



BRILL

Review: [untitled]

Author(s): Paul Pelliot

Source: *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 25, No. 5 (1928), pp. 426-435

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4526867>

Accessed: 20/02/2011 08:29

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

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

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

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



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

<http://www.jstor.org>

P. 66, pl. LXIV: Cette peinture de tigre me paraît fortement influencée par l'école des peintres jésuites du Palais.

Paul Pelliot.

Ernst WALDSCHMIDT et Wolfgang LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (extr. des *Abhandl. d. preuss. Ak. d. Wiss.*, 1926, Phil.-hist. Klasse, n° 4), Berlin, 1926, in-4, 131 pages, avec 4 planches).

Le point de départ du présent travail est le recueil d'hymnes manichéennes retrouvé par Sir A. Stein à Touen-houang, et où les textes sont tantôt en chinois, tantôt en pehvi transcrit phonétiquement avec des caractères chinois. Quand M. L. Giles reconnut le manuscrit, il m'en confia d'abord la publication; mais, très pris par d'autres travaux, je cédai volontiers mes droits à MM. W. et L., et je ne puis que m'en féliciter puisque leurs premiers efforts pour élucider cet ouvrage si difficile ont abouti d'abord à un bon article dans le *JRAS* de 1926 (pp. 116—122, et aussi 298—299), puis au présent mémoire qui fait grand honneur à leur érudition et à leur perspicacité.

MM. W. et L. ont groupé ici et minutieusement commenté tout ce qui, dans les textes manichéens, se rapporte à la personnalité de Jésus. Le rôle de Jésus leur paraît avoir été plus considérable dans le manichéisme qu'on ne le suppose généralement, et j'en tombe d'accord avec eux. Peut-être cependant l'ont-ils parfois grandi au-delà de ce que les textes autorisent; mais il reste tant à publier, les documents sont si neufs et d'une interprétation si délicate qu'il faut attendre le contrôle du temps pour en décider.

Car il faut bien reconnaître avant tout que notre interprétation des textes demeure rudimentaire. Le manichéisme est hérissé d'une terminologie technique qui nous parvient dans des langues très diverses et n'est claire dans aucune; les conclusions qu'on en tire ne peuvent être que provisoires, et je voudrais le montrer par un

exemple que j'emprunte au travail de nos deux confrères (W. et L., pp. 10—12).

Parmi les catégories du manichéisme figurent les cinq „membres” de l'âme; le premier d'entre eux est appelé *bām* en iranien du nord, *farn* en sogdien, *qut* en turc, 相 *siang* en chinois, ܠܘܢܐ *haunā* en syriaque, ܠܘܢܐ *hilm* en arabe, νοῦς en grec [et *mens* dans la traduction latine refaite sur le grec]. Le grec (celui-ci suivi par le latin) est clair; νοῦς désigne l'„intelligence”, et le syriaque *haunā* a sensiblement le même sens. L'arabe *hilm*, „patience”, est vraisemblablement fautif, sans qu'on voie par quoi le remplacer. Le chinois 相 *siang* est rendu par „pensée”, sur la foi de l'équivalence 相 *siang* = 想 *siang* que Chavannes et moi avons proposée en 1911 (*J. A.*, 1911, II, 504—505, 520). Le turc *qut* est rendu p. 42 par „Seele” conformément à von Le Coq, *Manichaica*, III, 18, mais p. 43 et ailleurs par „Majesté”. Le sogdien *farn*, de par son étymologie, doit signifier „éclat”, „gloire”. Reste l'iranien du nord *bām*¹⁾, dont le sens normal est „éclat”, „gloire”. MM. W. et L. disent que ce sens ne va pas ici, et que, s'il paraît confirmé par le sogdien et le turc, c'est par suite d'un contresens des traducteurs sogdiens et turcs; ils préfèrent voir dans *bām* l'équivalent, jusqu'ici inconnu en iranien, de l'arménien *ban*, „raison”, ce qui donne un sens voisin de ceux des textes syriaque, grec et chinois. Comme conséquence, le turc doit être traduit du sogdien où le contresens était déjà fait; mais le traité chinois traduit par Chavannes et moi en 1911 reposait sur un original nord-iranien, et non sogdien, puisqu'il donne „pensée” et non „gloire”.

Que le traité chinois soit traduit du pehlvi et non du sogdien, c'est ce que Chavannes et moi avons affirmé dès 1911, d'accord

1) MM. W. et L. transcrivent *bom*, conformément au système qu'ils suivent et sur lequel je reviendrai plus loin.

avec Gauthiot¹⁾; mais MM. W. et L., qui, p. 14, supposent à ce traité un original en iranien du Sud-Ouest parce qu'il emploie le mot „victoire” à propos d'Ormuzd et non le mot „délivrance”, lui attribuent un prototype iranien du nord à la p. 43 parce que son *siang*, „pensée”, répondrait au *bām* de l'iranien du nord entendu au sens de „raison”. On voit assez combien la construction est fragile. Pour que l'argumentation vaille, il faut admettre que le traducteur sogdien, suivi par le traducteur ture, s'est mépris sur le pehlvi *bām* auquel il a donné son sens usuel d'„éclat”, de „gloire”, au lieu qu'il eût dû lui donner le sens de „raison”; le traducteur chinois aurait bien compris. Mais on ne doit pas oublier que tout repose sur un sens nouveau et non attesté de *bām*. Même à l'accorder, bien des difficultés subsistent, à commencer par la valeur exacte du chinois 相 *siang*, sur laquelle je dois m'arrêter un peu.

Lorsque Chavannes et moi avons traduit le traité chinois, nous sommes trouvés en face de ce terme, qui a en chinois des sens assez variés „ensemble”, „réciproque”, „marques distinctives”, „aspect extérieur”, „ministre”, etc., et tout en adoptant dans un ou deux cas le sens de „forme extérieure” (par exemple p. 566), nous avons supposé que, dans la plupart des cas, c'était là „une faute généralisée” pour 想 *siang*, „pensée”; nous avons en effet le sentiment que l'énumération exigeait une opération ou plutôt une faculté de l'esprit, et notre correction nous était suggérée, comme nous le disions, par „la comparaison avec les sources chrétiennes et musulmanes” (pp. 504—505); le vrai mot 想 *siang* n'apparaissait par ailleurs qu'une fois dans le texte (f⁰ 4 v⁰, 諸慾想 *tchou*

1) A vrai dire, MM. W. et L. ont émis aussi, p. 82, l'idée qu'une des transcriptions du traité chinois serait faite sur le sogdien; mais ils y ont sagement renoncé dans les *errata* de la p. 128; la forme originale de l'expression en question est certainement *grēv živandag* (dans la reconstitution de la prononciation chinoise, le troisième caractère devrait être rendu par *ži* et non par *nī*).

yu-siang; trad., p. 547, „les pensées de concupiscence”), et ce n'était pas dans une énumération technique.

L'hypothèse de la „faute généralisée” n'était qu'un pis aller. Les répertoires des graphies anormales connues par l'épigrapie ne signalent pas de confusion entre 相 *siang* et 想 *siang*. Les dictionnaires de la langue n'indiquent pas non plus que les deux mots se soient employés l'un pour l'autre, car c'est seulement par une sorte de jeu de mots que le commentaire du *Tcheou li* explique 方相 *fang-siang* par 放想 *fang-siang*. Dans le bouddhisme, qui avait déjà sa terminologie chinoise et à qui les traducteurs nestoriens et manichéens ont naturellement beaucoup emprunté, les deux mots *siang* ont une valeur technique: 相 *siang* est *lakṣaṇa*, le „signe”, l'„indice”, et 想 *siang* est *saṃjñā*, ce que M. S. Lévi a traduit par „connotation” dans le *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, mais qui, dans d'autres cas, signifie „intelligence” ou „conscience”. Les deux mots *siang* sont très distincts; j'ai relevé cependant dans les premiers paragraphes de la *Vajracchedikā* un passage où plusieurs traductions ont toujours 相 *siang*, là où les autres ont toujours 想 *siang*. Mais le manuscrit nouveau qu'étudient MM. W. et L. emploie, lui aussi, toujours 相 *siang* comme le *Traité* que nous connaissions seul en 1911. Par ailleurs, les traductions sogdiennes et turques montrent aujourd'hui que ces traductions n'ont pas non plus adopté pour le premier „membre” de l'âme un mot qui désignât une faculté de l'esprit. Dans ces conditions, je ne vois pas de raison pour maintenir la correction que Chavannes et moi avons proposée. Je prends désormais 相 *siang* dans le *Traité*, tout comme dans le recueil d'hymnes étudié par MM. W. et L., avec sa valeur propre, où il répond au sanscrit *lakṣaṇa*. Les *lakṣaṇa* sont des „signes”, mais tout particulièrement les signes distinctifs du héros et du dieu; j'admets que, d'une façon plus ou moins prégnante, ils répondent au *furn* du sogdien et au *qut* du ture, et que les

traducteurs chinois ont fait par suite sur *bām* le même contresens que les traducteurs sogdiens et turcs, si toutefois il y a eu contresens.

Mais y a-t-il eu contresens sur *bām*? J'avoue que j'en doute fort. L'argument tiré de la version chinoise n'existe plus, et il ne reste que l'explication problématique qui rattache le *bām* du manichéisme iranien au *ban* arménien. Mais on se sent sceptique quand on constate que, dans ce cas, les manichéens iraniens auraient employé deux mots *bām* comme deux termes techniques usuels qu'il fallait entendre en deux sens très différents. Car le mot *bām*, au sens ordinaire de „gloire”, d'„éclat”, est parfaitement attesté dans les textes manichéens. MM. W. et L. (p. 57) ont retrouvé la fameuse „colonne de gloire” (στύλος τῆς δόξης) des auteurs grecs sous son nom iranien de *bām-istun*, „colonne de gloire”, où le sens de *bām* n'est pas plus douteux pour eux que pour nous. Et ici encore il y a concordance avec le chinois, encore que MM. W. et L. s'y soient trompés. A cette même p. 57, ils reproduisent en effet un morceau du recueil d'hymnes en chinois où Srōš-ahrāe est qualifié de 金剛相柱 *kin-kang siang-tchou*, ce qu'ils traduisent par „die diamanten erscheinende Säule”; mais il est bien clair que 相 *siang* a ici la même valeur que dans l'énumération des „membres” de l'âme et représente *bām*; *kin-kang siang-tchou*, c'est „l'adamantin *bām-istun*”¹⁾. Cette constatation entraîne naturellement des modifications assez sérieuses à la traduction de 1911; c'est ainsi qu'à la p. 553, le „grand ministre” Srōš-ahrāe doit devenir Srōš-ahrāe „au grand *bām*”; et à la p. 551, le 法相 *fa-siang* n'est plus la „pensée religieuse”, mais recouvre exactement le nom *qutī* turc de MM. W. et L. (p. 56). En résumé, les traducteurs chinois ont entendu *bām* en un sens très voisin de celui adopté par les tra-

1) Cf. aussi, vers la fin du *Traité manichéen* (*J. A.*, 1911, II, 586), l'hymne où il est dit: „Il est aussi la colonne précieuse de diamant qui supporte la foule des êtres”.

ducteurs sogdiens et turcs, et qui répond au sens usuel de *bām*, à savoir „gloire”, mais non au sens hypothétique de „raison” proposé par MM. W. et L. Quant au motif qui a fait adopter par les Iraniens *bām*, „éclat”, „gloire”, comme le premier des „membres” de l’âme, il nous échappe jusqu’ici; peut-être ce „rayonnement”, entendu au moral, était-il considéré comme un élément essentiel de l’âme. Mais je penserais plutôt que l’anomalie de l’énumération doit s’expliquer par les langues sémitiques. Il est en effet assez remarquable que le syriaque, qui nomme l’„intelligence” en tête de l’énumération, ne parle pas des „membres” de l’âme, mais de ses „demeures”, et que le mot syriaque dont s’est servi Māni a la double acception de „demeure”, „habitation”, et de „gloire”, „majesté” divine (cf. Cumont, *Rech. sur le manichéisme*, I, 8—9). L’iranien n’offrant pas le double sens, il est possible qu’on ait dédoublé l’expression sémitique en la traduisant, et que le second sens du mot qui signifie à la fois „demeure” et „gloire” se soit substitué en iranien au nom de la première des cinq „demeures”.

Je me suis étendu sur le cas de *bām* pour montrer combien notre connaissance du vocabulaire manichéen est encore superficielle et vague, mais les matériaux si bien élaborés par MM. W. et L. contribueront beaucoup à la préciser. Peut-être aussi aideront-ils à voir plus ou moins clair dans une question dont presque tout nous échappe encore, celle de l’influence que le bouddhisme et le manichéisme ont exercée l’un sur l’autre. Dans le recueil d’hymnes étudié par MM. W. et L., *Srōš-ahrāe* n’est appelé de son vrai nom qu’une seule fois; partout ailleurs, il figure sous la désignation de 盧舍那 *Lou-chō-na*. MM. W. et L. ont songé à mettre cette forme en rapport avec *rōšan*, „lumière”, et ont proposé, sous réserves, d’y voir une notation défectueuse d’une épithète *rōšnā-γar*, „celui qui fait la lumière”. Le problème me paraît être tout autre, et à certains égards beaucoup plus vaste. Le nom de *Lou-chō-na*,

exactement avec la même orthographe, est usuel dans le bouddhisme chinois, et on le rétablit tantôt en Vairocana, tantôt en Locanā. A parler strictement, et dans le système du bouddhisme tantrique, Vairocana est un *dhyānibuddha*, au lieu que Locanā est la *śakti*, ou contrepartie féminine, d'un autre *dhyānibuddha*, Akṣobhya (cf., par exemple, Waddell, *Lamaïsm*, 350—351; Foucher, *Etude sur l'iconogr. bouddhique de l'Inde*, II, 41—42); mais la distinction semble tardive et assez artificielle. Le *dhyānibuddha* Vairocana a joué un grand rôle dans tout le bouddhisme médiéval; on le retrouve à Java et en Indochine comme en Asie centrale et en Extrême-Orient; la *śakti* Locanā n'a guère d'existence que dans le lamaïsme. Ce n'est pas qu'on ne rencontre de bonne heure dans le bouddhisme chinois le nom de Lou-chō-na, pour lequel le lexique de O. Rozenberg (p. 338) n'indique pas d'autre restitution que Locanā; mais ce même lexique enregistre un peu plus loin 盧遮那 Lou-tchō-na, qu'il rétablit en Rocana ou Vairocana. Par ailleurs, Rozenberg (p. 81) indique, pour Vairocana, non seulement 毗盧遮那 P'i-lou-tchō-na qui en est la transcription régulière, mais aussi une forme alternative 毗盧舍那 P'i-lou-chō-na. Il semble bien que le nom de Locanā soit issu, par dédoublement, de celui de Vairocana; il a pu passer par un stade *Locana, au masculin; il était alors le *sambhogakāya*, dans la théorie du *trikāya* où Vairocana était le *dharmakāya*; mais ce qui a été dit jusqu'ici à ce sujet est fort confus (cf. les remarques de Finot, dans *J. A.*, 1910, I, 553), et on n'a pas suivi les noms dans l'épigraphie et dans les textes bien datés; je ne crois pas que ce nom de Locana au masculin, désignant le *sambhogakāya*, se soit rencontré dans les textes hindous. Quoi qu'il en soit, on doit bien admettre que, dans la plupart des cas, le Lou-chō-na des textes chinois se confond avec P'i-lou-chō-na ou P'i-lou-tchō-na et représente une transcription aphérétique de Vairocana. C'est uniquement la forme Lou-chō-na

que donnent pour Vairocana des inscriptions de Long-men portant sur les années 662, 675 et 691¹⁾. Le manuscrit étudié par MM. W. et L., en parlant de Lou-chō-na, identifie donc Srōś-ahrāe au Vairocana du bouddhisme²⁾. Evidemment ce n'est là qu'une approximation large et vague, mais qu'il ne faudrait pas traiter trop légèrement. M. Masson-Oursel, en étudiant la théorie du *trikāya*, a déjà admis comme certaine (*J. A.*, 1913, I, 595) une „interposition de l'esprit persan”. Il y a peut-être plus. Le nom même de Vairocana, le „corps de la Loi” dans la théorie du *trikāya*, avec son sens d'„éclat universel”, s'accommoderait bien d'influences iraniennes, mais surtout les transcriptions chinoises Lou-chō-na sont entachées d'une anomalie jusqu'ici inexpliquée: P'i-lou-tchō-na répond bien à Vairocana, mais Lou-chō-na et P'i-lou-chō-na supposent *Lošana (ou *Rošana) et *Virošana (ou *Vairošana). Et c'est alors qu'on est tenté de se tourner à nouveau vers l'Iran, et de voir dans ces transcriptions anormales une influence du pehlvi *rōšan*, „lumière”. Les données du texte étudié par MM. W. et L. n'y contredisent pas, et on peut même se demander, avec plus d'hésitation toutefois, si la tardive *śakti* Locanā ne doit rien à la Vierge de Lumière, Kanīγ rōšan.

Dans l'impossibilité où je suis d'aborder ici les questions infiniment diverses où se meut l'érudition très étendue de nos deux confrères, j'arrêterais ici ce compte-rendu si je ne me sentais tenu de parler de leur transcription du moyen iranien. MM. W. et L.

1) Cf. Chavannes, *Mission archéologique*, 548—549; la forme Lou-chō-na est sûre dans deux des inscriptions (pp. 426 et 454); elle est très probable aussi pour celle de la p. 405 où la présence du caractère 比 *pi*, matériellement très douteuse selon Chavannes lui-même, est rendue encore moins vraisemblable par le fait que le nom de Vairocana, lorsqu'on l'écrit au complet, débute en principe par 毗 *pi* et non par 比 *pi*.

2) Qu'il faille entendre ainsi le Lou-chō-na du recueil d'hymnes manichéennes, c'est ce que montre l'analogie de Khrōštay et de Padvāxtay identifiés dans le même recueil à deux divinités bouddhiques, Avalokiteśvara et Mahāsthāmaprāpta (cf. W. et L., p. 9).

suivent sur ce point les théories qui ont été développées par M. Andreas; en particulier ils vocalisent en *o* et *ō* ce que nous transcrivons généralement par *a* et *ā*, et Māni par exemple devient Mōnī (p. 63). Libre à eux, et il ne m'appartient pas de discuter ici, du point de vue de la linguistique spécifiquement iranienne, le système préconisé par M. Andreas; mais je suis bien obligé de m'inscrire en faux quand MM. W. et L. disent que les transcriptions chinoises anciennes sont en faveur de ce système (pp. 80 et suiv.). S'il est au contraire un fait bien acquis par tout le travail poursuivi depuis quinze ans sur la phonétique chinoise ancienne, c'est qu'un mot comme le 摩 *mo* actuel est à ancienne voyelle fondamentale en *a*; le sino-annamite, le sino-japonais, le sino-coréen ont gardé la prononciation en *-a*; tous les mots sanscrits, tures, tibétains transcrits sous les T'ang avec les caractères de cette série sont à vocalisation en *a* et non en *o*; nous avons par ailleurs des transcriptions de mots et même de textes chinois faites sous les T'ang avec divers alphabets d'Asie Centrale, en particulier en écriture tibétaine; tous ces mêmes mots chinois y sont transcrits non pas avec voyelle *o*, mais avec voyelle *a*. Bien plus, les transcriptions mêmes des mots iraniens qu'on rencontre dans les textes étudiés par MM. W. et L. condamnent leur système. En effet, puisque MM. W. et L. transcrivent avec le même *o* (ou *ō*) les mots iraniens qui sont respectivement pour nous à voyelle *a* (ou *ā*) et à voyelle *o* (ou *ō*), il s'ensuivrait, si les transcriptions chinoises étaient d'accord avec leur système, que ces transcriptions devraient rendre uniformément et indifféremment les mots iraniens qui sont pour nous à voyelle *a* et à voyelle *o*, car tous, pour MM. W. et L., sont à voyelle *o*. Or il n'en est rien. MM. W. et L. ont beau transcrire Srōš (hrōē) ce qui est pour nous, du point de vue purement iranien, Srōš-ahrāe, leur premier *-rō-* est transcrit par 露 *lou*, mot à ancienne voyelle labiale, et le second l'est par 羅 *lo*, dont l'ancienne vocalisation

est en *-a*; et cette même alternance se retrouve dans toutes les transcriptions de l'iranien sous les T'ang. Ainsi non seulement il est certain, du point de vue de la pure phonétique chinoise, que les mots du type de 羅 *lo* étaient bien vocalisés en *-a* sous les T'ang, mais les transcriptions chinoises de l'iranien, qui distinguent rigoureusement entre les mots iraniens à voyelle *a* (ou *ā*) et ceux à voyelle *o* (ou *ō*), montrent que MM. W. et L. ont tort de les confondre dans leur romanisation. Tout au moins dans le dialecte moyen-iranien qui est à la base des inscriptions chinoises — et je pourrais ajouter des transcriptions turques — de l'époque des T'ang, les principes de vocalisation du moyen iranien préconisés par M. Andreas ne s'appliquent pas.

Ces réserves faites, je tiens à dire combien le mémoire si riche de MM. W. et L. m'a intéressé et instruit, et il est à souhaiter que leur collaboration féconde nous vaille à brève échéance une autre gerbe aussi bien liée ¹).

Paul Pelliot.

Huang-Ts'ing k'ai-kuo fang-lüeh, Die Gründung des mandchurischen Kaiserreiches, übersetzt und erklärt von Dr. jur. et phil. Erich HAUER, Berlin et Leipzig, De Gruyter, 1926, in-8, xxv pages + 1 fuch + 710 pages, avec 1 carte.

Le bureau dit 方略館 *fang-liao-kouan*, qui dépendait du *kiun-ki-tch'ou* ou Conseil de gouvernement (conseil militaire à l'origine), était sous la dynastie mandchoue un peu comme la section historique de nos ministères de la guerre, et après chaque entreprise militaire importante, il recevait de l'empereur l'ordre de la raconter chronologiquement dans un 方略 *fang-liao* ou un 紀

1) Le lecteur qui voudra étudier en détail les traductions chinoises de MM. W. et L. dans le présent mémoire devra tenir compte des critiques de M. von Zach dans la *Deutsche Wacht* de Batavia, décembre 1926, critiques trop sévères toutefois à mon sens et dont certaines semblent porter à faux.