



L'ordre suivi est celui de W jusque v. 75 = K 98; la réplique de Sauti (B. 74 sqq.) comprend à la fois le texte B et le texte W, dans un ordre nouveau. K 99-125, = B-W 74 a. 84-92, 74 b-85, 95-109; ceci se répète assez constamment (cf. W 110 = K 125-128; W 115-116 = K 152-156; mais B 119 = K 140). Notre texte est donc un *textus amplior*, en gros une combinaison de B et W, qui, là où nous avons B et W, semble avoir une tendance à suivre plutôt le texte B⁽¹⁾, mais là où il se trouve seul avec W ne laisse pas d'en différer aussi dans le détail⁽²⁾.

Ce caractère se confirme si l'on compare les quelques indications qui suivent aux renseignements fournis par M. WINTERITZ dans un autre article (*W. Z. K. M.*, 1905, p. 70 sqq.). Les chapitres 8 et 51-52 se retrouvent ici sans modifications (K 8, 78), ce qui nous rappelle la tendance déjà vérifiée à suivre le texte de Bombay; voici pour celle à donner le texte le plus compréhensif: le chapitre 1 contient 52 *çlokas*, le chapitre 51 en contient 66; la lutte de Kṛṣṇa et Çiçupāla occupe les chapitres 68 à 72 inclus, soit 209 *çlokas* de plus que la vulgate de Bombay. Entre les chapitres 58 et 59 de l'édition de Bombay, s'intercalent nos chapitres 41 à 61 inclus. Au chapitre 18, les vers 2-5 B sont conservés; le chapitre 44 B se retrouve ici (chapitre 67 K); comme le manuscrit telugu, au chapitre 75 (= 46 B) notre texte préserve les vers que le ms. malayalam omet; enfin au chapitre 89, v. 15 sq., nous retrouvons, allongé d'un vers, le chap. 67 B que les manuscrits de M. W. écourtent au contraire.

Le *Mahābhārata* de Kumbakonam est donc appelé à rendre de grands services. Sans doute une édition fondée exclusivement sur des manuscrits méridionaux aurait bien mieux fait notre affaire; — car demander un apparat critique à des hindous qui n'ont d'objet que la gloire d'avoir fait une édition correcte et bon marché et de répandre ainsi un texte vénérable, serait certes une exigence trop forte. Mais en attendant l'édition critique européenne, qui n'est pas l'œuvre d'un jour, il faut nous réjouir de recevoir dès à présent, et ce, avec une régularité qui ne semble pas devoir se démentir — la chose dans l'Inde vaut d'être notée —, une publication qui se recommande non seulement par son contenu, mais par son prix, sa correction et sa commodité: les typographes et les pandits du Nirnaya Sagar ne se sont pas cette fois-ci montrés inférieurs à leur réputation.

J. B.

Chine

ED. CHAVANNES. — *Les pays d'Occident d'après le Wei liou.* — (*T'oung Pao.* II, VI, décembre 1905, pp. 519-571).

L'histoire chinoise à l'époque des « Trois royaumes » (220-280 ap. J.-C.) est surtout connue par le 三國志 *San kouo tche*, ou « Histoire des trois royaumes », composé par 陳壽 Teh'en Cheou sous les Tsin (265-419). Cette œuvre assez sèche et souvent peu détaillée est enrichie d'un abondant et précieux commentaire, rédigé dès 429 par 裴松之 P'ei Song-tche. P'ei Song-tche puisait à des sources anciennes qu'il a eu le plus souvent grand soin de mentionner: c'est par lui que nous ont été transmis entre autres de nombreux fragments d'un ouvrage

(1) De même, par exemple, pour la fin du Pausyaparva donnée par M. WINTERITZ, p. 129 (fragment E), notre texte s'accorde entièrement avec B.

(2) Cf. aussi *l. c.* p. 155, le texte W cité est, sauf de légères variantes, identique au § 88 de K.

aujourd'hui perdu, le 魏畧 *Wei lio*. L'attention a été attirée depuis longtemps sur celui de ces fragments qui est consacré aux « barbares de l'Ouest », parce que d'une part il donne d'intéressants renseignements sur les rapports de la Chine et de l'Empire romain, et aussi parce qu'il met en relations, dès l'an 2 avant notre ère, la Chine et les Indoscythes à propos du bouddhisme. Ce dernier passage, en dehors de son grand intérêt historique, offre des difficultés spéciales d'interprétation; il y a donc pas à s'étonner qu'il ait stimulé l'ingéniosité de nombreux exégètes. La portion sur l'Empire romain a été étudiée minutieusement par M. HIRTH dans son livre *China and the Roman Orient*; il y aurait lieu de reprendre plusieurs solutions de détail, mais M. CH. n'a pas encore cru le moment venu pour cette révision; il a fait porter son effort sur le court passage concernant la mission de l'an 2 avant J.-C., et surtout sur toute la partie du texte, la plus considérable, dont personne ne s'était occupé jusqu'à présent.

La première question à résoudre était d'établir nettement à quelle époque il faut placer la rédaction du *Wei lio*. On savait que l'auteur s'appelait 魚豢 Yu Houan, et divers indices appuyaient les témoignages tardifs qui le faisaient vivre sous les Wei (220-265), mais M. CH. est le premier à fonder cette date sur un texte formel du VIII^e siècle. Ce texte se trouve dans le 史通 *Che tong* de 劉知幾 Lieou Tche-ki, publié en 710 (1). M. CH. le croit unique et décisif. En réalité, c'est en effet le seul texte non tiré des histoires canoniques que les bibliographes chinois citent à propos de Yu Houan. Mais ce fait même de ne pas provenir des compilations officielles n'est pas, en matière d'histoire chinoise, pour donner plus d'autorité à un témoignage. Nous pouvons invoquer dès maintenant un texte plus ancien de cent ans et plus sûr; dans l'histoire dynastique des Souei (581-617), il est dit au chapitre de la littérature que Yu Houan occupait un poste de 郎中 *lang-tchong* sous les Wei (2).

P'ei Song-tche cite tantôt le *Wei lio*, et tantôt le 典畧 *Tien lio*. M. CH., remarquant que le chapitre sur la littérature du *Kieou l'ang chou* mentionne un *Tien lio* en 50 chapitres, composé par Yu Houan, et que le chapitre correspondant du *Sin l'ang chou* cite le *Wei lio* de Yu Houan, en 50 chapitres (3), a vu dans cette double indication la preuve « péremptoire » que le *Wei lio* et le *Tien lio* ne sont qu'un seul et même ouvrage. La conclusion, pour vraisemblable qu'elle paraisse, n'est peut-être pas juste. Le chapitre sur la littérature de l'*Histoire des Souei* donne 89 chapitres au *Wei lio* du *lang-tchong* Yu Houan vivant sous les Wei. D'autre part, il est exact que le *Kieou l'ang chou* parle de 50 chapitres pour le *Tien lio* de Yu Houan, comme le *Sin l'ang chou* en connaît 50 pour son *Wei lio*, mais M. CH. n'a pas remarqué qu'avant le *Tien lio*, le *Kieou l'ang chou* cite le *Wei lio* de Yu Houan, en 58 chapitres (4). Il semble donc qu'il faille se ranger à l'avis exprimé par 邢澍 Hing Tchou dans son 關右經籍考 *Kouan yeou king tsi k'ao* (5), et d'après lequel le *Tien lio* et la *Wei lio* auraient

(1) Dans ce texte, le second caractère est écrit 時 *che* dans le *Toung Pao*, mais le contexte me paraît appeler 是 *che*, et c'est la leçon que je retrouve dans mes notes.

(2) *Souei chou*, éd. du 淮南書局 Houai-nan-chou-kiu (1871), ch. 55, f^o 4 v^o.

(3) *Tien lio* et *Wei lio* sont classés parmi les 雜史 *tsa che*. M. CH. traduit ce terme par « historiens de valeur mélangée »; je ne suis pas sûr que tel soit le sens. WYLIE (*Notes on Chinese literature*, p. 25) rendait *tsa-che* par « miscellaneous », et peut-être avait-il raison: le terme *tsa*, « mélangé », peut s'appliquer ici à la nature des sujets traités, qui sont « divers », et non au plus ou moins de science ou de talent dont l'auteur aura fait preuve.

(4) *Kieou l'ang chou*, éd. du 浙江書局 Tchö-kiang-chou-kiu (1872), ch. 46, f^o 20 v^o.

(5) Ch. 6, f^o 4. L'ouvrage est en 11 ch.; l'exemplaire de l'École française est en 4 *pen*. L'auteur, Hing Tchou, 郝雨民 Yu-min, était originaire de 階州 Kiai-tcheou. Je ne trouve pas dans mes notes de date de publication, mais comme il y a en tête du livre une préface d'un ami de l'auteur, et que cet ami n'est autre que 洪亮吉 Hong Leang-ki (cf. GILES, *Biographical Dictionary*, n^o 895), il en résulte que Hing Tchou écrivait à la fin du XVIII^e ou tout au début du XIX^e siècle.

constitué primitivement deux œuvres séparées qui furent ultérieurement fondues en une seule. Il serait assez extraordinaire en effet que P'ei Song-tche eût si souvent appelé une même œuvre de deux titres différents, dès l'instant où il la citait de première main. De même 劉峻 Lieou Siun, dans le commentaire qu'il écrivit sous les Leang (502-556) pour le 世說新語 *Che chouo sin yu* de 劉義慶 Lieou Yi-k'ing (1) paru sous les premiers Song (420-478), cite tantôt le *Wei lio* et tantôt le *Tien lio*. Or le *Souei chou* et les *Histoires des Tang* nous garantissent que l'ouvrage ou les ouvrages de Yu Houan existaient encore à l'époque des Leang et que par conséquent Lieou Siun a pu y puiser directement (2). Postérieurement aux Tang, le seul titre qui subsiste, avant la disparition complète de l'ouvrage, est celui du *Wei lio* en 50 chapitres, mentionné encore en 1225 dans le 史畧 *Che lio* de 高似孫 Kao Sseu-souen (3). Hing Tchou signale une autre œuvre de Yu Houan, le 中外官 *Tchong*

(1) Lieou Yi-k'ing était apparenté à la famille impériale des Song antérieurs, dont le nom de famille était Lieou, et lui-même avait le titre de prince de 臨川 Lin-tch'ouan. Son rang fut peut-être une des causes du succès de ses livres. Quoi qu'il en soit, le *Che chouo sin yu* est resté classique, et le commentaire de Lieou Siun n'est guère moins apprécié. J'aurai à parler plus loin d'une autre œuvre de Lieou Yi-k'ing, le 幽明錄 *Yeou ming lou*. Le *Che chouo sin yu* a été souvent complété et imité jusqu'à nos jours. Sur Lieou Siun, plus souvent désigné sous son hao de 孝標 Hiao-piao, cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1511. Cf. aussi WYLIE, *Notes on Chinese literature*, p. 151. Les éditions principales du *Che chouo sin yu* sont : 1° Une édition des Song du nord retrouvée au Japon, mais qui n'a pas encore été réimprimée malgré l'intérêt qu'elle présente (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 516); 2° Une bonne édition publiée en 1555 par 袁褱 Yuan K'iong; 3° Une édition de 王世貞 Wang Che-tcheng (sur lequel cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 2220); 4° Une édition de 1604 par M. 鄧 Teng; 5° Une édition de M. 周 Tcheou, publiée en 1609 au 紛欣閣 Fen-hin-ko, et qui s'appuie sur celle de Yuan K'iong; 6° Une édition en caractères mobiles publiée sous les Ming par 凌初瀛 Ling Tch'ou-ying; à l'encontre des éditions précédentes, qui sont toutes en 3 chapitres, celle-ci est divisée en 8 chapitres; 7° Une réimpression moderne (1828) de l'édition de M. Tcheou; 8° Une bonne édition incorporée au 惜陰軒叢書 *Si yin hien ts'ong chou*, et qui s'appuie sur l'édition de Yuan K'iong : c'est cette édition que je citerai; 9° Une édition de 張懋辰 Tchang Meou-tch'en, qui passe pour mauvaise. La principale des continuations du *Che chouo sin yu* est le 續世說 *Siu che chouo* de 孔平仲 K'ong P'ing-tchong des seconds Song, en 12 chapitres. Il est resté inconnu des bibliographes de K'ien-long; dès la fin des Ming il était considéré comme perdu. Le célèbre lettré 阮元 Yuan Yuan en vit cependant un exemplaire, qu'il a décrit au ch. 1 de son 四庫未收書目提要 *Sseu K'ou wei cheou chou mou ti yao*; depuis lors il y a eu une édition du 粵雅堂 Yue-ya-t'ang de Canton, et le livre a été incorporé en outre au 守山閣叢書 *Cheou chan ko ts'ong chou*. Lieou Yi-k'ing, outre le *Che chouo sin yu* et le *Yeou ming lou*, avait écrit beaucoup d'autres ouvrages aujourd'hui perdus, entre autres un 後漢書 *Heou han chou* en 58 ch., que le *Sin Tang chou* signale encore (ch. 58, fo 1^{vo} de l'éd. du Tch'ou-kiang-chou-kiu parue en 1875).

(2) Il y aurait une vérification utile à faire, et qui consisterait à rechercher si toutes les citations du *Wei lio* et du *Tien lio* qu'on rencontre dans le commentaire du *Che chouo sin yu* se trouvaient déjà dans le commentaire de P'ei Song-tche au *San kouo tche*. La forme dans laquelle Lieou Siun cite le texte sur l'ambassade de 2 av. J.-C. me fait d'ailleurs pencher à cette dernière solution.

(3) Sur Kao Sseu-souen, cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 962 (où 維 *wei* est une faute d'impression pour 緯 *wei*), et ma note dans *B. E. F. E.-O.*, II, 554, n° 1. Le *Che lio* a été retrouvé il y a peu d'années au Japon et édité dans le *Kou yi ts'ong chou*. Voir l'article que j'ai consacré à cette collection de textes dans *B. E. F. E.-O.*, II, 515 sqq. — Je n'invoque pas

wai kouan, dont le titre nous a été conservé dans le chapitre du *南齊書 Nan ts'i chou* consacré à l'administration (1) : c'était sans doute une sorte de tableau des fonctionnaires métropolitains et provinciaux. Yu Houan est cette fois qualifié de *官儀 kouan-yi*, mais il n'y a pas doute qu'il s'agisse du même individu. Ici encore il est dit que Yu Houan vivait sous les Wei. Comme le *Nan ts'i chou* porte sur les années 479-501 et a été compilé dans la première moitié du VI^e siècle, nous avons dans ce passage un nouveau témoignage, antérieur de 100 ans au *Souei chou* et de 200 ans au *Che Pong*, qui nous permet de fixer au second tiers du III^e siècle l'époque à laquelle le *Wei lio* a été rédigé. Les bibliographies chinoises consacrent parfois au *Wei lio* des notices que la pauvreté des bibliothèques parisiennes n'empêche de consulter. Je ne doute pas qu'il y ait encore des renseignements à recueillir dans l'excellent *隋經籍志考證 Souei king tsi tche K'ao tcheng* de 章宗源 Tchang Tsong-yuan (2), et j'ai noté que le *Wei lio* de Yu Houan était l'objet d'un long paragraphe dans le *補三國藝文志 Pou san kouo yi wen tche* de 侯康 Heou K'ang (3), mais ces ouvrages ne paraissent pas avoir pénétré en Europe.

La traduction de M. CH., par sa précision et par le détail de son commentaire, enrichit considérablement nos connaissances sur la géographie ancienne du Turkestan chinois. M. CH. a eu en outre l'heureuse idée de donner en appendice les passages du *水經注 Chouei king tchou* de 酈道元 Li Tao-yuan († 527 A. D.) qui concernent la « route du Sud » et la région du Lob Nor (4). Avant de dire sur quels points le progrès a été plus sensible, et quelles sont les réserves de détail qui me paraissent encore nécessaires, il n'est pas inutile d'attirer l'attention sur l'établissement même du texte du *San kouo tche*.

les ouvrages postérieurs qui donnent des citations de Yu Houan, parce qu'évidemment ils ne s'appuient pas sur les textes originaux : tel est le cas des extraits du *Wei lio* et du *Tien lio* reproduits au ch. 5 du *廣滑稽 Kouang houa ki* de 陳禹謨 Tchi'en Yu-mo, compilé sous les Ming. — D'après le *精華錄訓纂 Tsing houa lou hiun tsouan* de 惠棟 Houei Tong, section *金氏精華錄箋註辯 Kin che tsing houa lou tsien tchou pien*, on a parfois confondu à tort des passages provenant du *Tien lio* de Yu Houan, et d'autres tirés du *Tien lio* ou *三國典畧 San kouo tien lio* de 邱悅 K'ieou Yue, qui, malgré son titre, ne porterait pas sur la même époque.

(1) *Nan ts'i chou*, éd. du *金陵書局 Kin ling chou kiu* de 1874, ch. 16, *百官志 Po-kouan-tche*. Le texte est : 今則有魏氏官儀魚豢中外官也.

(2) Tchang Tsong-yuan est mort à Péking en 1800. Une tradition incertaine lui attribue la première compilation du *玉函山房輯佚書 Yu han chan fang tsi yi chou* (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 519, n. 5). Son *Examen du chapitre sur la littérature de l'Histoire des Souei* n'a pas paru de son vivant, et quand on voulut l'imprimer au Hou-peï en 1877, ne se trouva plus que la partie concernant les historiens. Tel quel, pour la portion qui subsiste, et qui est à nos yeux la principale, c'est un travail de premier ordre.

(3) Le *Pou san kouo yi wen tche* a été incorporé au *嶺南遺書 Ling nan yi chou*, qui est, comme son titre le laisse entrevoir, une collection d'ouvrages composés par des Cantonais. Il se trouve également dans le *史學叢書 Che hio ts'ong chou*, dont il y a deux éditions (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 747). Enfin l'œuvre de Heou K'ang a eu récemment une édition indépendante à Canton.

(4) On sait que le *Chouei king*, dont Li Tao-yuan fit le commentaire, ne remonte pas, comme d'anciennes suscriptions pourraient le faire croire, à la dynastie des Han, mais précisément à l'époque des Trois royaumes. M. CHAVANNES s'est servi d'une réimpression de l'édition du *Chouei king tchou* que 趙一清 Tchao Yi-tsing avait publiée en 1754. Je ne veux pas entreprendre de débrouiller ici la bibliographie assez compliquée du *Chouei king tchou* : il importe cependant de préciser quelques points. Le texte a été longtemps négligé, et nous

M. CH. se sert toujours de l'édition des vingt-quatre historiens publiée par la librairie du Tou-chou-tsi-tch'eng à Chang-hai à partir de 1888. Cette édition a l'avantage d'être imprimée clairement, en format commode, et de coûter relativement très bon marché. Elle reproduit naturellement l'édition impériale publiée au XVIII^e siècle par ordre de K'ien-long et qui fait aujourd'hui autorité en Chine. Seulement cette édition en caractères mobiles (1), généralement correcte pour le *Che ki* ou les *Histoires des Han*, qui sont à la fois les premières et les seules vraiment lues des histoires dynastiques, est assez négligée à partir du *San kouo tche*. M. CH. a eu en outre à sa disposition l'édition du *San kouo tche* dite du Pao-jen-t'ang (p. 550, n. 2 ; p. 555, n. 1), mais il ne paraît pas s'y être toujours reporté, car dans deux cas au moins il est peu probable que l'édition du Pao-jen-t'ang donne des leçons qui, dans l'édition de Chang-hai, sont manifestement des fautes d'impression : à la p. 522, « 自項氏 Tseu-hiang Ti » est fautif pour « 白項氏 Po-hiang-ti », et la leçon correcte se trouve par

est par suite parvenu en assez mauvais état. Les érudits de la dynastie actuelle en ont les premiers reconnu l'importance. En 1754, Tchao Yi-ts'ing publia son édition, où dans le commentaire même de Li Tao-yuan il distinguait deux parties, l'une essentielle en gros caractères, et une autre en petits caractères qui serait le commentaire du commentaire ; les deux parties auraient d'ailleurs pour auteur Li Tao-yuan lui-même. M. CH. paraît croire que cette division du commentaire en deux parties est due à Tchao Yi-ts'ing (p. 565) ; il n'en est rien, et Tchao Yi-ts'ing n'a fait ici qu'accepter, avec la majorité des lettrés modernes, les conclusions proposées quelques années auparavant par 全祖望 Ts'iuan Tsou-wang (sur lequel, cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n^o 508). Cette division d'un texte en grands et petits caractères paraît s'appliquer à un certain nombre d'ouvrages antérieurs aux Tang, et le plus soigneux des érudits de la dynastie actuelle, 顧廣圻 Kou Kouang-k'i, a cru qu'on devrait l'adopter pour le *Lo yang kia lan ki* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, p. 441). Par contre, il n'est pas exact de dire avec M. CH. (p. 568) que Ts'iuan Tsou-wang publia « une édition du *Chouei king* [lire : *Chouei king tchou*] peu d'années avant Tchao Yi-ts'ing », car les travaux de Ts'iuan Tsou-wang sur le *Chouei king tchou* sont restés inédits jusqu'à ces dernières années, où l'édition préparée par lui a été publiée au Tchō-kiang. Tchao Yi-ts'ing s'est servi des meilleurs textes connus du *Chouei king tchou* pour établir son édition ; l'un d'eux, qui est presque le principal, lui a cependant échappé : c'est la reproduction manuscrite d'un exemplaire, également manuscrit, des Song, exécutée en 1506-1521 par M. 柳 Lieou. Enfin, à côté des recherches poursuivies à titre individuel sur le *Chouei king tchou* par les savants du XVIII^e siècle, et sur lesquelles on trouvera des renseignements bibliographiques sommaires dans le 書目答問 *Chou mou ta wen* de Tchang Tche-tong, il faut tenir le plus grand compte de l'édition impériale publiée avec des caractères mobiles en bois dans le troisième quart du XVIII^e siècle au Wou-ying-tien. Cette édition, dont le texte diffère souvent de celui de Tchao Yi-ts'ing, ne distingue pas deux parties dans le commentaire. Elle est essentiellement basée sur le *Yong lo ta tien*, auquel Ts'iuan Tsou-wang et Tchao Yi-ts'ing n'avaient pas eu accès ; c'est la seule, par exemple, qui donne la préface de Li Tao-yuan, disparue des éditions des Ming, mais que le *Yong lo ta tien* nous a conservée. On voit que l'étude si utile du *Chouei king tchou* suppose plusieurs éditions modernes. Aucune bibliothèque d'Europe ne les possède, et c'est déjà une heureuse chance que M. CH. ait pu utiliser les travaux de Tchao Yi-ts'ing.

(1) J'ai à diverses reprises, et d'autres avec moi, parlé de l'édition *lithographique* ou *photolithographique* des vingt-quatre historiens. C'est de l'édition utilisée ici par M. CH. qu'il s'agit ; elle a été publiée en 1888 et dans les années suivantes en petit format, et a été exécutée en réalité à l'aide de caractères mobiles métalliques. Il en est de même pour l'édition correspondante du *Tou chou tsi tch'eng*.

exemple dans l'édition xylographique publiée au 江南書局 Kiang-nan-chou-kiu en 1887 (1). Il en est de même pour le 魏卑 Wei-pi de la p. 526, où M. CH. voit bien qu'il doit falloir 鮮卑 Sien-pi, mais qui est en effet correctement écrit Sien-pi dans l'édition du Kiang-nan-chou-kiu et assez probablement dans celle du Pao-jen-t'ang. L'édition de 1887 que je cite ici est d'ailleurs loin d'être elle-même satisfaisante. Dans la partie sur le Ta-ts'in que M. CH. n'a pas traduite, elle offre une faute d'impression qui a trompé M. HIRTH, et que j'ai déjà eu l'occasion de signaler (*B. E. F. E.-O.*, IV, p. 175, n. 5). Pour ce qui est du reste de cette section tirée du *Wei lio*, on trouvera dans l'édition en grand format de 1887 les leçons fautives 祿福 Lou-fou au lieu de 福祿 Fou-lou de M. CH. (p. 521); 絕精 Tsiue-tsing au lieu de 精絕 Tsing-tsiue (p. 557); 東至且彌 *tong tche Tsiu-mi* au lieu de 至東且彌 *tche tong Tsiu-mi* (p. 556). Par contre cette même édition de 1887 donne en certains endroits des leçons ou des graphies qu'on ne peut rejeter *a priori* : c'est ainsi qu'elle écrit toujours 月氏 Yue-ti et non 月氏 Yue-tche (2), 領 *ling* au lieu de 嶺 *ling* (quoique je ne croie pas que les deux caractères s'emploient l'un pour l'autre); dans le nom de Yu-lai (p. 558), on trouve 于 *yu* au lieu de son équivalent 於 *yu*; T'an-t'o (p. 526) est écrit avec 柘 *t'o* et non avec 拓 *to*. Le 皮亢 P'i-kang de la p. 558 n'est pas *a priori* meilleur que 皮穴 P'i-jong donné par l'édition de 1887. Dans le titre énigmatique que l'édition de la librairie du T'ou-chou-tsi-tch'eng donne sous la forme 白疏聞 *po-sou-wen*, (p. 550), l'édition de 1887 se rencontre avec d'autres sources qui ont 聞 *hien* au lieu de 聞 *wen*. Tous ces exemples montrent qu'on ne peut pas traduire avec sécurité sur une édition contemporaine unique des histoires dynastiques. L'édition princeps du palais mérite seule pleine créance pour le texte adopté sous K'ien-long, et encore la critique moderne ne doit-elle y voir que la version qui a été suivie par les érudits du XVIII^e siècle, mais non pas un texte suffisamment sûr pour que la comparaison avec les éditions des Song, des Yuan ou des Ming ne puisse plus être d'aucun profit (3).

Toutes ces éditions, de quelque époque qu'elles soient, ont d'ailleurs ceci de commun de ne pas modifier le texte, fût-il manifestement erroné. Abstraction faite des fautes de copie ou d'impression qu'elles présentent forcément en nombre plus ou moins grand, les différences

(1) Cette édition xylographique de 1887 ne reproduit d'ailleurs pas l'édition officielle du XVIII^e siècle, mais celle publiée sous les Ming par le 汲古閣 Ki-kou-ko. On sait que le Ki-kou-ko de la famille 毛 Mao est la meilleure maison d'édition qui ait existé sous les Ming. On a le catalogue des ouvrages qui y furent publiés (cf. WYLIE, *Notes on Chinese literature*, p. 60). L'édition du Kiang-nan-chou-kiu parue en 1887 se trouve à la bibliothèque de l'École des Langues orientales.

(2) Cette forme 月氏 Yue-ti n'est pas à négliger, si on se reporte aux remarques de M. FRANKE dans ses *Beiträge aus Chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens* (Berlin, 1904), où son existence antérieurement au *Wei chou* est contestée; encore y serait-elle une faute d'impression. On voit que c'est affaire d'édition. En réalité, je crois que les manuscrits anciens distinguaient rarement 大 *ta* et 太 *t'ai*, 氏 *che* et 氏 *ti*, 祇 *tche* et 祇 *k'i*; l'ancienne unité de ces formes dédoublées restait encore présente à l'esprit. Pour la forme 月支 Yue-tche, il faut noter qu'elle a aussi servi à écrire le nom d'une principauté coréenne (*San kouo tche*, ch. 50, f^o 15).

(3) Nous n'avons autant dire pas d'anciens manuscrits chinois. Exception doit être faite cependant pour ceux qui ont été retrouvés au Japon dans ces dernières années. Parmi eux, il y a un manuscrit de l'époque des Tang donnant la section 食貨志 *Che-houo-tche* du *Ts'ien han chou* de Pan Kou avec commentaire de Yen Che-kou, c'est-à-dire une portion de l'une des trois histoires canoniques dont on n'a jamais cessé de s'occuper et qui par suite nous ont été transmises avec le plus de soin. Or, dans ce seul chapitre, une centaine de caractères différent du texte usuel. Cf. à ce sujet *B. E. F. E.-O.*, II, 555.

entre les éditions auxquelles la science chinoise ou européenne peut recourir, proviennent toujours de leçons diverses fournies par des exemplaires antérieurs imprimés ou manuscrits, et entre lesquelles tous les éditeurs n'ont pas choisi de même façon. Cette prudence, ce respect du texte sont un des principaux mérites de l'érudition chinoise, et c'est en partie grâce à eux que les histoires dynastiques ont conservé une si grande autorité. Mais il résulte de là aussi que des commentaires sont nécessaires pour établir, soit par la comparaison des histoires dynastiques entre elles, soit en les rapprochant des autres œuvres de la littérature chinoise, que tel passage est certainement ou probablement erroné, et de quelle manière on doit le corriger. C'est principalement sous la dynastie actuelle, qui est la grande époque de l'exégèse chinoise, que ces recherches ont été entreprises. Par malheur, nos bibliothèques publiques, tant à Londres qu'à Paris, à Saint-Pétersbourg qu'à Berlin, sont d'une lamentable pauvreté en fait d'œuvres de l'érudition chinoise contemporaine. Si nous nous bornons au *San kouo tche*, le *Chou mou ta wen* de Tchang Tche-tong, qui n'indique que les ouvrages nécessaires à une bibliothèque de travailleur, ne mentionne pas moins de sept ouvrages consacrés à l'œuvre même de Tch'en Cheou et au commentaire de P'ei Song-tche ; de ces sept ouvrages un seul se trouve à Paris, et un autre en Angleterre. Le *Chou mou ta wen* remonte d'ailleurs à 1870, et la production ou l'impression ne se sont pas ralenties depuis lors : en 1904, l'École française a acheté d'un seul coup huit œuvres sur le *San kouo tche*, qui venaient d'être éditées à Canton ; cinq d'entre elles ne figurent pas au *Chou mou ta wen*, et il en est encore d'autres dont j'ai rencontré la mention, mais que nous n'avons pu alors nous procurer. Si on ajoute les collections de notes critiques sur l'ensemble des histoires dynastiques, et aussi les commentaires qui, consacrés à certains chapitres d'une des histoires dynastiques, ne sont pas moins utiles pour élucider les sections correspondantes des autres (1), on verra de quelles sources d'information précieuses le manque des quelques milliers de francs indispensables pour constituer une bonne bibliothèque d'histoire chinoise prive les travailleurs d'Europe.

En dehors même de ces commentaires récents, il est urgent que nos bibliothèques soient assez riches pour qu'on y puisse retrouver les citations d'ouvrages anciens, quand ces ouvrages nous sont parvenus. Ici encore, j'emprunte mes exemples au travail de M. CH. M. CH. a eu à s'occuper pour les rapports anciens du bouddhisme et du taoïsme de passages dont il serait important de savoir s'ils se trouvent réellement dans les originaux, et sous quelle forme ils s'y trouvent. L'un d'entre eux est soi-disant tiré du 高士傳 *Kao che tchouan* de Houang-fou Mi (pp. 540, 542) (2) : ici la vérification, au moins partielle, est facile. En effet les éditions

(1) On verra, en lisant le travail de M. CH., tout le parti qu'il a su tirer du « Commentaire sur le chapitre des pays d'occident de l'*Histoire des Han* », publié en 1829 par 徐松 Siu Song sous le titre de 漢書西域傳補註 *Han chou si yu tchouan pou tchou*. Il est vrai d'ailleurs que Siu Song, par la précision et la méthode qu'il apportait dans tous ses travaux, mérite une place à part parmi les érudits chinois du XIX^e siècle.

(2) Sur le *Kao che tchouan*, cf. WYLIE, *Notes on Chinese literature*, p. 28. Comme Houang-fou Mi est encore cité par d'autres sources à propos de ces rapports de Lao-tseu et du Buddha (cf. CHAVANNES, *loc. laud.*, p. 540), il est vraisemblable que c'est bien sur son *Kao che tchouan* que s'appuyaient les taoïstes, comme le dit Fa-lin. Cependant, au cas où le passage en question manquerait dans le *Kao che tchouan* de Houang-fou Mi, on pourrait aussi songer à une confusion avec l'un des autres *Kao che tchouan* qui furent composés vers la même époque : un surtout rivalisa presque de célébrité avec celui de Houang-fou Mi, c'est celui de 嵇康 Hi K'ang (sur Hi K'ang, l'un des sept sages de la « Forêt de bambous », 竹林七賢, cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 295). Le *Kao che tchouan* de Hi K'ang n'existe plus dans son intégrité, mais de nombreux fragments en ont été réunis par 嚴可均 Yen K'o-kiun ; je ne sais pas si ce travail a été imprimé : en 1870, Tchang Tche-tong l'indiquait encore comme inédit dans son *Chou mou ta wen*.

du *Kao che tchouan* données sous les Ming par 黃省曾 Houang Sing-t'seng et par le compilateur du 古今逸史 *Kou kin yi che*, ou encore celle incorporée dans la première moitié du XIX^e siècle au 指海 *Tche hai* sont assez rares ; mais les grandes bibliothèques possèdent toutes le 漢魏叢書 *Han wei ts'ong chou*, où le *Kao che tchouan* est également reproduit. Sans doute il est possible que toutes les éditions ne donnent pas un texte identique et qu'un passage manque dans l'une qui figure dans les autres ; encore faudrait-il vérifier d'abord si le passage en question se trouve dans l'édition qui nous est à tous accessible. Dans d'autres cas au contraire, c'est la pauvreté de nos bibliothèques qu'il faut incriminer. Un texte du VIII^e siècle cite à l'appui de l'origine attribuée au 化胡經 *Houa hou king* un passage du 幽明錄 *Yeou ming lou*. Il serait intéressant de retrouver ce passage dans l'original, puisque le *Yeou ming lou* est l'œuvre de Lieou Yi-k'ing, l'auteur du *Che chouo sin yu* (cf. *supra*, p. 565, n. 1), et que Lieou Yi-k'ing vivait au Ve siècle. Nous aurions là le plus ancien témoignage daté se rapportant à un épisode important d'une lutte qui devait pendant près de dix siècles mettre aux prises bouddhistes et taoïstes. Or le *Yeou ming lou* subsiste, au moins par fragments : c'est aujourd'hui une œuvre en un chapitre, dont je ne connais d'ailleurs qu'une édition, celle du 琳琅秘室叢書 *Lin lang pi che ts'ong chou* : malheureusement le *Lin lang pi che ts'ong chou* manque à nos bibliothèques (1). Un dernier exemple est encore plus typique. A deux reprises, M. CH. cite de seconde main le 後漢紀 *Heou han ki* de 袁宏 Yuan Hong (pp. 545, 555). Yuan Hong vivait au IV^e siècle ; son *Heou han ki* en 50 chapitres est pour la seconde dynastie Han ce que le 前漢紀 *Ts'ien han ki* de 荀悅 Siun Yue, également en trente chapitres, représente pour la première. Ce ne sont pas des histoires officielles, mais elles conservent certains renseignements que les histoires officielles ont négligés, et donnent parfois des leçons meilleures pour des passages ou des noms altérés. Ces œuvres anciennes et précieuses nous sont parvenues en de nombreuses éditions. Sans compter une édition impériale des Ming, le *Ts'ien han ki* et le *Heou han ki* réunis ont été publiés par 黃姬水 Houang Ki-chouei en 1548, puis par 蔣國祥 Tsiang Kouo-siang sous K'ang-hi ; une nouvelle édition, très usuelle, a été donnée au 述古堂 Chou-kou-l'ang en 1876. Or, malgré le peu de difficultés qu'il y a à se procurer ces ouvrages importants, ni le *Ts'ien han ki* ni le *Heou han ki* n'existent à Paris.

Comme bien on pense, en insistant ici sur les mauvaises conditions où les sinologues sont placés pour poursuivre des recherches historiques, je ne prétends rien apprendre à M. CH. Les inconvénients que je signale, il les connaît comme moi. Peut-être cependant n'est-il pas inutile d'attirer l'attention de nos confrères de France et de l'étranger sur une situation si préjudiciable au progrès normal de nos études. La moitié de notre temps se passe à refaire par bribes ce que d'autres ont déjà fait excellentment, en des ouvrages souvent usuels, mais que nous n'avons pas.

Par contre, si les Chinois ont su, aussi bien et souvent mieux que nous, grouper les textes se rapportant à une question donnée et les discuter au point de vue de la correction et du sens, il leur manque les informations extérieures, géographiques ou historiques, qui permettent d'éclairer et de préciser par d'autres sources ce que l'ancienne histoire chinoise fait connaître.

1) Je n'ai eu moi-même l'ouvrage sous les yeux que très peu de temps, et il y a de cela plusieurs années. Mon attention n'était pas attirée sur le *Yeou ming lou*, si bien qu'il m'est impossible de dire si ce chapitre unique est formé d'un texte suivi, qui serait alors une portion de l'ouvrage entier, ou s'il a été constitué avec des fragments cités dans des auteurs anciens et réunis par un éditeur moderne. Quoi qu'il en soit, il est certain que le *Yeou ming lou* était jadis une œuvre beaucoup plus considérable que celle qui nous a été transmise : le *Souei chou* (ch. 55, f° 15 v°) lui donne vingt chapitres, et le *Kieou l'ang chou* (éd. de 1872, ch. 46, f° 51 r°) trente. Le *Yeou ming lou* a été utilisé pour la compilation du *Kao seng tchouan* actuel, comme on le voit par la préface de 慧皎 Houei-kiao.

C'est là que la science européenne reprend l'avantage, et c'est pourquoi aucun Chinois, même muni de tous les livres qui nous manquent, n'aurait pu faire le travail critique auquel M. CH. s'est livré dans son commentaire.

Au point de vue géographique, le principal résultat du mémoire de M. CH. est d'éclaircir le problème des routes par lesquelles en venant de Chine on se rendait en Occident. Le *Ts'ien han chou* en connaissait deux, celle du nord et celle du sud ; le *Wei lio* en décrit trois, dites du nord, du centre et du sud. Dans tous les cas, on sortait de la Chine proprement dite par le 玉門關 Yu-men-kouan, la passe de la « Porte de jade », qui se trouvait sous les Han au nord-ouest de Touen-houang. La route du sud, sans qu'on puisse la suivre encore dans le détail des étapes, allait sûrement droit à l'ouest de ce qui est actuellement la région de Chatcheou pour atteindre le Lob Nor ; ensuite elle s'infléchissait au sud-ouest pour gagner Khotan et enfin le Cachemire à travers les Pamirs et peut-être parfois le Karakorum (1). Comme le montre M. CH., il n'est pas douteux que la route du centre de Yu Houan soit l'ancienne route du nord de l'époque des Han ; la route du nord de Yu Houan est celle qui fut ouverte la dernière. Je crois aussi avec M. CH. que la route du nord de Yu Houan fut adoptée pour permettre de tourner par le nord cette région désertique qui s'étend entre Hami et Tourfan et que certains textes modernes qualifient de « Gobi venteux » (cf. CHAVANNES, *loc. laud.*, pp. 529-533). La route du centre de Yu Houan, ou ancienne route du nord au temps des Han, devait donc se diriger de Yu-men-kouan au nord-ouest, laissait Hami à l'est et à un moment donné obliquait encore plus à l'ouest vers Tourfan. Cette route du centre, M. CH. tente de la préciser par l'itinéraire suivi en 981 par l'ambassadeur chinois 王延德 Wang Yen-tö : celui-ci partit de Hami et gagna la région de Tourfan par la ville de 納職 Na-tche. Vient ensuite la phrase : 城在大患鬼魅積之東南望玉門關甚近, que M. CH. (p. 530) traduit par : « Cette ville est la localité la plus proche par rapport à Yu-men kouan qui est au Sud-Est du désert des démons grandement malfaisants. » Cette traduction est paraphrasée p. 532, où M. CH. dit que, d'après ce texte de Wang Yen-tö (2), « Na-tche était la ville la plus voisine de Yu-men-kouan dont elle était séparée par un désert redoutable. » En réalité, je crois qu'une pareille interprétation n'est pas admissible. La phrase chinoise ne peut à mon sens signifier que ceci : « Cette ville se trouve au sud-est du désert des démons grandement malfaisants ; elle est très proche de Yu-men-kouan ». Le désert des démons ne serait donc pas entre Yu-men-kouan et Na-tche, mais au nord-ouest de Na-tche. Or c'est précisément la conclusion qui me paraît se dégager de la suite du récit de Wang Yen-tö : c'est en allant de Na-tche vers l'ouest qu'après trois jours de marche à travers le désert, Wang Yen-tö arrive à l'issue de la vallée des démons » (CHAVANNES, *loc. laud.*, p. 530). La vallée des démons

(1) M. CH. (pp. 529, 535) ne parle que du Pamir. Au point de vue des textes, il a raison, car nous voyons régulièrement les voyageurs chinois, pour se rendre en Inde, commencer par gagner le Wakhan ou région du haut Amou-Daria. Ce n'est que de là qu'ils redescendent sur la vallée de Yassin et Gilgit. D'autres fois, ils font un détour encore plus accentué vers l'ouest et arrivent sur Gilgit par le Tchitral. Toutefois, il me paraît bien extraordinaire qu'on n'ait jamais emprunté une route plus orientale, soit par la passe de Min-téké, qui est déjà dans la portion la plus occidentale du Karakorum, soit surtout par la passe de Mouztagh ou celle de Karakorum proprement dite, qui étaient les voies directes entre la région de Khotan et le Cachemire. Peut-être est-ce l'une de ces dernières routes que Hiuan-tsang a en vue quand il parle d'une armée allant de Khotan au Cachemire à travers les « Montagnes neigeuses » (Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. JULIEN, II, 231) : le nom de « Montagnes neigeuses » n'est généralement pas appliqué au Pamir, mais à l'Himâlaya, et sans doute ici au Karakorum.

(2) M. CH. attribue ici ce texte à Kao Kiu-houei : c'est un *lapsus*.

était donc bien à l'ouest de Na-tche (1). Le souvenir de la vallée des démons s'est conservé et le nom a passé dans notre cartographie : c'est bien en accord avec ma traduction que le Teufelsthal est placé sur la carte de STIELER à laquelle M. CH. renvoie. Mais d'autre part, M. CH. me paraît avoir raison d'identifier à cette vallée des démons le 白龍堆 Po-long-touei, « Amas en forme de dragons blancs », de l'époque des Han et des Trois royaumes. Il en résulterait que le Po-long-touei proprement dit ne désignerait pas toute la région désertique à l'ouest de Yu-men-kouan, mais de façon plus précise le désert allant de Hami à l'est jusqu'à Tourfan à l'ouest, limité au sud par le Tchou-tagh et au nord par les Tien-chan proprement dits. C'est d'ailleurs cette interprétation qui est seule conciliable avec le texte même du *Wei lio* (CHAVANNES, *loc. laud.*, pp. 529 et 534), puisque ce texte distingue à deux reprises le grand désert à l'ouest de Yu-men-kouan, appelé 三隴沙 San-long-cha, du Long-touei auquel on n'arrive que dans la seconde partie de l'itinéraire (2). Quant à la phrase du *Ts'ien han chou* selon laquelle à l'ouest de Touen-houang il y a le Po-long-touei et le Lob Nor (CHAVANNES, p. 551), elle ne me paraît pas impliquer absolument que le Po-long-touei ne fût qu'un autre nom du désert San-long-cha qui s'étendait de Touen-houang au Lob Nor. On peut comprendre, peut-être, que le *Ts'ien han chou* a en vue les deux routes du nord et du sud qui partent de Touen-houang : l'une, celle du nord, traverse le Po-long-touei, tandis que celle du sud passe par le Lob Nor (3).

Sur deux autres points encore, le mémoire de M. CH. est une heureuse contribution à la géographie historique du Turkestan. On sait que M. SVEN HEDIN a trouvé sur les bords de ce qu'il croit l'ancien Lob Nor des ruines d'où il a extrait des documents chinois. L'examen de ces documents a fait croire à M. MACARTNEY et à SVEN HEDIN que ces ruines étaient celles de

(1) Une opinion similaire est déjà exprimée par G. E. GRUM-GRJMAÏLO dans son ouvrage *Opisanie putechestviya v zapadnyi Kitai* (St Pétersbourg, 1896, t. 1, p. 425, n. 1) à propos du 澤田寺 Tsö-t'ien-sseu cité par Wang Yen-tö, et dont le nom est orthographié par M. GRUM-GRJMAÏLO, comme jadis par JULIEN, Yi-t'ien-sseu ; cette fausse leçon vient de Ma Touan-lin. Stanislas JULIEN (*Mélanges de géogr. asiat. et de philol. sinico-indienne*, p. 91) avait bien compris que c'était la ville de Na-tche qui était au sud-est du désert des démons, mais il crut ensuite que c'était ce désert qui était très proche de Yu-men-kouan ; ce n'est certainement pas là le sens.

(2) Le texte du *Wei lio* est tout à fait formel. Il n'y a donc pas, je pense, à tenir compte du passage du *Chouei king tchou* qui met le Po-long-touei à l'est du Leou-lan de la région du Lob Nor (cf. CHAVANNES, *loc. laud.*, p. 569). L'erreur peut venir d'ailleurs d'une confusion, dans ce passage assez embrouillé, entre le Leou-lan du Lob Nor et celui qui se trouvait auparavant dans la région même du Po-long-touei, du côté de Na-tche ou plus vraisemblablement de Pidjan. Quoi qu'il en soit, le *Chouei king tchou* lui-même donne ailleurs (CHAVANNES, p. 571), pour le désert qui s'étend du Lob Nor à Cha-tcheou, le nom de 三沙 San-cha, qui n'est évidemment qu'une variante de 三隴沙 San-long-cha.

(3) Un autre texte du *Ts'ien han chou*, également cité par M. CH. (p. 553), dit encore que la nouvelle route du nord, celle qui n'est définitivement classée que dans le *Wei lio*, eut pour but d'éviter les dangers du Po-long-touei, et ceci est conciliable avec l'interprétation de M. CH. comme avec la mienne ; mais ce texte ajoute qu'on abrégait par là de moitié la longueur du chemin entre Tourfan et le Yu-men-kouan, et ceci est moins intelligible. Il est incontestable que la nouvelle route du nord, faisant un grand coude vers le nord entre Hami et Tourfan pour aller longer la base des Tien-chan, était géographiquement plus longue que celle qui coupait à travers le désert ; mais il se pourrait que la marche fût plus rapide au pied des montagnes qu'en plein désert, au point de compenser et au-delà l'allongement de la route ; c'est la seule explication que je voie au passage du *Ts'ien han chou*.

la ville de Leou-lan ou Chan-chan, célèbre dans l'histoire chinoise dès avant l'ère chrétienne. M. CH. montre qu'il ne peut s'agir de Leou-lan proprement dit, ce nom ayant été porté par deux villes, dont l'une devait se trouver dans la région de Pidjan, tandis que l'autre était certainement au sud du Lob Nor. Par contre il y eut un peu au nord du Tarim, avant qu'il se jette dans le Lob Nor, une troisième ville de Leou-lan, qui n'était primitivement qu'une colonie militaire, et dont l'existence ne nous est révélée que par un passage du *Chouei king tchou*. La position ne paraît pas cependant bien s'accorder avec celle qu'indique SVEN HEDIN, et d'ailleurs il serait téméraire de se prononcer avant que les documents mêmes rapportés par l'explorateur suédois aient été portés à la connaissance du monde savant. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que le Lob Nor a été aussi appelé mer de 牢蘭 Lao-lan, ce qui n'est évidemment qu'une autre forme de 樓蘭 Leou-lan. D'autre part il est difficile de ne pas mettre en rapport la « Ville neuve », 新城 Sin-tch'eng, située au sud et assez à proximité du Lob, avec le 納縛波 Na-fou-po que Hiuan-tsang nomme dans cette région, *na-fou* étant dans Hiuan-tsang la transcription ordinaire de *nava*, qui signifie « nouveau » en sanskrit. Enfin, à supposer à la transcription de Hiuan-tsang un original comme *Navapa, Lob ou Lop, qui apparaît dès le XIII^e siècle dans Marco Polo, en serait une dérivation parfaitement régulière. Y a-t-il parenté entre *lao* ou *leou*, *Navapa et Lob ou Lop? Dans quelle mesure a-t-on interprété, déformé un nom indigène? *Navapa serait-il une sanskritisation savante d'une forme voisine du nom moderne de Lop ou Lob (1), dont *lao* ou *leou* attesteraient peut-être l'antiquité? Ou au contraire Lop ou Lob serait-il issu au Moyen-âge du *Navapa de Hiuan-tsang? Autant de questions qu'on peut poser aujourd'hui, mais qu'il faut laisser à l'avenir le soin de résoudre.

Enfin, M. CH. a rectifié, d'après les indications de M. GRENARD, une identification traditionnelle qui faussait tous les anciens itinéraires à l'ouest de Koutcha. Partant de l'opinion chinoise courante qui faisait de 溫肅 Wen-sou le moderne Aksou, nous étions obligés de placer beaucoup plus à l'est, du côté de Yaka-aryk, le pays de Kou-mo (Qoum). M. GRENARD et M. CH. établissent que c'est Kou-mo qui est en réalité Aksou, et que Wen-sou répond à Ouch-Tourfan; cette correction importante paraît absolument justifiée par les faits (2).

(1) Je croirais volontiers à une sanskritisation du nom indigène pour les raisons suivantes. *Navapa n'est pas une forme sanskrite satisfaisante, puisque, pour « ville neuve », on attendrait Navapura. Seulement la sanskritisation régulière qui rétablissait *ava* sur un prākrit *o* permettait de retrouver dans Lob ou une forme voisine de Lob un premier élément *nava* qui correspondait comme sens à l'appellation chinoise de Sin-tch'eng, « Ville neuve ». La désignation résulterait en dernière analyse, comme il arrive souvent, d'une sorte de jeu de mots.

(2) J'ajouterai ici quelques remarques sur le royaume de P'an-yue, dont il est question à la p. 551. Comme le fait observer M. CH., le royaume de 盤越 P'an-yue ou 漢越 Han-yue est le même que le texte actuel du *Heou han chou* connaît sous le nom de 磐起 P'an-k'i. Mais il n'y a pas à douter que la forme P'an-k'i résulte d'une faute de copiste, et qui doit même être assez tardive, puisque le nom de 盤越 P'an-yue fut repris au VII^e siècle quand les T'ang réorganisèrent les pays d'Occident en utilisant de façon fantaisiste les noms fournis par les histoires antérieures (cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 68). et que d'autre part P'an-yue, avec la même orthographe, se retrouve dans le *Leang chou* (ch. 54, fo 7 r^o de l'édition de la librairie du Tou-chou-tsi-tch'eng). — L'alternance de 盤 *p'an* et 漢 *han* dans le *Wei lio* est intéressante. Le mot 盤 *p'an* répond à une prononciation médiévale **ban*. Par contre 漢 *han* ne s'est historiquement pas prononcé autrement qu'avec la forte aspiration initiale sourde (c'est donc inexactement que certains auteurs archaïsants remplacent parfois 漢 *hán* par 汗 *hán*, qui lui est aujourd'hui homophone en *kouan-houa*,

M. CH. ne s'est pas borné à élucider des problèmes géographiques. Comme je l'ai rappelé plus haut, le chapitre du *Wei lio* sur les pays d'occident comprend un passage particulièrement important et controversé sur les premiers rapports du bouddhisme hindou et de la Chine. Il

mais dont la prononciation médiévale était à initiale sonore, soit **γ(ān)* ; en composition, la phonétique de 漢 *han* donne des prononciations à dentales initiales comme 難 *nan* ou 灘 *lan*. Il n'y a rien à tirer ici de la loi suivant laquelle, dans certaines dialectes, l'explosive labiale initiale est passée à l'aspiration, et qui fait par exemple que les prononciations sino-japonaises de 兵 *ping* sont *hei* et *hyō* ; si jamais en effet il y a eu, ce qui semble très improbable, une prononciation de 漢 *han* avec labiale initiale, c'est antérieurement à l'époque qui nous occupe. Et cependant l'alternance de 盤 *p'an* et 漢 *han* dans les transcriptions est établie par d'autres exemples. Peut-être peut-on invoquer en premier lieu le nom de 竭盤陀 *K'ie-p'an-t'o* répondant à une forme originale qu'on a rétablie hypothétiquement en **Karband*, et pour lequel on trouve dans le *Sin l'ang chou* une forme peut-être apherétique 漢陀 *Han-t'o* ; seulement, il faut alors admettre que dans le 漢盤陀 *Han-p'an-t'o* du texte de Song Yun, *han* et *p'an* résultent d'une sorte de dittographie, et que 漢 *han* ne répond pas à la première syllabe de **Karband*. C'est la conclusion que paraît adopter implicitement M. CH. dans une note qu'il a fournie naguère à M. FOUCHER (cf. *B. E. F. E.-O.*, 1, 567 : III, 599), et je suis moi-même très porté à m'y rallier. Seulement j'ai quelques réserves à faire sur les restitutions **Karband* ou **Garband* que propose M. CH. Dans toutes les formes du mot, le premier caractère est à sourde initiale : **Garband* est donc écarté en principe. J'ajouterai que cette sourde initiale est toujours une sourde aspirée. Voici en effet les diverses formes de ce nom : 渴槃陀 *K'o-p'an-t'o* (*Pei che*) ; 渴羅槃陀 *K'o-lo-p'an-t'o* (*Siu kao seng tchouan*) ; 渴羅陀 *K'o-lo-t'o*, 喝盤陀 *Ho-p'an-t'o*, 漢陀 *Han-t'o*, 渴館檀 *K'o-kouan-t'an* (*Sin l'ang chou*) ; 漢盤陀 *Han-p'an-t'o* (Song Yun dans le *Lo yang kia lan ki*) ; 竭盤陀 *K'ie-p'an-t'o* (Huan-tsang). M. CH. transcrit cette dernière forme *Kie-p'an-t'o*, suivant en cela le dictionnaire de M. GILES, mais les prononciations dialectales et les dictionnaires chinois ne laissent aucun doute que la prononciation classique de 竭 *K'ie* soit à initiale gutturale sourde aspirée. La finale **da* est assurée par toutes les transcriptions, car 陀 *t'o* et 檀 *t'an* sont à ancienne sonore initiale non aspirée, passée à la sourde aspirée depuis l'époque médiévale comme toutes les explosives initiales sonores des mots au *p'ing-cheng*. Pour les initiales, les gutturales aspirées chinoises répondent naturellement en principe à un original *kh*, et il n'y a autant dire pas d'exemple que *kh* soit rendu par la simple aspiration en chinois. Il me paraît donc très probable que, dans le *Ho-p'an-t'o* du *Siu l'ang chou*, le mot 喝 *ho* résulte d'une confusion graphique avec le 渴 *k'o* des autres formes. *Han-t'o* est apherétique par l'absence du 渴 *k'o* initial. Le *Han-p'an-t'o* de Song Yun est difficilement justifiable, si on ne suppose pas qu'il réunit deux transcriptions où la même syllabe à explosive labiale initiale était rendue une fois par *han*, une fois par *p'an*. *K'o-lo-t'o* est issu de la transcription *K'o-lo-p'an-t'o* qu'on trouve dans le *Siu kao seng tchouan*, par chute du caractère 槃 *p'an* ou 盤 *p'an*. Dans *K'o-kouan-t'an*, le second caractère, 館 *kouan*, est vraisemblablement fautif pour 飯 *fan* ou un mot analogue. Toutes les formes ont pour élément initial un caractère à ancienne implosive dentale finale, susceptible de représenter soit une dentale, soit un *r* ; les formes les plus longues ayant pour second élément *lo*, qui répond à *la* ou *ra*, il n'est pas douteux que les implosives finales du premier caractère représentent ici un *r*, qui s'assimile avec l'initiale du caractère suivant dans les transcriptions développées. La première partie du nom doit donc être *khara*. Les caractères 盤 *p'an* et 槃 *p'an* sont en chinois médiéval **ban*, susceptible de rendre *ban* ou *bhan*, quelquefois *van*. Comme le dernier élément est sûrement *da*, nous sommes amenés par l'analogie du nom qui va nous occuper maintenant à restituer hypothétiquement **Kharabhanda* ou **Kharabhāṇḍa*.

était vraisemblable qu'avec son information minutieuse et sa stricte méthode, le traducteur apporterait à la discussion un concours fructueux; l'attente n'a pas été déçue. La phrase en question, si souvent reproduite, dit (1) qu'en l'an 2 avant J.-C., 博士弟子景盧受大月氏王使伊存口受浮屠經 (2). Pour ne pas énumérer ici toutes les hypothèses qui ont été émises à propos de ce texte, rappelons qu'il faut sûrement lire 授 *cheou* et non 受 *cheou* le quatrième caractère avant la fin, et que pour le texte tel qu'on l'aurait alors, la seule traduction admissible au point de vue de la langue chinoise serait : « Le *po-che-li-tseu* King-lou reçut les sūtras bouddhiques transmis oralement par Yi-ts'ouen, envoyé des grands Yue-tche. » Tout ce passage est à construire alors en une phrase, et la question de savoir si King-lou reçut (受) ou donna (授) un livre bouddhique ne se pose plus; ce premier progrès était acquis en gros depuis quelques années (cf. *B. E. F. E.-O.*, III, p. 98), mais comme les derniers

En dehors du cas un peu douteux de Han-t'o = K'ie-p'an-t'o, il y a en effet un exemple sûr de la transcription de *bhan* par 漢 *han*: c'est le 烏鐸迦漢茶 *Wou-to-kia-han-teh'a* de Hiuan-tsang, qui répond sûrement à l'Udabhāṇḍa de la *Rāja-taraṅgiṇī* par l'intermédiaire d'une forme subsidiaire *Udakabhāṇḍa (cf. *B. E. F. E.-O.*, I, 567). Il paraît vraisemblable que ces transcriptions alternatives en *han* et *p'an* tiennent à des prononciations dialectales des noms indigènes. Udabhāṇḍa a abouti de nos jours à Und (Ound), mais en passant par une forme Ouayhend que VIVIEN DE SAINT-MARTIN signalait déjà dans Alberouni (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. JULIEN, II, 511), et le général CUNNINGHAM au milieu du XIX^e siècle écrivait encore Ohind. Dans ces formes, l'explosive labiale aspirée avait abouti à la simple aspiration. Pour peu que l'aspiration tendit déjà à prévaloir au temps de Hiuan-tsang, le pèlerin était d'autant mieux fondé à transcrire *bhan* par *han* que la langue chinoise médiévale n'avait d'aspirées que pour les sourdes; elle possédait *pan*, *p'an*, *ban*, mais non **b'an*. Ce sont peut-être les mêmes raisons qu'on doit invoquer pour les transcriptions de l'hypothétique *Kharabhāṇḍa. Seulement Udabhāṇḍa et *Kharabhāṇḍa sont des noms du nord-ouest de l'Inde et du Turkestan chinois. S'il faut tenir compte d'une évolution phonétique qui, dans ces régions, tend à faire passer l'explosive labiale aspirée à la simple aspiration, il devient plus difficile de chercher le P'an-yue ou Han-yue très loin de là, du côté de l'Annam ou de la Birmanie, où il n'est pas *a priori* certain qu'une telle évolution phonétique se soit également produite. On peut cependant répondre que le nom de P'an-yue ou Han-yue étant venu à la connaissance des Chinois par des populations du nord-ouest de l'Inde, il est tout naturel que les transcriptions se ressentent de cet intermédiaire. En ce cas, il faudrait pour P'an-yue ou Han-yue restituer un original à initiale en *bh*.

(1) Pour un exposé détaillé de la question, je renvoie naturellement au travail de M. CH., pp. 547 et ss. Cf. aussi FRANKE, *Beiträge ... zur Kenntnis ... Zentralasiens*, Berlin, 1904, p. 92.

(2) M. CH. (p. 547) écrit l'avant-dernier caractère de ce texte 圖 *t'ou*; l'édition de 1887 donne 屠 *t'ou*. Comme le texte même de M. CH. a deux fois (pp. 540, 541) la leçon 屠 *t'ou*, il ne s'agit peut-être ici que d'une faute d'impression. La question n'est pas absolument indifférente. Les textes les plus anciens, comme le *Heou han chou* ou le *Wei lio*, devraient en effet, à ce qu'on prétend, avoir 屠 *t'ou* et non 圖 *t'ou*, s'ils n'ont pas été corrigés ultérieurement. Ce n'est, dit-on, qu'à l'instigation de 僧禕 Seng-wei que, remarquant que 屠 *t'ou* signifiait « mettre à mort », on lui substitua le caractère 圖 *t'ou*, pour lequel on ne manqua pas de trouver une explication sémantique aussi favorable qu'invraisemblable. Cf. 弘明集 *Hong ming ts'i*, dans *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, IV, fos 44^{ro}, 45^{vo}. Pour le *Heou han chou*, on trouve d'ailleurs dans une même édition, à des chapitres différents, tantôt 屠 *t'ou* et tantôt 圖 *t'ou*.

travaux spéciaux sur la question sont ceux de M. S. LÉVI, où cette interprétation n'était pas encore proposée, il était bon d'en affirmer dès le début la parfaite justesse au point de vue linguistique (1).

On en fût resté là, s'en tenant à une solution un peu suspecte, mais somme toute acceptable, si M. S. LÉVI n'eût pas apporté à la question des éléments nouveaux, empruntés au *Tripitaka*. Les œuvres du bouddhisme et du taoïsme ont été pendant des siècles l'objet du mépris des érudits laïcs, et ce n'est que vers 1800 que quelques savants chinois ont eu l'idée de dépouiller les écritures canoniques des deux religions hétérodoxes. C'est à leur travail que la science chinoise officielle dut de voir rentrer dans son domaine les matériaux lexicographiques disséminés dans les anciens commentaires des sūtras; on remit aussi au jour d'anciens travaux sur Tchouang-tseu, sur Lao-tseu, et des textes parfois d'un grand intérêt historique, comme le voyage de K'ieou Tch'ang-tch'ouen en Asie Centrale. Toutefois, la recherche ne fut pas poussée très loin, et à ma connaissance aucun savant chinois n'a utilisé dans ses annotations aux historiens canoniques les textes apparentés à celui du *Wei lio* et que la philologie européenne vient enfin mettre en œuvre.

Ces textes, dont on retrouve l'écho dans quelques œuvres bouddhiques postérieures, sont fournis par deux passages du 辯正論 *Pien tcheng louen* composé entre 624 et 640 par le religieux 法琳 Fa-lin, et commenté, vers la même époque, à ce qu'il semble, par 陳子良 Tch'en Tseu-leang. L'un de ces passages est de Fa-lin lui-même et se trouve au ch. VI de l'ouvrage; l'autre a été écrit par Tch'en Tseu-leang à propos d'une phrase du ch. V. Tout deux sont apparentés, mais non pas identiques, et tous deux, bien que commençant également par la mention du « royaume de Lumbinī », par où débute le paragraphe correspondant du *Wei lio*, s'écartent de lui par le détail plus grand des faits cités et par des différences sensibles de rédaction. Tous deux cependant indiquent pour leur source, ou pour l'une de leurs sources, le *Wei lio* lui-même. Le passage sur la mission de l'an 2 av. J.-C. se retrouve entre

(1) La leçon du *Souei chou*, que M. CH. donne en note pour être complet (p. 547), n'a évidemment aucune valeur en face des textes plus anciens dont elle dérive. Je ferai remarquer toutefois qu'au lieu de la traduction proposée par M. CH., et où on donne à 使 *che* le sens de « faire que », qui détone un peu ici, il serait plus naturel de comprendre : « Le *po-che-ti-tseu* Ts'in-king reçut une mission à Yi-ts'ouen, et y communiqua oralement les livres bouddhiques. » Texte et traduction n'entrent d'ailleurs pas en ligne de compte pour la solution du problème véritable. — Pour ce qui est des textes qui, comme le texte actuel du *Wei lio*, font de Yi-ts'ouen un nom d'homme, nous verrons qu'ils sont fautifs, mais il n'est pas juste, je crois, de leur opposer que *ts'ouen* n'est pas un caractère usité dans les transcriptions. Les règles qui valent pour les ouvrages bouddhiques ne sont guère applicables à la littérature profane, et il se pourrait au contraire que l'erreur qui a donné naissance au nom propre Yi-ts'ouen se fût accréditée précisément parce que 伊 *Yi* est un nom de famille, classé au *Po kia sing* et que « Yi Ts'ouen » constituait ainsi au point de vue chinois, par la réunion d'un *sing* et d'un *ming*, un nom d'homme parfaitement acceptable. On sait comment de nos jours les Européens déforment leurs noms pour leur donner une allure chinoise. Pour des exemples anciens, je me permettrai de rappeler celui des anciens rois chamis auxquels les Chinois attribuaient le nom de famille 范 *Fan* (que j'ai supposé représenter « brahmane », dans *B. E. F. E.-O.*, IV, 194, mais qui répond peut-être aussi à *varman*), et postérieurement celui de 楊 *Yang* (= cham *yān*. « dieu »); de même, dans un nom de roi de Çrībhōja, connu des Chinois en 742, le nom de famille 劉 *Lieou* pourrait être une transcription de la première syllabe de Rudravarman (cf. sur ce roi de Çrībhōja, *B. E. F. E.-O.*, IV, 555). La forme purement chinoise de Yi-ts'ouen, qu'il faudrait alors transcrire Yi Ts'ouen, ne serait donc pas un obstacle bien sérieux à l'interprétation normale du texte du *Wei lio*.

autres dans le texte de Fa-lin et dans celui de Tch'en Tseu-leang, mais sous une forme assez différente de celle donnée dans le *Wei lio*. Tch'en Tseu-leang dit qu'à l'époque de Ngouai-ti des Han, 秦景至月氏國. 其王令太子口授浮圖經, « Ts'in King arriva dans le royaume des Yue-tche; le roi de ce pays ordonna au prince héritier de communiquer oralement (à Ts'in King) les livres saints du bouddhisme. » Au point de vue linguistique, le texte ne prête à aucune amphibologie. La leçon donnée par Fa-lin est sensiblement la même. C'est en partant de ces textes que M. CH. propose dans le texte du *Wei lio* cité par P'ei Song-tche une correction que pour ma part je considère comme tout à fait sûre: 伊存 *yi-ts'ouen* est une altération graphique de 令太子 *ling l'ai-tseu*; pour 存 *ts'ouen* en particulier, si on tient compte du sens vertical de l'écriture chinoise, et aussi de ce fait que le point de 太 *l'ai* est une sorte de signe diacritique qui très souvent ne s'écrivait pas, on retrouvera dans le caractère unique du *Wei lio* tous les éléments des deux caractères de Fa-lin et de Tch'en Tseu-leang. Il ne fait plus doute pour moi que, dans le texte primitif, il était question d'une mission chez les Indoscythes confiée à un envoyé dont le nom était peut-être 景憲 King Hien (1), et au cours de laquelle le roi des Indoscythes aurait fait instruire King Hien dans le bouddhisme par le prince héritier. Par contre, je ne crois guère probable le texte même que M. CH. restitue p. 548. La construction me paraît inadmissible, non pas tant par l'absence de 於 *yu*, qui peut s'employer ou se supprimer dans bien des cas selon la cadence de la phrase, mais à cause de

(1) Le texte du *Wei lio* cité dans le *San kouo tche* écrit 景盧 King Lou; Fa-lin et Tch'en Tseu-leang ont 秦景 Ts'in King; d'autres textes, pour lesquels je renvoie aux notes de M. CH. (pp. 546-548) donnent 景憲 King Hien et 秦景憲 Ts'in King-hien. M. CH. fait observer que Ts'in King n'est pas probable, parce que Ts'in King est le nom de l'un des envoyés de Ming-ti en 61 ap. J.-C., et qu'il semble que le second nom ait contaminé le premier. C'est en effet vraisemblable, mais encore faudrait-il qu'on recherchât sur quelles autorités on cite ordinairement les noms des envoyés de Ming-ti, et si Ts'in King n'y figure pas parce qu'on gardait le souvenir de son voyage, tout en oubliant que ce voyage s'était effectué 63 ans avant le règne de Ming-ti. Il faut se rappeler que certains textes vont jusqu'à mettre Tch'ang K'ien lui-même, le grand voyageur du II^e siècle avant notre ère, parmi les envoyés de Ming-ti; c'est le cas entre autres dans le 牟子 *Meou tseu* actuel, et des citations anciennes m'ont montré qu'il n'y avait pas là une altération récente du texte (cf. *Meou tseu*, éd. du 子書百種 *Tseu chou po tchong*, f^o 10. et *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, IV, f^o 4 r^o). La même mention de Tch'ang K'ien se trouve également dans la sorte de courte introduction qui ouvre aujourd'hui le *Sâtra des quarante-deux articles* (*Tripitaka*, éd. de Tôkyô. 藏, v, f^o 1 r^o), et qui d'ailleurs n'est pas sans quelque parenté avec le paragraphe de *Meou tseu*. Le fait que le titre de *po-che-ti-tseu* reparait dans ces textes n'est pas non plus pour inspirer grande confiance. On pourrait objecter que souvent c'est non pas Ts'in King, mais un de ses compagnons, qui reçoit ce titre. Mais on peut ne voir là qu'une altération de la tradition première, car, à ne pas invoquer si l'on veut des textes comme celui du *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 調, VII, f^o 91 v^o, où on parle du *po-che* Ts'in King sous Ming-ti, il ne faut pas oublier que dans le 釋老志 *Che-lao-tche* du 魏書 *Wei chou*, c'est bien Ts'in King qui est qualifié de *po-che-ti-tseu*; il en est de même dans la biographie de Kāçyapamataṅga au ch. 1 du *Kao seng tchouan*. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre, c'est que, quelle que soit la forme primitive, il faut admettre entre 慮 *lou* et 憲 *hien* un intermédiaire 盧 *lu*; c'est en effet cette dernière forme qu'on trouve dans la citation du texte du *Wei lio* insérée au VI^e siècle par Lieou Siun dans son commentaire du *Che chouo sin yu* (éd. du *Si yin hien ts'ong chou*, ch. 上, partie 下, f^o 16 r^o). Je tiens pour fautive l'explication de M. FRANKE (*Beiträge*, p. 92), qui suppose que *hien* ne fait pas partie du nom, et est le qualificatif honorifique d'un fonctionnaire.

l'ordre même des mots. Le vrai terme chinois pour « recevoir une mission », c'est 使 *che* tout simplement, et je soupçonne le premier 受 *cheou* d'avoir été amené par le 授 *cheou* qui se trouvait vers la fin, lorsque, le texte s'étant altéré, on eut de très bonne heure l'explication qui a prévalu jusqu'à nos jours, avec 受...授 *cheou...cheou*, « recevoir (d'enseignement qu'on vous) transmet ». Mon impression est que le texte primitif devait être plutôt : 博士弟子景憲使大月氏王令太子口授浮圖經.

Immédiatement après cette phrase si controversée, il en vient dans le *Wei lio* une autre fort obscure et qui pourrait prêter aussi à de longues discussions : 曰復立者其人也. Quel que soit le sens, il serait essentiel d'être avant tout fixé sur le texte lui-même. Le *Tong tien* compilé par Tou Yeou à la fin du VIII^e siècle écrit 豆 *leou* au lieu de 立 *li*, et comme il a en outre 國 *kouo* devant 曰 *gue*, M. CH. croit voir là des corrections personnelles de Tou Yeou, qui, faute de comprendre le texte original, l'aurait modifié pour lui faire dire : « Les royaumes qui disent Fou-teou (au lieu de Feou-l'ou) désignent par là ce même homme (c'est-à-dire le Buddha). » Fou-li serait au contraire le texte original, et M. CH. croit en trouver la preuve dans un passage du 西陽雜俎 *Yeou yang tsa tsou* composé à la fin du VIII^e siècle et qui donne la leçon même du *San kouo tche* (1). Le sens serait alors : « celui qu'on appelle le « réapparu », c'est cet homme » ; il y aurait là une allusion aux théories des taoïstes qui voyaient dans le Buddha une réincarnation de Lao-tseu. En réalité, le doute subsiste. Dans le texte de Tou Yeou, le 國 *kouo* initial est sans doute une dittographie fautive du 曰 *gue* qui suit, avec un intermédiaire probable 国 *kouo*, variante de 國 *kouo*. Quant à 豆 *leou* pour 立 *li*, il se trouve déjà, bien avant Tou Yeou, dans le commentaire que Lieou

(1) Ce passage même du *Yeou yang tsa tsou* n'est pas d'une clarté, ni peut-être d'une correction parfaite. En tout cas, il serait bon de comparer l'édition assez médiocre dont M. CH. s'est servi, celle du 稗海 *Pai hai*, avec celles beaucoup plus soignées du 津逮秘書 *Tsin tai pi chou* sous les Ming et du 學津討原 *Hio tsin t'ao guan* sous la dynastie actuelle ; celle du *Tsin tai pi chou* se trouve à la Bibliothèque Nationale. D'un fragment de ce passage cité par le 潛權類書 *Ts'ien kiue lei chou* (ch. 61, f^o 4), il me semble résulter qu'une correction au moins s'impose, celle de 官 *kouan* en 宮 *kong*. La traduction d'ailleurs de ce début de phrase reste douteuse, mais ensuite il faut certainement interpréter par : « La voie a été réalisée dans l'Inde ; il y a (là) un ancien sage qui est excellemment entré dans le *wou-wei*. » C'est là une phrase, qui avec quelques variantes, est répétée à satiété dans les œuvres de controverse entre bouddhistes et taoïstes. Dans le *Lao tseu si cheng king*, l'un des ouvrages condamnés en 1281, Lao-tseu disait : 聞道竺乾有古皇先生善入無爲, « J'ai entendu la doctrine dans l'Inde ; il y avait là un vieux sage impérial [ce mot est sûrement une interpolation] qui est excellemment entré dans le *wou-wei* » (cf. *Pien wei lou*, ch. 2, f^o 62 r^o). Le *Pien wei lou* signale une correction moderne de 開 *wen* en 開 *k'ai*, « ouvrir », ce qui ferait de Lao-tseu l'initiateur de la voie ; cette explication est évidemment celle qui est visée dans le *Ts'ien kiue lei chou*, quand il donne du texte la glose suivante : « Lao-tseu dit à Yin Hi : L'ancien sage, c'est moi-même ; je me métamorphose toujours dans l'Inde... » Seulement des textes plus anciens et infiniment plus variés font du *kou-sien-cheng*, de l'ancien sage, le Buddha. Le *wou-wei* non seulement est alors interprété par *nirvāṇa*, mais souvent remplacé par la transcription du mot hindou. De là dès l'époque des Tang, une formule que l'on mettait parfois dans une bouche impériale : 吾師師師, je sers « le maître du maître de mon maître » ; mon maître, c'est Confucius, mais Confucius est allé demander conseil à Lao-tseu, et l'a donc pris pour maître ; puisqu'enfin Lao-tseu a été instruit par le Buddha, servir « le maître du maître de mon maître », c'est servir le Buddha. Pour des textes sur ces formules, je renvoie à *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, iv, f^o 6 r^o ; 露, xi, f^{os} 62 r^o, 64 r^o et v^o, 95 r^o, 103 v^o, 104 r^o.

Siun composa dans la première moitié du XI^e siècle pour le *Che chouo sin yu*. Ce commentaire donnait certainement le texte du *Wei lio* tel que P'ei Song-tche l'avait copié, car les deux versions ne diffèrent que par de légères altérations graphiques (1); il n'y a pas de raison décisive pour rejeter la leçon qu'il fournit et à laquelle Tou Yeou vient deux siècles plus tard donner son appui.

Reste à poser, sinon à résoudre, un problème assez obscur et dont M. CH. ne s'est pas beaucoup occupé. Nous avons vu que les textes de Fa-lin et de Tch'en Tseu-leang diffèrent entre eux, et diffèrent en outre du texte du *Wei lio* tel qu'il est cité par P'ei Song-tche, bien qu'ils citent le *Wei lio* comme l'une au moins de leurs sources; comment expliquer cet écart entre les diverses rédactions? Voici l'explication qu'en donne M. CH. (p. 544): « La raison en est qu'ils [*Fa-lin* et *Tch'en Tseu-leang*] citent, non un ouvrage unique, mais deux ouvrages, à savoir le *Wei lio* et le *Si yu tchouan*; ils ne font donc pas des citations littérales; ils combinent ensemble deux auteurs et, par suite, ils peuvent être en désaccord l'un avec l'autre puisque ce travail de combinaison est nécessairement assez arbitraire. Pour la même raison, on ne saurait dire que soit l'un soit l'autre des deux textes du *Pien tcheng louen* nous donne du *Wei lio* une image plus fidèle que celle que nous a conservée P'ei Song-tche dans le commentaire du *San kouo tche*; il serait en effet bien hasardeux de dire que, toutes les fois qu'un de ces deux textes présente une phrase qui est absente du commentaire, il [*le commentaire*] fait une citation tronquée, car nous ne pouvons pas saisir si cette phrase précisément n'est pas extraite du *Si yu tchouan*; il faut donc renoncer à l'espoir de pouvoir au moyen de ces deux textes rétablir dans son intégrité le passage du *Wei lio* cité par P'ei Song-tche. » Conformément à la théorie de M. CH., le long texte de Fa-lin débute en effet par ces mots: 魏畧及西域傳云, « Le *Wei lio* et le *Si yu tchouan* disent... ». Nous avons une citation indépendante de ce *Si yu tchouan*; elle est relative à l'hommage que Lao-tseu, à son arrivée au Ki-pin (Cachemire), rendit à la statue du Buddha. Enfin, selon plusieurs textes, c'est ce *Si yu tchouan* qu'en 290-306 A. D. le prêtre taoïste 王浮 Wang Feou altéra pour en faire le fameux 化胡經 *Houa hou king* (2). Cependant les chances me paraissent en faveur d'une autre thèse. Malgré les différences de rédaction, c'est bien le même texte qu'on trouve dans les trois cas. Si Fa-lin sépare *Wei lio* et *Si yu tchouan* par 及 *ki*, « et », Tch'en Tseu-leang dit seulement: *Wei lio si yu tchouan yun*, ce qui, en l'absence de 並 *ping* ou de 皆 *kiai* devant le verbe, ne s'interprétera jamais que par: « Le *Si yu tchouan* du *Wei lio* dit... ». En tête du paragraphe où Fa-lin reproduit le texte du *Wei lio*, il y a une note qui

(1) Je ne crois pas inutile de reproduire ici cette version, qui n'a pas encore été signalée, et qui est jusqu'à présent la citation la plus ancienne tirée directement et nommément du *Wei lio* tel qu'il est cité par P'ei Song-tche. Le passage se trouve dans le *Che chouo sin yu*, éd. du *Si yin hien ts'ong chou*, ch. 上, part. 下, fo 16 ro: 魏畧西戎傳曰. 天竺城中有臨兒國. 浮屠經云... 天竺又有神人曰沙律. 昔漢哀帝元壽元年博士弟子景慮受大月氏王使伊存口傳浮屠經. 曰復豆者其人也. Comme on voit, les particularités de ce texte sont la leçon 慮 *lu* et non 盧 *lou*, l'orthographe 氏 *ti* conforme à l'édition du Ki-kou-ko au lieu du 氏 *tche* que donne celle de la librairie du T'ou-chou-tsi-tch'eng, la leçon 傳 *tch'ouan* qui est décisive en faveur du synonyme 授 *cheou* et non 受 *cheou*, enfin 豆 *teou* comme dans le *T'ong tien*, au lieu de 立 *li* comme dans le *San kouo tche* actuel. J'aurai à revenir plus loin sur le titre même qui ouvre ici la citation: *Wei lio si jong tchouan yue*, « Le *Si jong tchouan* du *Wei lio* dit... »

(2) Pour tous ces textes, voir le mémoire de M. CH., pp. 539 ss.

commence par ces mots : 魏書外國傳皇甫謐高士傳並曰..., ce que M. CH. corrige, vraisemblablement avec raison, en 魏畧西域傳皇甫謐高士傳並曰⁽¹⁾. Mais M. CH. traduit (p. 542) : « Le *Wei lio*, le *Si yu tchouan* et le *Kao che tchouan* de Houang-fou Mi disent tous... », et cette traduction ne me semble pas juste. La cadence même de la phrase exige que *Wei lio* dépende de *Si yu tchouan*, comme Houang-fou Mi dépend de *Kao che tchouan*, et, à mon sens, il faut comprendre : « Le *Si yu tchouan* du *Wei lio* et le *Kao che tchouan* de Houang-fou Mi disent tous... » Mais qu'est-ce alors que ce *Si yu tchouan* du *Wei lio* ? Ce n'est ni plus ni moins en principe que le texte qui nous a été conservé par P'ei Song-tche. Remarquons que tout ce chapitre de *Wei-lio* cité par P'ei Song-tche commence par ces mots : 魏略曰西戎傳曰, « Le *Wei lio*, dit : Le *Si jong tchouan* dit... » Ainsi ce chapitre du *Wei lio* débiterait par une citation ; mais où s'arrêterait cette citation ? L'ordonnance même du texte montre qu'il faudrait la pousser fort loin, et on ne voit aucun endroit où on devrait plutôt la clore avant l'introduction du paragraphe sur le bouddhisme. Mais précisément c'est à ce moment que d'autres textes invoquent, pour un passage manifestement apparenté au *Wei lio*, le *Si yu tchouan* du *Wei lio*. Or, qu'est-ce que le *Si yu tchouan* ? Graphiquement il ne fait pas doute que, quelle que soit la forme originale, 域 *yu* et 戎 *jong* dans les titres de *Si jong tchouan* et de *Si yu tchouan* sont altérés l'un de l'autre. Nous en arriverions déjà donc à cette conclusion qu'il n'y a aux trois textes qu'une seule source, le *Si yu tchouan* ou *Si jong tchouan*, et on pourrait à la rigueur admettre que si Fa-lin a séparé *Si yu tchouan* de *Wei lio*, c'est parce qu'il se serait servi de l'ouvrage intitulé *Si yu tchouan*, et aussi de la citation qui en était faite dans le *Wei lio*. Mais nous pouvons, je crois, aller plus loin. Cette forme « Le *Wei lio* dit : Le *Si jong tchouan* dit... », qui répète deux fois 曰 *yue*, sans utiliser au moins dans un cas un synonyme comme 云 *yun*, n'est pas sans exemple, mais surprend un peu. Précisément, dans le passage sur l'ambassade de l'an 2 av. J.-C., inséré au XI^e siècle par Lieou Siun dans son commentaire du *Che chouo sin yu*, la citation débute seulement par *Wei lio si jong tchouan yue* : « Le *Si jong tchouan* du *Wei lio* dit... » Or, j'ai eu l'occasion de faire déjà remarquer que ce texte est le plus proche de celui donné par le *San kouo tche* actuel. A vrai dire, je le crois même volontiers puisé directement dans le commentaire de P'ei Song-tche, puisqu'il a déjà l'altération caractéristique de 命太子 *ling-p'ai-tseu* en 伊存 *yi-ts'ouen*. Par contre il n'offre pas encore 受 *cheou*, mais bien 傳 *tch'ouan*, synonyme de 授 *cheou*. Il me semble que le titre qu'il donne nous fournit un intermédiaire utile, où 域 *yu* s'est déjà altéré en 戎 *jong*, mais où le premier 曰 *yue* ne s'est pas encore intercalé entre les deux parties du titre. Comment cette dernière erreur a-t-elle pu se produire ? On en peut proposer une explication assez simple. P'ei Song-tche fait souvent de courtes citations du *Wei lio*, qui débute naturellement par *Wei lio yue*. Ce n'est qu'ici que, pour combler une lacune du *San kouo tche*, il a cru devoir introduire, sous une forme assez vraisemblablement complète, le chapitre consacré par le *Wei lio* aux contrées d'occident, qui portait tout naturellement le titre de *Si yu tchouan*. Donnant ce chapitre en entier, P'ei Song-tche a fait suivre le titre du *Wei lio* de celui du chapitre qu'il reproduisait. Ultérieurement *yu* s'altéra en *jong*, puis les copistes habitués à voir toutes les citations du *Wei lio* commencer dans le commentaire de P'ei Song-tche par *Wei lio yue*, introduisirent à tort un second *yue* de suite après *Wei lio* et avant *Si jong*

(1) C'est la suite du texte qui me fait croire la correction juste, mais autrement on connaît au moins un *Wei chou* qui portait sur l'époque des Wei antérieurs du III^e siècle ; c'est celui de 王沈 Wang Tch'en, en 8 chapitres (ou 44), que connaissent encore le *Souei chou* (ch. 55, f^o 1 v^o) et le *Kieou pang chou* (ch. 46, f^o 20 r^o). C'est sans doute au *Wei chou* de Wang Tch'en que P'ei Song-tche fait de longs emprunts, en particulier dans le chapitre même sur les pays étrangers (*San kouo tche*, ch. 30), à propos des Wou-wan, des Sien-pi, etc.

tchouan. Reste la question du *Si yu tchouan* que Wang Feou aurait altéré pour en faire le *Houa hou king*. La seule citation connue jusqu'à présent qui soit expressément tirée de ce *Si yu tchouan* (cf. CHAVANNES, p. 539) ne se retrouve pas dans les textes qui invoquent le *Si yu tchouan* du *Wei lio*. Mais, en dehors de P'ei Song-tche, nous ne connaissons le *Si yu tchouan* du *Wei lio* que par les courts fragments sur le bouddhisme reproduits dans les discussions de Fa-lin et de Tch'en Tseu-leang. Il se peut que P'ei Song-tche n'ait pas reproduit le *Si yu tchouan* intégralement. Il se pourrait aussi à la rigueur que le commentaire eût souffert des passions religieuses soulevées par cette question du voyage de Lao-tseu chez les Hou. Bref, il me paraît possible que Wang Feou ait utilisé un *Si yu tchouan* qui n'était pas celui du *Wei lio*, mais cela ne me paraît pas prouvé, et à vrai dire il me suffit que le *Si yu tchouan* du *Wei lio* nous soit parvenu avec une mention effective du voyage de Lao-tseu en pays bouddhique pour que Wang Feou ait pu « s'appuyer faussement » sur son témoignage et en tirer l'argument de son livre.

Cette question du *Houa hou king* méritera d'être reprise et traitée à fond ; je l'avais jadis seulement effleurée, et M. CH. ne l'épuise pas (1). Cependant, il y a dès à présent quelques faits qui se précisent.

D'abord, il faut adopter pour le nom de l'auteur du *Houa hou king* la forme 王浮 Wang Feou et non 王符 Wang Fou. Du moins tous les textes anciens donnent-ils Wang Feou, et le Wang Fou des sources plus tardives peut avoir été amené par le souvenir des Wang Fou plus connus dont j'ai rappelé le souvenir dans *B. E. F. E.-O.*, II, p. 525.

Parmi les auteurs qui écrivaient Wang Feou, j'avais rencontré dans le 集說詮真 *Tsi chouo ts'iuan tchen* du Père Paul HOANG la mention du 高僧傳 *Kao seng tchouan*, mais j'avais vainement cherché le passage dans le *Kao seng tchouan* de 慧皎 Houei-kiao, qui est incorporé au *Tripitaka*. Un passage du *Pien tcheng louen*, cité par M. CH. (pp. 541-542), nous fait voir qu'il ne s'agit pas du *Kao seng tchouan* de Houei-kiao, mais d'un autre auquel le *Tripitaka* de Tôkyô donne pour auteur 斐子野 Fei Tseu-ye, et qui est aujourd'hui perdu. Ce petit fait ne laisse pas de jeter un peu de jour sur le mode de compilation du *Tsi chouo ts'iuan tchen*. Cet utile répertoire a été grandement loué par IMBAULT-HUART et par M. PARKER ; M^{re} de HARLEZ en fit une sorte de démarquage dans son *Libre des esprits et des immortels*. Mais on voit par ailleurs que l'œuvre ne répond pas aux desiderata de la critique européenne, puisque le Père HOANG n'a à peu près sûrement pas connu le *Pien tcheng louen*, et cite ainsi dans le cas présent d'après quelque encyclopédie qui cite Fa-lin, qui cite lui-même Fei Tseu-ye, ou plutôt P'ei Tseu-ye (2).

(1) Les principales sources pour le *Houa hou king* sont : 1° 辯正論 *Pien tcheng louen*, *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, VIII, 44 ss. ; 2° 甄正論 *Tchen tcheng louen*, *ibid.*, 85 ss. ; 3° 集古今佛道論衡 *Tsi kou kin fo tao louen heng*, *ibid.*, VII, 14 ; 4° 集沙門不應拜俗等事 *Tsi cha men pou ying pai sou teng che*, *ibid.*, 93. Tous ces textes portent sur la première période des querelles sur le *Houa hou king*, jusqu'à l'époque des T'ang. Pour les discussions auxquelles l'ouvrage donna lieu sous la dynastie mongole, l'ouvrage fondamental est le 辨僞錄 *Pien wei lou* en 5 ch. (NANJIO, *Catal.*, n° 1607), que M. CHAVANNES a déjà utilisé dans ses *Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole* (*Toung Pao*, II, v, 375 ss.). J'avais réuni antérieurement un certain nombre de renseignements dans *Les Mo-ni et le Houa-hou-king*, *B. E. F. E.-O.*, II, 518-527. D'après un passage du *Pien wei lou* (ch. 2, f° 63 v°), il serait question dans le *Kieou l'ang chou* de la prohibition qui fut édictée sous les T'ang contre le *Houa hou king*.

(2) La leçon Fei Tseu-ye du *Tripitaka* de Tôkyô peut n'être qu'une faute d'impression. Elle paraît infirmée par les histoires dynastiques, qui citent le même ouvrage sous des titres différents, mais en orthographiant toujours le nom de l'auteur 斐子野 P'ei Tseu-ye. Le

En dehors de l'ouvrage de P'ei Tseu-ye, les autres sources sur Wang Feou antérieures au VII^e siècle sont jusqu'à présent les citations du *晉世雜錄* *Tsin che tsalou* et du *幽明錄* *Yeou ming lou* rencontrées par M. CH. (pp. 559, 541) dans le *Pien tcheng louen*. Le second seul de ces ouvrages m'est connu de nom ; j'ai déjà dit plus haut qu'il subsistait en partie. Les renseignements que nous recueillons ainsi ne sont pas sans intérêt. On nous apprend d'abord que Wang Feou était *祭酒* *tsi-tsieou* ; c'est là aujourd'hui le titre de fonctionnaires du Kouo-tseu-kien. Mais d'autre part, Wang Feou est qualifié aussi de *道士* *tao-che*, et ce terme ne peut désigner dans l'espèce qu'un prêtre taoïste. Il est donc intéressant de pouvoir invoquer ici un passage du *Fa yuan tchou lin* (VII^e siècle), d'après lequel, jusqu'au IV^e siècle, le terme de *tao-che* fut fréquemment réservé aux moines bouddhistes, au lieu que l'appellation propre des prêtres taoïstes était *tsi-tsieou* (1). Je crois que le passage de P'ei Tseu-ye est le premier texte où on ait rencontré jusqu'à présent cet emploi spécial de *tsi-tsieou*.

Le grand adversaire de Wang Feou dans les années 290-506 ap. J.-C., fut un moine bouddhiste appelé *帛遠* Po Yuan, dont le nom de religion était *法祖* Fa-tsou. Il est bon de rappeler que ce personnage est loin d'être un inconnu pour nous. Sur seize œuvres qu'il avait traduites, onze étaient déjà perdues au VIII^e siècle, mais les cinq autres subsistent dans le *Tripitaka* actuel (2).

La tradition rapportée par le *Yeou ming lou* montre Fa-tsou dans les enfers, expliquant à Yama le *Çurāṅgamasūtra* (3), cependant que Wang Feou était couvert de chaînes. J'avais rapporté antérieurement cette tradition d'après le *Fo tsou l'ong ki*, et le texte que j'ai utilisé donnait cette indication supplémentaire que Wang Feou était raillé par Yama, et que sa délivrance ne lui devait être accordée que le jour où son sūtra apocryphe, le *Houa hou king*, aurait disparu du monde. Je ne sais à quelle époque remonte ce trait de la légende, mais il n'est pas sans parallèles dans la croyance populaire chinoise, et je n'en veux pour preuve que

Souei chou (ch. 55, fo 15 r^o) cite le *衆僧傳* *Tchong seng tchouan* de P'ei Tseu-ye, en 20 ch., et le *Kieou l'ang chou* (ch. 46, fo 50 v^o) comme le *Sin l'ang chou* (ch. 59, fo 7 r^o), qui connaissent l'œuvre de P'ei Tseu-ye sous le titre de *名僧錄* *Ming seng lou*, lui attribuent tous deux 15 chapitres.

(1) Ce passage se trouve dans le *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 雨, VIII, fo 47 v^o. Toute cette page est importante pour la littérature taoïste en général. Cf. aussi VON ZACH, *Lexicographische Beiträge*, I, p. 34.

(2) Cf. NANJIO, *Catalogue*, App. II, n^o 28. M. NANJIO l'appelle *白法祖* Po Fa-tsou, et lui attribue pour nom de famille original *萬* Wan. C'est une erreur. Son nom de famille était *帛* Po, dont Wan est né par altération graphique, et *白* n'est qu'une variante de la forme originale. Il y a d'autres cas de l'alternance de *白* po et *帛* po, par exemple dans le nom de la cotonnade fine, ordinairement orthographié *白疊* po-tie, mais que le *Heou han chou* écrit *帛疊* po-tie ; cf. B. E. F. E.-O., IV, 271, n. 7. Il y a d'ailleurs un grand nombre de moines, originaires souvent d'Asie Centrale, auxquels les textes donnent un nom de famille écrit tantôt *白* Po, tantôt *帛* Po.

(3) J'avais écrit (B. E. F. E.-O., II, 325) *Çurāṅgamasamādhisūtra* ; peut-être est-il plus sage de ne pas préciser à ce point, car le *Çurāṅgamasamādhisūtra* ne nous est pas parvenu dans une traduction antérieure à celle de Kumārajīva, ce qui met un siècle après Po Fa-tsou. Il se peut d'ailleurs qu'une traduction de ce texte figure parmi les œuvres perdues de Po Fa-tsou ; la vérification serait facile dans le *Che kiao k'ai yuan lou*. En tout cas, ce ne peut être que par inadvertance que M. CH. (p. 541) a rétabli le titre en *Laṅkāvatārasūtra*.

ce passage du *Théâtre chinois* de BAZIN (p. XXVIII) : « Ceux qui composent des pièces obscènes seront sévèrement punis dans le séjour des expiations... et leur supplice durera autant que leurs pièces resteront sur la terre. »

Nous connaissons par les œuvres insérées au *Tripitaka* les querelles auxquelles l'authenticité du voyage de Lao-tseu chez les Hou donna lieu sous la dynastie Tang. Nous savons également qu'à cette époque les principales scènes des conversions opérées par lui en occident étaient fréquemment représentées sur les murs des temples taoïques et même des bonzeries (1). Ce dernier renseignement est un indice d'un assez étrange syncrétisme, consacré d'ailleurs par cette œuvre que composa au VI^e siècle un moine bouddhiste et qui traitait de la conversion des Hou par le « moine bouddhiste Lao-tseu » (釋老子) (2).

Le *Houa hou king* ne fut jamais, à ce qu'il semble, mentionné dans les chapitres bibliographiques des histoires dynastiques. Par contre, on y voit figurer d'autres ouvrages qui doivent bien être de même inspiration, comme le 老君出塞記 *Lao kiun tch'ou sseu ki*, en 1 ch. (3), ou ce 西荅記 *Si cheng ki*, qui sont tous les deux nommément désignés

(1) M. CH. (p. 540) traduit d'après le *Pien tcheng louen* un texte de Tch'en Tseu-leang qui nous montre que la scène de Lao-tseu convertissant les gens du Ki-pin (Cachemire) était dès l'époque des Souei représentée dans certains temples taoïques. Ce texte débute par : 隋僕射楊素從駕至竹林宮. 經過樓觀見老廟, ce que M. CH. a traduit par : « A l'époque des Souei (589-618), le *p'ou-ye* Yang Sou, se rendant à la suite de l'empereur dans le palais Tchou-lin, passa par le monastère taoïste à étages et y vit un temple de Lao-tseu... » Yang Sou est bien connu : il mourut en 606 (cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 2408). Le Tchou-lin-kong peut être un palais, mais c'est plutôt un temple, vu le nom de « forêt de bambous », *tchou-lin*, qui est fréquent dans le bouddhisme comme dans le taoïsme. Il s'agit d'ailleurs plus probablement d'un temple taoïque, car, même si le nom de Tchou-lin ne fait pas allusion à la célèbre réunion taoïque des « sept sages de la forêt de bambous », le nom de *kong* se rencontre plus souvent appliqué à un grand monastère taoïque qu'à un temple bouddhique. En tout cas, au lieu de « monastère à étages », il faut entendre plus spécialement le Leou-kouan. Le *Pien wei lou*, qui donne à peu près le même récit (ch. 2, f° 61 v°), nous avertit en effet dans une note que « le Leou-kouan est l'ancienne demeure de 尹喜 Yin Hi. Elle est au sud de la barrière. Aujourd'hui des taoïstes l'occupent. Elle subsiste encore. » Il résulte de là, comme je le ferai remarquer plus loin, que l'un des livres taoïques condamnés en 1281, le 樓觀先生內傳 *Leou kouan sien cheng nei tchouan*, devait être une biographie de Yin Hi. Les scènes de conversions représentées étaient généralement au nombre de 81. M. CH. a indiqué (*B. E. F. E.-O.*, IV, 66, et *T'oung Pao*, V, 376) que ce nombre avait été choisi parce qu'il représente le carré de 9. Il faut aussi rappeler que la valeur mystique du carré de 9 était accrue pour les taoïstes par ce fait qu'on avait divisé depuis longtemps le *Tao tō king* en 81 paragraphes. Il est assez curieux que dans le livre de M. DVORÁK, *Chinas Religionen*, II, *Lao-tsi und seine Lehre*, p. 16, où la question de la division du *Tao tō king* en 81 sections est exposée avec quelque détail, il ne soit pas tenu compte du rôle mystique de 9×9 .

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 526. Le titre complet est 釋老子化胡傳 *Che lao tseu houa hou tchouan*. On sait que *che*, transcription de *çākya*, se préfixe au nom des moines bouddhistes, disciples de Çākyamuni. Le sens propre de *che* est « expliquer », mais je ne crois pas qu'il soit possible dans ce titre de songer pour *che* à un rôle sémantique. Une réfutation du *Houa hou king* débiterait par 駁 *po* ou un mot analogue, non par *che*.

(3) Cf. *Song che*, ch. 205, f° 7 v° de l'édition de la librairie du T'ou-chou-tsi-tch'eng.

parmi les livres, taoïques proscrits en 1281 (1). Pour suivre l'histoire de *Houa hou king*,

(1) Sur cette proscription, cf. *Pien wei lou*, ch. 11, et CHAVANNES, *Inscriptions et pièces de chancellerie*... dans *T'oung Pao*, II, v, 586; *Pien wei lou*, *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, XI, f° 65 r°. Cette liste des ouvrages proscrits en 1281 offre un grand intérêt. En dehors du *Lao kiun tch'ou sseu ki* et du *Si cheng ki*, elle nomme encore, parmi les ouvrages qui nous sont connus par ailleurs : 1° Le *三破論 San p'o louen*, qui fut écrit sous les Ts'i (479-501) par 張融 Tchang Jong; les pièces de la controverse qui s'éleva lors de son apparition ont été conservées aux ch. 6 et 8 du *弘明集 Hong ming tsi* de Seng-yeou, paru vers 520; 2° Le *十異九迷論 Che yi kieou mi louen*, par 傅奕 Fou Yi et 李玄卿 Li Huan-k'ing; Fou Yi (554-659) est un homme d'Etat célèbre (cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 589); peut-être eut-il quelque penchant pour le taoïsme, quoiqu'il ne semble guère d'après ce qu'on sait jusqu'à présent de sa vie; il doit plutôt figurer ici comme l'ennemi déclaré du bouddhisme; on sait qu'un ouvrage spécial incorporé au *Tripitaka* (NANJIO, n° 1500) est consacré à repousser ses attaques; peut-être l'ouvrage condamné en 1281 était-il, s'il faut en croire ce que suggère son titre, un pamphlet dirigé contre ce *釋道十異 Che tao che yi*, les « Dix merveilles du bouddhisme et du taoïsme », que, suivant un passage du *Pien wei lou* (*loc. laud.*, ch. 11, f° 64 v°), 李思慎 Li Sseu-chen aurait publié sous les Tang, et qui se trouverait, à ce qu'il semble, dans un *清涼華嚴大教 Ts'ing leang houa yen ta kiao* qui m'est inconnu; 3° Le *謗道釋經 P'ang tao che king* de 林靈素 Lin Ling-sou, dirigé contre le *Tripitaka*; sur Lin Ling-sou, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 509, n. 8; la « Biographie de Lin Ling-sou », que je n'avais pas retrouvée alors, doit être celle qui figure au *說郛 Chouo feou*, et c'est un document contemporain de Lin Ling-sou, puisque l'auteur, 耿延禧 Keng Yen-hi, a publié en 1134 une édition du *Tchan kouo ts'ö* (cf. CHAVANNES, *Mém. histor.*, v, 4); 4° Le *道先生三清經 Tao sien cheng san ts'ing king*, très probablement l'ouvrage qu'à l'époque des Tsin (265-419) 鮑靜 Pao Tsing publia sous le titre de *三皇經 San houang king* et dont le titre fut ensuite changé en *三清經 San ts'ing king* (cf. *Pien wei lou*, ch. 1, f° 58 v°); 5° Le *上清經 Chang ts'ing king*, qui remonterait au III^e siècle, ayant été publié sous les 吳 Wou par 葛孝先 Ko Hiao-sien; il n'y aurait guère de plus anciens, parmi les textes du néo-taoïsme, et encore est-ce douteux, que les œuvres attribuées, faussement sans doute, à Tchang Tao-ling, et le *洞玄經 Tong hiuan king* qui porte le nom de 王褒 Wang Pao (sur ce personnage énigmatique, cf. *Pien wei lou*, ch. 1, f° 58 v°; ch. 2, f° 64 r°); 6° Le *靈寶二十四生經 Ling pao eul che sseu cheng king*, probablement le même que le *靈寶經 Ling pao king* attribué à 張道陵 Tchang Tao-ling (cf. *Pien wei lou*, ch. 1, f°s 57 v°, 58 v°; ch. 2, f° 62 r°); sur l'historicité douteuse de ce personnage célèbre, cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 104; le *Pien wei lou* (ch. 2, f° 62 v°) cite encore sous son nom un passage du *黃書 Houang chou*, qui est parfaitement ordurier; 7° Le *樓觀先生內傳 Leou kouan sien cheng nei tchouan*, sans doute une biographie légendaire du fameux « gardien de la Barrière » 尹喜 Yin Hi, à qui Lao-tseu aurait laissé le *Tao tö king*; c'est en effet sous le nom de Leou-kouan qu'on connaissait encore à l'époque mongole l'ancienne demeure qu'aurait habitée Yin Hi (cf. *Pien wei lou*, ch. 2, f° 61 v°). — Le *Si cheng ki*, en 1 ch., est mentionné dans le *Song che*, ch. 205, f° 8 r°, mais il existait bien antérieurement. Le *Kieou l'ang chou* (ch. 47, f° 2 v° de l'éd. du T'ou-chou-tsi-tch'eng) nomme déjà le *老子西晉經 Lao tseu si cheng king*, en 1 ch., et le *Sin l'ang chou* (ch. 59, f° 3 r° de la même édition) indique deux commentaires de ce texte : 1° Le commentaire du *Lao tseu si cheng king*, en 2 ch., par 韋處玄 Wei Tch'ou-hiuan; 2° Le *老子西晉經義 Lao tseu si cheng king yi*, en 1 ch., par 戴詵 Tai Chen. Le premier de ces commentaires est encore porté au *Song che* (ch. 205, f° 6 r°), qui nous apprend en outre que Wei Tch'ou-hiuan était un prêtre taoïste originaire de 華陽 Houa-yang. Nous savons que dans la première partie du *Si cheng king* se trouvait la

il faut ensuite sauter jusqu'à l'époque mongole (1). Dans cet intervalle de cinq siècles, je n'ai jusqu'à présent à faire entrer que deux renseignements. D'informations de seconde main, il me semble résulter que, dans le *路史 Lou che* de 羅泌 Lo Pi (2), composé sous les Song, il est fait, à propos de la naissance du Buddha, une citation du *Lao tseu houa hou king*, et une autre d'un 孔子中備經 *K'ong tseu tchong pei king*, qui doit être aussi quelque

phrase si souvent reprise : « Mon maître a parcouru l'Inde en la convertissant : il est excellemment entré dans le *nirvāṇa* ». Comme cette phrase était mise dans la bouche de Lao-tseu, les bouddhistes en tiraient que Lao-tseu avait eu pour maître le Buddha, et ne pouvait donc avoir été lui-même le Buddha (cf. *Pien wei lou*, ch. 2, f° 62 r° ; 折疑論 *Tchō yi louen*, *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, XI, ch. 4, f° 105 v°). — Malgré les édits des empereurs Mangou et Koubilai, il n'est pas sûr que le *Si cheng king* soit perdu. L'auteur du *Tchō yi louen* (*loc. laud.*) dit en effet qu'il est allé au 華清宮 *Houa-ts'ing-kong*, monastère taoïque situé sur le mont 鬪寶 Teou-pao dans la sous-préfecture de 臨潼 Ling-t'ong au Chàn-si ; il a vu là un prêtre taoïque, le 鴻濛道人 Hong-mong-tao-jen, qui lui a ouvert les armoires du *Canon taoïste*, et dans la collection figurait le *Si cheng king*. Je n'ai pu déterminer à quelle époque vivait 子成 Tseu-tch'eng, l'auteur du *Tchō yi louen* ; l'auteur de la préface de son livre n'est inconnu, et la date n'en est donnée qu'en caractères cycliques. Un commentaire joint à l'ouvrage a pour auteur un moine des « contrées occidentales » appelé 師子 Che-tseu (Simha). D'après M. NANJIO (*Catalogue*, no 1634), Tseu-tch'eng et Che-tseu vivaient sous les Ming. Quoi qu'il en soit, il est certain que Tseu-tch'eng n'a pu voir le *Si cheng king* que très postérieurement aux édits de Koubilai ; il résulte donc de là que le *Si cheng king* a encore chance de se retrouver dans les collections taoïques.

(1) Lors des débats sur le *Houa hou king*, les taoïstes auraient pu se réclamer auprès de Koubilai-khan de l'appui de son grand-père Gengis-khan. On sait l'estime que le conquérant témoigna au taoïste K'ieou Tch'ou-ki (K'ieou Tch'ang-tch'ouen) qu'il manda auprès de lui en Asie Centrale. Lorsque en 1224 K'ieou Tch'ou-ki se mit en route pour revenir en Chine, Gengis-khan lui écrivit une lettre dont le texte, assez vraisemblablement authentique, nous a été conservé en appendice du récit même du voyage de K'ieou Tch'ou-ki. Or, dans cette lettre on lit : 老氏西行或化胡而成道, « Maître Lao alla dans l'ouest, où il convertit les Hou et réalisa la voie. » Je cite d'après l'édition en petit format du 長春真人西游記 *Tch'ang tch'ouen tchen jen si yeou ki* publiée lithographiquement en 1894 au 復古齋 Fou-kou-tchai de Chang-hai en même temps que le 蒙古遊牧記 *Mong kou yeou mou ki*, et qui reproduit l'édition de 1847 : le passage se trouve au ch. 下, f° 21 v°. Le voyage de K'ieou Tch'ou-ki a été traduit par PALLADIUS au tome IV des *Trudy členov rossijskoï dukhovnoï missiï v Pekine*, St Pétersbourg, 1866, in-8° ; la traduction de la lettre se trouve aux pp. 574-575. — Il faut ajouter d'ailleurs que les bouddhistes contestaient l'authenticité des édits rendus par Gengis-khan en faveur de K'ieou Tch'ou-ki et de son compagon Li Tche-tch'ang (ce dernier, qui survécut beaucoup à son maître, est le rédacteur du *Si yeou ki*). Mais malgré les affirmations du *Pien wei lou* (ch. 5, f° 67 r°), il semble bien que les bouddhistes n'auraient pas supporté de la part des taoïstes des vexations qui paraissent avoir été réelles, si ceux-ci n'avaient pu se réclamer très authentiquement de la faveur du souverain. — Si Siang-mai, l'auteur du *Pien wei lou*, est si bien informé de cette affaire du *Houa hou king*, c'est qu'il en fut un des principaux acteurs ; il se nomme lui-même à deux reprises parmi les bonzes qui prirent part aux controverses ; il se trouvait en particulier à Karakoroum en 1256 (*Pien wei lou*, ch. 3, f° 69 v° ; ch. 4, f° 75 v°). — Siang-mai renvoie pour la condamnation du *Houa hou king* à un 破化胡狀 *P'o houa hou tchouang* de 悟了然 Wou-leao-jan, qui nous est jusqu'ici inconnu (*Pien wei lou*, ch. 3, f° 65 v°).

(2) Cf. WYLIE, *Notes...*, p. 24.

ouvrage apocryphe. D'autre part, sur l'histoire du canon taoïste sous les Song et l'insistance que mit 王欽若 Wang K'in-jo à ce qu'on y laissât figurer le *Lao tseu houa hou king*, on trouvera des renseignements dans le *通鑑長編紀事本末 Tong kien tch'ang pien ki che pen mo* (1).

Mais, pour bien connaître la légende qui fit voyager Lao-tseu chez les Hou, il ne suffit pas de suivre les destinées du livre de Wang Feou depuis le début du IV^e siècle, il s'agit aussi de voir de quelles traditions antérieures Wang Feou avait fait état. Une information qui se répète chez divers auteurs bouddhiques veut que Wang Feou ait composé le *Houa hou king* en « transformant » ou en « s'appuyant faussement sur » le *Si yu tchouan*. J'ai montré plus haut qu'à la rigueur ce *Si yu tchouan* pouvait bien n'être que le chapitre sur les pays d'occident du *Wei lio*, où il est dit effectivement, comme M. CH. (pp. 544, 550) n'a pas manqué de le souligner, qu'« on pense que Lao-tseu sortit des passes en allant vers l'Ouest, traversa les contrées d'occident et arriva dans le Tien-tchou (Inde) où il enseigna les Hou ». Le *Wei lio* est du III^e siècle, et mentionne, à propos des rapports de Lao-tseu et du bouddhisme, les Bonnets Jaunes, dont la révolte a éclaté en 184 A. D. Aussi avais-je proposé naguère, et M. CH. veut bien le rappeler, de faire remonter aux Bonnets Jaunes « sinon l'origine, au moins la diffusion

(1) Sur Wang K'in-jo, cf. GILES, *Biogr. Dict.* n^o 2160. Cet homme d'état, également célèbre comme érudit, a laissé son nom attaché à la compilation d'une encyclopédie considérable, le *冊府元龜 Ts'ö fou yuan kouei*. C'était aussi un taoïste fervent. Le *Song che* (ch. 205, f^o 7 v^o) cite de lui une œuvre taoïque en 1 ch., intitulée *七元圖 Ts'i yuan l'ou*. Un des catalogues du *Canon taoïste*, en 7 ch., intitulé *三洞四輔部經目錄 San tong sseu fou pou king mou lou* avait été compilé sous sa direction (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 322). — Je cite le *T'ong kien tch'ang pien ki che pen mo* d'après une note ancienne, mais je n'ai pas actuellement l'ouvrage à ma disposition, et la fiche le concernant s'est égarée. Autant qu'il m'en souvient, il s'agit d'une édition récente d'un important ouvrage en 150 chap., aussi appelé *皇宋通鑑長編紀事本末 Houang song t'ong kien tch'ang pien ki che pen mo*, et qui avait été composé sous les Song par 楊中良 Yang Tchong-leang. Il était ignoré depuis des siècles, et aucun exemplaire n'était même venu à la connaissance des bibliographes de K'ien-long, mais une copie manuscrite fut examinée par Yuan Yuan, et décrite par lui au ch. 1 de son *Sseu k'ou wei cheou chou mou li yao*. C'est très probablement dans cet ouvrage que se trouve le passage que j'avais relevé jadis, et qui, dans l'édition récente qui se trouve à la bibliothèque de l'École française, est au ch. 16, f^o 8. Si, comme je le crois, l'ouvrage est bien celui de Yang Tchong-leang, il y aurait peut-être une autre source à consulter. En effet, Yang Tchong-leang n'avait fait que recomposer sur un plan différent l'œuvre, également en 150 ch., publiée un peu antérieurement par 李燾 Li Tao sous le titre de *續資治通鑑長編 Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien*, et qui donnait l'histoire des neuf souverains des Song du Nord. Or à l'œuvre de Li Tao telle qu'elle nous est parvenue, il manque seulement les règnes des deux derniers souverains des Song septentrionaux, qui n'entrent pas ici en ligne de compte. Le texte des sept premiers règnes a été rétabli d'après le *Yong lo ta tien*, et divisé arbitrairement en 520 ch. Au XVIII^e siècle encore, l'ouvrage ne circulait que manuscrit, mais, dans la première moitié du XIX^e siècle, le bibliophile 張金吾 Tchang Kim-wou en donna une édition en caractères mobiles ; une autre, qui se trouve à l'École française d'Extrême-Orient, a été publiée en 1881. On y a joint en 1883 un *續資治通鑑長編拾補 Siu tseu tche t'ong kien tch'ang pien che pou* en 60 ch., où on a tenté de rétablir les parties perdues de l'œuvre primitive. Il y aurait lieu de rechercher si les passages concernant le taoïsme et qui sont cités par Yang Tchong-leang, ne se retrouvent pas, avec des détails nouveaux peut-être, dans l'ouvrage considérable de Li Tao. Malheureusement on ne peut faire cette vérification à Paris, ni sans doute en Europe, où il semble que les livres de Yang Tchong-leang et de Li Tao ne soient pas parvenus.

de la légende qui associe Lao-tseu aux débuts du bouddhisme ». En fait, c'est simple prudence, et peut-être hasard heureux, si je ne suis pas allé jusqu'à supposer que les Bonnets Jaunes avaient créé l'histoire de toutes pièces, car on ne connaissait alors aucun texte antérieur au *Wei liou* où elle se trouvât mentionnée. Cependant une considération pouvait faire réfléchir. Lorsque le *Houa hou king* fut, pour la seconde ou la troisième fois, dénoncé au trône par les bouddhistes en 696, une commission refusa de condamner l'ouvrage incriminé pour cette raison que « le voyage de Lao-tseu chez les Hou était mentionné dans des livres datant des Han et des Souei » (1). Voilà du moins la traduction que j'ai donnée, mais on pouvait aussi comprendre que ce voyage était mentionné dans l'*Histoire des Han* et dans l'*Histoire des Souei*. On connaît depuis longtemps en effet le passage de l'*Histoire des Souei* qui envoie Lao-tseu dans le pays de Khotan pour convertir les Hou (2); rien de tel n'avait été signalé par contre dans les *Histoires des Han*.

Cependant la commission de 696 disait vrai, et le texte existe; il est de toute importance. Au milieu du II^e siècle de notre ère, l'empereur Houan des Han était entre les mains des eunuques du palais qui commettaient en son nom toutes sortes d'abus. Plusieurs héritiers présomptifs moururent coup sur coup; les gens experts remarquèrent au ciel d'étranges perturbations. Alors un astrologue, 襄楷 Siang Kiai, originaire du Chan-tong, se décida à prendre la parole. En 166 A. D., il vint de son pays natal à la capitale, se rendit à la porte du palais, et présenta à l'empereur un mémorial de blâme dont le texte nous a été conservé intégralement dans le *Heou han chou* (3). Ce curieux document méritera d'être étudié un jour en détail, car il est caractéristique de la façon dont les Chinois entendent les rapports de l'homme et de l'univers (4). Pour le moment, je me contenterai de traduire la portion du mémoire où il est question du Buddha et de Lao-tseu. Siang Kiai s'exprime comme suit (5):

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 526.

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 525.

(3) La biographie de Siang Kiai, si on adopte pour le *Heou han chou*, l'ordre des éditeurs impériaux du XVIII^e siècle, doit se trouver au ch. 60 下, parce que cette édition place après les « annales principales », les trente sections de « monographies », qui sont en réalité l'œuvre non de 范曄 Fan Ye, mais de 司馬彪 Sseu-ma Piao. L'édition grand format que j'ai à ma disposition, et qui se trouve à l'École des Langues Orientales, a été publiée au 金陵書局 Kin-ling-chou-kiu (donc à Nankin) en 1887; elle reproduit l'édition du Ki-kou-ko des Ming, où l'œuvre de Sseu-ma Piao n'est pas incorporée. La biographie de Siang Kiai forme donc ici la seconde partie du ch. 50 下.

(4) La biographie de Siang Kiai offre cet autre intérêt qu'il y est question du 太平清領書 *Tai p'ing ts'ing ling chou* en 170 chapitres, plus connu sous le nom de 太平經 *Tai p'ing king*, que 于吉 Yu Ki avait soi-disant reçu des dieux, et que sous l'empereur 順 Chouen (126-144 A. D.) un disciple de Yu Ki, 宮崇 Kong Tch'ong, vint présenter au trône. Le commentaire du *Heou han chou*, composé sous les T'ang, cite à ce propos d'assez longs fragments du *Tai p'ing king*; ce sont là, à ma connaissance, les premiers spécimens connus de ce qu'on peut appeler proprement la littérature des sectes. Les bouddhistes ne faisaient pas grand cas de ces livres « divins », mais ils avaient cependant à se défendre contre leur vogue, et on trouvera dans *Meou tseu (Tripitaka)*, éd. de Tôkyô, 露, IV, fo 5 r^o, qui remonte à la fin du II^e siècle, un paragraphe dirigé contre les 神書百七十卷, c'est-à-dire contre les « cent soixante-dix chapitres du Livre divin »; la biographie de Siang Kiai, qui emploie exactement les mêmes termes, prouve qu'il s'agit du *Tai p'ing king*, dont le chef des Bonnets Jaunes, 張角 Tchang Kio, faisait alors grand usage.

(5) Voici le texte: 又聞宮中立黃老浮屠之祠. 此道清虛貴尚無爲. 好生惡殺省慾去奢. 今陛下嗜慾不去. 殺罰過理. 既乖其道豈獲其祚哉. 或言老子入夷狄爲浮屠. 浮屠不三宿桑下. 不欲久

« De plus, j'ai entendu dire que dans le palais on a élevé des autels de Houang(-ti) et de Lao(-tseu) et du Feou-l'ou (Buddha). Cette doctrine est celle de la pureté et du vide, et elle révère le *wou-wei* ⁽¹⁾; elle aime (à laisser) la vie et hait le meurtre; elle diminue les désirs et chasse les excès. Actuellement Votre Majesté ne chasse pas ses appétits et ses désirs; le meurtre et les châtements passent la raison. Puisque (Votre Majesté) fausse cette doctrine, comment atteindrait-elle au bonheur (qui) en (devrait résulter)? On dit aussi que Lao-tseu est entré chez les barbares et est devenu le Buddha ⁽²⁾. Le Buddha ne couchait pas trois nuits

生恩愛. 精之至也. 天神遺以好女. 浮屠曰. 此但革囊盛血. 遂不
 呵之. 其守一如此適成道. 今陛下姪女豔婦極天下之麗. 甘肥飲
 美. 單天下之味. 奈何欲如黃老乎.

(1) J'ai préféré laisser ici 無爲 *wou-wei* sans traduction. Dans le taoïsme, il signifiait le « non-agir », mais dans la langue du bouddhisme, il est l'équivalent d'*asamskṛta*, et a été surtout employé pour traduire *nirvāṇa*. Cf. CHAVANNES, *Dix inscriptions de l'Asie Centrale*, p. 71, n. 5; cf. aussi le 正誣論 *Tcheng wou louen* de l'époque des Tsin incorporé au 弘明集 *Hong ming tsi*, dans *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, IV, fo 6^{re}. Comme il est assez difficile de dire laquelle des deux notions, taoïque ou bouddhique, l'emporte ici, je renonce à traduire.

(2) C'est exactement cette phrase de Siang Kiai que M. CH. a retrouvée dans le *Fou tsou l'ong ki*, sous la forme 老子入夷狄爲浮圖化, et qu'il a traduite par « Lao-tseu se rendit chez les barbares et opéra leur conversion en bouddhistes » (*T'oung Pao*, II, v, 376). On voit que le texte chinois ne diffère que par l'addition du mot 化 *houa*. Par une coïncidence qui n'est peut-être pas fortuite, le commentaire du *Heou han chou*, qui date de l'époque des T'ang, se trouvait avoir déjà employé ce même mot en glosant la phrase de Fan Ye dans les termes suivants : 老子西入夷狄始爲浮屠之化. Il me paraît douteux que Feou-t'ou à lui seul signifie ici « bouddhiste ». Le commentaire du *Heou han chou* ne l'a compris que comme un équivalent exact de 佛 *Fo*, Buddha, et non de « religion de Fo » ou « disciple de Fo », et cette interprétation, conforme à la vérité étymologique, me semble pouvoir se défendre dans la plupart des cas. M. CH. paraît avoir fait de la phrase qu'il a rencontrée dans le *Fo tsou l'ong ki* le mot à mot suivant : *wei*, faisant (d'eux); *feou-l'ou*, des bouddhistes; *houa*, il (les) convertit. Mais la leçon du commentaire de *Heou han chou*, qui intercale 之 *tche* entre *feou-l'ou* et *houa*, montre qu'il faut faire de *houa* le complément de *wei*, et qu'entre les deux mots *wei* et *houa*, *feou-l'ou* est à son tour régi par *houa*. Le mot-à-mot ne peut donc être que *wei*, fit; *houa*, la transformation; (*tche*, du;) *feou-l'ou*, Buddha. Cette transformation est-elle la réincarnation personnelle de Lao-tseu en Buddha, ou est-elle au contraire, suivant un sens fréquent en Chine, la transformation civilisatrice opérée par le bouddhisme, et par suite la doctrine bouddhique même? C'est ce dont on pourrait discuter, mais je pencherais assez volontiers vers la première interprétation; c'est en tout cas celle qui me paraît la plus probable pour le texte même du *Heou han chou*. M. CH. a fait observer que d'une façon générale ce n'est pas Lao-tseu lui-même que les textes identifient au Buddha, mais son disciple 尹喜 *Yin Hi*. Ceci est exact, et cependant je ne crois pas que l'argument puisse être opposé à la traduction que j'adopte, car la version qui fait intervenir *Yin Hi* ne me semble pas la plus ancienne. C'est parce que Lao-tseu n'avait pu réussir à convertir lui-même les Hou qu'il fit de *Yin Hi* le Buddha et l'envoya prêcher à sa place les infidèles (cf. par ex. *Tripitaka* éd. de Tôkyô, 露, VII, 14). Mais bien des textes d'autre part attribuent à Lao-tseu lui-même la conversion des Hou, et ceci, rendant inutile la transformation de *Yin Hi* en Buddha, suppose que le rôle même du Buddha était en ce cas tenu par Lao-tseu. — On remarquera que bien que Lao-tseu soit allé dans l'ouest, il est question ici des 夷 *Yi* et des 狄 *Ti*, c'est-à-dire au propre des barbares de l'est et du nord, et non des 戎

sous le mûrier : il ne souhaite pas faire naître longtemps le bienfait et l'affection : c'est le degré extrême du raffinement (1). Les dieux lui laissèrent de belles filles, et le Buddha dit : « Ce ne sont que des sacs de cuir pour contenir du sang » ; et il ne les regarda pas davantage (2). Quand on est ferme de propos à ce point, on peut réaliser la voie. Aujourd'hui les filles lascives et les jolies femmes de Votre Majesté sont ce qu'il y a de plus beau ici-bas, la douceur de vos mets et l'excellence de vos boissons sont d'une saveur unique ici-bas. Comment désireriez-vous être l'égal de Houang-ti et de Lao-tseu ? »

Jong, ou barbares de l'ouest. Je ne serais pas surpris qu'il y eût là une petite malice des lettrés orthodoxes à l'égard des bouddhistes. En effet, Confucius avait dit, selon le *Louen Yu* : 夷狄之有君不如諸夏之亡, ce que LEGGE (*Chinese Classics*, I, 156) rend, à la suite de Tchou Hsi, par : « Les tribus sauvages de l'est et du nord ont leurs princes ; ce n'est pas comme les états de notre grand pays, qui en sont dépourvus. » Mais avant l'école des Song on interprétait tout différemment : « Les barbares de l'est et du nord, (même) avec leurs princes, ne sont pas égaux à la Chine, (même) quand elle n'en a pas. » A qualifier la patrie du bouddhisme, bien qu'en fait pays de Jong, de terre de Yi et de Ti, on y sous-entendait peut-être plus ou moins une application malicieuse qui, par son insolence, était la revanche de l'orthodoxie contre la religion étrangère. En tout cas, la phrase même de Confucius fut invoquée contre le bouddhisme, comme on le voit dans *Meou tseu* (*Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露 IV, fo 5 v^o). Sur cette phrase célèbre, cf. aussi VON ZACH, *Lexicographische Beiträge*, I, p. 29.

(1) Le commentaire explique que le bouddhiste (浮屠之人) ne passe pas trois nuits sous un même toit (ou sous le toit familial?), afin de montrer le détachement de son cœur.

(2) Sur cet épisode, le commentaire renvoie au *Sūtra des 42 articles*. Le rapprochement n'est pas sans valeur. On sait en effet que le *Sūtra des 42 articles* est traditionnellement indiqué comme le principal texte rapporté d'Inde en 67 A. D. par la mission de Ming-ti. Aucune indication ne nous est en outre parvenue sur des traducteurs qui auraient travaillé en Chine entre l'arrivée de Kāçyapamataṅga et Tchou Fa-lan en 67 A. D. et le milieu du III^e siècle de notre ère. Il est donc intéressant de relever dans un texte de 166 A. D. un passage qui paraît s'inspirer directement du *Sūtra des 42 articles* ; c'est un assez fort argument en faveur de l'opinion traditionnelle concernant ce *Sūtra*. Si d'ailleurs le 牟子 *Meou tseu* est bien, comme je le crois, du III^e siècle de notre ère, il y aura à son sujet ample matière à discuter les premières connaissances que les Chinois possédèrent sur le bouddhisme et à rechercher par quels textes ils ont pu les acquérir. Le passage du *Sūtra des 42 articles* se trouve dans le *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 藏, V, fo 2 r^o. Il n'est pas encore établi que le *Sūtra des 42 articles* ait été littéralement traduit d'un original hindou préexistant ; peut-être fut-il simplement compilé par les premiers moines hindous venus en Chine, comme une sorte de manuel des principes essentiels du bouddhisme. C'est en faveur de cette opinion que M. NANJIO invoque à juste titre un texte du *K'ai guan lou* du VIII^e siècle (cf. NANJIO, *Catalogue*, p. 162), et je ne crois pas qu'on puisse beaucoup lui opposer les textes selon lesquels le *Sūtra des 42 articles* fut rapporté d'Inde par la mission de Ming-ti. Seulement, s'il y eut vraiment au III^e siècle une nouvelle traduction chinoise du *Sūtra des 42 articles* (laquelle d'ailleurs était déjà perdue au VIII^e siècle) et qui différât peu de celle du I^{er} siècle (cf. NANJIO, *Catalogue*, p. 165), il faut admettre que les moines hindous venus en Chine commencèrent par rédiger leur résumé de la doctrine soit en sanscrit, soit dans quelqu'un des dialectes hindouisants que les bouddhistes employaient. A s'en tenir aux informations dont nous disposons actuellement, il semblerait que le rédacteur dût être plutôt Kāçyapamataṅga, dont on ne dit pas qu'il ait jamais bien su le chinois, et le traducteur réel fut son compagnon hindou Tchou Fa-lan, qui lui s'était rendu rapidement maître de l'idiome étranger et dont nous connaissons, au moins par leurs titres, quatre et peut-être cinq autres traductions (cf. NANJIO, *Catalogue*, Appendice II, n^o 2).

Tel qu'il est, ce texte me paraît offrir un double intérêt. D'abord, et c'est ce que nous y voyons de plus clair, il connaît la tradition qui fait voyager Lao-tseu en Occident, pour y devenir le Buddha (1). Il résulte de là que les Bonnets Jaunes ont pu répandre une légende qui servait leurs intérêts politiques, mais qu'ils ne l'ont pas créée. Mais je voudrais aussi insister sur une autre considération. Le plus ancien texte, par l'époque sur laquelle il porte, qui nous parle d'un Chinois converti au bouddhisme, se trouve dans la biographie du prince 英 Ying de 楚 Tch'ou insérée au *Heou han chou*. Nous y apprenons qu'en 65 av. J.-C., l'empereur Ming avait fait paraître un édit autorisant les condamnés à mort à se racheter avec un certain nombre de pièces de soie (2). Le prince Ying, s'étant révolté, voulut se prévaloir de cette mesure. Mais l'empereur, dont il était le demi-frère et qui l'aimait, lui fit grâce sans même accepter sa rançon, en basant cette faveur sur ce que le prince de Tch'ou « récitait les sentences profondes de Houang-ti et de Lao-tseu et vénérât les autels bienfaisants du Buddha » (cf. CHAVANNES, p. 550). Ming-ti envoya au prince de Tch'ou sa rançon pour qu'il l'employât à

(1) La tradition du voyage de Lao-tseu dans la Chine occidentale ne suppose pas en elle-même une influence bouddhique. Elle est attestée dès la fin du II^e siècle avant notre ère par la biographie de Lao-tseu insérée par Sseu-ma Ts'ien dans son *Che-ki*. Elle peut d'ailleurs ne pas remonter beaucoup plus haut, car au IV^e siècle avant notre ère, Tchouang-tseu parle en termes très clairs d'une scène qui se serait passée à la mort de Lao-tseu. Ce passage a embarrassé les commentateurs, et certains d'entre eux n'y veulent voir qu'une « allégorie » (寓言) de Tchouang-tseu (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 322). Mais il est vraisemblable que Tchouang-tseu n'eût pas reproduit ou inventé un tel récit s'il eût connu la tradition du départ de Lao-tseu vers l'ouest ; et s'il ne l'a pas connu, c'est sans doute qu'alors elle n'existait pas. Il serait donc prématuré de tenir la tradition enregistrée par Sseu-ma Ts'ien pour l'expression de la vérité historique. Dès cette époque, la personne de Lao-tseu s'enveloppait de cette brume que les Européens, non plus que les Chinois, n'ont depuis lors réussi à percer.

(2) Le passage de la biographie du prince Ying auquel je fais allusion ici a été traduit par M. CH. (p. 550). Le décret n'est pas un décret général de rachat de la peine de mort, qui pourrait faire songer à une influence bouddhique, mais une amnistie partielle accordée par l'empereur à la suite d'un sacrifice accompli dans le pavillon 辟雍 P'i-yong. Sur les sacrifices accomplis au P'i-yong sous les Han, cf. *東漢會要 Tong han houei yao*, ch. 4, fo 1 v^o et ss. Quant au sacrifice même de 65 A. D. et au décret qui suivit, on trouvera des renseignements, sous cette année 65, dans les « annales principales » du *Heou han chou*, ch. 2, fo 7 v^o. Le prince Ying ne sut d'ailleurs pas gré à l'empereur de sa clémence, et à la fin de 70 A. D. se révolta à nouveau ; il périt peu après et sa principauté fut supprimée. Du texte du *Heou han chou* cité par M. CH., il faut rapprocher un long passage du *後漢記 Heou han ki* de Yuan Hong (éd. de Canton de 1876, ch. 10, fo 4 v^o), et un autre du *東觀漢記 Tong kouan han ki* (éd. du Wou-ying-tien de 1777, ch. 7, fo 6). Le *Heou han ki* dit que le prince Ying envoya 25 pièces de soie jaune et 5 pièces de soie blanche légère : d'après le *Tong kouan han ki*, il y avait 55 pièces de soie jaune et 5 de soie blanche. Le *Heou han chou* donnant 50 en tout, il y a chance pour que, dans le *Tong kouan han ki*, 三 soit fautif pour 二 *eul*. Le fait en lui-même n'a pas d'importance, mais il montre du moins que le *Heou han ki* et le *Tong kouan han ki* renferment des détails qui manquent aux histoires dynastiques. Le *Tong kouan han ki* a été achevé en 172-177 et comprenait primitivement 145 chapitres. Depuis longtemps il ne subsiste plus intégralement. Les fragments subsistants avaient été publiés jadis par 姚之駟 Yao Tche-yin en 8 ch. A la fin du XVIII^e siècle, on enrichit considérablement cette édition par de nouveaux fragments, presque tous retrouvés dans le *Yong lo ta tien*, et c'est cette œuvre reconstituée que les éditeurs impériaux publièrent au Wou-ying-tien, en la répartissant en 24 chapitres.

faire des aumônes alimentaires aux *upāsakas* et aux *çramaṇas*. Il résulte de cette biographie du prince de Tch'ou que les adeptes des nouvelles doctrines unissaient dans une même foi la croyance taoïque et la croyance bouddhique. Quand, un siècle plus tard, Houan-ti délaisse à son tour le confucéisme orthodoxe, Siang Kiai constate que cet empereur a élevé dans le palais des autels à Houang-ti et Lao tseu et au Buddha. La tradition d'ailleurs a consacré cette adhésion de Houan-ti aux doctrines hétérodoxes en admettant qu'il est le premier à avoir accordé des « dais fleuris », 華蓋 *houa-kai*, à Houang-ti, à Lao-tseu, au Buddha (1). Si des faits enregistrés par l'histoire nous passons aux œuvres de doctrine, nous constatons une étrange sympathie entre le taoïsme et le premier bouddhisme chinois. Sans doute, et j'ai eu déjà l'occasion de le dire plus d'une fois, le taoïsme a emprunté son culte à l'église bouddhique, mais le bouddhisme chinois a puisé largement dans la terminologie taoïque. En face du confucéisme orthodoxe, d'une haute moralité, mais de sèche doctrine et d'un bon sens un peu plat, bouddhistes et taoïstes se reconnurent une commune tendance d'idéal, un même besoin d'au-delà. Si leurs idées s'exprimèrent par les mêmes mots, c'est que, malgré les nuances d'interprétation qu'un examen plus approfondi révèle et que les siècles suivants accusèrent, la parenté des formules répondait bien à une parenté d'inspiration. Aussi, dans les deux premiers siècles de notre ère, bouddhisme et taoïsme paraissent-ils dans une certaine mesure n'avoir fait qu'une seule religion. Du moins peut-on dire que l'église bouddhique admit la philosophie taoïque. Ce dont elle se défia par contre, c'est du charlatanisme qui poussa au II^e siècle tant de rêveurs ou d'ambitieux à mettre en avant de prétendus livres des génies et des secrets de longue vie. L'accueil crédule que le peuple faisait à ces impostures en fit voir aux bouddhistes le danger pour leurs propres doctrines, et le fossé commença à se creuser entre les deux églises.

(1) Le fait est mentionné dans les « annales principales » de Houan-ti au ch. 7 du *Heou han chou*. On y lit en effet (f° 11 v°) que la 9^e année 延熹 *yen-hi* (166), le 7^e mois, « au jour 庚午 *keng-wou*, on sacrifia à Houang-ti) et Lao-tseu) dans le 濯龍宮 Tcho-long-kong ». Puis la « discussion » qui clôt les annales de Houan-ti dit : « Les historiens précédents disent que Houan-ti aimait la musique et excellait sur le 琴 *kin* et le 笙 *cheng* [Note : « Les historiens précédents, c'est le 東觀記 *Tong kouan ki* » ; sur cet ouvrage, aujourd'hui appelé *Tong kouan han ki*, cf. *supra*, n° 50]. Il orna la Forêt parfumée et acheva le palais de Tcho-long. [La note nous apprend que, d'après le commentaire de 薛綜 Sie Ts'ong au 東京賦 *Tong king fou*, le nom de Forêt parfumée venait des essences odoriférantes plantées des deux côtés du Tcho-long-kong]. Il établit des dais fleuris pour sacrifier au 浮圖 Feou-tou (Buddha) et à Lao-tseu [Suit une note tirée du 續漢志 *Siu han tche* sur les sacrifices offerts à Lao-tseu au Tcho-long-kong]. » On remarquera que le taoïsme tient, dans ces textes sur le règne de Houan-ti, plus de place que le bouddhisme. Quoi qu'il en soit, la date de 166 est intéressante, puisque c'est dans cette même année que Siang Kiai écrivit son mémorial, où il mentionnait l'érection dans le palais d'autels au Buddha, à Houang-ti et à Lao-tseu. L'événement était tout récent, et avait fait sensation. Le souvenir s'en perpétua, et, parmi plusieurs textes de la littérature profane, auquel il serait aisé d'en joindre d'autres tirés du *Tripitaka*, je me contenterai de renvoyer au 事物紀原 *Che wou ki guan* de 高承 Kao Tch'eng des Song (éd. du 惜陰軒叢書 *Si yin hien ts'ong chou*, ch. 7, f° 25), et au 東漢會要 *Tong han houei yao* de 徐天麟 *Siu T'ien-lin* des Song (éd. du Wou-ying-tien, ch. 15, f° 15). L'octroi de « dais fleuris » était une marque de grande révérence accordée par Houan-ti au bouddhisme et au taoïsme, car ces dais étaient jusque-là réservés à l'empereur. La légende voulait que, dans sa lutte contre 蚩尤 Tch'e Yeou à 涿鹿 Tcho-lou, l'Empereur Jaune eût eu sans cesse au-dessus de sa tête des nuages de cinq couleurs, où on croyait reconnaître des rameaux d'or et des feuilles de jade. C'est en souvenir de cet événement qu'on aurait placé des « dais fleuris » au-dessus de la tête des empereurs (cf. 古今注 *Kou kin tchou*, éd. du 子書百種 *Tseu chou po tchong*, ch. 上, f° 3 v°).

D'autre part les « croyances hétérodoxes » s'étaient assez fortement implantées pour se croire à l'abri des persécutions du confucéisme. Leur alliance avait été utile, mais elle se brisa quand des protecteurs différents s'imposèrent pour faire servir à leur politique la vogue de leurs protégés. C'est sans doute dès le premier siècle de notre ère, et en tout cas dès le milieu du second, que l'union du bouddhisme et du taoïsme avait aidé à naître la légende du voyage de Lao-tseu chez les Hou, où il devenait le Buddha. Les bouddhistes chinois très vraisemblablement y acquiescèrent d'abord, au moins par leur silence. Mais quand ils virent le taoïsme verser de plus en plus dans la recherche de la pierre philosophale, quand le chef des Bonnets Jaunes, Tchang Kio, qui, lui-même, en souvenir de Houang-ti, se faisait appeler « le Dieu jaune », se montra un adepte en apparence convaincu des doctrines hétérodoxes du *T'ai ping king* (1), quand la descendance réelle ou supposée de 張道陵 Tchang Tao-ling réclama pour elle-même une sorte de papauté héréditaire du taoïsme, le conflit politique accusa les différences doctrinales, et à la chute de la dynastie Han au début du III^e siècle, le bouddhisme et le taoïsme étaient définitivement orientés dans des voies différentes. Toutefois la rupture fut surtout entre le bouddhisme et ce qu'on pourrait appeler le néo-taoïsme (2). Le lien assez étroit qui unissait réellement l'ancienne philosophie taoïque et le bouddhisme ne se brisa jamais complètement. Le texte de *Meou tseu*, qui nous est le meilleur témoin des idées religieuses d'un Chinois bouddhiste fervent et instruit à la fin du II^e siècle, est tout imprégné des idées et des phrases de Lao-tseu (3). Le célèbre bouddhiste Kumārajīva, natif de Kutchā en Asie Centrale, écrit

(1) C'est en l'honneur de Houang-ti, l'Empereur Jaune, que les Bonnets Jaunes adoptèrent sa couleur pour leurs turbans. Les textes les plus anciens sur le taoïsme unissent toujours Houang-ti et Lao-tseu, et on sait que Tchouang-tseu attribue à Houang-ti des phrases qui se trouvent dans le *Tao tō king* de Lao-tseu. Passé les premiers siècles de notre ère, Houang-ti, sans cesser de jouer un rôle dans le taoïsme, disparaît du premier plan, et la doctrine est désormais connue sous le nom de doctrine de 莊老, c'est-à-dire de Tchouang-tseu et de Lao-tseu. Il serait à rechercher si l'histoire politique ne rend pas un peu compte de ce changement. Tchang kio, le chef des Bonnets Jaunes, qui se réclamait de Houang-ti et du *T'ai ping king* en 170 chapitres (cf. la fin de la biographie de Siang Kiai dans le *Heou han chou*), n'avait pas lié partie avec les fondateurs de la véritable église taoïste, c'est-à-dire 張魯 Tchang Lou et sa famille (cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 514). Houang-ti a peut-être plus ou moins pâti de la défaite finale de ceux qui l'invoquaient.

(2) Je n'ignore pas que les vues que j'expose ici, heurtent les idées généralement en cours parmi les sinologues. Si on se reporte au livre de M. DVORÁK, *Lao-tsi und seine Lehre*, p. 146, on verra que l'influence bouddhique n'est reconnue sur le taoïsme que pour la période où le taoïsme est déjà constitué en église. Cette influence à partir du II^e siècle est en effet indéniable, mais elle n'exclut pas, tant s'en faut, une lutte très âpre entre les deux clergés rivaux. Pour l'ancienne philosophie taoïque au contraire, et sans que j'admette d'ailleurs, au point de vue des textes mêmes de doctrine, une action d'un des systèmes sur l'autre, je crois reconnaître en eux une tendance commune, qui, dans les débuts, quand il fallait lutter contre un même ennemi, fut pour leurs adeptes une puissante raison de sympathiser et de s'associer.

(3) J'ai déjà nommé plusieurs fois cet ouvrage, dont personne ne paraît avoir signalé l'existence jusqu'à présent. Il fut composé tout à la fin du II^e siècle par un Chinois du nom de famille 牟 Meou, qui s'était réfugié quelque temps au Tonkin pour fuir les troubles des Bonnets Jaunes. De fréquentes citations prouvent sa vogue dans les siècles suivants, et l'ouvrage est mentionné dans les chapitres bibliographiques de l'*Histoire des Souei* et des *Histoires des Tang*. On le trouve également porté au *Catalogue des livres chinois existant au Japon* à la fin du IX^e siècle (sur ce catalogue, cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 555). Il était alors divisé en 2 chapitres comprenant 57 paragraphes. Ensuite la littérature profane ignore *Meou tseu* jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. A ce moment, un des bons érudits de la

un commentaire de Lao-tseu (1). Au VII^e siècle, Yi-tsing nous apparaît très familier avec Lao-tseu et Tchouang-tseu (2). Quand vers la même époque le roi d'Assam Kumāra Bhāskara-varman demande à Hiuan-tsang de lui faire traduire en sanskrit un livre chinois, ce n'est pas une version du *Che king* ou du *Louen yu* qu'il réclame, mais bien du *Tao tō king* (3). Une tradition conservée par le bouddhisme veut que, dès le règne de Ming-ti, les taoïstes, inquiets de voir l'empereur incliner vers une religion nouvelle, aient provoqué contre les bouddhistes une ordalie pour décider de l'authenticité de leurs livres saints respectifs. Naturellement ce sont les écritures taoïques que le feu consume, mais il faut mettre à part le *Tao tō king*, qui résiste aux flammes comme l'aurait pu faire un écrit orthodoxe du bouddhisme (4). Au XIII^e siècle enfin, lorsqu'à la cour des empereurs mongols, les bouddhistes ont triomphé dans le débat ouvert sur le *Houa hou king*, ils obtiennent de Koubilāi-khan un édit qui condamne au feu tout le canon taoïste, mais à l'exception encore du *Tao tō king* (5). La transformation de Lao-tseu en Buddha, pour hétérodoxe et condamnable qu'elle parût aux bouddhistes bien pensants, répondait donc, on le voit, à certaines affinités doctrinales, qui jusqu'à nos jours n'ont pas cessé de se traduire dans les faits.

dynastie actuelle. 孫星衍 Souen Sing-yen, en dépouillant le *Tripitaka*, retrouva *Meou tseu* dans le ch. 1 du 弘明集 *Hong ming tsi* de 僧祐 Seng-yeou, publiée vers 520 A. D. Souen Sing-yen réédita le texte séparément dans son 平津館叢書 *P'ing tsin kouan ts'ong chou* (dont il y a une réimpression récente par 朱記榮 Tchou Ki-jong; cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 1159), et l'édition de Souen Sing-yen a servi aux éditeurs du 子書百種 *Tseu chou po tchong* pour incorporer *Meou tseu* dans cette collection. Ces éditions ont l'avantage d'être précédées d'une préface de 洪頤煊 Hong Yi-suan (1806). Par contre le *Tripitaka* de Tôkyô reproduit le *Hong ming tsi* d'après les éditions de Corée, des Song, des Yuan et des Ming, et offre quelques variantes utiles; *Meou tseu* s'y trouve dans la section 露 IV, ff. 1-6. Dès l'époque des Souei le nom de famille Meou a fait attribuer le texte à 牟融 Meou Jong. Mais Meou Jong est mort en 79 A. D., et cette attribution est manifestement fautive. La division en deux chapitres n'ayant pas été reproduite dans le *Hong ming tsi*, il nous est maintenant impossible de savoir à quel endroit se faisait la séparation. Souen Sing-yen, excellent connaisseur en matière de littérature ancienne, ne doutait pas de l'authenticité du *Meou tseu* actuel, et j'ai moi-même trouvé dans l'étude du texte quelques raisons qui plaident dans le même sens. Or par sa date, *Meou-tseu* serait la première œuvre du bouddhisme chinois, puisque toutes les œuvres antérieures, y compris le *Sūtra des quarante-deux articles*, sont en principe de simples traductions. La controverse, sous forme dialoguée, y est très alerte, en même temps qu'elle nous montre quelles objections la Chine orthodoxe faisait au bouddhisme. J'ai achevé une traduction de *Meou tseu*, mais l'annotation n'est pas encore au point, et je ne sais quand mon travail pourra être publié.

(1) Le commentaire de Kumārajīva, aujourd'hui perdu, est loin d'être le seul que les bouddhistes aient composé sur Lao-tseu. Cf. DVORÁK, *Lao-tsi und seine Lehre*, p. 150.

(2) Cf. CHAVANNES, *Les Religieux éminents...*, p. 52, n. 4.

(3) Cf. S. LEVI, *Missions de Wang Hiuen-tse dans l'Inde*, dans *J. A.*, mars-avril 1900, p. 508.

(4) Cf. le 題焚經臺詩 *T'i fen king t'ai che*, dans *Tripitaka*, éd. de Tôkyô. 調, VII, f^{os} 91-92. La tradition bouddhique fixe à 71 A. D. cette première lutte des bouddhistes et des taoïstes. Il faudrait tâcher de voir à quelle date remontent les premières informations à ce sujet. L'épisode de 71 A. D. est rapporté dans le 集古今佛道論衡實錄 *Tsi kou kin fo tao louen heng che lou* (NANJIO, n^o 1471), compilé en 661-664, et une œuvre un peu plus tardive, le 續集古今佛道論衡 *Kou kin fo tao louen heng*, rédigé en 750 par 智昇 Tche-cheng (NANJIO, n^o 1472), lui est entièrement consacré.

(5) Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 527; CHAVANNES, dans *T'oung Pao*, V, 400-402.

Mais à vrai dire, toutes les conclusions qu'on peut déduire actuellement ne sont que provisoires, car elles ne reposent pas sur un dépouillement complet des sources que la littérature chinoise met à notre disposition. Toute l'histoire des débuts du bouddhisme en Chine est à reprendre par la base. On veut que le bouddhisme n'ait fait son entrée officielle en Chine qu'en 67 A. D., et dès l'an 65 il y a dans les provinces de Chine, loin de la capitale, des *upāsakas* et des *çramaṇas* aux besoins de qui la piété des fidèles doit subvenir. Sans doute on peut trouver étrange que ces deux informations, incompatibles entre elles dans les termes, proviennent d'un même ouvrage, mais il faut tenir compte du soin qu'ont toujours mis les lettrés orthodoxes à diminuer dans le livre et à supprimer même, quand il leur fut possible, l'action rivale du bouddhisme, qui s'exerçait malgré eux dans les faits. Les « annales principales » du *Heou han chou* ignorent le règne de Ming-ti et la conversion du prince Ying de Tch'ou; c'est dans la monographie des pays d'occident qu'il est question du règne: l'édit mentionnant la dévotion du prince Ying au taoïsme et au bouddhisme ne se trouve que dans sa biographie (1). C'est toujours de façon incidente et comme par raccroc que Fan Ye mentionne la religion nouvelle. Ce parti-pris porta ses fruits, et il fut admis que le bouddhisme n'avait pas pu s'enraciner fortement en Chine sous les Han: il avait fallu les troubles de l'époque des Trois royaumes pour lui permettre d'assurer son empire. Bien plus, des bouddhistes eux-mêmes s'y sont laissé tromper, et, en 519 A. D., Houei-kiao, l'auteur du *Kao seng tchouan*, s'en prend au peu d'accueil fait à la nouvelle doctrine par la population chinoise pour expliquer que pendant son séjour à Lo-yang Kāçyapamataṅga n'ait autant dire rien publié (2).

Cependant la vérité commence à nous apparaître sous un autre jour. Le bouddhisme semble avoir été plus anciennement accepté en pays turc que nous ne le soupçonnions jusqu'à présent. Après avoir combattu l'interprétation des commentateurs chinois, il ne nous répugnerait plus aujourd'hui d'admettre que les « hommes d'or » pris en 121 av. J.-C. à une tribu turque du Kan-sou occidental, eussent été des statues du Buddha (3). Les Turcs furent-ils les

(1) La conversion du prince Ying est rappelée au chapitre des pays d'occident, mais sans qu'il soit fait mention de *çramaṇas* ou d'*upāsakas*.

(2) Voir la biographie de Kāçyapamataṅga au ch. 1 du *Kao seng tchouan*. La raison paraît avoir été autre: Kāçyapamataṅga arriva à Lo-yang en 67 A. D.; il était ignorant de la langue chinoise, et mourut très peu après, sans avoir eu le temps sans doute de s'en rendre maître.

(3) L'identification de la statue ou des statues d'or prises par Houo K'in-p'ing à des statues bouddhiques est généralement mise sur le compte de Yen Che-kou des Tang, parce qu'elle est indiquée dans son commentaire au *Ts'ien han chou*. Mais elle était courante avant lui. Elle est formellement proposée dans la première moitié du II^e siècle par Lieou Siun dans son commentaire au *Che chouo sin yu* de Lieou Yi-k'ing (éd. du *Sì yin hien t'song chou*, ch. 上, partie 上, p. 16 v°). Lieou Siun s'appuie principalement sur le passage suivant du *Han wou kou che*: 漢武故事 昆邪王殺休屠王以其衆來降. 得其金人之神置之甘泉宮. 金人皆長丈餘. 其祭不用牛羊唯燒香禮拜. 上使依其國俗祀之. « Le roi des Kouen-sie tua le roi des Hieou-tch'ou et vint se soumettre (à l'empereur) avec son peuple. On obtint ses génies qui sont des hommes d'or, et on les plaça dans le Kan-t's'uan-kong. Les « hommes d'or » étaient tous hauts de plus d'un *tchang*. Pour leur sacrifier, on ne se servait pas de bœufs ou de moutons; on brûlait seulement de l'encens et on les saluait rituellement. L'empereur leur fit faire des sacrifices selon la coutume du pays (des Kouen-sie et des Hieou-tch'ou). » Le nom écrit Kouen-sie dans le *Han wou kou che* est le même qui est orthographié 渾邪 Houen-sie dans le *Ts'ien han chou*. La soumission du roi des Houen-sie eut lieu en 121 avant J.-C., c'est-à-dire l'année même où le *Che ki* fait conquérir par Houo K'in-p'ing la statue d'or du roi des Hieou-tch'ou. Sur ce dernier événement,

intermédiaires qui firent parvenir jusqu'au Fleuve Jaune la religion de Çākya-muni? Nous ne savons encore, mais en tout cas le texte du *Wei liou* nous montre la Chine et les Yue-tche en rapport à propos du bouddhisme dès l'an 2 avant J.-C. Le rêve même de Ming-ti en 61 A. D. suppose en Chine une connaissance préalable du bouddhisme (1). Enfin la mention des *çramaṇas* et des *upāsakas* en l'an 65 apparaît dans un édit impérial, dont il n'y a aucune chance que les termes aient été altérés en faveur du bouddhisme. Nous apprenons ainsi, par

cf. CHAVANNES, *Sculpture sur pierre en Chine*, pp. 26-27; *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, I, pp. LXVIII, CIII. Le texte que cite Lieou Siun se retrouve, à peu près dans les mêmes termes, incorporé au chapitre du *Wei chou* sur le bouddhisme; tout ce paragraphe du *Wei chou* a été traduit par M. FRANKE dans ses *Beiträge... zur Kenntnis... Zentralasiens*, p. 91. Le *Wei chou* est l'œuvre de 魏收 Wei Cheou, qui, comme Lieou Siun, vivait sous les Leang; mais le *Han wou kou che* est certainement antérieur. Ce même passage du *Han wou kou che* est cité dans le 潛權類書 *Ts'ien kiue lei chou*, ch. 61, f° 5, mais cette encyclopédie du temps des Ming écrit 毘耶 *p'i-ye* au lieu de 毘邪王 *kouen-sie-wang*, et supprime 之神 *tche chen* après 金人 *kin jen*. Le *p'i* de *p'i-ye* est sûrement fautif pour *kouen*, mais peut-être la leçon 耶 *ye* n'est-elle pas à rejeter; resterait seulement à savoir si d'anciennes éditions du *Han wou kou che* l'autorisent. Il se pourrait en effet, comme il arrive souvent, que dans Kouen-sie ou Houen-sie, 邪 *sie* dût se lire, ce qui est autorisé dans certains cas, *ye*, ou soit simplement fautif pour 耶 *ye*. (Cf. dans la traduction du chapitre du *Wei liou* sur les pays d'occident par M. CH., pp. 542, 545, les cas où 邪 *sie* est peut-être fautif pour 耶 *ye*, et en tout cas est transcrit à bon droit *ye* par M. CH.; les mêmes leçons se retrouvent dans la citation du même texte faite anciennement par le commentaire de Lieou Siun au *Che chouo sin yu*). Comme il y a évidemment parenté entre les faits rapportés par le *Heou han chou* et par le *Han wou kou che*, je pense que, pour Houo K'iu-p'ing lui-même, on peut parler au pluriel *des* statues qu'il rapporta. La dimension de « plus d'un *tchang* » pour ces statues d'or, ou plutôt dorées, s'appliquerait bien à des statues bouddhiques, puisque la longueur rituelle du corps du Buddha est d'un *tchang* et six pieds, soit seize pieds. Le *Han wou kou che* subsiste, et il serait intéressant d'y rechercher le passage; c'est un ouvrage d'auteur et de date inconnus, mais qui est évidemment antérieur aux Leang, peut-être d'un siècle seulement. Il y eut une édition du 古今逸史 *Kou kin yi che* et une du 古今說海 *Kou kin chouo hai* sous les Ming; une autre fait partie du 道藏八種 *Tao tsang pa tchong*. L'édition la plus facilement accessible est la réimpression du *Kou kin chouo hai* parue sous Tao-kouang. Le texte semble d'ailleurs très altéré, sinon refait à une date assez basse au moyen d'anciens extraits. Ts'ien Ts'eng, sous les Ming, déclare dans son 讀書敏求記 *Tou chou min k'ieou ki*, posséder deux exemplaires qui diffèrent notablement entre eux. — M. CHAVANNES s'est prononcé jadis contre l'identification des hommes d'or du roi des Hicou-tch'ou au Buddha, dans les ouvrages auxquels j'ai renvoyé plus haut. M. HIRTH, dans son travail *Ueber die chinesischen Quellen zur Kenntnis Zentralasiens* (dans la *Wiener Zeitschrift*, t. X, p. 278), M. FRANKE *Beiträge*, p. 97, M. PARKER, à diverses reprises et tout récemment dans son livre *China and Religion* (p. 76), ont exprimé la même opinion. J'ai adopté les mêmes conclusions dans *B. E. F. E.-O.*, III, 98; je serais aujourd'hui moins affirmatif. Il faudra d'ailleurs tenir compte, pour trancher la question, d'un témoignage du VI^e siècle, qui constate l'ancien usage chez les Tartares, de statues royales dorées; sur ce témoignage, cf. PARKER, *China and Religion*, p. 77.

(1) Le rêve lui-même rentre vraisemblablement dans le domaine de la légende. On sait que les musulmans n'ont pas voulu venir de façon moins miraculeuse que les bouddhistes; et à la fin du XVII^e siècle un ouvrage spécial, le 回回原來 *Houei-houei yuan lai*, a été écrit pour raconter comment ils furent appelés en Chine à la suite d'un rêve de l'empereur de Chine, au temps des Tang.

le hasard d'un texte, un fait considérable, l'existence d'une organisation ecclésiastique du bouddhisme chinois dans certaines provinces, à l'époque même où les premiers moines hindous ne seraient, d'après la tradition courante, pas même arrivés à la capitale. La mission de Ming-ti a sans nul doute existé, et si le *Heou han chou* n'en fixe pas absolument le moment et la durée, le fait qu'il la place dans la période *yong-p'ing* (58-75 A. D.) nous autorise à accepter les dates de 61-67 fournies par les compilations bouddhiques (1). Seulement cette mission n'a fait que consacrer un état de choses déjà existant. De ce premier clergé du bouddhisme chinois, nous ne savons rien jusqu'à présent. Le confucéisme a cherché à accréditer cette tradition que Ming-ti et Houan-ti avaient bien favorisé le bouddhisme, mais sans autoriser l'entrée en religion des Chinois : tous les prêtres devaient être des moines étrangers. Ce n'est que lors des troubles qui au début du IV^e siècle mirent la Chine du nord au pouvoir d'une dynastie turque, que l'ancienne défense aurait été levée. A l'époque des Tang, 傅奕 Fou Yi, l'un des plus farouches adversaires du bouddhisme, se faisait encore l'écho de cette tradition. En fait, il est possible que la Chine n'ait pas connu immédiatement les ordinations régulières, pour lesquelles la présence d'un certain nombre de moines était requise. Il y avait là des difficultés de fait que tous les pays bouddhiques en dehors de l'Inde propre ont connues, et auxquelles des dispositions spéciales des *vinayas* avaient pour but de parer (2). Les textes bouddhiques eux-mêmes ne placent qu'en 454 la première ordination solennelle de nonnes chinoises, en présence de dix nonnes singhalaises et de leur présidente (3). Mais il dut y avoir de très bonne heure, en dehors d'un clergé étranger assez nombreux, de pieux fidèles, qui, sans avoir reçu peut-être d'ordination régulière, menaient plus ou moins la vie du religieux. Il faudrait rechercher sur quels textes s'appuie la tradition bouddhique selon laquelle Ming-ti lui-même autorisa l'entrée en religion de 劉峻 Lieou Siun, marquis de 陽城 Yang-tch'eng, et de nonnes, qui ne furent peut-être que des *upāsikā*, comme 阿潘 A-fan ou celle qu'on appelle 陰夫人 Yin fou-jen (4). En tout cas, à la fin du II^e siècle, Meou-tseu connaît un clergé bouddhique, des *çramaṇas* qui n'en sont déjà plus à la pureté des premiers âges de foi, car on reproche à certains d'entre eux d'aimer le vin et les femmes et de faire du commerce illicite (5). Rien n'indique que tous ces *çramaṇas* aient été d'origine étrangère.

Il est d'ailleurs notable que, malgré son parti-pris, Fan Ye, dans les rares fois où il parle du bouddhisme, nous le montre déjà singulièrement puissant. La biographie du prince Ying suppose l'existence d'un clergé ; un autre passage, qui vient de façon non moins incidente, montre qu'à l'époque des Han on élevait des temples. J'emprunte ce texte à la biographie de 陶謙 T'ao K'ien, originaire de 丹陽 Tan-yang au Kiang-sou, qui mourut en 194 A. D. (6). Dans

(1) Sur une autre date, celle de 64, fixée par certains textes pour le règne de Ming-ti, cf. les remarques de M. CH., dans *Les pays d'occident...*, p. 546. — La venue des images bouddhiques en Chine en 67 A. D. est mentionnée au *事物紀原 Che wou ki yuan* de Kao Tch'eng des Song (ch. 7, f° 29), qui cite le *鄴城舊事 Ye tch'eng kieou che*. Cet ouvrage, qui doit être un recueil d'anciennes traditions nankinoises, m'est inconnu.

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 579.

(3) Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 275, 356.

(4) Cf. *Fo tsou l'ong ki*, éd. du *Tripitaka* de Tôkyô, tout le ch. 55, et ch. 51, f° 154 ; *Che wou ki yuan*, ch. 7, f°s 50-51. Le *Che wou ki yuan* s'appuie principalement ici sur le *僧史畧 Seng che lio*. Cette dernière œuvre, en 5 ch., a été compilée sous les Song par le bonze 贊寧 Tsan-ning. Une édition japonaise récente se trouve à la bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient ; actuellement je n'ai pas l'ouvrage à ma disposition. Tsan-ning vivait à la fin du Xe siècle ; il a encore composé le *Song kao seng tchouan*, qui est incorporé au *Tripitaka* (NANJIO, *Catalogue*, n° 1495).

(5) *Hong ming tsi*, ch. 1, f° 5 v°.

(6) *Heou han chou*, éd. xylographique de Nankin, ch. 75 (= ch. 105 dans l'autre série d'éditions), f° 9 r°.

cette biographie, il est dit : « Antérieurement, un homme originaire de la même commanderie (que Tao K'ien), 笮融 Tso Jong (1), réunissant plusieurs centaines d'hommes, était venu demander appui à (Tao) K'ien. (Tao) K'ien le chargea de diriger les transports de grains de 廣陵 Kouang-ling, 下邳 Hia-p'ei et 彭城 P'eng-tch'eng (2); en suite de quoi, (Tso Jong) intercepta les tributs des trois commanderies. Il éleva grandiosément un temple du 浮屠 Feou-t'ou. En haut, il amoncela les disques de métal (3); en bas, il multiplia les étages. De plus, des bâtiments construits tout autour pouvaient contenir environ 5.000 personnes. (Tso Jong) fit une image recouverte d'or, et la vêtit de brocart et d'étoffes à ramages. Chaque fois qu'on ondoyait le Buddha (4), (Tso Jong) offrait une grande abondance de mets et de boissons qu'on distribuait sur la route. Ceux qui venaient pour manger ou pour regarder étaient plus de dix mille... » (5). La description ne me paraît pas laisser place au doute. Les étages multiples, et en haut les disques de métal superposés désignent clairement un grand stūpa, entouré des bâtiments accessoires du temple. Ce ne fut certainement pas là un exemple isolé, et cependant, sans le hasard qui a fait insérer ces quelques phrases dans la biographie de Tao K'ien, nous n'aurions aucun texte authentique qui nous permet d'affirmer que, dès l'époque des Han, le bouddhisme avait ses temples propres et ne se contentait pas d'anciens bâtiments officiels désaffectés, comme celui qu'on attribua à Kāçyapamaṅga et Tchou Fa-lan lors de leur arrivée à Lo-yang (6).

(1) Meou-tseu fut mêlé indirectement à une affaire de meurtre où Tso Jong était l'assassin. Cf. *Hong ming tsi*, ch. 1, fo 1^{re}.

(2) Ces trois villes sont au Kiang-sou.

(3) Le texte a 金盤 *kin-p'an*; j'ai réservé le mot « or » pour la phrase suivante où le texte spécifie qu'il s'agit de 黃金 *houang-kin*.

(4) Le texte est : 每浴佛輒; je prends le dernier mot comme un substantif, signifiant « occasion ». Il est intéressant de voir que, dès la fin du II^e siècle, l'ondolement des statues du Buddha était une fête usuelle parmi les bouddhistes de Chine. Connue sous le nom de 浴佛會 *Yu-fo-houei*, elle est encore en honneur aujourd'hui. Elle se célèbre le jour anniversaire de la naissance du Buddha (佛誕日 ou 佛生日), c'est-à-dire le 8^e jour de la 4^e lune. C'est aussi le début du *varṣa*, de la saison de retraite, qui cesse le 15 de la 7^e lune. La cérémonie consiste à laver les statues du Buddha avec de l'eau « aux cinq parfums » (五香水).

(5) La suite du texte montre Tso Jong fuyant à Kouang-ling en 195 par peur de Ts'ao Ts'ao et de 徐方 *Siu Fang*, puis passant au sud du Fleuve Bleu, où il finit assez vite par être défait et tué. Au sujet des banquets bouddhiques de Tso Jong, le commentaire du *Heou han chou* cite un passage du 獻帝春秋 *Hien ti tch'ouen ts'ieou*; cet ouvrage m'est inconnu.

(6) La pauvreté de nos informations sur le bouddhisme de l'époque des Han tient certainement aux troubles effroyables qui désolèrent tout l'empire chinois à la fin du II^e et au début du III^e siècle de notre ère. Certains paragraphes de Meou-tseu prouvent qu'à son époque, de très nombreuses œuvres bouddhiques devaient déjà avoir passé en chinois. Mais le même écrivain montre toutes les provinces aux mains de gouverneurs qui sont devenus en fait des souverains indépendants, et n'autorisent pas le passage sur leurs domaines des sujets des provinces voisines. Il fallut des guerres longues et sanglantes pour réduire tous ces principicules. Encore l'unité ne put-elle se refaire, et dut-on laisser trois princes souverains assurer chacun dans une portion de l'empire un calme relatif. Au cours de ces luttes incessantes, où chaque ville fut maintes fois prise et pillée, d'innombrables documents périrent. Il en fut de même lorsque, au début du IV^e siècle, des invasions tartares enlevèrent aux Chinois, pour près de trois cents ans, l'hégémonie dans le bassin du Houang-ho. Nous avons à ce sujet des témoignages précis. M. CH. a parlé tout récemment (*Mémoires historiques*, t. V, p. 465) de deux

On a utilisé depuis longtemps deux mentions du bouddhisme dans le *Heou han chou*, celle de la biographie du prince Ying d'une part, et d'autre part le rêve de Ming-ti rapporté au chapitre des pays d'occident. Je viens de signaler trois textes peu connus jusqu'ici, dans les annales principales de Houan-ti, dans la biographie de Siang Kiai et dans celle de T'ao K'ien (1) ; il me paraît peu probable que l'ouvrage de Fan Ye doive jamais fournir beaucoup plus. Par contre, il est urgent de grouper, autour de ces informations que leur provenance rend si précieuses, tout ce qui nous est parvenu par d'autres sources.

Et si ce travail est nécessaire pour le bouddhisme, il est plus urgent encore pour le taoïsme. On a toujours pris le taoïsme à ses origines, dans le *Tao tō king*, dans *Tchouang tseu*, et on s'est cru quitte envers une religion qui dure depuis deux mille ans, en disant qu'elle n'avait fait que déformer par de grossières superstitions la doctrine philosophique dont elle se réclamait. Sur la façon dont l'église taoïque s'est organisée, sur les vicissitudes par lesquelles elle a passé, on n'a pas dit un mot. Chacun a disserté sur les rapports éventuels de Lao-tseu et des philosophes de l'Inde ou de la Grèce ; mais le terrain historique reste vierge, les documents n'attirent l'attention d'aucun érudit. Une seule tentative a été faite, et dans des conditions bien insuffisantes. En 1886, M. GILES crut prouver que le texte connu aujourd'hui sous le nom de *Tao tō king* n'était pas l'œuvre de Lao-tseu, qu'il n'existait pas encore à l'époque de Sseu-ma Ts'ien, et qu'il avait probablement été rédigé à la fin de la dynastie Han, vers 200 A. D. Je ne veux pas reprendre ici la question, qui mériterait d'ailleurs un long examen, et je renvoie au livre de M. DVORÁK, *Lao-tsi und seine Lehre*, pp. 15 et ss. (2). Je rappellerai seulement

ouvrages qu'on sait s'être perdus lors des troubles qui obligèrent les Tsin à quitter Lo-yang au Ho-nan, pour aller fixer en 417 leur capitale à Nankin. La littérature bouddhique connaît aussi les pertes qu'elle subit alors. Nous savons que l'un des deux moines arrivés à Lo-yang en 67 A. D., Tchou Fa-lan, avait traduit, en dehors du *Sūtra des 42 articles*, quatre et peut-être cinq autres œuvres du bouddhisme hindou. M. NANJIO (*Catalogue*, Appendice II, n° 2) constate que toutes ces œuvres étaient perdues au VIII^e siècle, mais on peut préciser davantage, car l'auteur du *Kao seng tchouan*, Po-kiao, dit dans sa biographie de Tchou Fa-lan que, lors des troubles qui marquèrent le changement de capitale, ces œuvres se perdirent et ne parvinrent pas à « gauche du Fleuve ». Autrement dit, dès le début du Ve siècle, les révolutions avaient anéanti presque tout le travail du premier traducteur dont le bouddhisme chinois ait gardé le souvenir.

(1) Ces textes ne sont pas absolument nouveaux. Ils avaient déjà été, je crois, réunis par le P. HOANG dans son *Tsi chouo ts'iuan tchen*, au chapitre du bouddhisme. Ce chapitre a été traduit par M. PARKER dans le *Chinese Recorder* de 1894, et paraphrasé par le même auteur dans l'*Asiatic Quarterly Review* d'octobre 1902, pp. 572-590 ; les faits sont encore rappelés, avec suppression de tous les noms propres, dans son *China and Religion*, pp. 78-79. Mais il restait à reprendre ces passages dans l'ouvrage même dont ils sont tirés ; je n'ai pas cru inutile ce travail de mise au point.

(2) Le livre de M. DVORÁK forme la deuxième partie des *Chinas Religionen*, la première étant *Confucius und seine Lehre*. La première partie avait paru en 1895, la deuxième n'a été achevée qu'en 1905. Dans l'ensemble, ce sont de bons manuels, et il n'est peut-être pas très flatteur pour nous tous sinologues, d'avoir laissé le soin de les rédiger à un professeur de « langues orientales » en général, surtout connu par ses travaux sur les langues des pays musulmans. Toutefois, M. PARKER me paraît aller bien loin en qualifiant l'œuvre de M. DVORÁK d'« admirable ». La partie historique n'est pas d'une critique très avisée, quoique l'auteur se distingue par beaucoup de bon sens ; de plus il ne semble pas que M. DVORÁK ait eu à sa disposition, et ce n'est certes pas un reproche que je lui fais, puisqu'il n'y peut rien, les livres indispensables à un travail sur Lao-tseu et son école. Trop souvent il a dû se fier à des

que M. GILES, tout en proclamant sa thèse définitivement acquise, semble à la réflexion l'avoir modifiée sur un point essentiel : il place aujourd'hui la rédaction du *Tao tō king* non plus à la fin, mais au début de la dynastie Han, et ceci sans doute parce qu'il ne peut plus méconnaître que Sseu-ma Ts'ien, en parlant du livre de Lao-tseu divisé en 2 chapitres et qui contenait de 5 à 6.000 mots, avait bien en vue l'œuvre même qui nous est parvenue (1). En fait rien ne prouve que le *Tao tō king* soit de l'auteur à qui on l'attribue ; mais nous savons que telle était la tradition au début du 1er siècle avant notre ère ; le mieux est de nous y tenir pour le

devanciers qui ne méritent pas pleine créance. Appelant le plus souvent les gens par leurs *hao*, il ne les a pas reconnus quand ils sont désignés par leur *ming*. L'orthographe des *Sacred books* lui a joué un tour singulier. On sait que dans cette orthographe l'explosive palatale non aspirée est représentée par *k* italique quand le reste du mot est en romain et inversement ; or M. DVORÁK paraît avoir pris cette notation pour celle d'un *k* véritable. C'est ainsi que 秦失 Ts'in Che devient Khin-Sik (p. 15), et que 吳澄 Wou Tch'eng (qui est d'ailleurs le même que le « Wu-yeu-tshing » de la p. 16) est transcrit Wu-Kheng (p. 151). Enfin l'auteur a adopté une méthode de transcription qui me paraît insoutenable. Le nom de Khin-Sik en indique déjà le principe : les anciennes consonnes finales sont rétablies. M. DVORÁK suit ici le système de VON DER GABELENTZ, mais rien n'est moins conséquent que ce système. Si on rétablit les consonnes finales, de quel droit négliger les changements vocaliques, de quel droit surtout ne pas tenir compte de l'ancienne distinction d'initiales sourdes et sonores ? M. DVORÁK écrit *Tao-tek-king*, mais, aussi vrai que *tek* comportait anciennement une gutturale finale, il est sûr que *tao* commençait par une sonore, et devrait être transcrit *'dao*. Seulement il y a des cas moins simples ; dans quel sens les tranchera-t-on ? Et tout nom qui viendra dans un ouvrage d'histoire, de littérature, de philosophie, devra-t-il être justifié en bas des pages par de longues discussions phonétiques ? Il y a plus, et à supposer même les difficultés précédentes vaincues, la prononciation a évolué, les consonnes finales autres que des nasales sont tombées en *kouan-houa*. Les rétablirez-vous pour des époques où elles n'étaient plus prononcées ? M. DVORÁK n'y répugne pas, et nous verrons par exemple adopter une transcription *Tao-tshang* [il faudrait ici *tsang*, même dans le système de M. DVORÁK]-*muk-luk-siang-č'u* (p. 152) pour un ouvrage 道藏目錄詳注 paru en 1626, et dont l'auteur prononçait le nom, tout comme nous, *Tao tsang mou lou siang tchou*. C'est indéfendable.

(1) Ce déplacement de date me paraît résulter de l'article sur Lao-tseu inséré par M. GILES dans son *Biographical Dictionary* (n° 1088), et où il est dit que le *Tao tō king* est apocryphe et date « probably of the early years of the Han dynasty » ; M. DVORÁK ne paraît pas avoir remarqué ce *shifting* de la théorie. — Quelques-uns des arguments que M. GILES reprend dans cet article sont assez étranges dans les termes. M. GILES dit que le *Tao tō king* devint un livre sacré en 666, « quand le pur Tao de Lao-tseu commença à être mélangé de recherches d'alchimie et d'aspirations à l'élixir de longue vie ». Il en était ainsi depuis des siècles, et, à ne pas vouloir même remonter plus haut, il suffit de renvoyer M. GILES aux œuvres de 葛洪 Ko Hong qui vivait au IV^e siècle. De même l'argument tiré contre l'authenticité du *Tao tō king*, de ce que Lao-tseu a dit que « ceux qui savent ne parlent pas », n'a à mon sens aucune valeur, même soutenu par une raillerie de Po Kiu-yi, toute naturelle chez un fervent disciple de la religion rivale. Enfin M. GILES renvoie à son article sur Ma Jong (*ibid.*, n° 1475), où il dit que le commentaire de Ho-chang-kong au *Tao tō king* fut reconnu apocryphe, parce qu'il reproduit un système que Ma Jong fut le premier à employer. Ce système consistait à « imprimer les notes ou le commentaire dans le corps de la page, en employant pour cet usage des caractères plus petits gravés sur deux colonnes ». Il n'est pas inutile de rappeler que Ma Jong vivait au début de notre ère, à une époque où la Chine avait quelques siècles à attendre avant de connaître l'imprimerie.

moment (1) Une autre question a été soulevée, celle de la division de l'œuvre en 81 paragraphes, au lieu que certains éditeurs n'en reconnaissaient que 72 ou 68 (2). J'ai rappelé plus haut que le chiffre de 81 avait été évidemment choisi à cause de la valeur mystique du carré de 9. Il n'est pas du tout sûr que cette division soit primitive; en tout cas elle est ancienne. Meou-tseu, à la fin du II^e siècle, cite abondamment le livre de Lao-tseu, qu'il appelle, comme Sseu-ma Ts'ien, les « deux chapitres de maître Lao » (老氏上下之篇). Or l'opuscule même de Meou-tseu est en 57 paragraphes, et Meou-tseu s'en explique comme suit : « J'ai vu que l'essentiel des sūtras bouddhiques est en 57 sections, et que le *Tao king* de maître Lao est également en 57 paragraphes; c'est pourquoi je les ai imités » (3). En effet, dans la division traditionnelle, la première partie du *Tao tō king*, celle qui porte plus spécialement sur le *tao* et à laquelle il est intéressant de voir donner dès le II^e siècle le nom spécial de *Tao king*, comporte 57 paragraphes. Il n'est donc pas douteux que cette division ait existé très anciennement, aussi haut que les textes nous permettent de remonter.

Une fois de plus, cette citation de Meou-tseu vient de nous montrer, réunis ensemble comme deux modèles, le Buddha et Lao-tseu. Meou-tseu est un bouddhiste fervent, mais qui a

(1) LEGGE, toujours docile à suivre la tradition, s'est prononcé de la façon la plus formelle en faveur de l'attribution du *Tao tō king* à Lao-tseu. C'est peut-être aller trop loin en sens inverse de GILES. La doctrine indigène en général inspirait justement un grand respect au traducteur des classiques; ce respect n'est plus de mise quand il s'agit du taoïsme. — En dehors de GILES, deux sinologues ont voulu faire descendre assez bas la rédaction du *Tao tō king*: dès 1873, WASSILIEF, dans ses *Religii Vostoka*, refusait de placer la composition du *Tao tō king* plus haut que le II^e siècle avant notre ère, principalement parce qu'il y croyait retrouver une influence bouddhique (cf. DVORÁK, *Lao-tsi und seine Lehre*, p. 159). Lors de la controverse soulevée par GILES en 1886, H. J. ALLEN exprima de façon indépendante une opinion assez semblable à celle de WASSILIEF, allant jusqu'à faire éventuellement du *Tao tō king* une œuvre bouddhique (cf. PARKER, *The Taoist Religion*, réimprimé de la *Dublin Review*, in-8°, p. 24).

(2) M. DVORÁK (*Lao-tsi und seine Lehre*, p. 16) attribue la division en 72 paragraphes à « Yen-kiün-phing », c'est-à-dire 嚴遵 Yen Tsouen, et celle en 68, à « Wu-yeu-tshing », c'est-à-dire 吳澄 Wou Tch'eng. Wou Tch'eng écrivait au début du XIV^e siècle; son opinion ne pourrait donc entrer en ligne de compte, que s'il apportait à l'appui de sa thèse des textes anciens. Quant à Yen Tsouen, il vivait sous les Han, au I^{er} siècle avant et après J.-C. selon GILES (*Biog. Dict.*, n° 2476). Mais bien que le commentaire attribué à Yen Tsouen se trouve dans nombre de *ts'ong-chou* (秘冊彙函 *Pi ts'ö houei han*, 津逮秘書 *Tsin tai pi chou*, 漢魏叢書 *Han wei ts'ong chou*, 唐宋叢書 *T'ang song ts'ong chou*, 學津討原 *Hio tsin l'ao yuan*), il y a des doutes sérieux sur son authenticité. Les chapitres sur la première partie du *Tao tō king* n'étaient plus connus des lettrés au XVIII^e siècle, et les six chapitres restant, sur la 2^e section (德經 *tō-king*), sont considérés par les bibliographes de K'ien-long comme l'œuvre d'un faussaire de l'époque des Ming. On voit qu'en ce cas la division en 72 paragraphes n'aurait aucune autorité. Il faut ajouter cependant que ce commentaire, intitulé 道德指歸論 *Tao tō tche kouei louen*, semble se trouver dans le *Canon taoïste*, et un exemplaire manuscrit reproduisant une édition des Song a dû reparaitre au début du XIX^e siècle; s'il en est ainsi, nous aurions sans doute le commentaire qu'à l'époque des T'ang on attribuait à Yen Tsouen; reste à savoir si cette attribution est fondée. Le commentaire de Yen Tsouen jouissait dans les premiers siècles de notre ère d'une grande célébrité; témoin ce passage du *San kouo tche* (ch. 58, f° 8 r°): 嚴君平見黃老作指歸.

(3) *Hong ming tsi*, ch. 1, f° 6 r°. Je ne sais à quoi Men-tseu fait allusion en parlant des 57 sections des livres bouddhiques.

longtemps étudié et qui admire la philosophie taoïque. Les deux doctrines sont pour lui comme deux testaments, qui se complètent et ne se détruisent pas l'un par l'autre. Les affinités qu'il sentait entre elles continuèrent à frapper les esprits, et, à la fin du XI^e siècle, 蘇轍 Sou Tchö, le frère du grand poète 蘇軾 Sou Che (1), basa son commentaire du *Tao lö king* sur l'identité foncière du taoïsme et du bouddhisme (2). Par contre Meou-tseu a en horreur tous ces charlatans qui sévissaient déjà à la cour de Wou-ti au temps de Sseu-ma Ts'ien, et qui proposaient à tout venant des secrets d'alchimie et des recettes d'immortalité. Dès la fin des Han, le taoïsme était envahi par ces docteurs de l'au-delà. Meou-tseu les connaît bien et les raille : il a eu successivement trois maîtres taoïstes. « Ils se disaient âgés de 700, de 500 et de 500 ans ; mais il y avait à peine trois ans que je m'étais mis à leur école que tous trois étaient morts. » Tous trois cependant pratiquaient « l'abstention de céréales » ; oui, « mais ils mangeaient de la viande par doubles assiettées, et buvaient du vin à pleines coupes », et ce régime les mena au tombeau avant l'âge (3). Il semble au résumé que le bouddhisme eût accepté sans peine le taoïsme, si celui-ci n'était resté que ce qu'il était primitivement, c'est-à-dire une philosophie. Du jour où il devint une religion, les deux clergés, à des degrés différents peut-être, usèrent des mêmes moyens pour prendre empire sur le peuple, tout en se reprochant l'un à l'autre la vulgarité de leurs procédés et le peu de dignité de leur conduite. Nous voyons mieux les griefs des bouddhistes contre les taoïstes, parce que, si le bouddhisme chinois a été peu étudié, encore s'en est-on occupé en Europe plus que du taoïsme, dont les écritures sont jusqu'à présent restées pour nous lettre morte. L'historien des religions chinoises devra étudier les compilations historiques, les monographies de temples ou d'écoles insérées au *Canon taoïste* (4). Les histoires dynastiques, les œuvres de polémique écrites par des bouddhistes

(1) C'est par erreur que WYLIE (*Notes on Chinese literature*, p. 175) et M. DVORAK (*loc. laud.*, p. 151) attribuent ce commentaire au poète Sou Che lui-même, aussi connu par son hao 東坡 Tong-p'o. Il y a deux éditions des Ming, dont l'une fait partie du 兩蘇經解 *Leang sou king kiai*.

(2) La tentative de fondre en une seule doctrine le bouddhisme et le taoïsme s'est manifestée de bonne heure du côté taoïste, mais elle a toujours été contrecarrée par les bouddhistes orthodoxes, qui voyaient les taoïstes leur prendre jusqu'au nom de leurs personnages divins et aux termes hindous de leur théologie. On trouvera aux ch. 6 et 7 du *Hong ming tsi*, paru vers 520, les pièces de controverse concernant le 夷夏論 *Yi kia louen*, où un prêtre taoïste du nom de 顧 Kou débutait par affirmer que « le Buddha est Lao-tseu et Lao-tseu est le Buddha » (佛是老子. 老子是佛. *Hong ming tsi*, ch. 6, f° 56 r°), et il continuait (f° 52 r°) : « Lao-tseu a passé la barrière et est arrivé dans le royaume de Kapilavastu de l'Inde. La femme du roi s'appelait 清妙 Ts'ing-miao. Lao-tseu profita de ce qu'elle faisait la sieste ; empruntant l'essence active du soleil, il entra dans la bouche de Ts'ing-miao... ». On comprend que les bouddhistes ne se soient pas laissés piller de gaieté de cœur. Il resterait cependant à voir si, en dehors des œuvres de controverse, le nom de Lao-tseu n'apparaît pas dans le *Tripitaka*, autrement dit si quelque traducteur ne l'a jamais introduit dans un sūtra. Le *Tchö yi louen* (*Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, XI, ch. 5, f° 105 r°) cite à ce propos certains textes qu'il dit emprunter au Canon, mais un seul des titres qu'il donne répond à un ouvrage connu, si toutefois son 天地經 *Tien ti king* est bien le 立世阿毘曇論 *Li che a p'i fan louen* (NANJIO, n° 1297) auquel on donne parfois ce nom.

(3) *Hong ming tsi*, ch. 1, f° 5 r° et v°.

(4) Il y a maintenant à la Bibliothèque nationale un exemplaire du *Canon taoïste*, qui y a été envoyé par l'École française d'Extrême-Orient. Bien qu'incomplet, il pourra rendre de grands services, car c'est, je crois, le seul exemplaire existant en Europe. J'ai donné quelques indications bibliographiques sur le Canon taoïste dans *B. E. F. E.-O.*, III, 522. Ces indications

sont encore pleines de faits nouveaux et significatifs (1). Souhaitons qu'on finisse par y aller voir, au lieu de parfaire des traductions nouvelles du *Tao tō king*, qui ne se bornent pas, je veux le croire, à copier celles qui ont précédé, mais dont la science ne tire aucune profit. Bouddhisme, taoïsme, et, pourrais-je ajouter, confucéisme ont toujours été pris dans l'abstrait, à part des réalités vivantes qui donnent aux systèmes leur valeur occasionnelle et leur portée. Les philosophies, les religions sont nées, ont évolué et dépérissent dans des conditions données de temps et de milieu. Ce sont ces conditions qu'il faut connaître, et, pour leur intelligence, un petit fait correctement établi vaut de longs raisonnements. Nous avons eu beaucoup de dilettantes. Il est temps de suivre l'exemple des PALLADIUS et des WYLIE et de substituer toujours en sinologie l'histoire aux impressions.

Ces remarques nous ont mené un peu loin de la traduction du *Wei lio* publiée par M. CH. Pas si loin cependant qu'on pourrait croire, si nul n'a contribué plus que M. CH. à donner aux études sinologiques un caractère nettement objectif. Des idées en abondance, de fines intuitions, mais toujours maintenues par une forte charpente historique, voilà les qualités qui ont mis M. CH. au tout premier rang des sinologues contemporains. Sa traduction d'un chapitre du *Wei lio* éclaircit d'importants problèmes de géographie historique, mais en même temps la science des religions chinoises a plus à prendre dans les notes de son article que dans beaucoup d'in-8°. Je pense adresser à M. CH. le plus bel éloge en constatant qu'il n'est aucun de ses travaux que nous puissions ignorer sans dommage (2).

P. PELLIOU

seraient à compléter; je renvoie en particulier à *Sin fang chou* (éd. de la librairie du T'ou-chou-tsi-ch'eng, ch. 59, f° 5 v°), *元史藝文志 Yuan che yi wen tche* de 錢大昕 T'sien Ta-hin (ch. 3, f° 17 de l'édition collective de ses œuvres) et *諸史拾遺 Tchou che che yi* du même (ch. 2, f° 11, de la même édition).

(1) Hormis ceux incorporés au *Canon taoïste*, les ouvrages consacrés à l'histoire du taoïsme sont fort rares. Pour l'étude du taoïsme, et aussi d'ailleurs, quoique à un moindre degré, pour celle du bouddhisme, il y aurait donc intérêt à rechercher un ouvrage écrit à la fin du XVII^e siècle et dont il est question dans le *宋元舊本書經眼錄 Song yuan kieou pen chou king yen lou* de 莫友芝 Mo Yeou-tche, appellation 子思 Tseu-sseu (cette bibliographie en un volume comprend 3 chapitres, plus deux chapitres de supplément; elle donne des notices sur des ouvrages vus par Mo Yeou-tche entre 1865 et 1869 et a été publiée par le fils de l'auteur en 1875; le passage dont je m'occupe ici est au ch. 3, f° 4). Mo Yeou-tche décrit un ouvrage en 50 chapitres, intitulé *通鑑紀事本末補後編 T'ong kien ki che pen mo pou heou pien*, composé par 張星耀 Tchang Sing-yao, et dont l'auteur date la préface de l'année 1699. Tchang Sing-yao, prenant pour base la section spécialement consacrée au bouddhisme et au taoïsme dans le *通鑑紀事本末 T'ong kien ki che pen mo* de 袁樞 Yuan Tch'ou des Song (cf. Wylie, *Notes*, p. 22), l'a développée en y joignant toutes les informations fournies par les histoires officielles et les œuvres privées. Comme l'œuvre de Yuan Tch'ou, celle de Tchang Sing-yao est d'ailleurs résolument hostile aux deux religions hétérodoxes. Les 41 premiers chapitres sont consacrés au bouddhisme; ce sont ceux auxquels d'autres sources permettent le plus aisément de suppléer. Mais les neuf chapitres sur le taoïsme donnent toute réunie, avec indication des sources, une documentation que nous aurions beaucoup de mal à reconstituer avec autant d'abondance. L'œuvre de Tchang Sing-yao était inédite en 1867, et personnellement je ne l'ai pas vue. Mais le manuscrit original appartenait alors à 丁日昌 Ting Je-tch'ang, bien connu des anciens résidents de Changhaï et de Fou-tcheou (cf. GILES, *Biogr. Dict.*, n° 1954), et il n'y a aucune raison de croire qu'il ait disparu depuis lors.

(2) Pp. 521 et 552, M. CH. parle de la préfecture secondaire de 普寧 P'ou-ning au Yunnan; il faut lire 普寧 Tsin-ning; cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 367. — P. 524, n. 2, linge 5: Au lieu de Yin-tsin, lire Yin-p'ing. — P. 525, l. 11: N'est-il pas plus juste de rattacher 東西, « est et ouest », à la phrase précédente? La phrase suivante sur les habitudes