheou* signifie, sous les T'ang, "avoir la charge intérimaire [ou honorifique?] de..."; **遷** *ts'ien* et **終** *tchong* sont des fautes de scribe pour **千** *ts'ien* et **中** *tchong*; le personnage était "ayant la charge nominale de *tchong-lang-tsiang* de la garde *ts'ien-nieou* de gauche". A la l. 3, on notera la graphie **裁** *tsai* pour **灾** ou **災** *tsai*; c'est une réminiscence classique.

P. 45: **兵馬史** *ping-ma-che* est un titre; il ne faut donc pas couper en "the soldier..., horseman". Deux lignes plus loin, **敵** *ti* paraît être une faute d'impression pour **故** *kou*.

P. 47: "the grandson the śramaṇa Chih-kang, the nun Cheng-ming and others"; lire "the grandchildren the śramaṇa Chih-kang, the nun Sheng-ming and others". Je crois qu'ensuite **亡尼法律闍梨** n'est pas à rendre par "deceased nuns, clerics, and *ācāryas*", mais "la défunte nonne, [maîtresse du] *dharma* et [du] *vinaya*, *chō-li*"; je ne pense pas que *Chō-li*, transcription ordinaire d'*ācārya*, puisse être ici son nom, mais il s'agirait d'une seule nonne désignée par ses titres; cf., pour la construction, **尼法律貌真** p. 28; il y a des cartouches de nonnes qui sont à la fois *fa-liu* et *chō-li* dans la grotte 144. Par la suite, au lieu de "P'u-ch'eng", "The grandson Shēng-ming", "Miao-ch'ēn", lire "P'u-ching", "The granddaughter Shēng-ming", "Miao-chēn". Dans la date, au lieu de "21st day of the cycle", lire "the first day (朔) being the 21st day of the cycle". M. W. ajoute en note que cette date de 892 est donnée incorrectement, parce qu'elle emploie un *nien-hao* remplacé depuis plusieurs mois; ceci ne serait rien, car Touen-houang était alors coupé de rapports réguliers avec la capitale; il est plus sérieux que l'inscription indique pour

1^{er} jour du 12^e mois *kia-chen*, au lieu que c'était *sin-wei*, désaccord de 13 jours que je ne puis expliquer.

P. 49: A propos des "neuf divisions" de la Sukhavatī, et de leur mode de désignation en trois degrés ayant chacun un rang supérieur, moyen et inférieur, il y aurait lieu pour l'un de nous de reprendre l'histoire de ce mode de numération; on sait qu'il a servi, identique, à classer les peintres.

P. 50: La référence relative à 紫 *tseu* (et non *ts'eu*) est inexacte, et je ne retrouve pas le passage.

P. 51: A la 1^{er} ligne, la peinture me paraît avoir 并 *ping* et non 兼 *kien*. Le donateur de 897, 張淮興 *Tchang Houai-hing*, vu la date et le nom, doit être frère ou cousin de 張淮深 *Tchang Houai-chen*, et par suite descendant de 張義朝 *Tchang Yi-tch'ao*.

P. 58: En règle générale, les *bodhisattva* 日光 *Je-kouang* (Sūryaprabha) et 月光 *Yue-kouang* (Candraprabha) sont associés au Bhaiṣajyaguru (cf. p. 62), au lieu que les *bodhisattva* 日藏 *Je-tsang* (Sūryagartha) et 月藏 *Yue-tsang* (Candragartha) sont des assistants d'Avalokiteśvara. Ici Sūryaprabha et Candraprabha sont associés à Avalokiteśvara; mais ce n'est pas là le résultat d'une erreur accidentelle due à un scribe, car il en est de même sur une paroi de la grotte 6. La transcription 頻那勒伽 *P'in-nolo-k'ie* de Vināyaka est surprenante, mais peut avoir quelque intérêt. Elle supposerait *Vimnāraga, et on a des transcriptions japonaises aberrantes du nom, dont certaines comportent un *-r-*, telle une qui ramènerait à *Vināranāga. On considère généralement ces transcriptions aberrantes comme "simplement fautives" (cf. *Hōbōgirin*, 76); mais peut-être remontent-elles partiellement à des formes prākrites ou à des étymologies "savantes".

P. 61: M. W., qui donne dans cette description des renseignements fort importants sur les "méditations" de la reine Vaidehī,

montre que leur série doit être basée sur un texte assez différent de celui de l'*Amitāyur-dhyāna-sūtra*. Des deux sources nouvelles qu'il invoque, il pense que c'est la seconde qui se rapproche le plus des peintures de Touen-houang. Ceci ne me paraît pas évident. L'opinion de M. W. s'appuie sur un cartouche de la p. 71: 此白兔是淨飯王狂 [= 枉] 煞 [= 殺] 託在王宮爲太子, ce que M. W. a traduit (p. 73): "The white hare, hard pressed by King Śuddhodana, betook itself to the King's palace and there became a prince". Mais le sens normal est: "Ceci est le lièvre blanc qui fut tué injustement par le roi Śuddhodana. Il chercha refuge dans le palais royal et devint prince héritier". Le mot 託 *t'o*, "chercher refuge", s'applique au lièvre mort qui vient se réincarner dans le sein de la reine. S'il en est ainsi, il me semble que c'est au récit de la p. 60 que la peinture s'apparente, et non à celui de la p. 61. Comme M. W. l'a fait remarquer, Śuddhodana doit être un *lapsus* du scribe pour Bimbisāra; il est cependant surprenant.

P. 76: Cette peinture de 939 est inédite, et je ne puis donc juger des cartouches que par les lectures de M. W. L. 9: Ne peut-on lire 三塗 *san-t'ou*? L. 10: Le 1^{er} caractère ne peut-il être 及? En tout cas, le terme "椌 [椌] 羅" de ce passage est sûrement identique au 枝羅 *tche-lo* de la p. 33 (on connaît surtout 枝葉 *tche-ye*, mais j'ai relevé 支羅 *tche-lo*, identique à 枝羅 *tche-lo*, sur des cartouches des grottes de Touen-houang, par exemple grotte 51c). Dans le titre de Maitreya, si 不住 *poū-tchou* (**pīə-d'zi*) est bien, comme le dit M. W. et comme il semble, une erreur d'origine phonétique pour 補處 *poū-tch'ou* (**puo-t's'zi*), nous sommes en présence de notations bien erratiques pour une oreille chinoise. Non moins surprenants sont les noms de Mañjuśrī et de Samantabhadra, écrits respectivement 聞隨師離 *Wên-souèi-chē-lí* et 聞隨補賢 *Wên-souèi-poū-hien*. La transcription usuelle du nom de Mañjuśrī, 文殊師利 *Wên-choù-chē-lí* (**Mīuən-zi-ši-lji*),

se trouve p. 10; le présent Wên-souêi--chē-lî est *M̄īuən-z^wiē-ſi-ljiē et on a enfin une transcription 聞書須理 Wên-choū-siū-lì (*M̄īuən-ſi^wo-siū-lji) p. 236, dans une inscription chinoise qui pourrait bien être d'influence tibétaine. Quant au nom de Samantabhadra, Wên-souêi-pou-hièn, il est formé de la première partie du nom de Mañjuśrī, auquel on a adjoint la traduction chinoise de Samantabhadra, mais avec une fausse orthographe 補 *poù* (**p^cuo*) pour 普 *p'ou* (**p^cuo*). Ces transcriptions montrent donc d'étranges mélanges de voyelles et des confusions assez inattendues d'initiales sourdes et sonores. Reste l'addition du *mañju* de la transcription de Mañjuśrī en tête du nom traduit en chinois de Samantabhadra. Quelque invraisemblable que cela paraisse, le cas n'est pas isolé. La même peinture de la p. 10 qui écrit correctement le nom Wen-chou-che-li de Mañjuśrī donne Wen-chou-p'ou-hien pour Samantabhadra. Quant à la peinture de la p. 236, il s'agit en réalité d'une image de Mañjuśrī, mais le cartouche lui donne le nom de Wen-chou-siu-li-p'ou-hien, c'est-à-dire accole à une transcription anormale de son nom la traduction chinoise de Samantabhadra. Sauf que les deux *bodhisattva* font paire, on ne voit pas bien comment une contamination s'est produite entre leurs noms. J'entrevois l'explication suivante. Le nom de Samantabhadra a toujours été traduit en chinois, et était complet en deux caractères seulement, P'ou-hien; celui de Mañjuśrī se transcrivait au contraire, et il n'était complet qu'en quatre caractères, Wen-chou-che-li; l'addition de Wen-chou en tête de P'ou-hien serait née d'un désir de parallélisme dans la longueur des deux noms si étroitement associés. Et c'est cette forme Mañju—P'ou-hien déjà préexistante pour le nom de Samantabhadra qui aurait amené fautivement, pour Mañjuśrī nommé seul, le Mañjuśrī—P'ou-hien de la p. 236.

P. 85, inscr. 4, l. 3: 長於燈火; la peinture me paraît avoir en réalité 長名燈火, et je suppose que les deux premiers caractères

sont écrits par erreur phonétique pour 常明 *tch'ang-ming*; "que les donateurs fassent perpétuellement briller le feu des lampes". A la ligne suivante, 他年 *t'o nien* me demeure obscur. Ici et ailleurs, M. W. traduit 新婦 *sin-fou* par "the new wife"; il ne semble donc pas reconnaître la valeur véritable de ce terme, sur lequel Chavannes s'est trompé (*Serindia*, 1336), et qui signifie simplement "bru".

Pp. 88—90: Les inscriptions ont déjà été traduites par Chavannes dans *Serindia*, 1337—1338. A la 1^{re} ligne de l'inscription principale, celle qui commémore la donation, M. W. lit 知燉煌都園官兼 大行園家錄事米貢德, ce qu'il traduit par "[the donor...,] prefect of Tun-huang, overseer of orchards at the Capital and registrar of orchards and households in Ta-hsing, Mi Kung-tē". Chavannes avait compris "Mi Tseu-tö, fonctionnaire chargé de la surveillance des jardins (?) à Touen-houang, en même temps teneur de livres pour les champs (?) et les familles de Ta-hing". En ce qui concerne le nom, Chavannes a dû lire 米資德 *Mi Tseu-tö* (cf. de même Petrucci dans *Serindia*, 1395), et il transcrit également *Mi Tseu-tö* le nom indiqué dans le cartouche qui accompagne le portrait du donateur. M. W., qui lit *Mi Kong-tö* dans l'inscription principale, a adopté avec hésitation *Mi Tsa* [迺]-*tö* dans le cartouche du portrait. Mais, *a priori*, il ne peut s'agir dans les deux textes que d'un même personnage, vu que le donateur principal ne manque jamais à faire mettre son portrait en tête de ceux des siens. Dans le cartouche du portrait, je ne doute pas qu'il faille lire 米延德 *Mi Yen-tö*. Dans l'inscription principale, il est certain par contre qu'il s'agit d'un autre caractère, mais qui me paraît bien être 員 *guan*, et l'alternance *Mi Yuan-tö* à côté de *Mi Yen-tö* sera une erreur d'origine phonétique. Pour ce qui est des titres, bien modestes, du personnage, le "préfet" de Touen-houang de M. W. est exclu; l'expression n'a existé que plus tard. Sous les

T'ang et vraisemblablement au début des Song, les 知...官 *tche*...*kouan* étaient des fonctionnaires surnuméraires ou qui exerçaient une charge sans en être vraiment titulaires. Quant au mot 都 *tou*, il ne signifie pas ici "capitale", mais "diriger", "inspecter"; un 都園 est un "inspecteur des jardins", comme un 都水 est un "inspecteur des eaux"; je considère donc que Mi Yen-tö ou Mi Yuan-tö était "chargé de l'inspection des jardins à Touen-houang". Mais la fonction de "secrétaire-archiviste" (*lou-che*) que Mi Yen-tö exerçait cumulativement (*kien*) est moins facile à préciser. Le terme de 大行 *ta-hing* ne m'est connu que comme s'appliquant à un empereur mort depuis peu de temps; ce sens est presque hors de question ici. La question est encore obscurcie par l'impossibilité où je me sens de déterminer d'après la pl. LXVI de *Serindia* si, après *ta-hing*, il faut lire 田 *t'ien* comme l'avait fait hypothétiquement Chavannes, ou à nouveau 園 *guan*, comme le donne le déchiffrement de M. W. Si on traduit par "secrétaire-archiviste des familles du jardin de Ta-hing", il faudra admettre qu'il y avait près de Touen-houang, en un endroit appelé *Ta-hing, un jardin ou un parc officiel (les tombeaux de la famille qui gouvernait héréditairement Touen-houang?), et que Mi Yen-tö en était archiviste¹). Parmi les autres cartouches, le cartouche 8 me paraît avoir 長興 *Tch'ang-hing* comme l'avait lu Chavannes, ou 長典 *Tch'ang-tien* comme l'avait lu Petrucci (*Serindia*, 1395), mais non *Tch'ang-eul*; au cartouche 11, 主 *tchou* a été omis par inadvertance après 施 *che*; au cartouche 19, je lis 醜子 *Tch'eu-tseu* comme Chavannes, et non *Tch'eu-kong*; en outre, dans la

1) Dans un cartouche de la grotte 125, on a le titre de 木行都料 *mou-hang tou-leao*, "directeur des matériaux des chantiers de bois"; mais 大 *ta* est très net sur la peinture décrite par M. W., et d'ailleurs, même en y supposant une faute pour 木 *mon*, le sens resterait obscur.

traduction des cartouches 17 et 18, il faut remplacer "grandson" par "granddaughter".

P. 93, n. 1: M. W. a bien raison d'insister sur le large emploi que les lettrés, quand ils parlaient du bouddhisme en style savant, ont fait de l'"Inscription du Temple des *dhāta*"; cette inscription est également à la base de passages nombreux de l'inscription chrétienne de Si-ngan-fou.

P. 102, inscr. principale, l. 2: Il ne me paraît pas probable qu'on doive relier directement 老宿 à 大衆 en en séparant les trois mots intermédiaires; dans ces trois mots, je soupçonnerais le nom d'un temple (je n'ose chercher ce nom dans les trois premiers mots en lisant 大雲寺 Ta-yun-sseu au lieu de 大衆守 *ta-tchong cheou*). A la l. 3, lire 亡 *wang* au lieu de 已 *yi*.

P. 106, inscr. 8: La traduction n'est pas bien juste; il s'agit d'un fonctionnaire qui était *ya-ya* du commissaire impérial (*tsie-tou-che*) commandant l'armée Kouei-yi (Kouei-yi-kiun). Le dit commissariat impérial est officiellement l'ancien commissariat impérial du 河西 Ho-si, et on sait que les *tsie-tou-che* étaient souvent désignés par le nom de l'"armée" régionale qu'ils commandaient; cf. des Rotours, dans *T'oung Pao*, 1928, 291 et 307.

Pp. 115—116: Tous les 弟 *ti* de ces deux pages paraissent être des fautes d'impression pour 第 *ti*. Les 後有菩薩 *heou-yeou p'ou-sa* dont parle ici M. W., ou *bodhisattva* parvenus à leur dernière existence, sont les *caramabhavika bodhisattva*; Oda Tokunō donne le terme chinois sans indiquer l'expression sanscrite; de mon côté j'ai parlé de l'expression sanscrite (*T'oung Pao*, 1929, 256), mais sans donner alors le terme chinois.

P. 118: M. W. sait ce qu'il fait en traduisant 五俱輪 *wou kiu-louen* par "les cinq compagnons"; mais d'autres, moins informés, seront arrêtés par l'équivalence; il valait peut-être de dire que Kiu-louen transcrit une forme prākrite de Kaundinya et que

l'expression est abrégée pour "les cinq, [qui sont] Kauṇḍinya [et autres]".

P. 136: M. W. parle de Guhyapāda p. 98, mais de Vuhypāda ici, et son index distingue les deux formes; ne faut-il pas Guhyapāda partout?

P. 139: M. W. considère le *bodhisattva* 日曜 Je-yao comme "presumably identical" au *bodhisattva* 日光 Je-kouang. Je crois qu'on peut être plus affirmatif; les deux formes traduisent Sūryaprabha, mais sont empruntées l'une à la traduction de Śrīmitra, l'autre à celle de Dharmagupta; cf. *BEFEO*, III, 35, n. 1.

P. 157: La faute de 受 *cheou* pour 壽 *cheou* (qui se retrouve p. 232) est peut-être un indice que la prononciation de 受 *cheou*, qui devrait être en principe *cheou*, était déjà passée à *cheou* dans le dialecte de Touen-houang du X^e siècle, comme c'est le cas dans l'usage "mandarin" actuel.

P. 159: Un nom de 十一面寺 Che-yi-mien-sseu est assez surprenant. Quant à 主窟 *tchou-k'ou*, on attendrait *k'ou-tchou*, "le donateur [qui a fait les frais pour l'aménagement] de la grotte".

P. 165: 急急如律令. M. W. interprète cette formule courante en fin des charmes taoïques par "aussi rapide que Liu Ling", Liu Ling étant un assistant du dieu du Tonnerre (M. W. dit "de l'Eclair"). La formule a certainement acquis ce sens, mais il vaudrait de rechercher à quelle époque. La formule 如律令 *jou liu-ling* était courante dans les documents officiels des Han, au sens de "qu'on se conforme aux ordres". Le *Ts'eu yuan* tient assez étrangement pour une des explications sous *liu-ling*, mais pour l'autre sous *ki-ki jou liu-ling*; cf. aussi Chavannes, dans *Les docum. chin. découverts par A. Stein*, 42.

P. 165, n. 1: Ketu, "The Pole Star". Mais Ketu est une planète fictive, le nœud descendant de la lune.

P. 169: La date de 676 pour la traduction de cette *dhāraṇī* fameuse me paraît très suspecte; cf. d'ailleurs *T'oung Pao*, 1922, 148.

P. 170—173: M. W. a très heureusement reconnu dans les démons de ces textes une partie de la série des quinze démons de Nanjiō n^o 488, mais ici il est question de seize, tous féminins. Les restitutions des noms sanscrits de Nanjiō n^o 488 dans Oda Tokunō⁶, 556, restent parfois assez incertaines. Les textes déchiffrés par M. W. donnent des transcriptions toutes différentes, et qui sont vraisemblablement dérivées, comme il le suppose, des formes en “*śāka*” que ses textes donnent également. Il faut souhaiter que ces formes “*śāka*” soient étudiées prochainement, car le texte est curieux. On notera que le mss. de la collection Stein écrit 訓候 *hiun-heou* (**χiuən-γəu*) au lieu de 獠狐 *hiun-hou* (**χiuən-γuo*); une autre fois, le mss. a 猴 *heou* (**γəu*), “singe”. Une note du *Tripitaka* de Taishō (XIX, 742) dit que 獠 *hiun* est ici équivalant à 熏 *hiun* (**χiuən*), mais une combinaison *hiun-hou* est inconnue, soit avec l'un, soit avec l'autre de ces deux caractères. M. W. pense qu'il s'agit d'une espèce de loup, ce qui paraît en soi fort raisonnable. Toutefois, il me semble évident que nous avons là le nom de l'animal 訓狐 *hiun-hou* qui est mentionné dans le *Sin T'ang chou* (34, 7a), et qui est sûrement un oiseau; le *Sin T'ang chou* le donne comme un autre nom d'un hibou, le 休鳥留 *hieou-lieou*, espèce de “grand-duc”; voir d'autres citations du même terme, sous les T'ang et les Song, dans le *P'ei-wen yun-fou*; dans toutes il s'agit d'un oiseau. Les lexiques citent en outre, d'après le *Madhyamāgama*, un animal 休鳥狐 *hieou-hou* (**χieu-γuo*), dont on pourrait se demander si ce n'est pas une forme plus ancienne du nom du *hiun-hou*; mais je n'ai pas recherché si ce *hieou-hou* était un quadrupède ou un oiseau.

P. 174, n^o CLXXX: Ne peut-on songer aussi bien à **Acalajñāna-prabha*?

P. 181, n° 9: Dans l'inscription, ne peut-on supposer une interversion pour 光明相 Kouang-ming-siang?

P. 183: M. W. semble avoir des doutes sur la traduction du 廻向輪經 *Houei-hiang-louen king* par Śīladharma. Mais Śīladharma, que M. W. place par erreur "in the seventh century", est bien connu; c'était un moine de Khotan, qui effectua cette traduction à Beš-baliq en 789; cf. *JA*, 1914, II, 136. Quant aux noms de *devarāja*, lesquels ne proviennent pas de ce *sūtra*, je ne sais où M. W. a trouvé les équivalences "Jambhika" pour 禪叱迦 Tch'an-tch'e(?)kia et "Loka" pour 勒迦 Lo-kia; elles sont phonétiquement bien surprenantes. Dans le premier nom, le second caractère peut être lu soit 叱 *tch'e* (ou *ts'i*), soit 叱 *houa*; il semble que M. W. l'ait lu *pi* en le considérant comme équivalant à 叱 *pi*, mais, à moins d'une faute d'impression dans le caractère que donne son livre, je ne crois pas que cette lecture soit justifiée. Par ailleurs 禪 *tch'an* a toujours été à finale *-n*, au lieu que, devant un mot *pi*, on attendrait un caractère à ancienne finale *-m*; le second caractère ne serait pas à lire ou à corriger en 叱 *tch'a*? En ce cas, il faudrait un original du type de *Jaṅṭaka. Quant à Lo-kia, son équivalence normale serait *Raka ou *Laka.

P. 184: 奉 *fong* signifie "présenter respectueusement" ou "recevoir respectueusement"; je ne crois donc pas qu'il faille traduire "...Vajra who receives requests", mais "...Vajra à qui on présente respectueusement des requêtes".

Pp. 186—187: Si le nom est bien 任延朝 Jen Yen-tch'ao, il ne doit pas s'agir du *tsie-tou-che* lui-même (le "contrôler" de M. W.), qui était en fait le gouverneur héréditaire de Touen-houang, et le personnage devait être 內親從 *nei-ts'in-tsong* du *tsie-tou-che*. Je crois comme M. W. que 原中 *yuán-tchong* désigne la Chine centrale, mais je pense qu'il faut renverser les deux caractères et lire *tchong-yuan* comme à l'ordinaire. Le donateur,

originaire de la Chine centrale et émigré à Touen-houang, émet selon moi le vœu suivant: “Que mon père et ma mère qui sont dans la Chine centrale se gardent longtemps (? 報 *paò* = 保 *paò*) en bonne santé, et que ma femme et mes fils qui sont ici (在此 *tsai-ts'eu*, c'est-à-dire à Touen-houang) soient baignés du même bonheur!”

P. 197, dernière ligne, “Khasaro”; la transcription suppose “*khacaro*”, comme on a deux lignes plus haut *arapacana*.

P. 199: Le texte de cette estampe nous fait connaître le nom d'un graveur local de Touen-houang en 947, 雷延美 *Lei Yen-mei*; celui de la p. 204 nous en nomme un autre de 980, 王文沼 *Wang Wen-tchao*, mais dont il n'est pas sûr qu'il soit un graveur local (cf. aussi *Serindia*, 1396, 1399). Je connais quelques autres noms de graveurs des T'ang. Quant au “Wang Chieh” de 868 dont Carter a dit (*The invention of printing*, 41) que c'était “le premier imprimeur de livres dont le monde ait trace”, c'était bien certainement le donateur qui avait fait graver le livre de 868, et non le graveur lui-même.

P. 201: Je suppose que les caractères que M. W. a lus, sous toutes réserves, 欛推 *tche-t'ouei* sont les mêmes que les 枝羅 *tche-lo* des pp. 33 et 76. Le donateur est appelé 楊洞芋 *Yang Tong-ts'ien* par M. W., qui ajoute en note que c'est là l'auteur d'une “Histoire de Koua-tcheou et Cha-tcheou”, mss. Stein, S. 5193. Petrucci avait lu 楊洞芋 *Yang Tong-yu* (*Serindia*, 1396); on peut naturellement songer aussi à Yang Tong-kan (芋). Nous devons en principe faire confiance à M. W., mais on voudrait se rendre compte de la composition sémantique d'un *ming* Tong-ts'ien.

P. 200: M. W. rend ici 刁斗 *tiao-teou* par “war-trumpet”, mais par “battle-gong” p. 318; cette seconde traduction me paraît seule acceptable, car il s'agit d'une grande casserole, selon les commentateurs.

P. 204—206: 戟 *ki* doit bien être le *triśūla*, mais la transcription est irrégulière avec 庇哩成哩 *pi-li-chou-li*; il semblerait que le premier caractère fût fautif; le dernier suggère une finale en *-ri*, à la rigueur en *-li*, qui pourrait tenir à des influences dialectales non chinoises. Le nom mystérieux de 摩賀尾 *mo-ho-wei*, **mahāvi*, pour le “livre” (夾 *kia*, = 筴 *kia*), est à retenir. Dans la traduction de la p. 206, “10th day” est une inadvertance pour “20th day” que donne le texte; l'équivalence n'est pas par suite le 24 juillet 980, mais le 3 août 980.

P. 208: C'est forcer l'analogie avec la légende de saint Christophe que de renvoyer à Chavannes, *Cinq cents contes*, II, 33—34, pour “a giant who carries people over the water”; l'eau n'arrive jamais plus haut que les genoux du géant, mais il n'est pas dit qu'il fasse passer l'eau à personne.

P. 210: Kūcā n'est pas tombé en 383, mais au 7^e mois de 384; Lu Kouang ne revint qu'en 385, pour apprendre que Fou Kien venait d'être assassiné; Tao-ngan est mort lui-même en 385; il ne me paraît guère vraisemblable que Fou Kien ait encore pu offrir à Tao-ngan une broderie prise à la chute de Kūcā.

P. 217: Je ne vois pas comment le 角抵 *kio-ti* des Han et des Six dynasties, qui semble bien avoir été une véritable lutte entre personnages déguisés, pourrait s'identifier au jeu de la poutre en équilibre dont il est question sur la bannière CCXCIII.

P. 236, n^o CCCLVI: Le caractère 菩 *p'ou*, placé par M. W. à la fin de la 1^{re} ligne, se trouve en réalité au début de la ligne suivante. S'il faut le relier au 薩 *sa* qui précède, je n'en ferais pas *sattvabodhi* comme M. W., mais y verrais une simple interversion fautive pour *p'ou-sa*, *bodhisattva*. Il n'est toutefois pas sûr que *bodhisattva* ne soit pas rendu en abrégé à la 1^{re} ligne par le seul mot *sa*, comme il l'est p. 81 par le seul mot *p'ou*, et qu'ici *p'ou* soit à relier à ce qui suit. En effet, tout en croyant que la tra-

duction proposée par M. W. sous les plus grandes réserves est la moins improbable, je n'écarte pas absolument qu'il puisse s'agir de la fille aînée d'un personnage tibétain dont le nom se terminait en 論 *louen*, transcription ordinaire du tibétain *blun* sous les T'ang. Assurément 第一女 *ti-yi niu*, pour "fille aînée", ferait de mauvais chinois, mais le texte est mauvais de toute façon.

P. 245: S'il n'y a pas de faute d'impression dans les caractères chinois, le nom du n° 1 est "Chai-mo-pi", non "T'o-mo-pi".

P. 261: "...joins in this act of piety"; mais 勘校 *k'an-kiao* signifie "a révisé".

P. 166, n. 1, "乾 *k'an* ('heaven'...)" ; le mot ne se lit jamais *k'an*, mais *kan* ou *k'ien*; au sens de "ciel", c'est *k'ien*.

Pp. 268—271: M. W. étudie ici une peinture incomplète, dont les fragments occupent ses n°s LI, LVIII et CDL; les deux premiers n°s sont à Londres, celui-ci va à Delhi. L'ensemble représentait les principales images fameuses dans le monde bouddhique, et on peut regretter la dispersion du document. Aux renseignements que M. W. tire de ces peintures, je puis ajouter que nous en avons une série sans inscriptions au Musée Guimet (cf. Hackin, *Guide*, pl. VII), et que d'autres, avec ou sans inscriptions, se retrouvent sur les parois des grottes de Touen-houang (grottes 64, 81, 84, 102, 106, 119). Il semble qu'il y ait eu une série de 36 de ces images. La 1^{re}, la 4^e et la 9^e de M. W. ont des inscriptions; la 1^{re} et la 9^e se retrouvent avec des mentions analogues sur la paroi des grottes, mais non la 4^e. Par ailleurs, sur la peinture décrite par M. W., les images étaient accompagnées d'"éloges" (贊 *tsan*) que les inscriptions des grottes ne donnent pas.

P. 319: M. W. attire ici l'attention, à la suite du *Tōyō gakuhō*, VIII, 123, sur un mss. Stein qui montre encore 曹元忠 *Ts'ao Yuan-tchong* vivant et gouvernant en 974; il y a donc quelque erreur dans le raisonnement de Wang Kouo-wei qui voulait que

Ts'ao Yuan-tchong fût mort au moins dès 868 (cf. *T'oung Pao*, 1929, 134). Par contre, le même mss. Stein montre que Ts'ao Yuan-tchong était déjà remplacé en 975 par 曹延恭 Ts'ao Yen-kong, et par suite l'*Histoire des Song* se trompe en faisant durer la vie et le gouvernement de Ts'ao Yuan-tchong jusqu'en 980. Je puis confirmer le renseignement du mss. Stein sur ce dernier point; un cartouche de la grotte 120 A montre que Ts'ao Yen-kong gouvernait sûrement en 976.

L'index final de M. W. sera utile. J'exprimerai cependant un regret, c'est que tous les noms des donateurs n'y figurent pas; on en a recueilli quelques uns, un peu au hasard, mais les plus importants, comme celui même de ce Ts'ao Yuan-tchong dont M. W. s'est occupé longuement, en sont absents. Il eût valu aussi, dans le corps même du *Catalogue*, de donner les anciennes cotes Stein pour les peintures conservées à Londres, comme il est fait pour celles renvoyées dans l'Inde; la comparaison avec les descriptions de *Serindia* en eût été facilitée.

J'ai examiné longuement ce qui m'a paru prêter à observations dans le *Catalogue* de M. W., mais je suis loin d'avoir abordé tous les sujets traités et élucidés dans ce volume si riche; je ne saurais trop recommander à tous nos confrères de le lire avec soin.

Paul Pelliot.

Arthur WALEY, *The Travels of an Alchemist, the journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the summons of Chingiz Khan, Recorded by His Disciple Li Chih-ch'ang*, traduit avec une introduction, Londres, Routledge, 1931, in-8, XI + 166 pages, avec une carte. [Fait partie des *Broadway Travellers*.]

L'éloge des traductions de M. Waley, fond et forme, n'est plus à faire; mais l'originalité des derniers travaux de notre confrère est que son intérêt semble s'être déplacé et élargi; parti de la