



BRILL

Review: [untitled]

Author(s): Paul Pelliot

Source: *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 28, No. 3/5 (1931), pp. 428-436

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4526996>

Accessed: 03/02/2011 15:34

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. 159: Je ne vois aucune raison pour que Gengis-khan ait dicté lui-même en chinois une partie de cet édit. Il me paraît beaucoup plus naturel qu'il l'ait dicté en mongol, et la simplicité de la traduction chinoise ne fait que refléter la simplicité du texte mongol original.

J'ai formulé à peu près toutes les remarques qu'une lecture attentive de la traduction et du commentaire de M. W. m'ont suggérées. Il me reste à dire, sans qu'il soit besoin d'y insister, que cette version, qui se lit si agréablement, marque une avance énorme sur celles de Palladius et surtout de Bretschneider, et prend dignement sa place parmi les meilleurs volumes des *Broadway Travellers*.

Paul Pelliot.

D^r M. W. de VISSER, *Ancient Buddhism in Japan, Sūtra and ceremonies in use in the seventh and eighth centuries A.D. and their history in later times*, t. I, Paris, Geuthner, 1931, in-8, x + 423 pages. [= *Buddhica*, 1^{re} série, t. III.]

Ce premier volume, dont le premier fascicule a paru en 1928, est déjà, hélas, une publication posthume; bien que la note finale de la préface, datée de 1931, ne parle que de la maladie de l'auteur, de Visser avait été emporté dès le 7 octobre 1930; je ne reviendrai pas ici sur la carrière de notre confrère, à qui M. J. J. L. Duyvendak a déjà rendu hommage dans le *T'oung Pao*, 1930, 451—454.

Le titre de l'ouvrage en précise suffisamment l'objet: de V. prend les textes bouddhiques qu'on connut au Japon aux VII^e et VIII^e siècles, les suit dans leur histoire en Chine et au Japon, et étudie, au moyen des sources historiques, les cérémonies diverses qui se rattachent à chacun d'eux. C'est là, tout au moins dans une langue européenne, une tentative assez neuve pour montrer les réalités du culte derrière la lettre des formules, et nous y gagnons de mieux voir, dans bien des cas, ce qui est venu de l'Inde, ou

encore de l'Asie centrale, et dans quelle mesure le bouddhisme chinois ou japonais a innové. Tout ce travail de comparaison implique naturellement une connaissance assez exacte des croyances populaires chinoises aux diverses époques; c'est peut-être là ce sur quoi nos notions sont encore le moins satisfaisantes, et où la diligente enquête de de V. servira d'amorce pour de nouveaux progrès.

Aidé par les grands et excellents répertoires du bouddhisme japonais, de V. a disposé d'une documentation qui est en général du meilleur aloi. Il y a cependant, comme de juste, un certain nombre de points qui prêtent à discussion; je voudrais en examiner ici quelques uns.

P. 9: Le 安宅經 *Ngan-tchai king*, que de V. dit inconnu, n'est-il pas le 安宅神咒經 *Ngan-tchai chen-tchou king* (Nanjiō, n^o 478)?

Pp. 47—48: Le 摩訶利頭經 *Mo-ho-tcha-t'eu king* qui se trouve dans *Tripit.* de Tōkyō de Meiji, 宙, VIII, 24, est, sous un autre titre, le n^o 292 de Nanjiō, mais une certaine contamination s'est produite, sous les Song, entre les n^{os} 291 et 292. Quant à la restitution de *Mo-ho-tcha-t'eu* en *Mahāsattva* adoptée par de V., c'est celle qui était déjà donnée par Oda Tokunō, mais elle me paraît bien surprenante. Dans toutes les transcriptions sûres, 刹 *tch'a* (*tʃʰat) représente *cha[t]* < *kʃa[t]; la restitution théorique serait **mahāchadu*, pour lequel on peut éventuellement supposer un original **mahākṣatra* (= *mahākṣetra*).

Pp. 58—67: Dans toute cette discussion sur le terme 盂蘭盆 *yu-lan-p'en*, de V., qui était avant tout japonisant, a quelque peu maltraité la phonétique chinoise (par exemple quand il dit que le terme chinois est "*u-lan-ban*", "now pronounced *u-lan-p'an*"). Sur *yu-lan-p'en* (*jju-lân-b^uen), je me suis expliqué autrefois dans *BEFEO*, I, 277—278, et II, 192; on y trouvera déjà en particulier l'explication de la syllabe initiale par *o-* < *ava-*, que M. de V. doit

ici à M. Przyluski; Chavannes a traduit le *Yu-lan-p'en king* dans *Dix inscriptions de l'Asie Centrale*, 243—250. Ce qu'il y a de plus nouveau dans la notice de de V., c'est l'hypothèse de M. Rahder pour qui *yu-lan-p'en* pourrait être *ullumpana*, "qui tire de", et par suite "qui sauve"; à l'appui de cette explication, M. Rahder invoque l'emploi de 曇 *t'an* (**d'âm*) et de 談 *t'an* (**d'âm*) pour transcrire -*dum-* de *udumbara*, et de 嵐 *lam* (**lâm*) pour rendre *lum-* de *Lumbinî*. Je ne voudrais pas assurer que nul exégète ou commentateur hindou ou chinois n'ait songé à une telle explication pour *yu-lan-p'en*, mais je dois dire qu'elle se heurte à des difficultés phonétiques sérieuses. Le mot 盆 *p'en* (**b'uən*), "vase", de *yu-lan-p'en* a évidemment été choisi par adaptation sémantique en même temps qu'il joue un rôle phonétique, mais cette adaptation sémantique était plus facile avec une finale -*bana* d'*avalambana* > **olambana* qu'avec une finale -*pana* d'*ullumpana*. Quant à l'analogie des *t'an* et *lan* employés pour rendre des syllabes à voyelle labiale dans *udumbara* et *Lumbinî*, elle est trompeuse. Le moyen-chinois n'avait pas de mots comportant à la fois une voyelle labiale et une consonne finale labiale (occlusive ou nasale); pour rendre -*um-* ou -*up-*, il fallait donc sacrifier le timbre de la voyelle ou la classe de la consonne; c'est généralement, mais non toujours, le timbre de la voyelle qui a été sacrifié, et c'est pourquoi **d'âm* et **lâm* entrent dans les transcriptions invoquées par M. Rahder. Mais le *lan* de *yu-lan-p'en* est **lân*; s'il s'était agi de rendre le -*lum-* de *ullumpana*, il n'y avait pas de raison de sacrifier à la fois le timbre de la voyelle et la classe de la consonne puisqu'on pouvait adopter soit un *lan* qui soit **lâm*, soit un *louen* qui soit **luən*.

Je profite de l'occasion pour donner ici, sur cette fête, quelques indications qui concernent l'usage pékinois contemporain, et qui complètent les informations réunies par de V. au cours de ce chapitre. La fête des *preta* se célèbre à Pékin le 15^e de la 7^e lune. Le peuple

ne l'attribue pas essentiellement à Mahāmaudgalyāyana allant délivrer sa mère, mais y voit la fête du Ti-tsang *p'ou-sa* (Kṣitigarbha) délivrant les morts du 苦海 *K'ou-hai* ("Océan des tourments") avec un 魚籃 *yu-lan* (mot-à-mot "panier à poisson"; par confusion phonétique moderne avec le *yu-lan* de *yu-lan-p'en*). Mais néanmoins c'est aussi la fête de Mahāmaudgalyāyana qui a sauvé sa mère tombée dans le 18^e enfer ou 血汙池 *hiue-wou-tch'e*, ainsi qu'il est raconté dans le 血盆經 *Hiue-p'en king*; le *Hiue-p'en king* est lu ce jour-là par les gens désireux de sauver leur père et leur mère. La fête s'appelle toujours à Pékin 鬼節 *kouei-tsie* ou, par influence taoïque, 中元佳節 *tchong-yuan kia-tsie*. C'est aussi ce jour-là que les enfants promettent des 蒿子燈 *hao-tseu-teng* ou 蓮花燈 *lien-houa-teng*, ou qu'ils lâchent sur le fleuve des *lien-houa-teng* qu'on appelle alors des 放河燈 *fang-ho-teng*. Les lampes arrivent à l'"Océan des tourments" et permettent aux torturés de gagner la rive.

Pp. 87—88 et 94: De V. signale l'analogie entre la coutume chinoise de lancer au fil de l'eau des lumières allumées dans de petites coupes et un usage populaire identique dans l'Inde. Le rapprochement est intéressant; il y aura lieu de rechercher la date à laquelle cet usage remonte dans l'Inde. En Chine, on connaît une ancienne cérémonie destinée à éliminer les influences malignes (祓禊 *fo-hi*), qui consistait à verser du vin à la rivière, mais pour laquelle, de bonne heure, on lançait au fil de l'eau de petites coupes remplies de vin. Cette cérémonie paraît avoir eu deux époques, l'une au printemps, l'autre à l'automne; celle de l'automne, le 14 du 7^e mois, coïncide pratiquement avec la fête taoïque du *tchong-yuan* ou bouddhique des *preta*, qui tombe le 15 du 7^e mois. La cérémonie du printemps, le 3 du 3^e mois, est particulièrement célèbre par la réunion qui eut lieu ce jour-là, en 354, au Lan-t'ing ou Pavillon des Orchidées, et que Wang Hi-tche commémora dans le *Lan-t'ing siu*, le morceau le plus fameux de la calligraphie chinoise.

Il doit bien y avoir un lien entre le lancement des coupelles de vin et celui des lumières flottantes.

P. 111: Le **事物紀原** *Che-wou ki-yuan* subsiste; c'est un ouvrage en 10 ch., par **高承** Kao Tch'eng des Song; il y en a plusieurs éditions chinoises, sans compter des éditions japonaises de 1664 et de 1846.

P. 121: De V. dit qu'Amoghavajra, arrivé en Chine en 719, voyagea en Inde de 732 à 746, mais en même temps il renvoie à Nanjiō, App. II, n^o 155, où il est dit qu'Amoghavajra reçut l'instruction de se rendre en Inde à la mort de Vajrabodhi en 732, mais ne s'embarqua en fait qu'en 741. Sa biographie montre en effet (*Song kao seng tchouan*, ch. 1) qu'il ne se rendit de la Chine du Nord à Canton qu'en 741, et son embarquement, sur une grande jonque malaise (*k'ouen-louen po*) n'eut lieu qu'au 12^e mois, c'est-à-dire en janvier-février 742. Bien qu'il soit fait mention expresse d'une jonque "*kouen-louen*", il est intéressant de remarquer que les autorités chinoises de Canton avaient fait des recommandations spéciales, pour la sûreté des voyageurs, au "grand chef des étrangers du territoire de P'an-yu [= Canton]" (**番禺界蕃客大首領**), appelé **伊習賓** Yi-si-pin (*I-ziəp-piən). Bien que ce nom ne se laisse pas restituer avec certitude, il semble bien qu'il débute par *yazd*, réduit à *yǝz- en composition, comme le *yazd-* de Yazdbōzed est simplement transcrit **伊斯** Yi-sseu dans l'inscription de Singan-fou; le nom complet est peut-être une forme dialectale de Yazdpānah. Il s'agirait ainsi d'un Persan, chef de la colonie étrangère de Canton en 741—742. Le renseignement est à joindre à ceux qui ont été déjà publiés sur les K'ouen-louen et les Persans à Canton sous les T'ang.

P. 133: **斑足** Pan-tsou est la traduction de Kalmāṣapāda.

Pp. 190 ss. et aussi pp. 64, 176: De Visser, qui a envisagé pour **無遮** *wou-tchō* l'explication sémantique possible "sans obstacle",

n'en maintient pas moins que le terme doit être essentiellement une transcription de *mokṣa*; il n'a pu connaître ma note de *T'oung Pao*, 1929, 184—185. Les deux arguments essentiels de de V. sont que 無 *wou* est employé ailleurs pour rendre *mo-* de *mokṣa* et que la fête en question s'appelait aussi *mokṣa-mahāpariṣad*. Il est exact qu'on connaît, à la fin du III^e siècle, un traducteur originaire de Khotan dont le nom nous a été transmis, sans traduction, sous les transcriptions 無叉羅 *Wou-tch'a-lo* et *Wou-lo-tch'a*; cette transcription a été rétablie en *Mokṣala* par St. Julien, qu'Eitel et Nanjiō (App. II, 26) ont suivi; je crois en effet que *Mokṣala* est très probable, et de toute manière *wou* (**m̃i*u) transcrit normalement *mo*, par exemple dans *namo*. Mais on remarquera que *Wou-tch'a-lo* (**M̃i*u-tṣ^ha-lâ) transcrit, comme à l'ordinaire, une forme prâcrite d'un type **Moçhala*, avec une consonne aspirée en seconde syllabe, au lieu que 無遮 *wou-tchö* (**m̃i*u-t'^hṣja), si c'était une transcription, ne pourrait répondre qu'à une forme **moçā*; il faudrait donc que la régularité de la transcription eût été faussée par un désir d'adaptation sémantique; rien n'y invite en soi puisque nous avons aussi le nom synonyme de 無礙 *wou-ngai*, qui, lui, n'est certainement pas une transcription. Reste le nom de *mokṣa mahāpariṣad* qui aurait été donné à cette fête, et pour lequel de V. renvoie à Eitel et à Beal; il aurait aussi bien pu le faire à Julien, *Mém.*, II, 459, qui a donné le premier cette indication. Mais l'argument ne vaut rien, car tous ces auteurs n'ont pas connu le prétendu *mokṣa mahāpariṣad* par une source indépendante; ils l'ont simplement restitué d'après le nom chinois lui-même, et on ne peut donc l'invoquer à son tour pour appuyer la justesse de cette restitution. Lorsque Hiuan-tsang veut réellement transcrire *mokṣa*, par exemple dans *Mokṣadeva*, *Mokṣagupta*, il emploie, régulièrement, 木叉 *mou-tch'a* (**muk*-tṣ^ha), et quand il se sert de 遮 *tchö*, c'est bien en simple valeur de *çā*, par exemple dans 茂遮 *mao-tchö* = *moca*.

Si donc, en employant *wou-tchö*, il y avait vu une transcription, il n'aurait pas manqué, suivant son usage constant, de dire que c'était là une transcription ancienne erronée. En réalité le seul nom sanscrit qu'il ait connu est certainement, pour lui comme pour les autres, celui de *pañcavarṣa*, *pañcavārṣika* ou *pañcavārṣika pariṣad*, et c'est lui qui a passé en ouïgour sous la forme *pančersik* (lire *pančersik*) (F. W. K. Müller, *Uigurica*, III, 10). Je ne doute donc pas que *wou-tchö* soit une expression purement chinoise, tout comme *wou-ngai*, et qui n'a rien à voir avec *mokṣa*.

Pp. 192—193: "Bayana" (pour 梵衍那 Fan-yen-na, *Bamyana, Bāmiyān) est un monstre, et Bāmiyān n'est pas "in Bokhara". Je me suis occupé des textes chinois sur Bāmiyān dans Godard et Hackin, *Les antiquités bouddhiques de Bāmiyān* (pp. 74—83), et dans T'oung Pao, 1929, 183—187. Mais je profite de l'occasion pour signaler un texte nouveau, emprunté au *Yeou-yang tsa-tsou*, toujours épris de merveilleux (éd. du *Tsin-tai pi-chou*, X, 8a): "Dents. Dans le royaume de Fan-na-yen [corr. Fan-yen-na], il y a un roi à la roue d'or (= *cakravartin*); ses dents (齒 *tch'e*) sont longues de trois pouces."

P. 253: "Hwei-wen (慧苑)", écrivant "about A.D. 700"; de V. s'est inspiré de Nanjiō, App. III, n° 32. Mais il faut lire Houei-yuan; d'autre part M. Lo Tchen-yu (丙寅稿 *Ping-yin kao*, 2b) a reporté Houei-yuan à la fin du VIII^e siècle.

P. 258: Je ne crois, pour le nom de ce moine, ni à Saṅghapāla ni à Saṅghavarman; j'incline vers Saṅghavara, sans le garantir.

P. 269 (et p. 355): On ne devrait plus rencontrer l'équivalence "Cabul" pour le Ki-pin d'avant les T'ang. Outre que Cabul n'existait pas encore, tous les passages où nous avons alors à la fois un texte sanscrit et sa traduction chinoise montrent que Ki-pin transcrit alors une forme dialectale du nom du Cachenoire. Par ailleurs, pour le traducteur de Nanjiō, App. II, 401, "Gītamitra" me semble moins probable que Geyamitra.

P. 281: 布薩 *pou-sa*, le jeûne rituel bimensuel accompagné de confession publique, est, selon de V., “an abbreviation of 布薩陀婆, a transcription of *Poṣadha*, the would-be Sanskrit form of the word”. *Pou-sa* (**puo-sat*), qui se rencontre bien avant les gloses indiquant une forme soi-disant plus complète *pou-sa-t'o-p'o* (**puo-sat-d^câ-b^cuâ*), en est d'autant moins abrégé qu'aucune des formes hindoues connues, de pâli *uposatha* à pseudo-sanscrit *poṣadha*, ne montre *-va* en finale; il s'agit vraisemblablement, dans *pou-sa-t'o-p'o*, d'une prétendue forme rétablie par des étymologistes, analogue à celle des traducteurs tibétains dont l'équivalent pour le terme supposerait une finale sanscrite tirée de *dhāv-*, “laver”. Par ailleurs, il est exclu que *pou-sa*, avec sa sifflante dentale ancienne, soit transcrit de *poṣadha*. L'étude du terme, de ses transcriptions, de ses traductions, demandera tout un article. En attendant, cf. R. Gauthiot dans *JA*, 1911, II, 51—52, et S. Lévi, *ibid.*, 1912, II, 501—502.

P. 360: “Cuṅṭī Avalokiteśvara”. Pour 準提 Tchouen-t'i (**T'šiuën-d^ciei*), équivalence théorique **Ācundī*, on a d'abord restitué *Ācundī*, qui est donné par exemple par Eitel et par Nanjiō (n^{os} 344, 345); la transcription a peut-être servi aussi parfois à rendre (d'après un original prâcrit ou iranisant?) le nom du disciple Cunda; la *Mahāvvyutpatti* connaît Cunda (en donnant Tchouen-t'i comme une des transcriptions), mais pas *Cundī*. Le dictionnaire d'Oda Tokunō a adopté *Caṅḍī*, qui a l'avantage d'être un des noms connus de *Durgā*, mais dont l'équivalence à Tchouen-t'i se justifie mal phonétiquement. Le tibétain paraît connaître la déesse Cunda (*c = ts*), ce qui suppose un sanscrit *Cundā* (cf. Sarat Chandra Das, 999); mais il a aussi *Cundī devī* dans les concordances de l'époque mongole. On rencontre aussi une transcription 準胝 Tchouen-tche (**T'šiuën-t'ji*), qui, elle, supposerait **Cuṅṭī*, et c'est en effet *Cuṅṭī* qui est indiqué par Rosenberg (p. 54), à la suite d'auteurs japonais dont de V. s'est

inspiré également. On aimerait à savoir l'histoire de ces formes, et à être fixé sur celle que nous devons adopter décidément.

P. 391: Sur le 梵唄 *fan-pei*, "ou récitation indienne", en japonais *bombai*, cf. maintenant le bel article du *Hôbôgirin*. De V. dit que les chants *bombai* et 梵音 *fou-yin* (jap. *bon-on*) furent créés en Chine sous les Wei (220—265) "by Ch'en Tszè-wang (陳子王) and Ts'ao Tszè-kien (曹子建)". Il y a là une erreur, car il s'agit d'un seul personnage, 曹植 Ts'ao Tche (192—232), *tseu* Tseu-kien, qui était prince (*wang*) de 陳思 Tch'en-sseu (non "Tch'en-tseu").

P. 414: 羯霜那 Kie-chouang-na. En note, de V. renvoie à Eitel, qui a "Kasa'nna" (faute d'impression pour Kaśanna), et à Oda Tokunō, *s.v.* Kasōna, mais lui-même lit "Kasana". La transcription ramène en réalité à *Kaśāna, et il s'agit de Kāś; cf. Chavannes, *Docum. sur les Tou-kiue*, 146. P. Pelliot.

The Ocean of story, being C. H. Tawney's translation of SOMADEVA's *Kathā Sarit Sāgara* (or Ocean of streams of story), now edited with introduction, fresh explanatory notes and terminal essay by N. M. Penzer..... in ten volumes; vol. VI, avec notice préliminaire par A. R. WRIGHT, Londres, Ch. J. Sawyer, 1926, in-8, xxiii + 332 pages; vol. VII, avec notice préliminaire par M. BLOOMFIELD, *ibid.*, 1927, xxxvii + 302 pages; vol. VIII, avec notice préliminaire par W. R. HALLIDAY, *ibid.*, 1927, xxxvii + 361 pages; vol. IX, avec notice préliminaire par Sir Atul CHATTERJEE, *ibid.*, 1928, xxiii + 335 pages; vol. X, appendices et index, *ibid.*, 1928, 368 pages.

Il a été question des t. I—V de cette magnifique réédition dans le *T'oung Pao* de 1928, pp. 134—139; mais les derniers volumes ne m'en sont parvenus que très tardivement; la valeur de la collection est assez grande et assez durable pour qu'il soit encore temps d'en parler.