



que M. T. voit en lui le chef héréditaire de 納更山 Na-keng-chan au Yunnan. La supposition est vraisemblable, mais d'autre part il faut se souvenir que les textes chinois font des Long de Na-keng-chan une famille de 和尼 Ho-ni ou Woni et que la femme de Tch'en Ting était, d'après son récit même, d'une tribu 夔 P'o, c'est-à-dire Thai ; or je crois bien que, depuis l'expédition de Francis GARNIER, on range les Ho-ni parmi les populations plus proches des Lolo que des Thai. Quoi qu'il en soit, il y a chez toutes ces populations du sud de la Chine et de l'Indochine septentrionale un ensemble de rites communs. Toutes les descriptions des Miaotseu nous ont parlé de ces assemblées annuelles où on « danse sous la lune » comme dans la peuplade à laquelle Tch'en Ting s'était apparenté (p. 596), et le fil rouge qu'on noue au bras des mariés (p. 605) se retrouve chez un grand nombre de tribus de la chaîne annamitique et du Laos. Mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est de voir un Chinois reconnaître dans certaines coutumes Thai d'anciens rites chinois disparus. C'est ainsi que Tch'en Ting explique par un texte du *Tcheou li* ce qui n'est autre chose au Yunnan que le mariage par rapt (p. 598), et il se pourrait bien en effet que dans le *Tcheou li* même il fût fait allusion à un ancien mariage par rapt dont les Chinois modernes ont perdu le souvenir. Le fil rouge qui unit les conjoints n'est pas inconnu des Chinois ; une union ne se fait pas qu'il n'ait été lié invisiblement par le « Vieux de la lune ». Nous avons ici un exemple d'une des traditions qui constituaient le vieux fonds de croyances populaires commun à toutes les tribus de l'Asie Orientale ; il serait désirable qu'on réunit les éléments épars de cet ancien folklore. L'érudition confucéenne ne nous apprendra pas beaucoup à ce sujet, car elle fait peu de cas de ce que croit le vulgaire. Son dédain l'empêche de comprendre tout le parti qu'elle en pourrait tirer pour expliquer l'antiquité. La vérité scientifique s'est cependant affirmée dans un dicton que Tch'en Ting rappelle à bon droit (p. 621) : « Quand les rites sont perdus, il faut les chercher chez les gens de la campagne. »

La traduction paraît très soignée. Je soumettrai cependant à l'auteur une observation sur un point de détail ; il s'agit de la famille de Tch'en Ting. Si la tante de Tch'en Ting était bien la fille de Ts'ien Po-k'o (p. 578), la jeune Ts'ien Ki, qui fut élevée par cette tante (p. 579), ne pouvait être la fille aînée de Ts'ien Po-k'o (p. 582).

P. PELLIOU

Edward Harper PARKER. — *China and Religion*. — Londres, John Murray, 1905, in-8°, xxvii-317 pp., ill.

Depuis que M. P. a cessé de diriger la *China Review* et est rentré dans la mère-patrie, il n'y a pas en Angleterre de sinologue plus abondant que lui. A sa *China : Her history, diplomacy, and commerce* (1901), ont rapidement succédé *John Chinaman, and a few others*, puis, en 1903, *China : Past and present*, qui est d'ailleurs une réimpression d'articles parus antérieurement. En même temps de nombreuses études étaient publiées dans l'*Asiatic Quarterly Review*, dans les *Oria Mersiana*, dans la *Dublin Review*, etc. Tous ces travaux avaient pour caractère commun de vouloir être accessibles au public lettré en général, non moins qu'aux sinologues. Cette fois encore, c'est aussi et surtout au « general reader » que M. P. a pensé en rédigeant son livre *China and Religion*.

La place qu'y occupent les religions chinoises proprement dites n'est pas considérable : sur douze chapitres, quatre seulement sont consacrés à la religion primitive des Chinois, au taoïsme, au confucéisme, au bouddhisme ; les huit autres traitent du mazdéisme et du manichéisme, du nestorianisme, de l'Islam, des Juifs, du catholicisme, du protestantisme, de l'église russe orthodoxe et du shintoïsme. Cette part si large faite aux religions étrangères pourrait surprendre, si on ne se rendait compte que M. P. a vu là un sujet plus propre à susciter l'intérêt de nombreux lecteurs qu'un exposé dogmatique des trois doctrines officielles. Ajoutons que ces religions étrangères ont été dans les dernières années l'objet de monographies historiques sérieuses

dues à des hommes comme DEVERIA, M. CHAVANNES ou le regretté Père HAVRET, au lieu qu'on en est encore à attendre une esquisse un peu documentée de l'histoire du taoïsme ou du confucéisme. Ce sont ces travaux des sinologues français joints aux articles antérieurs de M. P. et à un usage restreint des histoires dynastiques, qui ont fourni à l'auteur presque toute la matière de son livre. Le dernier chapitre seul fait exception, puisque le shintoïsme ne passe pas pour avoir jamais pénétré du Japon en Chine. Mais M. P. n'est pas insensible à l'actualité, et les prouesses des armées japonaises l'ont aidé à découvrir un rapport non pas occasionnel, mais intime et presque originel, entre les conceptions religieuses des Japonais et des idées chinoises remontant à « plus de 5000 ans » (p. 249).

Quelle est la valeur de ces exposés ? Au lendemain de l'apparition de *China and Religion*, M. GILES publia dans la *Cambridge Review* un compte rendu qui débutait par ces mots : « This is a disappointing volume, with an attractive title », et le *reviewer* continuait en énumérant tous les défauts qui lui apparaissaient dans le livre. Seulement nous nous rappellerons qu'après avoir longtemps travaillé de concert au *Chinese-English Dictionary*, le professeur de Cambridge et celui de Manchester ne sont plus suspects d'entretenir l'un à l'égard de l'autre aucune sympathie ; en fait, plusieurs des critiques de M. GILES me paraissent porter à faux. C'est ainsi qu'on ne saurait faire un reproche à M. P. de n'avoir pas adopté les vues de M. Giles sur la date de composition du *Tao tō king*, puisque cette théorie n'a pas rencontré, tant s'en faut, un accueil favorable dans le monde savant. Il me paraît inutile, comme à M. GILES, d'avoir joint au présent volume, une nouvelle version du *Tao tō king*, « déjà traduit une douzaine de fois par différentes personnes », mais M. GILES peut-il bien en faire un reproche à M. P., quand la onzième traduction est de son propre fils ? M. P. a parlé de la venue en Chine, en l'an 67, de deux moines dont l'un s'appelait Kāçyapamātānga. M. Giles rappelle que trois ans auparavant M. P. avait dit du compagnon de Kāçyapamātānga qu'il portait le nom, méconnaissable sous sa forme chinoise, de Tchou Fa-lan. « Après trois ans de révision, déclare M. GILES, le professeur PARKER aurait dû être en état de découvrir que Tchou-fa-lan, sous une forme chinoise tout à fait reconnaissable, était le bien connu Gobharana ». Mais c'est M. PARKER qui dans l'espèce a raison. S'il est un original probable pour Tchou Fa-lan, c'est Dharmarakṣa. Quant au « well-known Gobharana », il n'existe que par une compilation tibétaine tardive, qui a sanscritisé la forme chinoise Tchou Fa-lan, tout comme du nom de l'Indoscythe 支婁迦讖 Tche Leou-kia-tch'an, qui représente sans doute Lokarakṣa, elle a tiré Cilukākṣa (1).

Est-ce à dire toutefois que l'ouvrage de M. P. soit dans l'ensemble satisfaisant ? Pour m'exprimer librement à ce sujet, je suis un peu gêné par la sympathie que M. P. a toujours témoignée aux sinologues français. Son livre est dédié au Père COLOMBEL, des Jésuites de Chang-hai, et lui-même déclare regarder M. CHAVANNES comme « le plus sûr et le plus laborieux des sinologues vivants ». Cependant il faut être sincère, et j'avoue que *China and Religion* ne m'inspire pas grand enthousiasme.

Un des défauts les plus sensibles à mes yeux est l'insuffisance de l'information historique. Très honnête pour un écrivain qui travaillerait de seconde main sur la Chine, la documentation de M. P. n'est pas ce qu'on doit attendre d'un spécialiste qui depuis plus de trente ans se consacre à l'Extrême-Orient. En dehors du *Tsi chouo ts'uan tchen*, M. P. nous indique

(1) Cf. NANJIO, *Catalogue*, Appendice II, nos 2 et 3; *B. E. F. E.-O.*, III, 101. Ce qu'il y a de piquant dans le reproche adressé à M. P. par M. GILES, c'est que, pour celui des deux noms dont la forme sanskrite n'est pas douteuse, Kāçyapamātānga, M. GILES, dans son *Biographical Dictionary* paru en 1898 (n° 1084), rétablissait Kashiapmadānga, qui, dans sa toute récente *Introduction to the history of Chinese pictorial art* (1905, p. 10), est devenu Kashiapmadunga.

lui-même dans sa « List of authorities » que ses seules sources chinoises ont été les histoires dynastiques : un historien des religions chinoises n'a plus le droit de ne pas recourir aux compilations religieuses indigènes. Toute la matière des chapitres sur les religions étrangères en Chine se retrouve dans les articles de CHAVANNES ou DEVERIA parus au *Journal Asiatique* et au *T'oung Pao*, dans la *Stèle chrétienne de Si-ngan-fou* du P. HAVRET, dans les *Inscriptions juives de K'ai-fong-fou* du P. TOBAR. Un pareil guide manquait pour l'islam, et le chapitre s'en ressent. Mais, en dehors des nombreuses erreurs de détail provenant de l'ignorance des travaux de MM. NANJIO, SYLVAIN LÉVI, ou simplement d'une certaine tendance à l'*inaccuracy*, c'est l'inspiration même du livre qui me paraît regrettable. Dans un travail un peu antérieur sur la religion taoïste, M. P. se bornait à rappeler qu'en 1869 EDKINS avait signalé des rapports entre le shintoïsme japonais et l'ancien taoïsme chinois de l'époque des Han. Cette question paraît avoir occupé depuis lors l'esprit de M. P., et lorsque l'alliance anglo-japonaise, puis la guerre de Mandchourie vinrent appeler l'attention du monde sur les braves « Japs », le shintoïsme prit pour l'interprétation de l'ancien taoïsme une importance capitale. Qu'il y ait entre le *shintoïsme*, écrit 神道 *shintō*, et une combinaison chinoise possible 神道 *chen-tao* identité phonétique et sémantique, c'est évident, mais il en résulte seulement que la religion nationale des Japonais porte un nom chinois, et non qu'elle-même soit venue de Chine (1). M. P. objecte que toute la civilisation japonaise est d'origine chinoise : il se pourrait cependant que la religion fit exception, et, sans partager la confiance que M. G. accorde à M. Michel REVON, je crois bien que M. MAITRE est tenté de chercher ailleurs qu'en Chine des parallèles à la mythologie shintoïque. Cette question du shintoïsme n'est du reste pas de mon ressort, et je me garderai d'y insister ; je devais la mentionner toutefois, car elle a eu sur tout le livre de M. P. une fâcheuse influence. Partant de la haute valeur dont l'âme japonaise a fait preuve récemment, M. P. y voit un effet des croyances shintoïques et ne peut admettre qu'une doctrine qui a produit au Japon de si magnifiques résultats, ait joué un rôle effacé dans son pays d'origine. Aussi le taoïsme, et il faut entendre par là l'ancienne philosophie taoïque, que M. P. réduit à peu près au *Tao tō king* (2), est-il substitué au confucéisme comme

(1) Il ne faut pas oublier, et M. P. est le premier à le reconnaître (p. 248), que *chen-tao* n'apparaît pas dans le *Tao tō king*, et d'autre part je ne vois pas que cette expression ait jamais été consacrée en Chine au sens du sino-japonais *shintō*.

(2) Le taoïsme de M. P. serait un peu celui de Sseu-ma Tan, le père de Sseu-ma Ts'ien ; les principes en ont été exposés par M. CHAVANNES au tome I, pp. XXI-XXI, de sa traduction des *Mémoires historiques*. Seulement il ne faut pas oublier qu'il n'y a pas trace de rapports entre la Chine et le Japon avant le 1^{er} siècle de notre ère, et que ce n'est qu'au début du Ve siècle qu'une influence sérieuse paraît s'être exercée de la Chine sur le Japon par l'intermédiaire de la Corée (cf. MAITRE, *La littérature historique du Japon des origines aux Ashikaga*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 581 ss.). Or, dès le 1^{er} siècle de notre ère, le monde officiel était décidément tourné au confucéisme, et on reprochait au *Che ki* ses tendances taoïques (cf. CHAVANNES, *Mémoires historiques*, t. I, p. XLIX). Quand, dans la seconde moitié du siècle et surtout cent ans plus tard, quelque faveur commence à se montrer pour le taoïsme et le bouddhisme, il ne s'agit plus de l'ancien taoïsme dont M. P. veut tirer le *shintō*, mais du néo-taoïsme qui allait incessamment se transformer en église avec un « pape ». — J'ai dit tout à l'heure que la première influence chinoise sérieuse sur le Japon ne paraît pas être antérieure au début du Ve siècle : on peut dire plus précisément encore aux années 404 et 405. Il faut en effet, selon une brillante conjecture de M. ASTON à laquelle M. MAITRE a apporté des arguments nouveaux, corriger de 120 ans, soit de deux cycles sexagénaires, les dates de 284 et 285 traditionnellement fournies par l'histoire japonaise. La date de 285, que j'ai donnée dans *B. E. F. E.-O.* (II, 518) pour l'arrivée probable du *Louen yu* au Japon, doit donc être corrigée en 405.

éthique des Chinois bien pensants. Ce sera une surprise pour tous de lire des phrases dans le genre de celle-ci : « Le bouddhisme n'a jamais exercé — nous pourrions même dire que le confucéisme n'a jamais exercé — aucune influence durable sur les esprits chinois cultivés, comparable à celle du taoïsme pur, non altéré (p. 58) ». Les qualités « qui caractérisent les meilleurs esprits chinois sont shinto-taoïstes plutôt que confucéistes d'inspiration » (p. 11). Cette théorie ne vaut pas d'être discutée.

Dans bien des cas d'ailleurs, la pensée de M. P. est si fuyante qu'il semble qu'on ait affaire à quelque aspect nouveau de la dialectique orientale, à des procédés logiques dont le lien échappe. Un article de M. CHAVANNES a appris à M. P. l'histoire du *Houa hou king*. Le célèbre *Sūtra de la conversion des Hou* a été composé au début du IV^e siècle par un prêtre taoïste ; les bouddhistes l'attaquent violemment et le font condamner au VII^e ; or M. P. voit dans ce dernier fait une manœuvre des taoïstes eux-mêmes qui veulent profiter de l'arrivée au trône de la dynastie T'ang, dont le nom de famille 李 Li est le même que celui de Lao-tseu (p. 10) ; autant dire de quelqu'un qu'il s'est cassé la jambe parce qu'il avait de bons bras. Le *Houa hou king* veut que Lao-tseu ait converti les Hou, et se soit rendu de Khotan dans l'Inde, où il créa le bouddhisme. Voici comment M. P. glose cette tradition : « Pour absurde que nous puissions tenir cette légende, les dates, dans la mesure où elles sont connues, ne sont pas du tout un obstacle à ce que nous l'acceptions ; les Chinois, au début du septième siècle, firent pour la première fois connaissance avec l'Inde par la voie du Népal et du Tibet, et c'est seulement dans les toutes dernières années que le Népal a été reconnu définitivement comme le lieu de naissance du Buddha. Ceux qui sans preuve sont désireux de tirer d'occident l'inspiration de Lao-tseu, doivent donc admettre qu'il y a quelque possibilité, quoique peut-être aucune évidence réelle, à ce que Lao-tseu ait porté ses propres idées originales vers l'ouest (p. 81) ». C'est aussi *hazy* que le *Yi king*. Ailleurs M. P. parle de la visite de Confucius à Lao-tseu, qu'il paraît tenir pour authentique. Et, pour justifier l'accueil très froid que le vieux philosophe aurait fait au sage du pays de Lou, M. P. a recours à une comparaison. « C'est comme si, durant les affres de la Guerre de Sécession, un chambellan européen était allé voir Abraham Lincoln pour s'assurer de son opinion sur le droit divin des rois et des grands-ducs, le respect qu'il est convenable de témoigner aux gens bien nés, les avantages du mariage morganatique, et la question de la place que les gens de couleur occuperaient au ciel » (p. 55). Si c'est là de l'*humour* pour distraire le *general reader*, c'est parfait. Mais si on prétend par là lui rien expliquer, on fait fausse route, car quel rapport peut-il y avoir entre un chef d'état aux prises avec la réalité, et un philosophe comme Lao-tseu qui préconise le non-agir ? Au fond, c'est bien le principal reproche que je serais tenter d'adresser à *China and Religion*. Tout y est superficiel. Les persécutions dont le bouddhisme eut parfois à pâtir sont attribuées aux prétextes qui les firent éclater, à l'échec d'un moine, à un miracle manqué (pp. 128 ss.) ; jamais on ne remonte aux causes politiques ou économiques qui nous rendent seules raison des événements. Sur les écoles bouddhiques, nous apprenons des choses étranges : « Le Mahāyāna, ou Grand Véhicule, fondé par Nagārjuna, prit fermement racine dans la région de Cophène et plus spécialement et à Tchakuka (Yarkand)... » (p. 85) Le soi-disant Cophène est naturellement le Ki-pin, c'est-à-dire ici le Cachemire, mais que vient y faire Yarkand ? Ce Mahāyāna a des spéculations transcendantes « souvent presque indiscernables des abstractions de Lao-tseu ». « Finalement, il y eut l'école du Yoga, autrement appelée école du Tantra, fondée par Asaṅga du Gandhāra au IV^e siècle, mélange de Dhyāna népalais, ou philosophie contemplative, mêlée d'idées civiques hétérogènes, et principalement acceptables à la mentalité bucolique des Tibétains, des Mongols et des anciens Siamois, c'est-à-dire des thāi ou Shan, avant qu'ils aient quitté le Yunnan pour la vallée de la Menam et se soient pénétrés des notions birmanes plus élevées de la religion bouddhique » (pp. 85-84). Asaṅga vivait dans la deuxième moitié du V^e siècle et peut-être au début du VI^e, et il n'y a, que je sache, aucune trace d'un tantrisme thāi. Mais cette conception du tantrisme « bucolique » avait séduit M. P., et elle reparait p. 97 pour la dynastie mongole de Chine. Au VIII^e siècle, le jeune empire tibétain est un « Tantra Buddhist power » ; c'est fort de cette épithète qu'il envahit les marches

chinoises (p. 129). Autant de mots, sous lesquels on ne sent guère d'idées. Du moins le livre de M. P. témoigne-t-il au point de vue philosophique d'unréconfortant optimisme ; il est probable que « la solution de toute la question de la vie humaine nous étonnera quelque jour par son évidence et sa simplicité ».

M. P. latinise les noms chinois ; j'ai pour ma part horreur de ce procédé. Confucius et Mencius jouissent d'une ancienne possession d'état, justifiée parce que le latin était encore il y a deux cents ans une langue scientifique usuelle. Mais pourquoi vouloir nous faire écrire Vainancius pour Houai-nan-tseu, Sancius pour Tchouang-tseu (p. 47), Cincius pour Tseng-tseu (p. 60), ou même Laocius pour Lao-tseu ? On avait tenté déjà de nous imposer Licus pour Lie-tseu et Micus pour Mo-tseu. L'inconvénient du système apparaît immédiatement : M. PARKER latinise à son tour Mo-tseu, mais en fait Meccius (p. 67) ; que gagne-t-on à ces déformations ? Naguère M. P. écrivait comme tout le monde Lao-tseu à la chinoise, et cette orthographe a persisté dans la traduction du *Tao tō king* jointe à *China and Religion* ; mieux vaudrait qu'il en fût de même dans le corps de volume (1).

Voici les principales remarques de détail que j'ai à faire sur le livre de M. P. :

P. 12 ; cf. aussi pp. 75. — Pour le rêve de Ming-ti, il faut adopter soit la date imprécise de 58-75 fournie par le *Heou han chou*, soit les dates de 61 ou 64 fournies par les textes bouddhiques. Les chances sont pour 61 (cf. CHAVANNES, dans *T'oung Pao*, II, VI, 546, n° 5). Je ne crois pas que la date de 62 de M. P. ait aucune autorité.

P. 22. — La restitution *tengri-kudu* pour le *hiong-nou* 撐犁孤塗 *tch'eng-li-kou-l'ou* est-elle justifiée ? Il est évident que, le titre signifiant Fils du Ciel, *tch'eng-li* est le mot bien connu *tengri* ; mais je ne crois pas que l'original de *kou-l'ou* ait été restitué jusqu'ici avec précision. Il est très vraisemblable qu'il faut chercher dans le domaine purement turc, mais on ne doit pas oublier cependant que *tengri* existe également en mongol. Sur la langue des Hiong-nou, cf. CHAVANNES, *Mémoires historiques*, I, p. LXVI (?). Quant à « khaghan »

(1) L'article de M. P. auquel je fais allusion est intitulé *The Taoist religion*, et a paru d'abord dans la *Dublin Review*, en 1903 ou 1904 ; il a été réimprimé tel quel depuis lors à Londres, chez LUZAC, s. d., in-8°, 55 pp. Il y est déjà question (p. 5) d'une latinisation éventuelle des noms de philosophes, mais la forme proposée pour Lao-tseu, et que d'ailleurs M. P. n'employa pas alors, est Laocius, au lieu que l'ouvrage récent a adopté Laocius. En tout cas, la justification de ces formes en *us*, qui seraient réservées pour remplacer le 子 *tseu*, « maître », joint au nom des philosophes, est au moins inattendue. « Je puis indiquer ici, dit M. P. (p. 5), afin de jeter quelque lumière sur la nomenclature chinoise, que la terminaison *tseu* a, dans la pratique, presque exactement le même sens indéfini que le latin *us*, *ius* ou *cius*. » Quand donc on latinise un nom chinois, c'est qu'il s'agit d'un « savant en *us* ». Pourquoi les sinologues européens ne latiniseraient-ils pas aussi leurs noms, pour se distinguer du vulgaire ?

(2) On consultera aussi sur cette question, mais avec précaution, le travail du Dr K. SHIRATORI, *Ueber die Sprache des Hiung-nu Stammes und der Tung-hu Stämme*, Tôkyô, Kokubunsha, 1900, in-4°. Pour la transcription chinoise de *tengri*, j'ai adopté *tch'eng*, mais les opinions paraissent varier à ce sujet. M. SHIRATORI écrit « *ch'ang* », soit dans notre orthographe *tch'ang*, ce que je crois faux au point de vue vocalique. M. GILES (*Chinese-English Dictionary*, n° 735) adopte dans le titre *hiong-nou*, et là seulement, une transcription *fang*, au lieu de la prononciation ordinaire *tch'eng*. M. CHAVANNES écrit *tcheng-li*. Les gloses sont cause en partie de ces divergences. L'une d'elles dit seulement que 撐 *tch'eng* a ici la prononciation ordinaire de 撐 *tch'eng*. Par contre Yen Che-kou donne 丈 *tch(ang)* + 庚 (*kjeng*). Il semblerait que le résultat fût *tcheng*, mais il n'en est rien. Le mot 丈 *tchang* est à ancienne initiale sonore et se prononce au *k'iu-cheng* ; c'est ce qui lui a valu de passer à l'initiale sourde

ou *khan*, le *qaghan* des inscriptions en vieux-turc. M. P. veut qu'il ait été primitivement tongouse : cette opinion vient, je crois, de TERRIEN DE LACOUPERIE, mais elle n'est fondée à ma connaissance sur aucun argument sérieux. Je ne crois pas non plus qu'aucune texte permette de donner à *qaghan* le sens propre de Fils du Ciel.

P. 49. — M. P. croit que jadis les Chinois écrivaient sur des galets avec un stylet de bambou. Je ne connais pas d'autorité pour cette opinion. Rien de tel n'est indiqué dans le meilleur travail sur le sujet, qui est celui de M. CHAVANNES, *Les livres chinois avant l'invention du papier*, dans *J. A.*, janv.-févr. 1905, pp. 5-75 (1).

P. 60. — Je ne crois pas que les descendants de Mencius et de Tseng-tseu aient le même titre héréditaire que le descendant de Confucius.

P. 67. — M. P. dit que le *Tch'ouen ts'ieou* est basé sur « les archives d'état de la cour centrale », que Confucius aurait peut-être consultées lors de sa visite à Lao-tseu. Mais le *Tch'ouen ts'ieou* est essentiellement la chronique de l'état de Lou.

P. 74. — La mission de Ming-ti ne rapporte pas « quarante-deux livres, ou chapitres, de *sūtras* », mais, selon une tradition constante, le *Sūtra en quarante-deux articles*, qui subsiste encore et a été traduit à plusieurs reprises dans des langues européennes. — Le *Wei lio* n'a pas été compilé vers 220, puisque c'est seulement à cette date que la dynastie des Han orientaux est tombée, mais dans le second tiers du III^e siècle; cf. CHAVANNES, *Les pays d'Occident d'après le Wei lio*, dans *T'oung Pao*, II, VI, 520-521, et la longue étude que j'ai consacrée à ce travail ci-dessus, pp. 561-400. — Le commentaire de P'ei Song-tche n'est pas de 425, mais de 429; cf. CHAVANNES, *loc. laud.*, p. 520.

P. 76. — M. P. croit pouvoir dire, d'après les dates, que la mission chinoise qui arrive chez les Indoscythes en l'an 2 av. J.-C. y trouva sur le trône le premier Kadphises. Ceci suppose résolue la question de l'ère dont se servaient les Indoscythes et on sait que les indianistes sont loin de s'accorder sur ce point.

P. 76. — M. P. fait dire au texte du *Wei lio* que le Buddha est né dans le pays de « K'ap'i », « manifestement Kapilavastu ». Je ne puis que reprendre ce que j'ai déjà dit à ce sujet il y a trois ans, en examinant dans le *Bulletin* un article antérieur de M. P. La leçon « K'ap'i », ou plus exactement 迦毘 Kia-p'i, est une correction de M. P.; le texte a 林兒 Lin-eul ou 林倪 Lin-yi. Si M. P. ne déclarait pas faire fi des travaux européens sur le bouddhisme, il y aurait vu depuis longtemps le nom de Lin-eul ou Lin-yi, le même qui se trouve ailleurs écrit Lin-p'i, correctement rétabli par M. S. LÉVI en Lumbinī (2). Notre *Bulletin* est jeune, mais nous l'établissons avec assez de conscience pour qu'un sinologue y doive de temps à autre jeter les yeux.

correspondante non aspirée. Par contre *tch'eng* est au *p'ing-cheng*, comme *keng*. Or, au *p'ing-cheng*, les anciennes sonores initiales sont passées aujourd'hui à la sourde aspirée. Soit donc qu'on s'en tienne à la prononciation usuelle de *tch'eng*, qui a toujours été à initiale sourde aspirée, ou qu'on préfère suivre la glose de Yen Che-kou qui suppose une initiale sonore, le résultat en lecture moderne sera également *tch'eng*, à la seule différence que le mot sera dans le premier cas au *chang-p'ing*, dans le second au *hia-p'ing*. La nature sourde ou sonore des anciennes consonnes turques prête encore à trop de discussions pour qu'on puisse l'invoquer en faveur de l'une ou l'autre glose.

(1) M. P. dit en propres termes : « When books were painfully varnished upon shingles with a bamboo style ». C'est cet emploi du vernis qui a peut-être trompé M. P.; mais il s'explique de lui-même, puisqu'on écrivait sur des fiches de bois, comme l'ont prouvé les découvertes de M. STEIN au Turkestan. Je ne pense pas que « shingle » puisse avoir dans la phrase de M. P. d'autre sens que « galet »; mais mes remarques disparaissent naturellement si le mot est employé ici dans un sens que j'ignore.

(2) Cf. *B. E. F. O.-E.*, III, 98.

P. 76. — Le texte sur une ambassade indoscythe arrivée à la cour des Wei en 229, ou plus exactement tout au début de 250, et qui venait au nom d'un roi 波調 Po-tiao qui est presque sûrement un Vasudeva, est de grande importance. C'est à M. P. que revient l'honneur de l'avoir découvert naguère dans le *San kouo tche*. Il est bon d'insister sur ce texte, parce qu'il n'a pas encore passé dans le domaine courant de la science. M. CH. a regretté avec raison (*T'oung Pao*, II, v. 489) que M. FRANKE n'en ait pas fait état dans ses *Beiträge aus Chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens*, Berlin, 1904, in-4°.

P. 77. — Il faut appeler également l'attention sur le texte dont M. P. parle ici, et qu'il est aussi, je crois, le premier à avoir signalé. C'est un document remontant au milieu du VI^e siècle et qui établit que les populations turques avaient depuis longtemps l'habitude de fondre des « statues d'or » d'impératrices et de princes héritiers. Ce texte pourra jouer un rôle important dans l'interprétation définitive à adopter pour les fameuses statues d'or provenant des souverains turcs du Kan-sou et qui furent apportées à la cour de Chine en 121 av. J.-C.

P. 79. — Je ne crois pas qu'il y ait encore eu de « papes » taoïstes au milieu du II^e siècle. Ce n'est que cinquante ans plus tard que Tchang Lou, pour des raisons politiques, dut affirmer rétrospectivement la prétendue hégémonie sacerdotale qu'aurait exercée son grand-père.

Pp. 84-85. — M. P. parle du commerce hindou qui suivait au second siècle les côtes d'Indo-Chine, et des prêtres que les marchands durent amener avec eux. Il ajoute : « Les ruines d'Angkor et du Ciampa attestent encore le zèle bouddhique de l'Indochine de ces temps-là. » Mais Angkor Thom n'a pas été fondé avant le IX^e siècle, Angkor Vat lui est postérieur, et l'ancienne civilisation khmère était principalement brahmanique. Il y a eu au Champa, comme d'ailleurs au Cambodge en dehors d'Angkor, des centres de civilisation hindoue plus anciens qu'Angkor, mais aucun monument cham connu ne remonte au II^e siècle, et le brahmanisme, qui a seul survécu d'ailleurs, paraît également avoir prédominé au Champa sur le bouddhisme. L'orthographe Ciampa n'est pas la nôtre ; du moins y a-t-il des précédents. Par contre il n'est pas défendable d'écrire également Ciampa (p. 88) le nom du Campa des bords du Gange. En disant que le royaume de l'Inde donna « sûrement » son nom au Champa d'Indo-Chine, M. P. tranche d'un mot une question sur laquelle les indianistes sont divisés.

P. 87. — Ici encore je dois répéter, après l'avoir déjà dit dans un compte rendu d'un autre article de M. P., que la forme « Buddhōchinga » empruntée à Eitel pour le nom hindou de 佛圖澄 Fo-t'ou-teng est un barbarisme (1).

P. 90. — Dans le même compte rendu auquel je viens de renvoyer, j'avais fait remarquer à M. P. qu'il n'y a pas d'alphabet pâli. Mais M. P. n'arrive toujours pas à distinguer une langue et son écriture, et il est question ici de livres « sanskrits, pâlis et kharoṣṭhī ». On ne saurait croire combien cette confusion est usuelle : j'ai relevé précédemment chez M. GILES cette indication que la *langue* coréenne est alphabétique.

P. 92. — La note sur les Jou-ou-jan et les Avars prouve que M. P. continue à ignorer l'*Ērānsahr* de M. MARQUART.

P. 94. — L'empereur Yang des Souei, en 607, « envoya des ambassadeurs au Siam (aujourd'hui partiellement dans la vallée de la Menam ». Il s'agit en réalité de l'ambassade au Tch'e-t'ou, ou pays de la Terre rouge, qui est généralement identifié au bassin de la Menam. J'ai déjà parlé (*B. E. F. E.-O.*, IV, 251, 272-275, 276, 406) des objections que soulevait cette identification. A supposer qu'elle soit juste, elle ne peut s'appliquer au Siam qu'en tant que le bassin de la Menam est aujourd'hui géographiquement occupé par les Siamois, mais au VII^e siècle il est certain que les Siamois n'arrivaient pas encore au bord de la mer, et n'avaient pas dû séparer encore en deux tronçons le groupe mōn-khmér. Ce ne sont donc pas des Siamois qui reçurent les envoyés de Yang-ti, même si le Tch'e-t'ou correspond géographiquement au Siam, et je n'arrive pas à comprendre la parenthèse de M. P.

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III, 100.

P. 95. — M. P. continue à transcrire 女真 Niu-tchen : la forme qui prévaut généralement aujourd'hui, basée sur les transcription étrangères, est *jou-tchen*. Mais peut être la lecture que suit encore M. P. peut elle se défendre. Ce n'est pas par hasard que 汝 *jou* a pour phonétique 女 *niu*, et que 女 *niu* d'ailleurs, prononcé alors *jou*, s'emploie parfois pour 汝 *jou*, au sens de « toi ». Des initiales en *j* du type 日 *je* et en nasale dentale sont étroitement apparentées au point de vue de la phonétique chinoise. Si on tient compte des formes en *i* qu'ont dans certaines parties de la Chine des mots ordinairement prononcés en *iu*, et qu'atteste par exemple la prononciation fréquente en Chine centrale *k'i* pour 去 *k'iu*, il n'y aura guère de doute que 汝 *jou*, « toi », et le pronom 你 *ni*, « toi », de la langue vulgaire soient foncièrement le même mot (1). Il est donc possible que, dans le nom des 女真 Niu-tchen ou Jou-tchen, *niu* eût eu, lorsque cette transcription fut adoptée, sa prononciation usuelle qui a aujourd'hui évolué en *niu*, mais qui était alors moins éloignée qu'aujourd'hui de celle de 汝, dont la prononciation moderne est *jou*.

(1) Il est clair d'ailleurs que 你 *ni* lui-même est apparenté à l'autre pronom de la langue écrite signifiant « toi », 爾 *eul*. On sait que *eul* est une prononciation toute moderne pour des mots à ancienne voyelle *i* et dont l'initiale était la même que celle des actuels 日 *je* ou 汝 *jou*. Il résulte de là que 汝 *jou*, 爾 *eul* et 你 *ni* ne sont en réalité qu'un même mot, ce qui peut paraître au premier abord surprenant, mais dont on pourrait donner d'autres exemples. Il y a un cas typique, et que je n'ai cependant pas vu signaler jusqu'à présent, c'est celui de 廿 *nien*, qui signifie « vingt ». Pour *nien*, qu'on orthographie parfois 念 *nien*, M. GILES indique aussi une prononciation *jou*. La prononciation *nien* est en réalité une prononciation à ancienne nasale labiale, qui alterne avec une prononciation *nie* à ancienne implosive labiale ; *jou* est également issu d'indications de lexiques qui indiquent une voyelle en *i* et une ancienne implosive labiale ; on aboutit donc en fait, d'après les dictionnaires, à une prononciation approximative *nyep*, avec cette initiale *n*, voisine de la nasale dentale, et qui me sert à désigner l'ancienne initiale commune qu'avaient autrefois, et jusqu'à l'époque mongole, les mots de type *jou* ou *eul* actuels. Or *'nyep* est tout simplement la contraction de 二十 *eul-che*, « vingt ». En effet *eul* = *'ni*, et *+ che* est à ancienne implosive labiale finale. Si on doutait de cette explication, il suffirait de rappeler que 卅 *sa*, « trente », est d'après les dictionnaires un ancien **sap*, ce qui suppose une contraction de 三十 *san-che*, « trente », et qu'il en est de même pour 卅 *si*, « quarante », ancien *'sip*, qui est contracté de 四十 *sseu-che*, « quarante ». Que cette contraction soit ancienne, c'est ce qui résulte clairement des inscriptions de Ts'in Che-houang-ti. En effet les estampages de celles de ces inscriptions qui nous ont été conservées montrent la forme 卅 *nien*, et non 二十 *eul-che*. De plus ces inscriptions sont en vers, et chaque vers ne doit avoir qu'un certain nombre de syllabes. Or, dans les *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien, où ces inscriptions sont reproduites, les mots « vingt » et « trente » sont bien écrits chacun en deux mots 二十 *eul-che* et 三十 *san-che*, mais le résultat est que, dans chaque vers où ces nombres apparaissent, il y a une syllabe de trop. C'est donc à juste titre que les érudits chinois, et M. CHAVANNES à leur suite (*Mémoires historiques*, t. II, p. 141), ont supposé que Sseu-ma Ts'ien avait allongé à tort des nombres qui, dès cette époque, étaient susceptibles d'une forme monosyllabique. Il n'y a rien d'étonnant à ce que cette forme monosyllabique résulte de la contraction de la forme longue, et l'étude phonétique prouve bien que 卅, lu *nien* (= *nie*) ou *jou*, n'est étymologiquement pas différent de 二十 *eul-che*. On aura dès lors moins de scrupules à admettre de même l'identité de 汝 *jou*, 爾 *eul* et 你 *ni*. J'ajoute que l'écriture même sanctionne ces conclusions. L'élément 尔 est la contraction ordinaire, en écriture courante, de 爾 ; on écrit 弥 *mi* pour 彌, et 你 *ni* est si bien pour une forme 爾 *ni*, tardivement issue de 爾 *eul* par addition de la clef de l'homme, qu'on trouve cette forme 爾 *ni* dans des textes en langue vulgaire de l'époque mongole ; cf. par exemple le 辯偽錄 *Pien wei lou*, dans *Tripitaka*, éd. de Tôkyô, 露, XI, f° 70 v°.

P. 98. — M. P. parle à diverses reprises (cf. encore pp. 149, 181) du médecin byzantin Ngai-sie qui au XIII^e siècle servit à la cour des empereurs mongols. Il le qualifie toujours de musulman, mais le texte sur lequel il s'appuie ne paraît pas avoir grande autorité, et il faut, je crois, s'en tenir à l'opinion de PALLADIUS, de BRETSCHNEIDER et de DEVERIA, qui voyaient en lui un chrétien. Faut-il rappeler qu'il était originaire de Byzance et que tous ses enfants portent des prénoms usités dans l'orient chrétien ?

P. 99. — Il est question de « l'empereur Ming qui régnait (1521-1566) lorsque les premiers Portugais atteignirent Pékin ». Cet empereur serait Kia-tsing, dont le règne officiel ne commence qu'en 1522, mais qui était en effet monté sur le trône à la mort de son prédécesseur, au milieu de 1521. Cependant il y a une inexactitude dans la phrase de M. P. : c'est très probablement en juillet 1520 que Thomé Pires arriva à Pékin, et c'est précisément à la mort de Tcheng-tô (mai 1521) que l'envoyé portugais reçut l'ordre de repartir pour Canton (1). A propos des relations des Portugais et des Chinois, il est regrettable de voir donner une fois de plus la date de 1517 (p. 189) comme celle de l'arrivée des premiers Portugais devant Canton. Il y a près de 40 ans que YULE a indiqué la vraie date de 1514, basée sur une lettre d'Andréa Corsali au duc Julien de Médicis et sur une autre lettre écrite de Cochinchine par Giovanni d'Empolé ; ces deux lettres sont de 1515 (2).

P. 106. — Le voyage de Song Yun n'est pas de 515-517, mais de 518-522. Cf. CHAVANNES, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 379 et ss.

P. 110. — L'équivalence de *sa-pao* et *sâbâ* n'est qu'une hypothèse ; cf. mon article *Le Sa-pao*, dans *B. E. F. E.-O.*, III, 665-670.

Pp. 110-111. — Il n'est pas exact de couper le nom de Prabhākaramitra en « Prabhā-karamitra ».

P. 113. — Je ne pense pas qu'on puisse dire la forme chinoise du nom de Māni, 摩尼 Mo-ni, « empruntée du mot chinois antérieur dont on se servait pour la *maṇi* bouddhique, sans tache ». *Maṇi* désigne un joyau, et n'est pas un adjectif équivalent de *spotless*. De plus, *Maṇi* et Māni sonnant à l'oreille de même façon, il était tout naturel qu'ils fussent transcrits de même. Ce n'est pas à dire d'ailleurs que les Manichéens n'aient pas laissé sciemment s'établir une confusion entre les deux noms.

P. 114. — Les « œuvres religieuses du onzième siècle » qui sont invoquées ici à propos du manichéisme sont en réalité le *Fo tsou l'ong ki* de Tche-p'an, paru en 1269-1271.

P. 126. — Il n'y a aucune raison pour transcrire 梵 *fan* par *fam*. Ou bien il faut s'en tenir à la prononciation moderne *fan*, ou bien, si on restitue l'ancienne finale *m*, on doit aussi rétablir l'initiale sonore, et écrire **vam*.

P. 128. — L'identification de *po-lo-li* à *patriarche* devrait au moins être suivie d'un point d'interrogation.

P. 130. — Fou Yi fut un adversaire constant du bouddhisme ; lui et Han Yu furent les plus ardents parmi les lettrés orthodoxes à l'époque des T'ang. Que cet ennemi des religions étrangères ait soutenu par contre les Manichéens et les Nestoriens, c'est là une hypothèse gratuite autant qu'in vraisemblable.

P. 131. — Au lieu de « Djamba Dvīpa », lire Jambudvīpa.

(1) Il faut consulter sur la mission de Thomé Pires un travail très neuf de M. Donald FERGUSON, *Letters from Portuguese captives in Canton, written in 1534 and 1536* (*Indian Antiquary*, oct.-nov. 1901, janv. 1902). Il a pour base deux lettres écrites en 1534 et 1536 par des compagnons de Pires, qui était mort en prison à Canton dès 1524 ; une copie de ces lettres, jusque-là considérées comme perdues, a été retrouvée à la Bibliothèque Nationale. Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 210.

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, 210.

Pp. 139-140. — M. P. s'étonne avec raison du silence que l'histoire chinoise garde si longtemps sur la propagande musulmane, et à vrai dire je n'en vois pour ma part aucune explication satisfaisante. Celle que propose M. P. pp. 145-144, et qui n'est pas des plus limpides, ne paraît rendre compte de rien du tout. La route de l'Asie Centrale ne fut pas fermée sous les Song, puisque nous connaissons des ambassades comme celle de 高居晦 Kao Kiu-houei à Khotan en 959 ou de 王延德 Wang Yen-tô à Tourfan en 981. Quant à l'opinion de M. P. qu'il n'y a pas un mot, dans aucun texte, qui tende à nous faire croire que jusque vers 1100 l'Islam ait été pratiqué dans un état du Turkestan, les sources musulmanes se chargent de la réduire à néant. De même il suffit de se reporter aux voyageurs arabes dont le récit a été traduit par REINAUD pour constater que dans les ports de Chine il y avait au IX^e siècle de nombreuses et remuantes communautés musulmanes (1).

P. 145. — M. P. attribue à l'année 1651 la première œuvre de l'Islam chinois. En réalité, c'est en 1642 que parut le 正教真詮 *Tcheng kiao tchen ts'iuan* de 王岱輿 Wang Tai-yu, qui a eu depuis lors d'assez nombreuses éditions, et dont plusieurs exemplaires ont passé dans les bibliothèques d'Europe.

P. 145. — « Le pékinois moderne met un *r* final à la fin de la plupart des noms comme un diminutif ». Ceci n'est pas exact. Le 兒 *eul* qui se joint à tant de substantifs en pékinois n'a précisément pour effet que d'affirmer leur rôle de substantifs (je ne connais guère qu'un ou deux verbes, et encore en langue plus que familière, qui admettent la suffixation de *eul*) ; 門兒 *men-eul*, prononcé à peu près *'meul*, signifie « porte » tout comme 門 *men* seul, sans aucune idée diminutive.

P. 150. — Je ne crois pas que 哈的 *ho-ti* réponde à *hadji*, mais plutôt peut-être à *qazi*. M. P. parle d'un édit de 1511 concernant les *ho-ti*. J'ai relevé une pièce de 1512 basée sur cet édit de 1511. Elle est rédigée dans le style spécial usité sous la dynastie mongole, et dont M. CH. a récemment réuni quelques spécimens. On la trouvera, au milieu d'innombrables pièces du même style, dans le 大元聖政國朝典章 *Ta yuan cheng tcheng kouo tch'ao tien tchang*, ex. mss. de la bibliothèque de Cambridge, collection WADE, B. 190, section 28, fo 50, ch. 52 de l'œuvre entière.

P. 158. — Selon M. P., « Panthay » est une forme corrompue des mots birmanes pour « musulman » et « musulman-chinois ». C'est en effet possible, mais la question est controversée. Cf. YULE, *Hobson-Jobson*, s. v. Panthay. J'ai discuté l'opinion de YULE, en tant qu'elle rapproche faussement de Panthay et *path'i* (ou *pass'i*) les Pa-sseu-wei (et non Pa-sseu) de Tcheou Ta-kouan, dans *B. E. F. E.-O.*, II, 149-150.

Pp. 165 et ss. — M. P. admet que les Juifs de K'ai-fong-fou sont venus d'Inde en Chine sous les Song. C'est en effet ce que nous apprennent, en termes on ne peut plus clairs, les inscriptions juives étudiées par le P. TOBAR. Il n'y a qu'à s'étonner qu'on ait si longtemps cru à la venue des Juifs en Chine au I^{er} siècle de l'ère chrétienne. C'est sans doute par respect involontaire pour une opinion communément acceptée, que le P. TOBAR n'a pas conclu en 1900

(1) M. P. dit qu'en Chine « l'histoire de l'Islam commence à l'année 1124 ; l'histoire ne le mentionne sous aucun nom avant cette date ». C'est là l'ancienne information qui est usuelle au moins depuis *Le mahométisme en Chine* de DABRY DE THIERSANT (t. I, p. 4), et qui fixe à 1124 la première apparition du nom de 回回 Houei-houei actuellement encore usité pour désigner des musulmans. Mais une tradition dont j'ignore l'origine, et que je retrouve dans BOULGER, *History of China*, I, 356, veut que dès le règne de 世宗 Che-tsong des Tcheou postérieurs, c'est-à-dire en 951-953, il soit question de colonies musulmanes fixées en Chine. La source de BOULGER est vraisemblablement l'*Histoire* du P. de MAILLA. En ce cas, il faudrait vérifier la teneur précise de l'original dans le *T'ong kien kang mou*, que le P. de MAILLA se borne à traduire.

dans le sens même des textes qu'il étudiait avec tant de soin. Je crois que M. CH., dans un article paru en 1900 au n° 1 de la *Revue de synthèse historique* (p. 196 ; cf. aussi *T'oung Pao*, II, v, p. 482) et moi-même, dans le *Bulletin* (I, 265), avons été les premiers à nous élever contre la tradition reçue. Mais la note de M. CH. est restée inconnue de nos confrères, et moi-même, dans mes premières remarques, je n'avais pas osé me prononcer sur la voie maritime ou terrestre que les Juifs auraient empruntée pour arriver à l'époque des Song. M. B. LAUFER a repris la question dans le *Globus* (15 avril 1905, pp. 245-247) et, se rangeant à l'opinion que j'avais exprimée, la précise en faisant remarquer que j'ai négligé le passage formel qui amène sous les Song, les Juifs de l'Inde à la Cour chinoise, où ils apportent en tribut des toiles des pays d'occident. En réalité, j'avais réparé mon premier oubli dans une note du *Bulletin* (II, 146) qui a échappé à M. LAUFER. Quoi qu'il en soit, le fait que M. CHAVANNES, M. LAUFER, M. PARKER et moi-même sommes arrivés indépendamment à des conclusions identiques, me paraît bien devoir reléguer l'ancienne tradition de la venue à l'époque des Han dans le domaine des erreurs qu'il n'est plus permis de répéter. — M. P. dit que les Juifs sont venus d'Inde en Chine en 1165 ; c'est préciser un peu plus que les textes. Il est dit seulement qu'originaires de l'Inde, ils sont arrivés à la capitale en 1165, mais nous ne savons pas combien de temps ils s'étaient arrêtés parmi leurs coreligionnaires des grands ports marchands. Notre théorie sur la venue tardive des Juifs de K'ai-fong-fou n'implique pas en effet que le judaïsme n'ait pas fait jusqu'alors son apparition sur la terre chinoise. En 1457-1465, les Juifs de K'ai-fong-fou reçurent de leurs coreligionnaires de Ning-po deux exemplaires des livres saints ; or nous ne savons pas à quand remontait la Colonie juive de Ning-po. On sait d'autre part qu'au IX^e siècle, les voyageurs arabes mentionnent la présence de Juifs dans la région de Hang-tcheou. — En dehors des passages connus du *Yuan che* et que rappelle M. P., j'ai relevé dans le *Ta yuan cheng tcheng kouo tch'ao tien tchang* quelques textes nouveaux où les Juifs sont nommés.

P. 175. — M. P. maintient l'équivalence de Fou-lin = Afrangh. On connaît les deux autres équivalences proposées, *Polin* Constantinople) et Béthléem. A toutes trois on peut faire des objections ; j'ai déjà dit (*B. E. F. E.-O.*, III, 100) que l'hypothèse de M. P. aurait besoin d'être fortifiée par des textes précis et datés.

P. 177. — Les Musulmans « n'ont jamais éprouvé le besoin du patronage impérial. La charte pompeuse de l'empereur K'ien-long en 1767 était tout à fait bienveillante, et, d'ailleurs, historiquement inexacte. » Pour s'exprimer ainsi, il est vraisemblable que M. P. n'a guère eu entre les mains d'œuvres de l'islam chinois ; il y aurait rencontré plus d'une fois un texte dont les musulmans de Chine sont très fiers, le 百字讚 *Po tseu tsan*, ou *Eloge en cent mots*, composé à la gloire de l'islam par le premier empereur Ming, quand il fonda une mosquée à Nankin.

P. 179. — M. P. paraît croire que le titre de « grande vertu », 大德 *ta-tö*, est essentiellement nestorien. Mais les nestoriens l'avaient pris aux bouddhistes, chez qui il est la traduction usuelle de *bhadanta*.

P. 182. — Les paroles prêtées par M. P. à Mangou-khan sont un mélange étrange du récit de Rubruquis et du texte conservé dans le *Pien wei lou*. Sur ce dernier texte, signalé jadis par PALLADIUS, voir la traduction de M. CHAVANNES dans *T'oung Pao*, II, v, 581-582.

P. 184. — Il est à peu près sûr que, par « Argon », Marco Polo désigne des métis, et n'a aucunement en vu les chrétiens. Ce mot *argon* n'a probablement rien de commun avec le nom d'*arkaun* qui, à l'époque mongole, fut en effet usuel pour les chrétiens. Cf. YULE, *Marco Polo*, éd. CORDIER, I, 290 ss.

P. 186. — On sait que les formes mongoles rétablies dans le dictionnaire de GILES, et en particulier *Ayulipalipatra*, n'ont aucune autorité. M. VON ZACH a donné quelque part une liste rectifiée, mais que je ne retrouve pas présentement.

P. 245. — Lorsque les Russes prirent Moukden, en 1900, ils enlevèrent la riche bibliothèque impériale qui s'y trouvait, « y compris beaucoup de livres et de manuscrits qui avaient été emportés de Russie et de Hongrie par les Mongols au XIII^e siècle ». Il y a là une légende dont M. P. s'était déjà fait l'écho dans *China: Her history, diplomacy and commerce*,

et qu'il importe de détruire une fois pour toutes. Nous en avons aujourd'hui les moyens, grâce à un article publié par M. RUDAKOV dans les *Izvestiya Vostočnago Instituta* de Vladivostok (1).

Lorsque la nouvelle se répandit de la découverte à Moukden d'une riche bibliothèque chinoise, le monde savant en Russie n'y resta pas indifférent. L'Académie des Sciences fut saisie, et son président, le grand-duc Constantin Constantinovitch, télégraphia au Gouverneur général de la Prémourie, GRODEKOV, pour qu'on envoyât à Moukden une mission scientifique dont l'Académie s'offrait à faire les frais. En même temps intervint le directeur de l'Institut de Vladivostok, M. POZDNEIEV, et à la fin de mai 1901 parvenait à Moukden une mission composée de M. RUDAKOV, professeur à l'Institut de Vladivostok, accompagné de M. SCHMIDT, professeur au même établissement, du « futur professeur » KIOUNER (KÜHNER ?) et de deux étudiants de l'Institut. Tout ce monde à vrai dire s'occupa assez peu des livres, et beaucoup plus de recherches pratiques sur le pays, ses habitants, sa langue, ses mœurs. Toutefois on procéda à un examen rapide, et peu après M. RUDAKOV se rendait à Péking pour négocier, au nom de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, l'achat de la bibliothèque. Des raisons d'ordre extra-scientifique firent échouer sa tentative.

Que pouvait-il y avoir à Moukden ? Dans un article qu'il donna au *Peterburgskiya Vedomosti* de mai 1901, BRETSCHNEIDER, s'appuyant sur la traduction du 宸垣識畧 *Tch'en guan tche liò* publiée jadis par le P. HYACINTHE, annonçait déjà qu'on devait y trouver un exemplaire du 四庫全書 *Sseu k'ou ts'iuan chou*. En fait, c'est ce que toute personne familière avec la bibliographie chinoise devait répondre. En 1775, l'empereur K'ien-long avait donné l'ordre de rechercher dans tout l'empire les livres existants. De ceux qui furent ainsi adressés au trône, et qu'une commission de savants fut chargée d'examiner, on fit trois classes. Les productions insignifiantes constituèrent la première ; on se borna à les éliminer. Les ouvrages utiles, mais que la faiblesse de leur style ou l'insuffisance de leur argumentation ne fit pas juger dignes de figurer dans la bibliothèque impériale furent l'objet d'analyses critiques, et on « conserva leurs titres » ; ce sont là les ouvrages qui figurent au catalogue impérial dans les sections 存目 *ts'ouen-mou*. Enfin toutes les œuvres importantes furent soigneusement copiées avant qu'on retournât les originaux à leurs propriétaires. C'est cette dernière catégorie qui constitua la bibliothèque impériale proprement dite, qui fut appelée *Sseu k'ou ts'iuan chou*. Les livres qui en font partie sont chacun l'objet d'une notice détaillée au *Catalogue impérial*, et en outre, une collection de notes critiques sur le texte même de ces œuvres, a été publiée par ordre impérial sous le titre de 欽定四庫全書考證 *K'in ting sseu k'ou ts'iuan chou kao tcheng* (2). On voit donc qu'il n'y a au *Sseu k'ou ts'iuan chou* aucun ouvrage imprimé, mais seulement des copies manuscrites exécutées toutes à la même époque, sous K'ien-long. Les éditions rares conservées au palais sont classées ailleurs ; le catalogue en a été également publié (3). Mais K'ien-long ne s'en tint pas là. Soucieux d'assurer la conservation

(1) Ce périodique est d'une difficulté insigne à acquérir ; je n'ai pu pour ma part le consulter qu'à Saint-Pétersbourg. L'article en question de M. RUDAKOV, intitulé *Bogdokhanskie dvortsy i knigokhranilisča v Mukdeni*, a paru dans le t. III, livraison 1, et est paginé 1-40. En appendice se trouve un *Katalog vajneisikh proizvedenii kitaïskoï literatury, khru-nyasčikhsya v Mukdenskoï biblioteke*, donnant 56 pp. de titres chinois, la pagination allant de droite à gauche. Il a été fait un tirage à part de l'article même de M. RUDAKOV, mais le *Katalog* n'y est pas joint. — Pendant la guerre russo-japonaise, l'Institut de Vladivostok avait été transféré à Vekhnii Udinsk à l'est du Baïkal ; je ne sais s'il est revenu à Vladivostok depuis lors.

(2) Cet ouvrage a été édité par ordre impérial au Wou-ying-tien. La bibliothèque de l'École française en possède un exemplaire.

(3) Ce catalogue fut rédigé une première fois en 1744, puis refondu et complété en 1775 ; on le publia alors, en 10 ch., sous le titre de 欽定天祿琳琅書目 *K'in ting tien lou lin lang chou mou*. Un supplément, intitulé *K'in ting tien lou lin lang chou mou heou*

des œuvres anciennes, et en même temps de les mettre à la disposition des érudits, il fit faire six autres copies de la collection dite *Sseu k'ou ts'uan chou*. Voici comment les sept exemplaires furent répartis : 1° au 文淵閣 Wen-yuan-ko à Pékin ; 2° au 文源閣 Wen-yuan-ko du Yuan-ming-yuan (Palais d'été) ; 3° au 文津閣 Wen-tsin-ko de Jehol ; 4° au 文溯閣 Wen-cho-ko de Moukden ; 5° au 文匯閣 Wen-houai-ko de Yang-tcheou ; 6° au 文宗閣 Wen-tsong-ko de Tchen-kiang ; 7° au 文瀾閣 Wen-lan-ko du 西湖 Si-hou près de Hang-tcheou. Les trois exemplaires de Tchen-kiang, de Yang-tcheou et de Hang-tcheou ont disparu depuis longtemps, dans les troubles qui ont désolé la vallée du Yang-tseu. Le Yuan-ming yuan ou Palais d'été a été brûlé par les Européens en 1860. Le Wen-yuan-ko de Pékin a de nos jours l'air vide de livres ; souhaitons qu'on les ait transportés en lieu sûr. Restent les collections de Jehol et de Moukden. Toutes deux subsistaient encore en 1900. La mission de M. RUDAKOV en 1901 a reconnu que celle de Moukden était à peu près intacte, et la liste de titres donnée comme *Catalogue* en appendice du travail de M. RUDAKOV, est en principe la liste des ouvrages qui sont l'objet d'une notice au *Catalogue impérial*, à l'exception naturellement des sections de *ts'ouen-mou*. Mais qu'est-il advenu de la bibliothèque de Moukden depuis 1901 ? A-t-elle souffert entre la retraite des Russes et l'arrivée des Japonais ? Les Japonais ont-ils sans bruit, et sans en négocier officiellement à Pékin, transporté chez eux tous ces manuscrits ? C'est ce que l'avenir nous dira. Peut-être n'y a-t-il plus d'intact que l'exemplaire de Jehol, et comme, depuis plus de 40 ans, les empereurs ne se sont plus rendus dans leur ancienne villégiature, il est à craindre que les fonctionnaires qui ont ces collections en charge, n'aient pas pris grand soin de leur entretien. En dehors du *Sseu k'ou ts'uan chou*, qu'a-t-on trouvé encore à Moukden ? Rien qui ne dût s'y trouver d'après les statuts de la dynastie : un exemplaire de la généalogie impériale, une des trois copies légales des annales compilées après la mort de chaque empereur de la dynastie actuelle sur le règne qui vient de finir, quelques liasses de documents mandchoux du début du XVII^e siècle (1), des souvenirs des premiers empereurs mandchoux, des portraits, des albums de batailles. Quant aux manuscrits rapportés au XIII^e siècle de Russie ou de Hongrie, ils n'existaient que dans l'imagination de quelques novellistes. Mais peut-être se trouvera-t-il toujours des gens pour croire que tout n'a pas été dit, et que les Russes ont pu en cachette faire main basse sur d'inappréciables trésors ; une légende ne meurt pas si vite.

P. PELLLOT

Herbert A. GILES. — *Adversaria sinica*, n° 1. — Changhai, Kelly and Walsh, 1905, in-8°, 25 pp.

Le titre qu'en bon humaniste M. G. a donné à son opuscule indique assez quel en est le plan. Il s'agit de notes intéressant les études sinologiques, et que M. G. fera imprimer selon le progrès de ses recherches.

Les pp. 1-19 sont consacrées à un sujet dont on nous a déjà souvent entretenus : *Who was Si wang mu ?* Si-wang-mou doit sa popularité à la visite que lui aurait faite, mille ans

pien (後編), parut en 1810 ou 1811. Le supplément était devenu très rare, quand il y a quelques années 王先謙 Wang Sien-k'ien, le continuateur du *Tong houa lou*, donna une nouvelle édition, très soignée, des deux parties du catalogue ; c'est cette réédition que possède la bibliothèque de l'Ecole française.

(1) Ces documents mandchoux sont d'ailleurs importants et il y aurait pas mal à dire à leur sujet. Ils permettraient de préciser et peut-être de rectifier en quelques points les vues que M. POZDNEIEV a développées dans une autre livraison des *Izvestiya* sur l'origine de l'alphabet mandchou, en s'appuyant sur un manuscrit unique de la Bibliothèque Nationale.