@

MEOU-TSEU

ou

LES DOUTES LEVÉS

Traduit et annoté par

PAUL PELLIOT

à partir de :

MEOU-TSEU ou Les doutes levés

Traduit et annoté par Paul PELLIOT (1878-1945)

T'oung pao, Volume XIX, n° 5, décembre 1918-1919 (publié en septembre 1920), pages 255-433.

Édition en format texte par
Pierre Palpant

www.chineancienne.fr
janvier 2016

TABLE DES MATIÈRES

Introduction

Meou-tseu ou les doutes levés

I – II – III – IV – V – VI – VII – VIII – IX – X - XI – XII – XIII – XIV – XV – XVI – XVII – XVIII – XIX – XX - XXI – XXII – XXIII – XXIV – XXV – XXVI – XXVII – XXVIII – XXIX – XXX - XXXI – XXXII – XXXIII – XXXIV – XXXV – XXXVI – XXXVII – XXXVIII.

Notes : 100 – 150 – 200 – 250 – 300 – 350 – 400 – 450 – 500 – 550.

Note additionnelle.

@

INTRODUCTION

@

p.255 L'empereur Ming des seconds Han (58-75 A. D.) vit en rêve un homme d'or haut de seize pieds, nimbé du disque solaire. Il s'en enquit à son réveil, et un 'savant' lui dit que c'était le Buddha. Telle est l'origine traditionnelle de l'introduction du bouddhisme en Chine. Avec une précision croissante à mesure que l'événement devenait plus lointain, les auteurs ont fini par fixer au 22 janvier 68 le retour de l'ambassade qui amenait à Lo-yang les premiers apôtres de la foi nouvelle.

Mais un texte célèbre, dont l'authenticité n'est pas douteuse, montre qu'en 65 A. D., un prince de la famille impériale apanagé dans le bassin du fleuve Bleu y était déjà entouré de *çramaṇa* et *d'upāsaka.*

Cette contradiction avait frappé, et on avait fait remarquer que l'anecdote même du rêve supposait une connaissance préalable du bouddhisme. N'avait-on pas d'ailleurs un texte, altéré sans doute, mais de bonne origine, qui parlait de la venue de livres bouddhiques en Chine dès l'an 2 avant notre ère ? On tâchait de concilier tant bien que mal ces données assez peu cohérentes quand, en 1910, p.256 M. Maspero établit que le rêve même de l'empereur Ming et toutes les traditions qui s'y rattachent sont une fraude pieuse imaginée sans doute dans la seconde moitié du IIe siècle [1].

En réalité, nous ne savons autant dire rien de la première prédication du bouddhisme en Chine. Et il n'y a pas lieu de nous en trop étonner. Les historiens chinois, malgré toute leur richesse et leur précision, sont avant tout les historiens de la cour et des grands. Une prédication qui se faisait parmi le peuple, aussi longtemps qu'elle ne gênait pas l'ordre public ni ne prétendait à une reconnaissance officielle, ne laissait guère de trace

---

[1] Henri Maspero, *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming, étude critique des sources*, dans *B.E.F.E.-O.*, X, 95-130.

dans les archives. Jusqu'à l'époque mongole, les textes chinois sont bien muets sur la présence de musulmans en un point quelconque de l'empire, et une colonie juive a pu durer huit siècles à K'ai-fong-fou sans qu'aucune histoire chinoise, sans même qu'aucune monographie locale lui fasse l'aumône d'une mention.

Nous ne pouvons pas même dire de manière certaine par où le bouddhisme a pénétré. Sans doute, le texte relatif à un envoyé de l'an 2 avant notre ère met en cause les Yue-tche, et il n'y a rien là que de vraisemblable. Mais on ne doit pas oublier que les bouddhistes qui nous sont attestés en 65 A. D. sont dans le bassin du fleuve Bleu, qu'à la fin du IIe siècle de notre ère, à côté de l'école 'parthe' de Lo-yang, la propagande continuait, active, dans le Kiang-sou et mordait de là sur le Chan-tong [1]. Rien ne prouve qu'il y ait lieu, cette fois encore, de faire intervenir l'Asie Centrale et les Yue-tche. Au Ier siècle de notre ère, la route du Yunnan et de la Birmanie, au IIe siècle la voie de mer jusqu'au Tonkin peuvent aussi bien entrer en ligne de compte. C'est par le Tonkin qu'étaient arrivés en 166 les 'envoyés' de Marc Aurèle. Au début du IIIe siècle de p.257 notre ère, c'est au Tonkin qu'était établie, pour les besoins de son commerce, la famille de ce Sogdien Seng-houei, qui fut ensuite un des grands traducteurs du bouddhisme chinois. Au Tonkin encore arriva en 226 le 'Romain' Ts'in-louen. C'est sans doute au Tonkin qu'en 255 ou 256 fut faite une première traduction du 法華三昧經 *Fa houa san mei king* [2]. Lors des troubles de la fin du IIe siècle, le Tonkin était devenu un asile de paix. Nombre de gens cultivés s'y rencontraient, et leur curiosité trouvait son profit à la bigarrure de races et de croyances que l'activité du trafic y attirait.

Parmi ces réfugiés à l'esprit ouvert et amis de l'étude, il faut faire une place au 'philosophe' que je traduis plus loin, 牟子 Meou-tseu ou 'maître Meou'.

---

[1] Cf. Maspero, dans *B E. F. E-O.*, X, 231.

[2] Cf. *Ta t'ang nei tien lou*, ch. 2 (*Tripit.* de Tōkyō, 結, II, 42 r°) ; Nanjiō, *Catalogue,* App. II, n° 22.

De Meou-tseu nous ne savons rien, que ce que lui-même nous apprend dans sa préface. Probablement natif de 蒼梧 Ts'ang-wou, c'est-à-dire de l'actuel Wou-tcheou sur le Si-kiang, il s'était retiré au Tonkin avec sa mère, sans doute dès avant la mort de l'empereur Ling (189). Il était alors un jeune homme, car il revint à Ts'ang-wou à l'âge de 25 ans réels, et s'y maria ; c'est peu après qu'il fut mêlé à certains événements que d'autres sources permettent de placer de façon sûre en 194-195. Meou-tseu serait donc né entre 165 et 170. Dès son séjour au Tonkin, semble-t-il, notre jeune lettré s'était épris du bouddhisme. Quand le malheur des temps le fit renoncer à tout dessein d'activité publique, Meou-tseu, malgré les critiques qui ne lui étaient pas épargnées, persista dans sa foi. C'est pour la défendre qu'à une date indéterminée, il aurait publié le petit traité d'apologétique qui nous est parvenu sous son nom.

D'après la préface même de ce traité, son titre est 牟子理惑 *Meou tseu li houo,* mot à mot « Le traitement des doutes, par p.258 Meou-tseu », ce que j'ai rendu dans ma traduction par « *Meou tseu* ou Les doutes levés ». Le *Meou tseu,* car tel est toujours le titre sous lequel on le cite, est en effet un traité dialogué : un interlocuteur imaginaire fait une série d'objections, que Meou-tseu réfute victorieusement ; en fin d'œuvre, l'adversaire se reconnaît vaincu et se convertit. Tel quel, je ne connais pas de précédent exact dans la littérature chinoise antérieure à Meou-tseu. Les 'philosophes' chinois anciens contiennent souvent des objections et des réponses, mais pas sous cette forme de dialogue régulier. Le type du *Meou tseu* rappellerait plutôt celui des *Questions du roi Ménandre* [1]. Après Meou-tseu, et à partir surtout du IVe siècle, on retrouve d'autres œuvres construites sur le même modèle. Mais aucune n'a la même richesse de

[1] Le titre même du *Meou tseu,* le 'traitement des doutes', n'est pas sans analogie avec celui de *Vimaticchedana* que porte le IIIe livre du *Milindapañha*. Mais en parlant d'analogie, j'entends d'autant moins un emprunt qu'il n'y a aucune raison de supposer une traduction chinoise du *Milindapañha* dès le temps de Meou-tseu, et qu'en tout cas les 'Questions du roi Ménandre' s'arrêtent en chinois à la fin du IIe livre du *Milindapañha* pâli.

dialectique, et c'est pourquoi sans doute aucune n'atteignit à la même popularité.

À vrai dire, nous n'avons aucune preuve directe que cette popularité ait été immédiate. L'existence du *Meou tseu,* on le verra plus loin, ne nous est attestée de manière indépendante qu'en 465-472. Et à ce propos, une question d'authenticité se pose même, qu'il faut étudier en quelque détail.

Le plus ancien catalogue du bouddhisme chinois qui nous soit parvenu, d'ailleurs de seconde main et à travers un catalogue plus récent d'un siècle et demi, est celui de Tao-ngan, rédigé en 374 A. D. [1] ; il semble bien qu'il ne nommait pas le *Meou tseu.* Mais on doit remarquer qu'il ne nommait pas davantage le *Sūtra en 42 articles,* dont l'existence est cependant attestée bien p.259 avant Tao-ngan. Pour Tao-ngan, la littérature du bouddhisme chinois commence avec l'école 'parthe' de Ngan Che-kao. Et peut-être y a-t-il là une question de lieu et d'école. Tao-ngan était un homme du Nord de la Chine [2], et a habité Lo-yang. D'autre part, des citations du *Sūtra en 42 articles* apparaissent pour la première fois dans le mémoire de Siang Kiai en 166 A. D. ; mais Siang Kiai venait du Chan-tong ; le bouddhisme a chance d'être arrivé au Chan-tong du Kiang-sou, où sa présence nous est attestée d'abord en 65 A. D., puis dans la seconde moitié du IIe siècle. Il n'est donc pas invraisemblable que le *Sūtra en 42 articles* ait appartenu à ce bouddhisme du bas Yang-tseu, qui paraît s'être constitué indépendamment de l'église de Lo-yang, et même antérieurement à elle. Peut-être, par suite, ce *sūtra* n'a-t-il été pendant longtemps populaire que dans une région où Tao-ngan ne mit jamais les pieds. Et il en est peut-être de même du *Meou tseu* qui, rédigé au

---

[1] Cf. *T'oung pao*, 1911, p. 675. Tao-ngan est mort en 385 (cf. ch. 5 du *Kao seng tchouan* et ch. 15 du *Tch'ou san tsang ki tsi*), comme le disait déjà M. Giles (*Biogr. Dict*., n° 1886), et non en 380 comme l'a cru M. Maspero.

[2] M. Giles (*ibid.*) dit que Tao-ngan était de 常山 Tch'ang-chan au Tchö-kiang, mais c'est une erreur. Les biographies de Tao-ngan prouvent qu'il était 常山扶柳人, c'est-à-dire 'un homme de [la sous-préfecture de] Fou-lieou de [la commanderie de] Tch'ang-chan'. La commanderie de Tch'ang-chan dont dépendait la sous-préfecture de Fou-lieou était non pas au Tchö-kiang, mais au Tche-li.

Kouang-tong, se rattachait, lui aussi, à l'église méridionale. C'est un fait remarquable par ailleurs que le *Sūtra en 42 articles* et *Meou tse,* tous deux inconnus de Tao-ngan, soient les deux sources qui ont popularisé la légende du rêve de Ming-ti et de l'ambassade qui apporta à Lo-yang le premier texte du bouddhisme chinois, c'est-à-dire précisément le *Sūtra en 42 articles.* Cette légende, comme l'a montré M. Maspero, semble être née, avec la préface même du *Sūtra en 42 articles,* dans la seconde moitié du IIe siècle. Mais alors, et si nous admettons que le *Sūtra en 42 articles* appartient originairement à l'église du bas Yang-tseu, laquelle existait dès le milieu du Ier siècle de notre ère, peut-être la légende a-t-elle été justement imaginée par les bouddhistes du bas Yang-tseu, pour faire contrepoids p.260 à l'école 'parthe' qui s'était créée à Lo-yang au cours du IIe siècle, et revendiquer, en faveur de leur église et de leurs textes, la priorité [1]. Le silence de Tao-ngan ne prouve rien en définitive contre l'existence du *Meou tseu* à son époque.

Une difficulté plus sérieuse vient du texte lui-même. La préface, qui ne mentionne aucun événement postérieur à 194-195, donnerait à penser que le traité lui-même n'est guère postérieur à cette date. C'est ce qu'ont admis les historiens chinois du bouddhisme. Certains n'ont prêté attention qu'à l'indication de la mort de l'empereur Ling (189) fournie par cette préface, et ont cru se donner une marge assez grande pour le retour de Meou-tseu à Ts'ang-wou en adoptant 191 [2] ou 190-

---

[1] C'est à la terminologie de cette église du bas Yang-tseu que se rattacheraient tout naturellement les formes de 桑門 *sang-men* pour *çramaṇa,* de 伊蒲塞 *yi-p'ou-sai* pour *upāsaka*, qui nous sont fournies par le texte relatif au prince de Tch'ou en 65 A. D. Ce serait donc une tradition de cette école qui serait venue à la connaissance de Yu Houan, l'auteur du *Wei lio,* puisqu'il emploie la même terminologie, qui n'est plus du tout, en principe, celle de l'école de Ngan Che-kao. Et si le *Wei lio* parle du voyage de Lao-tseu chez les Hou, il se trouve que le mémoire de Siang Kiai, que je suis tenté de rattacher à la même école, le connaît également. Cette terminologie de *sang-men* etc., n'est pas, à vrai dire, celle du *Sūtra en* 42 *articles,* mais les catalogues nous parlent d'une seconde traduction de ce *sūtra* au IIIe siècle ; le texte que nous avons aujourd'hui peut avoir été remanié et les transcriptions ramenées au type de l'école de Ngan Che-kao. Je me hâte d'ajouter que je formule ces hypothèses sous toutes réserves. Il resterait à expliquer en particulier pourquoi Yu Houan, dans le domaine des Wei, s'inspirerait d'une tradition du domaine des Wou, et aussi pourquoi il est muet sur la légende du rêve de Ming-ti.

[2] *Fo tsou t'ong ki*, ch. 35 (Tōkyō, 致, IX, 48 v°.).

193 [1] comme date de notre traité. Le 釋氏稽古畧 *Che che ki kou lio* [2], mieux avisé, tient compte des autres événements mentionnés sans date dans la préface et fixe l'apparition du *Meou tseu* à 195 A. D. Mais M. Maspero a fait justement remarquer qu'il y avait d'étonnantes ressemblances verbales p.261 entre le récit que fait Meou-tseu de la vie du Buddha et celui qu'on trouve dans le *T'ai tseu jouei ying pen k'i king,* traduit in 222-229 [3]. M. Maspero en a conclu que le *Meou tseu* devait être reporté au second quart du IIIe siècle. J'ajouterai qu'il est question dans le § XXXV d'un voyage à Khotan, et on peut se demander si le bouddhisme de Khotan était à ce point populaire en Chine avant le départ de 朱士行 Tchou Che-hing pour ce pays en 259 [4] ; *Meou tseu* descendrait alors au moins jusqu'à la seconde moitié du IIIe siècle.

Je me garderais certes d'affirmer que le *Meou tseu* soit sûrement de la date dont il prétend être. Toutefois, je me demande si nous pouvons accepter la solution de M. Maspero dans les termes où il la formule. D'une part en effet il admet l'authenticité et la sincérité de la préface : de l'autre, à raison des ressemblances avec le *T'ai tseu jouei ying pen k'i king,* il rejette la rédaction du traité à une date postérieure à 225. L'âge de Meou-tseu ne serait pas à lui seul un obstacle sérieux, puisque, né entre 165 et 170, Meou-tseu aurait eu au maximum 60 ans en 225. Mais qu'on relise le texte : la discussion paraît bien menée par un homme jeune, et qui garde encore le souvenir tout frais de ses convictions antérieures. Et surtout qu'on relise la préface. On ne conçoit pas que, sans rime ni raison, Meou-tseu raconte avec quelque détail les incidents de sa jeunesse et les événements en somme secondaires auxquels il

---

[1] *Fo tsou li tai t'ong tsai*, ch. 6 (Tōkyō, 致, X, 34 v°.).

[2] Le *Che che ki kou lie,* par 覺岸 Kio-ngan, a été achevé en 1354 ou peu avant. Cf. à son sujet *B.E.F.E.-O.*, IV, 438. Le *Che che ki kou lio* a été réédité dans le Supplément I du *Tripiṭaka* de Kyōto.

[3] M. Maspero (p. 106) a établi un tableau comparatif des passages où la concordance des deux récits est le plus frappante, mais son texte contient toute une série de fautes d'impression et d'inadvertances. Je ne crois donc pas inutile de redonner ci-contre ce tableau, en gardant les mêmes lettres A pour *Meou tseu* et B pour le *T'ai tseu jouei ying pen k'i king* qu'avait adoptées M. Maspero.

[4] Cf. Maspero, dans *B.E.F.E.-O.*, X, 225.

faillit alors être mêlé, s'il écrit au minimum 30 ans plus tard. Ainsi les Han seraient tombés, l'empire se serait morcelé en trois royaumes distincts, et Meou-tseu s'en tairait pour nous raconter l'assassinat p.262 vieux de 30 ans d'un préfet de Yu-tchang ! Cela paraît bien peu vraisemblable. Les historiens chinois du bouddhisme sont fondés, selon moi, à dater le *Meou tseu* d'après les événements contés dans la préface, car ou bien la préface est sincère, et le *Meou tseu* est vraiment de la fin du IIe siècle ; ou alors l'ouvrage entier n'est qu'un faux, qui pourrait aussi bien et même mieux avoir été fabriqué au IVe ou au Ve siècle que dans le second quart du IIIe.

Mais les objections contre l'attribution à la fin du IIe siècle sont-elles insurmontables ?

En ce qui concerne Khotan, il ne faut pas oublier que cette ville se trouvait sur une des routes, et même alors sur la plus fréquentée des routes qui unissaient la Chine à la Bactriane et à l'Inde du Nord-Ouest. Quand des bouddhistes iraniens comme Ngan Che-kao sont venus en Chine, il y a bien des chances pour qu'ils aient passé par la région alors iranienne de Khotan. Et si, en 259, le moine chinois Tchou Che-hing va se fixer à Khotan, c'est précisément sans doute à raison d'une renommée déjà établie du bouddhisme khotanais. De cette renommée, nous n'avons pas de preuve directe, mais c'est que nous manquons de documents tant sur l'état politique et religieux de Khotan au IIe siècle qu'en général sur les relations qui ont alors existé entre le monde chinois et les divers royaumes d'Asie Centrale.

La question du *Tsai tseu jouei ying pen k'i king* est plus sérieuse. La parenté des deux textes est indéniable. D'autre part, il est hors de question que la traduction de 222-229 ait copié *Meou tseu.* Enfin, nous ne sommes en mesure d'indiquer aucune source précise, de date plus ancienne, et qui serait à la base aussi bien du *Meou tseu* que du *T'ai tseu jouei ying peu k'i king.* En l'absence de toute indication contraire, on admettrait donc volontiers, avec M. Maspero, que *Meou tseu* est

redevable à la traduction de 222-229. Mais il y a les données de la préface, qui s'y opposent. Et alors, il faut p.263 bien en revenir à cette constatation que nous possédons surtout, pour les deux premiers siècles de notre ère, la littérature bouddhique de l'école de Lo-yang, mais que l'église méridionale, plus ancienne, a dû avoir aussi une activité littéraire dont presque tout nous échappe. Certaines formes, certaines phrases pouvaient être consacrées dans certaines écoles de traduction. Par exemple le 王爲納妃, commun au *Meou tseu* et au *Tsai tseu jouei ying pen k'i king,* se retrouve dans le 六度集經 *Lieou tou tsi king* [1], traduit à Nankin par K'ang Seng-houei dans le troisième quart du IIIe siècle. Et quant à l'identité de la transcription 揵陟 Kien-tch'e du nom de Kaṇthaka dans *Meou tseu* et dans le *Tsai tseu jouei ying pen k'i king,* alors que les autres biographies anciennes du Buddha ont des orthographes différentes, il se trouve que là encore le *Lieou tou tsi king* transcrit comme *Meou tseu* [2]. Que K'ang Seng-houei se soit inspiré, à Nankin, de la traduction faite à Nankin également par Tche K'ien en 222-229 [3], je le veux bien. Mais, en somme, il est possible aussi qu'il y ait eu là une tradition des églises du bas Yang-tseu et de la Chine du Sud, tradition représentée par quelque ancienne biographie du Buddha aujourd'hui disparue. Car force est bien d'admettre que Meou-tseu a eu des sources qui nous échappent. Le rêve de Ming-ti et l'ambassade qui l'aurait suivi sont légendaires, c'est entendu ; encore *Meou tseu* donne-t-il à ce sujet des détails que nous ne connaissons pas par ailleurs, et qu'à moins que tout l'ouvrage ne soit un faux conscient et p.264 tardif, il n'a pas pu inventer. Les éléments de sa biographie du Buddha sont également loin de se retrouver tous dans la traduction de 222-229. En

---

[1] Tōkyō, 宙, V, 82 r°.

[2] Tōkyō, 宙, V, 82 v°. Le nom a été méconnu dans Chavannes, *Cinq cents contes*, I, 273, où, au lieu de "Harnachez en toute hâte (mon cheval) pour partir", il faut lire : "Harnachez en toute hâte Kaṇthaka (*Kien-tch'e*)".

[3] Il ne la suit pas en tout cas servilement, car dans ce même récit où K'ang Seng-houei a ces rencontres avec *Meou tseu* et le *T'ai tseu jouei ying pen k'i king,* le *Lieou tou tsi king* écrit 裘夷 K'ieou-yi (Gopi), là où le *Tsai tseu jouei ying pen k'i king* a 瞿夷 K'iu-yi.

outre, Meou-tseu connaît le *Vessantara-jātaka* ; par quelle source ? Il y a plus. En des circonstances solennelles, lors de son entrevue avec son père après la fuite de Kapilavastu, les personnages s'expriment en vers de quatre mots et qui riment, quand le reste du récit est en prose. Sans doute, l'ancienne littérature philosophique de la Chine, y compris le *Tao tö king,* recourt assez souvent à la rime, et j'en ai relevé plusieurs exemples dans le *Meou tseu* lui-même. Encore ces phrases assonancées ou rimées n'ont-elles pas, en général, la construction de vers véritables qu'ont ici les propos du Buddha et de son père. Il semblerait d'ailleurs étrange que Meou-tseu, qui aurait copié fidèlement des phrases insignifiantes du traducteur de 222-229, eût pris sur lui de remanier à sa façon les propres paroles des personnages les plus vénérables. J'incline donc à penser, sous réserves naturellement, qu'il a pu exister à la fin du IIe siècle, dans la Chine centrale et méridionale, une biographie du Buddha aujourd'hui perdue, comprenant des parties en vers, et dont Meou-tseu se serait inspiré. Autrement, il faudrait conclure que nous sommes en présence d'un faux, dont on pourrait seulement affirmer qu'il est antérieur au milieu du Ve siècle. Mais cette solution même ne nous tirerait pas d'embarras, car la préface poserait alors un problème non moins sérieux. Les faux chinois se dénoncent le plus souvent par leurs incohérences. Le texte même du *Meou tseu,* en rapportant certains faits d'histoire chinoise archaïque, n'est pas exempt d'erreurs, et on verra, par les notes au § XXI, que notre auteur, d'accord avec la tradition que nous atteste la préface du *Sūtra en 42 articles,* accepte sans sourciller un anachronisme de deux siècles. Or la préface est au contraire d'une exactitude historique rigoureuse. Bien plus, elle permet, par des recoupements, de préciser certaines données qu'aucune autre p.265 source ne fournit. C'est ainsi que, selon la préface du *Meou tseu,* le préfet de Yu-tchang, frère du gouverneur du Kiao-tcheou, fut assassiné par Tchai Jong. Ni le nom du gouverneur, ni celui du préfet ne sont indiqués par Meou-tseu. Il n'en est pas moins possible d'établir par

d'autres textes que l'un s'appelait Tchou Fou, l'autre Tchou Hao, et bien que ces autres textes ne disent rien de la parenté de Tchou Fou et de Tchou Hao, l'identité des deux noms de famille suffit pour qu'on doive faire créance à Meou-tseu sur ce point. Les faussaires bouddhistes ou taoïstes des 'six dynasties' ne nous ont pas habitués à tant d'exactitude, ni à tant de talent. Qu'on se rappelle la fortune de faux grossiers comme le *Houa hou king* ou le *Han fa pen nei tchouan !* Le contraste suffit à donner confiance en la bonne foi du *Meou tseu.*

J'ajouterai qu'à deux reprises, on rencontre encore dans le *Meou tseu* des tabous des Han, l'un pour le caractère 莊 *tchouang,* l'autre pour le caractère 邦 *pang* [1]. Sans doute, ce n'est pas là une preuve suffisante en soi, car il est de ces tabous dont on trouve trace jusque sous les Tsin ; ce n'en est pas moins un indice de plus en faveur de l'authenticité.

Provisoirement, j'admets donc que le *Meou tseu* soit des toutes dernières années du IIe siècle. Le silence se fait ensuite sur lui pendant 250 ans. je dois seulement faire remarquer qu'au cours de ces 250 ans, en dehors de courtes dissertations comme celles de Souen Tch'o ou de Tsong Ping qui sont insérées au *Hong ming tsi*, p.266 je ne vois guère d'œuvre qui nous soit parvenue et où il y eût quelque raison que *Meou tseu* fût cité.

Mais, au Ve siècle, l'empereur 明 Ming des premiers Song (465-472) ordonna au *tchong-chou che-lang* 陸澄 Lou Tch'eng de réunir en une collection les dissertations, traités, préfaces, questions et réponses rédigés en Chine et relatifs au bouddhisme : ce fut le 法論 *Fa louen* ou « [Recueil de] dissertations sur la Loi », en 103 chapitres (ou 'rouleaux', *kiuan*), qui se répartissaient eux-mêmes en 16 catégories formant 16

[1] On a 嚴 *yen* pour 莊 *tchouang* dans le nom d'un duc de Lou au § XVII, et 國 *kouo* pour 邦 *pang* dans une citation du *Louen yu* au § XXIII. Par contre, dans le nom du mont 恒 Heng, au § XXIX, le mot *heng* n'est pas remplacé par 常 *tch'ang* ; mais c'est là un mot dont d'une façon générale le tabou paraît avoir été assez mal observé, à moins qu'il n'y ait eu une modernisation de la plupart des textes où on avait *tch'ang* pour *heng* ; les deux formes coexistent dans Sseu-ma Ts'ien (cf. les index des *Mémoires historiques* de M. Chavannes).

'liasses' (帙 *tche*) [1]. Le *Fa louen* est perdu ; toutefois, dès le début du VIe siècle, la préface et la table en ont été insérées au ch. 12 du *Tch'ou san tsang ki tsi* [2], d'où elles ont ensuite passé au ch. 10 du p.267 *Ta t'ang*

---

[1] Lou Tch'eng vécut de 425 à 494. J'ai donné quelques renseignements à son sujet dans le *T'oung pao* de 1912, p. 392. Cf. aussi *Souei king tsi tche k'ao tcheng,* VI, 24 r° et v°, 29 r° ; *Nan ts'i chou*, ch. 39 ; *Nan che*, ch. 48. Lou Tch'eng avait cessé de porter le titre de *tchong-chou-lang ou tchong-chou-che-lang* dès avant 470 ; la compilation du *Fa louen* se place donc en 465-469. Le *Fa louen* n'est pas mentionné dans les chapitres bibliographiques du *Souei chou*. En dehors du *Ti li chou* dont j'ai parlé dans le *T'oung pao* de 1912, les biographies de Lou Tch'eng lui attribuent un 雜傳 *Tso tchouan,* qui est en effet encore mentionné dans le *Souei chou* (ch. 33, f° 8 r°), mais que les *Histoires des T'ang* ne connaissent plus. Le *Souei chou* (ch. 34, f° 4 r°) catalogue en outre, sous le nom de Lou Tch'eng, un 述政論 *Chou tcheng louen* en 13 ch., un 缺文 *K'iue wen* en 13 ch., et un 政論 *Tcheng louen* en 13 ch. ; il ne me paraît pas certain qu'il n'y ait pas là quelque confusion et qu'il s'agisse vraiment de trois œuvres distinctes.

[2] Tōkyō, 結, I, 67 r°-69 v°. M. Nanjiō (*Catal.,* n° 1476) datait cet ouvrage de 520. M. Maspero (*B.E.F.E.-O., X, 113-114*) a fait remarquer que Seng-yeou était mort dès 518, et a cru pouvoir établir que le *Tch'ou san tsang ki tsi* avait été publié entre 506 et 512. J'ai déjà signalé (*T'oung pao, 1911, p. 674*) que la question était plus complexe que ne l'avait supposé H. Maspero. En effet, au ch. 9, à propos du *Hien yu king,* Seng-yeou paraît bien dire qu'il compile son catalogue en 505 (*ibid.*, f° 53-54). Mais au ch. 5 (*ibid.*, f° 29 v°), il y a une notice sur une œuvre que Seng-yeou lui-même date de 510. Au ch. 7 (*ibid.*, f° 38 v°), un texte de Wang Seng-jou mentionne la date de 515, garantie non seulement par le *nien-hao,* mais par une indication de caractères cycliques. M. Maspero basait le *terminus ad quem* de sa date 506-512 sur le silence de Seng-yeou relativement à un texte de 512 et sur ce que, dès 513, un abrégé du *Tch'ou san tsang ki tsi* aurait été composé par Seng-chao. Le silence de Seng-yeou sur le texte paru en 512 est un argument en soi peu probant. Quant à l'abrégé de 513, il y a là une erreur matérielle de M. Maspero. Le *Li tai san pao ki* auquel il renvoie (Tōkyō, 致, VI, 77 r° [et non 73 r°]) donne non pas « la 12e année *t'ien-kien* (513) », comme le dit M. Maspero, mais la « 14e année *t'ien-kien* (515) », et cette date de 515 est confirmée au ch. 10 d'u *K'ai yuan che kiao lou* (Tōkyō, 結, IV, 85 r°). On pourrait donc à la rigueur admettre que le catalogue de Seng-yeou, qui comprend un texte de 515, venait d'être achevé quand Seng-chao reçut en cette même année l'ordre d'en faire un abrégé. Cet abrégé de Seng-chao est perdu, mais le *Li tai san pao ki,* qui est lui-même de 597, emprunte ses informations à ce sujet à une source excellente, le *Catalogue* de Pao-tch'ang, compilé par ordre impérial en 518. Il semblerait donc qu'on pût fixer à 515 la publication du *Tch'ou san tsang ki tsi*. En 519, le *Kao seng tchouan* enregistre la mort de Seng-yeou survenue l'année précédente, et nomme le *Tch'ou san tsang ki tsi* aussi bien dans sa préface que dans sa notice sur Seng-yeou. Il reste cependant quelques difficultés. Au ch. 12 du *Tch'ou san tsang ki tsi* (Tōkyō, 結, I, 73-75), Seng-yeou donne la table d'une autre œuvre de lui aujourd'hui perdue, le 法苑雜緣原始集 *Fa yuan tsa yuan yuan che tsi* ou *Fa yuan tsi* en 10 ch. (il y a trace d'autres divisions en 14 et en 15 ch. ; quant au titre de *Fa yuan tsa lou* indiqué par M. Maspero, p. 114, il n'a aucune autorité), Le 10e morceau du ch. 9 était un 婆利國獻眞金像記 *P'o li kouo kien tchen kin siang ki,* ou « Notice sur l'image en or véritable offerte par le pays de P'o-li ». Or la première ambassade connue du P'o-li est de 517 A.D. (cf. *B.E.F.E.-O., IV, 283*). Mais, comme ce morceau apparaît au milieu d'autres qui sont du milieu ou de la seconde moitié du Ve siècle, nous admettrons que le pays de P'o-li a été en relations avec la Chine avant les Leang, bien que les historiens dynastiques soient muets sur ce point. Et précisément, dans la biographie de Houei-yen au ch. 7 du *Kao seng tchouan,* il est déjà question d'un homme du pays de P'o-li qui vient en Chine du vivant, semble-t-il, de Houei-yen ; or Houei-yen est mort en 443. La difficulté n'est donc ici qu'apparente. Mais il y en a au moins une autre. Au ch. 7 (f° 36

nei tien lou [1]. Dans la 13e liasse, date *yuan-siu,* et qui p.268 comprenait deux 'rouleaux', nous voyons figurer comme première œuvre '牟子 *Meou tseu*', avec cette note : « D'aucuns disent : *Mémoire de Meou Tseu-po, préfet de T'sang-wou* » ; je reviendrai plus loin sur cette dernière indication. Dans la préface du 法論 *Fa louen*, on lit en outre : « Le *Meou tseu* n'a pas été inséré dans la section 教門 *kiao-men,* mais dans la section *yuan-siu,* parce qu'il montre particulièrement la première transmission de la loi contrefaite au temps de [l'empereur] Ming des Han [2] ». La section *kiao-men,* ou 'de la doctrine', en 12 rouleaux, formait la 6e liasse du *Fa louen* ; elle était occupée par des dissertations de caractère doctrinal. Telle est bien aussi dans l'ensemble la nature du

---

r°), Seng-yeou reproduit une notice qu'il a copiée sur un manuscrit du 道行經 *Tao hing king.* Cette courte notice, qui rappelle dans quelles conditions le texte a été traduit en 179 A.D., se termine elle-même par le colophon suivant : « Écrit le 15e jour du 2e mois de la 2e année *tcheng-kouang* (521 ; l'équivalence donnée pour ce *nien-hao* dans les deux éditions du *Dictionnaire* de Giles est erronée) par le *çramana* Fo-ta dans le P'ou-sa-sseu à l'Ouest de la ville de Lo-yang ». Toutes les éditions concordent pour ce passage. Mais il faudrait alors qu'il s'agît d'une addition au *Tch'ou san tsang ki tsi* faite après la mort de Seng-yeou. Par ailleurs, Lo-yang était en 521 au pouvoir des Wei, au lieu que l'œuvre de Seng-yeou est écrite dans le domaine des Leang. Enfin, on ne voit pas à quel titre un colophon aussi récent ferait autorité et mériterait d'être inséré. La solution apparaîtra sans doute quand on aura identifié soit le moine Fo-ta, soit même le P'ou-sa-sseu ; les probabilités sont pour que le *nien-hao* soit fautif. En définitive, je crois donc que c'est la date de 515 qu'il faut adopter pour la publication du *Tch'ou san tsang ki tsi.* Il n'en est pas moins vrai d'ailleurs que les matériaux de l'œuvre remontent essentiellement aux enquêtes auxquelles Seng-yeou se livra à la fin du Ve siècle avec son jeune ami 劉勰 Lieou Hie quand tous deux habitaient le Ting-lin-sseu du Tchong-chan, et que Seng-yeou y constituait l'exemplaire du *Tripiṭaka* connu sous le nom de « *Tripiṭaka* du Ting-lin-sseu » (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1302, et *Leang chou*, ch. 50, f° 4 v°) ; et d'autre part, il y a trace d'une division du *Tch'ou san tsang ki tsi* en 10 ch., à côté de la division actuelle en 15 ch.

[1] Tōkyō, 結, 111 v°-113 v°. Toutefois, bien que le *Ta t'ang nei tien lou* se réfère ici expressément au *Tch'ou san tsang ki tsi*, il appelle toujours l'œuvre de Lou Tch'eng non pas 法論 *Fa louen,* mais 續法論 *Siu fa louen,* ce qui supposerait un *Fa louen* antérieur à celui de Lou Tch'eng, et dont celui de Lou Tch'eng serait en quelque sorte un supplément. Je n'ai rien trouvé qui justifiât la forme donnée dans le *Ta t'ang nei tien lou.* Il y a bien eu un 法論 *Fa louen* en 10 ch., qui existait encore sous les premiers Song, puisqu'il ne s'est perdu qu'entre les Leang et les Souei (cf. *Souei chou*, ch. 34, f° 3 r°). Mais c'était là une œuvre de 劉邵 Lieou Chao (Ie moitié du IIIe siècle ; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1347 ; *San kouo tche,* Wei tche, ch. 21, f° 8-9) ; c'était non pas un recueil de textes religieux sur 'la Loi', mais une œuvre juridique sur 'les lois', et il n'y a pas à y chercher un prototype de la compilation de Lou Tch'eng.

[2] J'ai pris 特 *t'ö* au *Ta t'ang nei tien lou* ; le texte actuel du *Tch'ou san tsang ki tsi* écrit 持 *tch'e* ; dans l'édition de Tōkyō, les deux textes sont mal ponctués. Pour la 'loi contrefaite', *pratirūpaka,* qui est la loi de notre période du monde, entre la 'loi correcte' et la 'loi finale', cf. Chavannes et S. Lévi, dans *J. A.*, sept.-oct. 1916, p. 194.

Meou tseu. Mais, en même temps, le *Meou tseu* raconte p.269 l'introduction du bouddhisme en Chine ; aussi Lou Tch'eng le place-t-il dans la section *yuan-siu* consacrée aux heureux événements (緣*yuan,* mot à mot 'cause') dans la propagation de la foi [1]. Comme on le voit, c'est surtout cet unique paragraphe qui, au Ve siècle, frappait dans le *Meou tseu* ; c'est aussi lui qui semble avoir assuré la popularité du *Meou tseu* sous les Leang et qui sera cité le plus fréquemment par la suite.

Mais Seng-yeou, qui, dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, nous a conservé la préface et la table du 法論*Fa louen*, a pris en outre au *Fa louen* plusieurs morceaux qu'il a reproduits dans son 弘明集*Hong ming tsi* ; et, parmi ces morceaux, figure en première ligne le *Meou tseu* [2]*.* La date de la publication du *Hong ming tsi* n'est pas connue exactement. Le *Catalogue* de Nanjiō (n° 1479) disait 'environ 520'. M. Maspero (p. 96), sans donner autrement ses raisons, a affirmé que Nanjiō faisait erreur, et que le *Hong ming tsi* datait de la fin des Ts'i méridionaux (479-502). Il est certain que 520 est une date un peu basse, puisque Seng-yeou est mort en 518, et qu'en outre le *Hong ming tsi* est déjà décrit dans le *Tch'ou san tsang ki tsi,* dont on a vu plus haut que la publication doit sans doute être fixée à 515. Mais il est non moins sûr que le *Hong ming tsi,* dans la forme où il figure au *Tripiṭaka,* n'a été achevé que sous les Leang, dont la dynastie commence en 502. Non seulement la suscription spécifie que Seng-yeou est « des Leang », non seulement le *Kouang hong ming tsi*, en rappelant dans ses diverses sections les morceaux de même nature incorporés au *Hong ming tsi,* l'appelle toujours « le *Hong ming tsi* des Leang », mais les ch. 9. et 10 du *Hong ming tsi* débutent chacun p.270 par un morceau de « l'empereur des grands Leang » ; il n'y a donc pas à songer que le *Hong ming tsi* actuel ait été achevé à la fin des Ts'i

---

[1] C'est avec ce même sens que 緣*yuan* figure dans le titre du *Fa yuan tsa yuan che tsi* de Seng-yeou dont il a été question plus haut.

[2] Seng-yeou à vrai dire ne dit nulle part qu'il a pris ces textes dans le *Fa louen* ; mais il y a de très grandes chances pour que ce soit là sa source.

méridionaux. On doit toutefois remarquer que le *Hong ming tsi* actuel est divisé en 14 ch., et que la préface de Seng-yeou donnée en tête annonce cette division ; mais au ch. 12 de son *Tch'ou san tsang ki tsi,* le même Seng-yeou reproduisait cette même préface qui, là, annonçait seulement 10 chapitres, et le faisait suivre d'une table détaillée des 10 chapitres ; la répartition des chapitres mise à part, cette table diffère surtout de la table actuelle en ce que les chapitres actuels 9 et 10, donnant des morceaux des Leang, n'y figurent pas. Il doit donc y avoir eu un premier état du *Hong ming tsi* qui peut remonter à la fin du Ve siècle. Quant à ces morceaux des Leang, ils se rapportent tous à la controverse soulevée par le 神滅論 *Chen mie louen* de 范縝 Fan Tchen, c'est-à-dire par une dissertation où Fan Tchen soutenait que « l'âme est périssable ». Ce morceau est lui-même un peu antérieur aux Leang, puisqu'il avait été écrit du vivant de 蕭子良 Siao Tseu-leang, prince de 竟陵 King-ling, lequel est mort en 494 [1]. Mais le débat reprit sous le pieux empereur Wou des Leang, lequel ordonna à tous les hauts fonctionnaires de donner leur sentiment par écrit. Ce sont ces réponses et quelques autres documents se rattachant à la même controverse qui occupent aujourd'hui les ch. 9 et 10 du *Hong ming tsi.* Il y a là une soixantaine de réponses, donnant chacune le nom et les titres des auteurs [2]. Par ces titres, on doit donc pouvoir déterminer la date de la consultation. Je n'ai pas procédé à des recherches minutieuses pour chacun des signataires, mais il est plusieurs d'entre eux, comme Fan Sieou, p.271 Yuan Ngang, Siu Mien, Lou Kao (altéré en Lou Kouo), Wei Jouei, qui sont indiqués là avec des titulatures qu'ils n'ont eues simultanément qu'en 507 [3]. C'est donc entre 507, date très probable de ces documents, et 518, date de sa mort, que Seng-yeou

---

[1] Le *Chen mie louen* est reproduit, au moins en grande partie, dans la biographie de Fan Tchen (*Leang chou*, ch. 48, ff. 2-4). Quant à Siao Tseu-leang, sa biographie se trouve au ch. 40 du *Nan ts'i chou.*

[2] Quelques pièces sur le *Chen mie louen* se trouvent également au ch. 22 du *Kouang hong ming tsi.*

[3] Cf. les biographies de ces divers personnages dans le *Leang chou.*

aurait remanié son *Hong ming tsi.* On serait même tenté de dire qu'il le fit entre 515 et 518, puisqu'en 515 il a dû publier son *Tch'ou san tsang ki tsi* où il décrit encore l'ancien *Hong ming tsi,* sans les morceaux de 507 [1]. Quoi qu'il en soit, et ce que nous retiendrons ici avant tout, c'est que, dans l'une comme dans l'autre recension, c'est le *Meou tseu* qui ouvre le *Hong ming tsi.*

D'après la table du *Hong ming tsi* en 10 ch. insérée au *Tch'ou san tsang ki tsi,* le *Meou tseu* en formait à lui seul le ch. 1, sous le titre de *Meou tseu li houo* ; aucun nom d'auteur n'est indiqué à cette table, mais ce premier *Hong ming tsi* comportait sans doute déjà les indications que nous trouvons dans le *Hong ming tsi* actuel. Dans celui-ci, le titre n'est pas donné de la même manière par les diverses éditions du *Tripiṭaka.*

Celle du *Tripiṭaka* de Corée porte, à la table du chapitre I, *Meou tseu li houo* ; cette indication est répétée en tête du *Meou tseu* lui-même, avec cette note que nous avons déjà vue à propos du p.272 *Fa louen :* « D'aucuns disent : *Mémoire de Meou Tseu-po, préfet de Ts'ang-wou* ». Aux deux mentions du *Meou tseu li houo,* les éditions des Song, des Yuan et des Ming ajoutent le mot 論 *louen*, « dissertation », ce qui donne *Meou tseu li houo louen,* « Dissertation sur le traitement des doutes, par Meou-tseu ». Puis les éditions des Song, Yuan et Ming, au-dessous de l'une de ces deux mentions, ajoutent : « en 37 paragraphes ». Toutes trois reproduisent également la phrase relative à Meou Tseu-po. Enfin, après cette phrase, l'édition des Ming seule ajoute

[1] Il y a trace de répartitions en des nombres de chapitres différents à peu près pour toutes les œuvres, aussi bien conservées que perdues, de Seng-yeou ; c'est une question qui, vu l'importance des matériaux réunis par Seng-yeou, méritera une étude spéciale. En ce qui concerne le *Hong ming tsi,* le ch. 11 du *Li tai san pao ki* de 597 lui donne 14 ch. dans l'édition de Corée du *Li lai san pao ki,* mais les édition des Song, Yuan et Ming indiquent le chiffre de 10 ch. Il n'est pas impossible que l'auteur de 497 ait encore connu un exemplaire de la recension en 10 ch., et que le chiffre ait été ici changé par les éditeurs du *Tripiṭaka* de Corée à raison du nombre de chapitres qu'ils trouvaient, eux, dans leur *Hong ming tsi.* Le *Li lai san pao ki* n'a pas pris le chiffre au *Tch'ou san tsang ki tsi,* car les nombres de chapitres qu'il donne pour les autres œuvres de Seng-yeou ne sont pas ceux que le *Tch'ou san tsang ki tsi* indiquait. Les catalogues plus tardifs, comme le *Ta t'ang nei t'ien lou* et le *K'ai yuan che kiao lou* donnent uniformément au *Hong ming tsi* 14 chapitres.

ces trois mots : 漢牟融 « Meou Jong, des Han ». Le *Kouang long ming tsi* [1], en reproduisant cette partie de la table du *Hong ming tsi,* écrit seulement comme titre 牟融辯惑 *Meou jong pien houo*, « La discussion des doutes, par Meou Jong ».

Grâce au 法論 *Fa louen,* et ensuite grâce au *Hong ming tsi,* le *Meou tseu* connut, à la fin du Ve siècle et dans le VIe siècle, une véritable popularité. Son récit de l'introduction du bouddhisme en Chine a laissé des traces, ainsi que l'a déjà montré M. Maspero, dans le *Ming siang ki,* dans le *Han fa pen nei tchouan,* dans le *Kao seng tchouan,* etc. ; un certain nombre de ces rapprochements seront discutés dans les notes de la traduction.

Dans la première moitié du Ve siècle, 劉義慶 Lieou Yi-k'ing (401-444) avait publié le 世說新語 *Che chouo sin yu.* Auquel 劉峻 Lieou Siun (462-521) consacra ensuite un commentaire copieux. À propos d'une mention des livres bouddhiques en un passage du premier chapitre de Lieou Yi-k'ing, Lieou Siun se livre à une assez longue digression [2]. Il cite entre autres le texte de *Meou tseu* (§ XXI) relatant l'entrée du bouddhisme en Chine au temps de l'empereur Ming, et lui oppose la fameuse préface (apocryphe, mais ancienne) du 列仙傳 *Lie sien tchouan*, où, dès avant notre p.273 ère, 劉向 Lieou Hiang parlerait des 74 sages déjà mentionnés dans les livres bouddhiques. Le titre employé par Lieou Siun est *Meou tseu,* sans autre spécification.

C'est aussi ce même titre qu'on rencontre un peu plus tard dans le 古今同姓名錄 *Kou kin t'ong sing ming lou.* Cette œuvre, en 2 ch., est due essentiellement à l'empereur Yuan des Leang, qui vécut de 508 à 554. C'est un répertoire des personnages qui ont eu mêmes nom et postnom. Dans son état actuel, le *Kou kin t'ong sing ming lou* contient des additions de Lou Chan-king des T'ang, et d'autres de Ye Sen des

---

[1] Cf. 5, dans Tōkyō, 結, V, 22 s°.

[2] *Che chouo sin yu,* éd. du *Si yin hiuan ts'ong chou*, ch. 上, partie 下, f° 16 r°.

Yuan. La part de Ye Sen est toujours indiquée nettement ; il n'en est pas de même de celle de Lou Chan-king, mais dans l'ensemble on peut admettre que chacun des continuateurs a ajouté les exemples qui mettaient l'œuvre à jour jusqu'à son temps. Or, dans une partie qui a toutes chances d'être due à la rédaction première de l'empereur Yuan, on distingue un Tchang K'ien, marquis de Po-wang, qui est le célèbre envoyé de l'empereur Wou en Asie Centrale, d'un autre Tchang K'ien qui aurait vécu sous les seconds Han, et à propos de qui on donne cette seule indication : 牟子云 « d'après *Meou tseu* ». Autrement dit, l'empereur Yuan, rencontrant dans le *Meou tseu* la mention de Tchang K'ien comme envoyé de l'empereur Ming, mais sachant que le véritable Tchang K'ien avait vécu près de 200 ans plus tôt, n'a rien trouvé de mieux que de supposer un second Tchang K'ien, des Han postérieurs, et connu par le seul *Meou tseu.* Cette conclusion, pour erronée qu'elle soit, suffit du moins à montrer qu'au VIe siècle le texte du *Meou tseu* nommait bien Tchang K'ien parmi les envoyés de l'empereur Ming.

Il y eut probablement une autre œuvre du début du VIe siècle où le *Meou tseu* fut incorporé partiellement. C'est alors en effet p.274 que fut publié le 子抄 *Tseu tch'ao,* en 30 ch., de 庾仲容 Yu Tchong-jong (476-549), composé d'extraits de plus de cent philosophes depuis les temps anciens jusqu'aux Tsin inclusivement. L'ouvrage, qui existait encore au XIIIe siècle, est aujourd'hui perdu, et nous n'en avons plus même la table [1]. Mais, à la fin du VIIIe siècle, 馬總 Ma Tsong a publié un 意林 *Yi lin,* qu'une préface de 786 dit en 3 rouleaux, tandis qu'une autre préface, de 787 celle-là, lui donne 6 chapitres ; toutes deux sont d'accord pour dire que le *Yi lin* est essentiellement un résumé du *Tseu tch'ao.* L'édition la plus soignée du *Yi lin* qu'on ait aujourd'hui, celle du *Tsiu hio hiuan ts'ong chou,* est en 5 ch. On y chercherait vainement une

[1] Cf. *J. A.*, sept.-oct. 1913, p. 407. Dans la première moitié du XIIIe siècle, Tch'en Tchen-souen possédait encore le *Tseu tch'ao* complet, et le décrit brièvement au ch. 10 de son *Tche tchai chou lou kiai t'i.* Peut-être y a-t-il des renseignements plus détaillés sur le *Tseu tch'ao* dans le *Tseu lio* de Kao Sseu-souen, que malheureusement nous ne possédons pas à Paris.

citation du *Meou tseu*. Mais c'est que le *Yi lin* actuel n'est plus complet. Au XIIe siècle, 洪邁 Hong Mai donnait, dans son 容齋續筆 *Jong tchai siu pi,* la liste d'une trentaine d'œuvres 'philosophiques' dont le *Yi lin* contenait des extraits, alors que ces œuvres s'étaient perdues comme écrits indépendants [1]. Or 16 des ouvrages ainsi énumérés par Hong Mai ne sont plus représentés par aucun extrait dans le *Yi lin* actuel, et parmi ces 16 est le *Meou tseu* [2]. Et puisque le *Meou tseu* était ainsi au nombre des ouvrages dont le *Yi lin* donnait des extraits, et que, d'autre part, le *Yi lin* était essentiellement un abrégé du *Tseu tch'ao* de Yu Tchong-jong, il est extrêmement probable qu'une partie du *Meou tseu* avait passé dans le *Tseu tch'ao*, p.275 dont la composition, au début du VIe siècle, coïncide avec le moment où le *Meou tseu* était devenu réellement populaire.

Au VIIe siècle, c'est aussi le paragraphe du *Meou tseu* relatif à l'introduction du bouddhisme en Chine qui paraît avoir retenu surtout l'attention. Il a été dit plus haut que le faux intitulé *Han fa pen nei tchouan* s'inspirait sûrement du récit du *Meou tseu* ; il est clair toutefois qu'il ne devait pas le nommer. Mais lorsque, au VIIe siècle, Tao-siuan réfute le *Han fa pen nei tchouan*, il ne manque pas, en résumant les indications sur l'introduction du bouddhisme que contient le *Han fa pen nei tchouan,* de rappeler à quelle source celui-ci a puisé. C'est ainsi que, dans le *Tsi kou kin fo tao louen heng* [3], il termine son résumé par ces mots : 廣如牟子所顯, c'est-à-dire « pour le texte complet, il est conforme à ce qui est mis en lumière dans le *Meou tseu* ». Et en 664,

---

[1] Cf. à ce sujet les renseignements donnés dans les préliminaires de l'édition du *Yi lin* incorporée au *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, f° 4-5. On peut toutefois se demander pourquoi Hong Mai ne parle que du *Yi lin,* alors que le *Tseu tch'ao* existait encore de son temps : peut-être ne le connut-il pas.

[2] Il va sans dire que Hong Mai avait tort de croire le *Meou tseu* perdu, puisqu'il se trouvait intégralement dans le *Hong ming tsi.*

[3] Ce texte se trouve dans la partie de l'ouvrage qui date de 661 (Tōkyō, 結, VII, 1 v°) ; sur l'ouvrage, cf. *T'oung pao,* 1912, p. 383. M. Maspero s'est trompé (p. 96) en disant que le *Tsi kou kin fo tao louen heng* est anonyme. Même à ne pas tenir compte des indications des éditions des Song, Yuan et Ming qui nomment Tao-siuan et sur lesquelles s'appuyait déjà M. Nanjiō, il suffit de se rappeler que Tao-siuan lui-même se donne comme l'auteur du *Tsi kou kin fo tao louen heng* au ch. 5 de son *Ta t'ang nei tien lou* (Tōkyō, 結, II, 84 v°)

dans le *Kouang hong ming tsi* (ch. 1, f° 5 v°), Tao-siuan précise encore plus : 廣如前集牟子所顯 « pour le texte complet, il est conforme à ce qui est mis en lumière dans le *Meou tseu* [incorporé] à la première collection (c'est-à-dire au *Hong ming tsi,* dont le *Kouang Kong ming tsi* est une continuation) ».

Ce même paragraphe relatif à l'introduction du bouddhisme est partiellement reproduit en 658 par 李善 Li Chan dans son commentaire du 文選 *Wen siuan* [1]. Il se retrouve dans le p.276 *Kouang yun,* achevé en 1011, mais qui n'est en principe qu'une refonte de dictionnaires antérieurs ; selon toute vraisemblance la citation était déjà sinon dans le 切韻 *Ts'ie yun* de 601, au moins dans le 唐韻 *T'ang yun* de 751 ; les manuscrits de Touen-houang nous fixeront sans doute à ce sujet [2]. Enfin, la même citation reparaît au ch. 653 du *T'ai p'ing yu lan,* achevé en 983 ; mais elle y est empruntée au commentaire du *Che chouo sin yu.* Il est d'ailleurs possible que le *T'ai p'ing yu lan* n'ait même pas puisé directement au *Che chouo sin yu.* Un fragment d'encyclopédie retrouvé à Touen-houang et identifié au 修文殿御覽 *Sieou wen tien yu lan* de 572 a montré que le *T'ai p'ing yu lan,* pour les citations anciennes, était en majeure partie recopié de cette encyclopédie des Ts'i septentrionaux [3].

---

[1] Cette citation se trouve dans le commentaire sur la célèbre inscription du 'Temple des *dhūta'*, insérée au ch. 59 du *Wen siuan.* Dans les appendices à l'édition du *Yi lin* incorporée au *Tsiu hio hiuan ts'ong chou,* l'auteur de cette édition, Tcheou Kouang-ye, dit que la citation du *Meou tseu* dans le commentaire du *Wen siuan* fait elle-même partie d'une citation du 吳地記 *Wou ti ki* de Kou Wei. Il y a là une erreur. On a trace d'un *Wou ti ki* de Tong Lan, d'un autre de Tchang P'o, et d'un *Wou kiun ki* de Kou Yi, qui est parfois appelé aussi *Wou ti ki* (sur Kou Yi, cf. *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 6, f° 9 r°, et surtout le 補晉書經籍志 *Pou tsin chou king tsi tche* de 吳士鑑 Wou Che-kien, ch. 1, f° 3 v° ; ch. 2, f° 19 v° ; ch. 3, f° r°). Mais le commentaire du *Wen siuan* nomme en réalité le 吳縣記 *Wou hien ki* de Kou Wei ; cet ouvrage n'est connu que par cette citation. D'autre part, Kou Wei est l'auteur d'un 廣州記 *Kouang tcheou ki* souvent cité dans le *Yi wen lei tsin* (cf. *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 6, f° 31 1°) ; je me demande s'il n'y aurait pas en confusion entre Kou Yi et Kou Wei dans le commentaire du *Wen siuan.* Quant à la citation du *Meou tseu*, il n'y a aucune raison de la rattacher dans le commentaire du *Wou siuan* à la citation précédente tirée du *Wou hien ki,* et l'auteur du *Souei king tsi tche k'ao tcheng* (ch. 6, f° 9 v°) s'en est bien gardé.

[2] En dehors d'un certain nombre de fragments imprimés ou manuscrits conservés aujourd'hui tant à Londres qu' à Paris, il y a dans les collections rapportées à Londres par sir Aurel Stein un manuscrit à peu près complet du *Ts'ie yun.*

[3] Ce fragment, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale, a été reproduit par M. Lo

Ce pourrait donc être à elle que le *T'ai p'ing yu lan* devrait non seulement la citation du *Meou tseu* empruntée au *Che souo sin yu,* mais d'autres passages p.277 pris directement dans le *Meou tseu* comme celui du § XXV cité au même ch. 653 [1].

Les sections bibliographiques des histoires dynastiques n'ont pas ignoré le *Meou tseu.* Dans le *Souei chou* [2], parmi les œuvres de l'école des 'lettrés', c'est-à-dire des philosophes confucéens, on voit figurer « 牟子 *Meou tseu,* en 2 ch., par le 太尉 *t'ai-yu* 牟融 Meou Jong, des Han postérieurs ». Le *Kieou t'ang chou* (ch. 47, f° 3 r°) nomme de même « *Meou tseu,* en 2 ch., par Meou Jong », qu'il classe parmi les écrits taoïques (mais dans cette classe rentrent aussi pour lui les œuvres de controverse du bouddhisme chinois). C'est également dans le taoïsme, mais cette fois au milieu des commentaires de *Lao tseu* et de *Tchouang tseu,* que le *Sin t'ang chou* (ch. 59, f° 2 v°) range « *Meou tseu,* en 2 ch., par Meou Jong ». Sous les Song, le *Meou tseu* n'est plus nommé ni par le *Song che,* ni par les deux bibliographies de Tch'ao Kong-wou et de Tch'en Tchen-souen, et on a vu que Hong Mai, dans la seconde moitié du XIIe siècle, le considérait comme perdu. Toutefois, au milieu de ce même XIIe siècle, Tcheng Ts'iao mentionnait encore, dans la section bibliographique de son *T'ong tche,* le « *Meou tseu,* en 2 ch., par Meou Jong des Han », qu'il classait, comme l'avait fait jadis le *Souei chou,* dans l'école des 'lettrés'. Le *Meou tseu* était entre temps passé au Japon. Dans le 日本見在書目 *Nihon kenzai shomoku* de Fujiwara no Sukeyo, qui date de 889-897, et donne la liste des ouvrages existant alors au

---

Tchen-yu dans le *Ming cha che che yi chou* ; voir, sur l'histoire du *Sieou wen tien yu lan,* la postface qu'il a jointe à son édition de ce fragment.

[1] La liste des œuvres citées qui se trouve aujourd'hui en tête du *T'ai p'ing yu lan* nomme le *Meou tseu* ; mais cette liste a été compilée après coup, et d'autre part un grand nombre d'ouvrages qui y figurent étaient déjà perdus depuis longtemps lors de la composition du *T'ai p'ing yu lan.* Cf. ce que disait déjà à ce sujet, sous les Ming, Hou Ying-lin dans son 少室山房筆叢 *Chao che chan fang pi ts'ong,* éd. du Kouang-ya-chou-kiu, ch. 35, f° 7 v°.

[2] Ch. 34, f° 1 r°. Cette partie du *Souei chou* est due à 魏徵 Wei Tcheng et a été rédigée entre 629 et 636 ; cf. Chavannes, *Mém. hist.*, V, 459.

Japon, on voit figurer « *Meou tseu,* en 2 p.278 [chapitres], composé par le *t'ai-yu* Meou Jong, des Han postérieurs » [1].

Le moment est venu de discuter ces diverses indications des bibliographies.

Une première question se pose à propos du nombre de chapitres. Le *Souei chou,* les *Histoires des T'ang*, le *Nihon kenzai shomoku* et le *T'ong tche* sont d'accord pour parler d'un *Meou tseu* en 2 ch., au lieu que le *Meou tseu* actuel, non divisé en chapitres, a dû former le 1er chapitre entier du *Hong ming tsi* primitif et n'en a plus formé que la première moitié quand Seng-yeou a révisé son œuvre [2]. Qu'il s'agisse bien cependant de notre *Meou tseu* et que, comme texte indépendant, le *Meou tseu* ait été au début du VIIe siècle divisé en 2 chapitres, c'est ce que nous pouvons conclure avec assurance d'une phrase de 法琳 Fa-lin, qui fait partie de son *P'o sie louen* achevé en 622 : « Parmi les livres des philosophes, *Meou tseu,* en 2 ch., disserte excellemment sur la Loi du Buddha » [3]. Mais, en même temps, le dernier paragraphe du *Meou tseu* sur la division de l'œuvre en 37 sections nous est garant que l'œuvre nous est bien parvenue intégralement dans le *Hong ming tsi.*

J'ai dit plus haut qu'on ne savait rien de l'auteur du *Meou tseu* que ce que lui-même nous apprend. Mais on aura remarqué que toutes les bibliographies, depuis celle des Souei, attribuent le *Meou tseu* au *t'ai-yu* Meou Jong des Han postérieurs. Or Meou Jong est un personnage connu, mais c'est précisément ce qui fait obstacle à l'identification. Meou Jong, *tseu* 子優 Tseu-yeou, né à Ngan-k'ieou dans le Chan-tong, y enseignait le *Chou king* de l'école p.279 de Hia-heou Cheng quand il fut appelé à Lo-

---

[1] Le *Nihon kenzai shomoku* est reproduit dans le *Kou yi ts'ong chou.* Cf. à son sujet *B. E. F.E.-O.*, II, 333 ; IX, 401.

[2] Dans l'appendice de son édition du *Yi lin* (f° 2 v°), Tcheou Kouang-ye dit que le *Meou tseu* est divisé en 2 ch. dans le *Hong ming tsi* ; c'est une erreur.

[3] Tōkyō, 露, VIII, 4 v°: 子書牟子二卷盛論佛法 C'est en comprenant et coupant mal ce passage du *P'o sie louen* qu'au XIVe siècle l'auteur du *Tchö yi louen* et son commentateur (Tōkyō, 露, XI, 105) font citer par le *Meou tseu* le *Ts'ing tsing fa hing king.*

yang, en 64 A. D., pour y remplir une charge à la cour de l'empereur Ming. Très en faveur jusqu'à la mort de ce souverain, il fut promu *t'ai-yu* à l'avènement de son successeur l'empereur Tchang en 76. Quand enfin Meou Jong mourut lui-même en 79, l'empereur Tchang lui fit don d'un emplacement pour son tombeau au pied du Hien-tsie-ling, c'est-à-dire du tertre funéraire de l'empereur Ming [1]. Jamais Meou Jong n'a été dans le sud de la Chine, et d'autre part il y a environ 120 ans d'intervalle entre sa mort et les événements consécutifs à la mort de l'empereur Ling qui sont narrés dans la préface du *Meou tseu.*

À la fin du XVIe siècle, 胡應麟 Hou Ying-lin imagina à ce propos la théorie suivante. Meou Jong vivait avant l'empereur Ming (ceci est d'ailleurs faux), c'est-à-dire avant l'introduction du bouddhisme en Chine. D'autre part, le *Souei chou* mentionne un *Meou tseu* de Meou Jong parmi les œuvres de l'école des 'lettrés'. Or ce ne peut être là, dit Hou Ying-lin, le *Meou tseu* du *Hong ming tsi,* puisque celui-ci est une œuvre bouddhique, et non de l'école des lettrés. C'est parce qu'il y avait un *Meou tseu* de Meou Jong, aujourd'hui perdu, qu'un faussaire des six dynasties a fait le *Meou tseu* bouddhique. D'autre part, ce *Meou tseu* bouddhique était incorporé au *Hong ming tsi* ; c'est pourquoi le *Souei chou* ne l'a pas mentionné. Quant au *Meou tseu* dont le *Yi lin* devait contenir autrefois des citations, Hou Ying-lin n'hésite pas : il s'agissait du véritable *Meou tseu* de Meou Jong, et non de celui qui est incorporé au *Hong ming tsi* [2].

p.280 Dans l'appendice de son édition du *Yi lin* (ff. 2-3), Tcheou Kouang-ye a repris, en la modifiant, la théorie de Hou Ying-lin. Pour Tcheou Kouang-ye, il y a eu sous les Han postérieurs deux Meou Jong. L'un serait le Meou Jong connu du Ier siècle, qui aurait écrit le *Meou tseu* classé par le

---

[1] Cf. *Heou han chou*, ch. 56, f° 8.

[2] Cf. le *Chao che chan fang pi ts'ong* de Hou Ying-lin, éd. du Kouang-ya-chou-kiu, ch. 3, f° 11 v° ; ch. 32, f° 7 r° et v° ; ch. 47, f° 10 r° et v°. Ceci n'empêche pas Hou Ying-lin, dans un autre passage (ch. 38, f° 6 v°), de dire que, sous les Han, les lettrés suivants se sont intéressés au bouddhisme : Fou Yi, *Meou Jong,* Houan T'an et Tchou Jong (*corr.* Tchai Jong).

Souei chou dans l'école des 'lettrés'. L'autre serait un Meou Jong de la fin des Han, auteur *du Meou tseu* rangé par les deux *Histoires des T'ang* parmi les œuvres 'taoïques' ; ce second *Meou tseu* serait celui qui est incorporé au *Hong ming tsi.* Quant au *Meou tseu* qui était cité dans le *Yi lin,* Tcheou Kouang-ye, frappé de ce que toutes les citations jusqu'ici rencontrées sous le titre de *Meou tseu* se retrouvent dans le *Meou tseu* du *Hong ming tsi,* admet que c'est aussi celui-ci qu'utilisait Ma Tsong. Et il l'explique en supposant que l'œuvre de Meou Jong du Ier siècle n'avait jamais été populaire et survivait à peine au début des T'ang.

Il est évident qu'il n'y a rien à retenir de ces raisonnements de Hou Ying-lin et de Tcheou Kouang-ye. C'est certainement la même œuvre, identique comme titre, comme nombre de chapitres et comme nom d'auteur, qui est classée dans l'école des lettrés par le *Souei chou* et beaucoup plus tard par le *T'ong tche,* mais entre temps parmi les œuvres taoïques dans les deux *Histoires des T'ang.* Le titre de *t'ai-yu* joint au nom de Meou Jong ne laisse également aucun doute que ces bibliographies aient bien en vue le Meou Jong connu du Ier siècle de notre ère. Et cette attribution était si courante au VIIe siècle que Tao-siuan, en reprenant par morceaux dans son *Kouang hong ming tsi* la table du *Hong ming tsi* de Seng-yeou, y indique le « *Pien houo* de Meou Jong », au lieu du « *Li houo* de Meou-tseu » qui est la leçon originale du *Hong ming tsi.*

Mais il est plus difficile de dire à quand et à qui remonte l'attribution du *Meou tseu* à Meou Jong. Si le *Meou tseu* était un faux du IVe ou du Ve siècle, j'admettrais volontiers que quelque p.281 raison inconnue avait rattaché dans les premiers siècles le nom de Meou Jong aux débuts du bouddhisme chinois, et que Meou Jong figure ici par un anachronisme en somme moins considérable que celui qui fait de Tchang K'ien un envoyé de l'empereur Ming. En ce cas, la mention de Meou Jong remonterait à l'auteur même du *Meou tseu.* Mais j'ai dit plus haut pourquoi j'inclinais à tenir le *Meou tseu* pour une œuvre authentique de *circa* 200 A. D. Dans ces conditions, il est assez digne de remarque que le nom de Meou Jong

ne paraît avoir figuré ni dans le 法論 *Fa louen,* ni dans les éditions anciennes du *Hong ming tsi.* Il se peut donc que le nom de Meou Jong ne se soit attaché au *Meou tseu* que dans le courant du VIe siècle, soit parce que quelque légende qui n'a pas survécu associait Meou Jong aux débuts du bouddhisme, soit tout simplement parce qu'il fallait un lettré des Han postérieurs dont le nom de famille fût Meou et qu'on ne connaissait guère que celui-là.

En place de l'attribution à Meou Jong, le *Fa louen* et le *Hong ming tsi* ont la note 一云倉梧太守牟子博傳, que j'ai rendue plus haut par : « D'aucuns disent : *Mémoire de Meou Tseu-po, préfet de Ts'ang-wou* ». Ce n'est pas sans hésitation que je me suis décidé à traduire ainsi cette phrase énigmatique. Il est assez singulier de voir qualifier de *tchouan,* qui s'applique généralement à un récit de faits, les discussions philosophiques du *Meou tseu.* D'autre part le nom de Meou Tseu-po est absolument inconnu ; il ressemble plutôt à un *tseu* qu'à un *ming* [1]. Enfin il semblerait qu'il dût s'agir de l'auteur même du *Meou tseu* ; or lui-même dit qu'il n'avait pas voulu prendre de fonctions ; comment pourrait-il être ou avoir été 'préfet de Ts'ang-wou' ?

En ce qui concerne l'emploi de *tchouan,* Tcheou Kouang-ye a p.282 déjà fait un rapprochement qui n'est pas sans intérêt. Il a été question plus haut de la citation du *Meou tseu* qui est faite au début du VIe siècle dans le commentaire du *Che chouo sin yu.* Après cette citation, Lieou Siun cite le 列仙傳 *Lie sien tchouan et* ajoute que ses données « ne sont pas en accord avec le mémoire (*tchouan-ki*) de Meou-tseu » ; plus loin encore il parle des « dires du *tchouan* de Meou[-tseu] ». Il semble donc bien qu'au VIe siècle, le *Meou tseu* était appelé un *tchouan* [2].

---

[1] Dans les premiers siècles de notre ère, les *ming* de deux caractères sont assez rares (cf. *Chao che chan fang pi ts'ong*, ch. 18, ff. 9-13) ; d'autre part, de très nombreux *tseu* commencent par 子 *tseu.*

[2] Tcheou Kouang-ye invoque encore un cas où, dans le *Kouang hong ming tsi,* il serait question du 牟子紀傳. Je ne connais pas ce passage. S'il s'agit de la mention du *Meou tseu* au début du *Kouang hong ming tsi,* la citation de Tcheou Kouang-ye est inexacte et perd toute valeur.

Quant au nom de Meou Tseu-po et à la qualification de 'préfet de Ts'ang-wou', l'érudit Hong Yi-hiuan s'est demandé, dans la préface de l'édition de 1806, si, après 'préfet de Ts'ang-wou', quelque mot n'était pas tombé qui signifierait 'secrétaire' ou quelque chose d'approchant, et donnerait 'secrétaire du préfet de Ts'ang-wou' ; ou bien, supposait-il encore, Meou-tseu a pu prendre des fonctions plus tard, devenir préfet de Ts'ang-wou et inscrire rétrospectivement son titre au début de son traité ; ou enfin Meou Tseu-po serait quelqu'un de distinct de Meou-tseu.

La dernière hypothèse, qui n'explique ni ne résout rien, ne me va pas du tout. La deuxième, même avec l'idée du titre ajouté rétrospectivement, jure avec le contenu de la préface où l'auteur décide de ne pas occuper de fonctions publiques. Reste la première, et on verra en effet dans les notes de la préface que Meou-tseu devait avoir quelque travail de scribe auprès du préfet de Ts'ang-wou. Mais alors il faut supposer une faute de texte. Toutes les solutions sont trop aléatoires pour qu'il vaille de choisir entre elles.

La présence du *Meou tseu* dans le *Tripiṭaka* fait qu'un certain p.283 nombre de mots en sont glosés dans les *yin-yi,* c'est-à-dire dans les recueils de notes philologiques sur les termes rares ou techniques qu'on rencontre dans les écritures bouddhiques. Deux *yin-yi,* celui de 慧琳 Houei-lin (737-820), achevé en 817, et celui de 可洪 K'o-hong, dont la préface est de 940, consacrent au *Meou tseu* des gloses que j'ai utilisées dans les notes de la traduction [1].

Même quand il eut cessé d'exister comme œuvre indépendante, le *Meou tseu* ne cessa pas d'être connu, au moins dans le monde bouddhique. J'ai rappelé plus haut qu'au XIIIe et au XIVe siècle, les grandes chroniques bouddhiques telles que le *Fo tsou li tai t'ong tsai,* le *Che che ki kou lio* notaient son apparition. Bien plus, sous les années

[1] Les gloses de Houei-lin se trouvent dans Tōkyō, 爲, X, 87-88 ; celles de K'o-hong dans Tōkyō, 爲, V, 56. Les deux œuvres n'ont été conservées que par la collection de Corée et manquent par suite au *Catalogue* de Nanjiō.

190-193, le *Fo tsou li tai t'ong tsai* reproduit une bonne moitié du *Meou tseu* en y ajoutant un jugement admiratif sans grand intérêt. Plus brièvement, l'auteur de *Fo tsou t'ong ki,* s'étonnant de la maîtrise de Meou-tseu en un temps où le bouddhisme était encore à peine implanté en Chine, se demandait s'il n'était pas une émanation d'un mahâsattva ou un messager du Buddha [1]. Sous les Yuan également, le 三教平心論 *San kiao p'ing sin louen* (Nanjiō, n° 1643) cite des phrases des § 8, 25 et 28 du *Meou tseu.* Enfin le regain de popularité du *Meou tseu* au XIVe siècle fut même suffisant pour qu'un moine de la fin des Yuan et du début des Ming, 子成 Tseu-tch'eng, composât alors un 折疑論 *Tchö yi louen* en 5 ch., qu'un autre moine, 師子 Che-tseu, pourvut d'un commentaire que M. Nanjiō (*Catalogue*, n° 1634) qualifie d'« œuvre très intéressante » ; mais le *Tchö yi louen* doit en réalité p.284 sa valeur au *Meou tseu,* qu'il s'est borné à démarquer et à amplifier [2].

L'époque des Ming fut marquée par des essayistes brillants, mais d'une érudition de mauvais aloi. C'est une exception qu'un Hou Ying-lin — et encore avec quelles erreurs — se soit intéressé à des œuvres contenues dans le *Tripiṭaka.* Mais, sous la dynastie mandchoue, une excellente école d'exégèse fleurit, qui s'adonna avec un zèle passionné à la recherche de tous les anciens monuments de la littérature chinoise. Les deux *Canons* bouddhique et taoïque furent mis à profit, et c'est ainsi qu'un érudit de premier ordre, 孫星衍 Souen Sing-yen [3], exhuma du *Hong ming tsi* le *Meou tseu.* À la demande de Souen Sing-yen, un autre érudit, 洪頤煊 Hong Yi-hiuan, revit le texte et le munit d'une préface qui est datée de 1806. Tout en se rendant compte de l'inexactitude de l'attribution à Meou Jong que donnait le *Souei chou,* Hong Yi-hiuan crut

---

[1] Il se peut qu'il y ait également quelque mention du *Meou tseu* dans le *Che men tcheng t'ong* de 1208-1224 (sur lequel, cf. *J. A.*, mars-avril 1913, 353, 382) ; je n'ai pas accès à cet ouvrage pour le moment.

[2] Peut-être l'intérêt fut-il ramené vers le *Meou tseu* par les controverses qui, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, reprirent très ardentes entre bouddhistes et taoïstes à propos du *Houa hou king* et des textes apparentés ; les besoins mêmes de la lutte firent relire toutes les œuvres de cette vieille polémique.

[3] Sur Souen Sing-yen (1753-1818), cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1809.

devoir la maintenir à raison du principe qu'il faut laisser tel quel et garder dans le doute ce qui est douteux (疑以傳疑). Aussi est-ce sous le nom du *t'ai-yu* Meou Jong des Han que le *Meou tseu* fut alors publié, en un chapitre, dans la collection平津館叢書 *P'ing tsin kouan ts'ong chou* éditée par Souen Sing-yen. Je n'ai pas eu accès à l'édition princeps de cette collection, qui date de 1812 ; mais une réédition en a été donnée en 1884-1885 par 朱記榮Tchou Ki-jong ; c'est celle-là qui est citée dans les notes de la traduction ; le *Meou tseu* y est de 1885. Entre temps, et d'après l'édition de Hong Yi-hiuan et Souen Sing-yen, le *Meou tseu* avait été incorporé en 1875 à la collection médiocre, mais usuelle et commode, des 'Cent philosophes' publiée par le Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei.

p.285 Les lettrés chinois modernes, tout en condamnant les tendances bouddhiques du *Meou tseu,* n'ont pas été insensibles à sa valeur littéraire. Déjà, au XVIe siècle, Hou Ying-lin disait que « bien que le texte en soit vulgaire, le style est assez voisin de celui de la capitale orientale (c'est-à-dire de celui de Lo-yang au temps des Han orientaux » [1]. Hong Yi-hiuan déclare que le *Meou tseu,* « tout en croyant à la doctrine du Buddha, ne va pas à l'encontre des principes des saints et des sages », et il approuve Souen Sing-yen d'avoir remis en lumière cette ancienne œuvre « des Han et des Wei ». Plus près de nous, Tcheou Kouang-ye a goûté assez le *Meou tseu* pour vouloir l'attirer au confucéisme : « Aujourd'hui, dit-il, son texte brille pour tous ; les paroles en semblent flatter le Buddha, mais son idée maîtresse est de faire comprendre les classiques. C'est pour quoi il a été conservé ; en vérité, c'est un beau texte » [2]. Un professeur de l'Université de Pékin, 謝無量Sie Wou-leang, a publié en 1918 un *Tchong kouo ta wen hio che* ou *Grande histoire de la littérature chinoise* ; au 10e paragraphe du 4e chapitre, à propos de

---

[1] *Chao che chan fang pi ts'ong,* ch. 32, f° 7 v° : 其文雖猥淺而詞頗近東京. Le *wei-ts'ien,* 'vulgaire', vise le sujet et les tendances plus que la manière ; Hou Ying-lin, bon confucéen, applique la même épithète de *wei-ts'ien,* à raison des sujets traités, à un recueil de *mirabilia* bien connu, le *Yi kien tche* de Hong Mai (*ibid*., ch 29, f° 9 r°).

[2] 今其文炳著。言似佞佛。意主通經。因而 存之。實佳文也

l'entrée du bouddhisme en Chine. il a inséré la préface entière du *Meou tseu* [1].

Pour nous, et quelle que soit en définitive la date à laquelle il faille placer le *Meou tseu,* ce petit traité restera un témoignage p.286 intéressant, varié, éloquent des résistances que les lettrés chinois opposaient à la propagation du bouddhisme dans les premiers siècles de notre ère. Que le triomphe final qui jette l'interlocuteur de Meou-tseu à ses pieds ne nous fasse pas toutefois illusion ! Le lettré s'est vu obligé de tolérer le bouddhisme ; mais son hostilité n'a jamais désarmé [2].

@

[1] Toutefois la critique de M. Sie Wou-leang est faible. Il dit que l'œuvre est de Meou Jong, et se borne à remarquer que la biographie de Meou Jong au *Heou han chou* ne dit pas qu'il ait aimé le bouddhisme, ce qui est, ajoute-t-il, inexplicable. Mais il accepte sans broncher que, dans la préface même qu'il reproduit, Meou Jong, mort en 79, parle des événements qui se sont produits après la mort de l'empereur Ling survenue en 189.

[2] Il y a près de 20 ans que je me suis occupé pour la première fois du *Meou tseu,* et j'ai annoncé la présente traduction dès 1905 (*B.E.F.E.-O.,* VI, 390-391). Je crois que M. Maspero, dans son article sur *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming*, est seul à avoir parlé depuis lors de ce texte. Cinq ans d'absence avaient rendu caduques quelques parties de mon annotation, qui était presque prête avant la guerre. J'y ai remédié de mon mieux, mais je m'excuse de n'avoir pu consulter divers ouvrages récents dont aucun exemplaire n'est encore parvenu à Paris.

MEOU-TSEU OU LES DOUTES LEVÉS

@

p.287 Meou-tseu avait approfondi les livres canoniques (*king*) et leurs commentaires (*tchouan*) ainsi que les [écrits des] philosophes, et il n'était aucun livre, grand ou petit, qu'il n'aimât. Bien qu'il ne goûtât pas l'art militaire, encore en lisait-il [les ouvrages]. Bien qu'il lût les livres sur les dieux et les génies et sur l'immortalité (*pou-sseu*), assurément il ne leur accordait aucune foi et n'y voyait que creuses extravagances. En ce temps-là, après la mort de 靈帝 Ling-ti (101), l'Empire était troublé ; seul le Kiao-tcheou était relativement calme (102) ; les gens remarquables (103) des pays du Nord vinrent tous y habiter. Beaucoup s'y livraient aux pratiques des dieux et des génies, de l'abstinence de céréales (104), et de l'immortalité (*tch'ang-cheng*). Beaucoup de gens de ce temps s'adonnaient à cette étude. Meou-tseu sans cesse leur proposait des objections tirées des cinq classiques ; des taoïstes et des magiciens, aucun n'osait lui tenir tête ; il était comme Mong K'o (Mencius) l'emportant sur 楊朱 Yang Tchou et 墨翟 Mo Ti (105). Auparavant, Meou-tseu s'était retiré avec sa mère au Kiao-tche (106) ; à 26 ans (107), il revint à Ts'ang-wou et s'y maria. Le préfet [de Ts'ang-wou] entendit dire qu'il se consacrait à l'étude, et alla lui rendre visite pour le charger d'un emploi. Or [Meou-tseu] venait d'arriver à sa pleine puissance d'homme ; sa volonté était tout entière tournée vers l'étude ; il songea de plus que les temps étaient troublés, et qu'il n'avait aucune idée de prendre des p.288 fonctions ; aussi n'accepta-t-il pas. En ce temps-là les gouvernements et les commanderies se défiaient les uns des autres, on ne passait pas les barrières de l'un à l'autre. Le préfet, invoquant sa science et son expérience, envoya Meou-tseu porter ses respects au [gouverneur de] King-tcheou (108). Meou-tseu se dit qu'on pouvait décliner facilement une charge honorifique, mais qu'il était difficile de se dérober à une mission ; et il fit ses préparatifs de départ. À

ce moment, le gouverneur (牧 *mou*) du [Kiao-]tcheou goûtait son érudition et, comme il n'avait pas de fonction, lui offrit un poste. Cette fois encore, [Meou-tseu] prétexta une maladie et ne bougea pas (109). Le frère cadet du gouverneur, qui était préfet de Yu-tchang (110), fut tué par le 中郎將 *tchong-lang-tsiang* 笮融 Tchai Jong (111). Le gouverneur [du Kiao-tchou] chargea le 騎都尉 *k'i-tou-yu* 劉彥 Lieou Yen (112) de se rendre avec des troupes à cet endroit (à Yu-tchang). Mais il était à craindre que les territoires voisins, pris de soupçons, ne permissent pas aux troupes d'avancer ; aussi le gouverneur dit-il à Meou-tseu :

> — Mon frère cadet a été mis à mal par un brigand rebelle ; la souffrance [qui provient] de mes os et de ma chair (113) soulève mon foie et mon cœur. Je vais envoyer le *tou-yu* Lieou, mais je crains que les territoires voisins, appréhendant quelque mauvais procédé, n'accordent pas le passage à ces gens en marche. Vous avez à la fois des connaissances civiles et militaires ; vous avez les talents qui permettent de répondre tout seul (114). Je désirerais vous imposer l'ennui d'aller (115) à Ling-ling (116) et à Kouei-yang (117) demander libre passage sur la grand'route [pour mes troupes] ; qu'en pensez-vous ?

Meou-tseu dit :

> — Voilà longtemps que, [restant] penché sur l'auge, j'ai été nourri de votre grain (118) ; un homme d'honneur doit oublier son corps et, le moment venu, se précipiter pour rendre service (119).

Et il se mit en devoir de partir (120). Mais à ce moment sa mère mourut, et en fait il ne se mit pas en route. p.289 Ensuite il médita longuement en lui-même ; « Parce que je discute bien, voilà qu'on me charge de missions. Or les temps sont troublés ; ce n'est pas le moment de s'illustrer. » Et, soupirant, il dit : « Lao-tseu [a dit :] *Rompons avec la sainteté et répudions la science* (121). Celui qui cultive son corps et protège son essence vraie, aucun objet n'a d'action sur sa volonté ; le

monde ne peut troubler sa satisfaction ; le Fils du Ciel ne l'a pas pour serviteur ; les seigneurs ne l'ont pas pour ami. Voilà pourquoi on peut le considérer comme noble (122). » Là-dessus il aiguisa sa volonté vers la loi du Buddha et scruta les cinq mille mots de Lao-tseu (123) ; il huma la Perfection mystérieuse comme le vin et la liqueur (124) et joua des cinq classiques comme du luth et de l'orgue (125). Les gens de l'opinion courante le regardaient souvent comme coupable, pour ce qu'il aurait tourné le dos aux cinq classiques et se serait dirigé vers les doctrines hétérodoxes. Discuter, c'était [se faire accuser d']hérésie ; se taire, c'était [paraître] incapable (126). Aussi, dans ses loisirs d'écrivain (127), [Meou-tseu] rédigea-t-il un abrégé où il citait les paroles des saints et des sages, pour justifier et expliquer [ses idées]. Il l'intitula *Meou tseu li houo* (« *Les doutes levés,* par Meou-tseu »).

I. On demande parfois :

> — Comment donc est né le Buddha ? A-t-il des ancêtres et une ville natale ? Qu'est-ce qu'il a fait ? Quelle espèce d'homme était-ce ? (128)

Meou-tseu dit :

> — Immense en vérité est cette question (129) ; je n'ai pas l'esprit vif, et je demande à ne répondre que l'essentiel. Or j'ai entendu dire que depuis que le Buddha passait de forme en forme (130), amassant le *tao* et le *tö* (131), il s'était écoulé des milliers de centaines de milliers d'années, à ne pouvoir les compter. Quand il fut près d'obtenir l'état de Buddha, il naquit dans l'Inde (132) ; Il emprunta sa forme (133) dans la femme du roi Çuddhodana (134). Comme celle-ci faisait la sieste, p.290 elle rêva [de quelqu'un] monté sur un éléphant blanc dont le corps avait six défenses (135) ; toute contente, elle s'en félicita ; ensuite, elle fut émue (136) et devint grosse. Le 8e jour du 4e

mois, [le Buddha] naquit du flanc droit de sa mère (137). En arrivant à terre, il fit sept pas, leva la main droite et dit :

— Dans le ciel, sous le ciel, il n'est personne qui me dépasse (138).

À ce moment, le ciel et la terre furent grandement ébranlés, et le palais fut tout illuminé (139). Ce jour-là, une servante (140) de la famille royale mit, elle aussi, un fils au monde et, dans l'écurie, une jument blanche mit bas un poulain blanc. Le [jeune] domestique fut appelé 車匿 Tch'ö-ni (Chandaka) et le cheval fut nommé 揵陟 Kien-tche (Kaṇṭhaka) (141). Le prince les mit tous deux au service constant du prince héritier. Le prince héritier avait 32 *lakṣaṇa* et 80 *anuvyañjana* ; son corps était haut de seize pieds (142) ; ses membres étaient tous de la couleur de l'or ; sur le sommet de la tête il avait une protubérance charnue (*usnīsa*) ; ses mâchoires étaient d'un lion ; sa langue pouvait couvrir son visage ; la paume de ses mains avait une roue à mille rayons (143) ; l'éclat de sa nuque illuminait 10.000 *li* (144) ; tels étaient ses principaux *lakṣaṇa* (145). Quand il eut dix-sept ans, le roi lui donna pour femme une jeune fille d'un pays voisin (146). Mais le prince héritier, pour s'asseoir, s'asseyait sur un siège différent, et, pour dormir, il faisait lit à part. La voie céleste est vraiment merveilleuse : [à défaut de leurs corps,] leur *yin* et leur *yang* s'unirent (147) ; ensuite [sa femme] porta dans son sein un fils qu'elle mit au monde après six ans (148). Le roi aimait éperdument son fils le prince héritier ; il lui édifia des palais, et disposa devant lui des filles superbes et des joyaux précieux. Mais le prince héritier ne se plaisait pas aux joies du monde ; il voulait garder le *tao* et le *tö*. À 19 ans, le 8e jour du 4e mois (149), au milieu de la nuit, il ordonna à Chandaka de brider Kaṇṭhaka, qu'il enfourcha ; les génies le soulevèrent, et en volant il sortit du palais. Le lendemain, nulle

p.291 part on ne sut plus où il était (150). Du prince au peuple, il n'était personne qui ne fût désolé. On le poursuivit dans la campagne, et le roi lui dit :

— Quand je ne vous avais pas encore, je vous ai demandé aux dieux (151). À présent que je vous ai, vous m'êtes comme le jade, comme la plaque précieuse (*kouei*). Vous devez me succéder sur le trône, et vous partez ; pourquoi ?

Le prince répondit :

— Les dix mille êtres sont impermanents ; tout ce qui existe doit périr. À présent je désire étudier la Voie, pour délivrer les dix points cardinaux (152).

Le roi vit que sa résolution était immuable ; il se mit en route et revint. Le prince partit tout droit. Après avoir médité sur la Voie pendant six ans, il devint Buddha (153). S'il est né dans le premier mois de l'été, c'est qu'il ne fait alors ni chaud ni froid ; les plantes et les arbres sont en pleine floraison ; on quitte les robes fourrées en renard, et on revêt les vêtements en fibre végétale : c'est le moment du 中呂 *tchong-lu* (154). S'il est né dans l'Inde, c'est que c'est là le centre du ciel et de la terre ; c'est [le lieu de] l'équilibre et de l'harmonie (155). Des livres saints qu'il a composés, il y a douze classes, qui comptent en tout 840 millions de chapitres (156). Les grands chapitres ont moins de 10.000 mots ; les petits (157) ont plus de 1.000 mots. Le Buddha a enseigné (158) le monde et sauvé les humains ; aussi le 15 du 2e mois disparut-il dans le *nirvāna* (159). Les préceptes de ses livres saints subsistent encore. Si on sait les observer, on peut obtenir le 無爲 *wou-wei* (160) ; son bonheur (=ses mérites) s'étend aux générations futures. Ceux qui gardent les cinq préceptes (161) ont six jeûnes par mois (162) ; les jours de jeûne, c'est de tout leur cœur et de toute leur pensée

qu'ils doivent se repentir de leurs fautes (163) et se corriger. Les *çramaṇa* (沙門 *cha-men*) gardent 250 préceptes (164) ; ils jeûnent tous les jours (165) ; leurs préceptes ne sont pas révélés aux *upāsaka* (166). Leurs règles et leur cérémonial (167) ne diffèrent pas des rites de l'antiquité. Toute la journée, toute la nuit, ils expliquent la Voie p.292 et récitent les livres saints, sans s'occuper des affaires du monde. Lao-tseu a dit :

— Ce que renferme le *tö* immense ne vient absolument que du *tao* (168). C'est là ce qu'il veut dire (169).

II. On demande :

— Pourquoi dit-on ainsi respectueusement le Buddha ? Qu'est-ce que ce nom de Buddha ?

Meou-tseu :

— Le Buddha, c'est une appellation honorifique (170). C'est ainsi que nous nommons les trois souverains des 神 *chen* et les cinq empereurs des 聖 *cheng* (171). Le Buddha, c'est le premier ancêtre du *tao* et du *tö,* l'aïeul primordial de l'intelligence divine (172). Le Buddha (佛 *fo*) signifie l'Éveillé (覺 *kio*). Imperceptiblement il se transforme (173) ; il divise son corps et sépare ses membres (174) ; tantôt il est là, tantôt il disparaît. Il peut se diminuer ou se grandir, devenir rond ou carré, se vieillir ou se rajeunir, se rendre sombre ou brillant, marcher sur le feu sans se brûler, passer sur une lame de sabre sans se blesser, aller dans l'ordure sans être souillé (175), traverser les catastrophes sans qu'il lui arrive malheur. Quand il veut aller, il vole ; quand il s'asseoit, il émet des rayons lumineux. C'est pourquoi on l'appelle le Buddha.

III. On demande :

— Qu'appelez-vous *tao* ; le *tao,* quel genre de chose est-ce là ?

Meou-tseu dit :

— Le 道 *tao* (Voie), c'est *tao* (導 guide, guider) (176). Il guide les hommes au *wou-wei.* Quand on le tire, il n'avance pas ; quand on le pousse, il ne recule pas ; quand on le soulève, il ne monte pas ; quand on l'abaisse, il ne descend pas ; si on le regarde, il n'a pas de forme ; si on l'écoute, il n'a pas de son ; grandes sont les quatre limites, et il les déborde (177) ; petits sont un *hao* et un *li* (178), et il y fait de longs voyages (179). C'est pourquoi on l'appelle *tao* (180).

IV. On demande :

— Confucius avec les cinq classiques a enseigné la Voie ; on peut les réciter respectueusement et en se conformant p.293 à eux. Mais dans le *tao* que vous dites, le *hiu-wou* est confus (181) ; on n'en voit pas l'idée, on n'en touche pas la réalité. Pourquoi différer à ce point des paroles du saint homme ?

Meou-tseu dit :

— Il n'en est rien. C'est que vous estimez ce à quoi vous êtes accoutumé et faites fi de ce qui ne vous est pas familier. Vous êtes influencé (182) par les apparences extérieures et perdez de vue la vérité foncière. En s'occupant des choses, ne pas s'écarter du *tao* et du *tö*, c'est comme, en jouant d'un instrument à corde, ne pas s'écarter du *kong* et du *chang* (183). Le *tao* céleste a pour règle [l'alternance des] quatre saisons ; le *tao* humain a pour règle les cinq [vertus] permanentes (184). Lao-tseu a dit : « Il y a quelque chose (物 *wou*) d'indéfini, [mais] de complet, dont la naissance est antérieure au ciel et à la terre ; c'est ce qu'on peut regarder comme la mère du

monde ; je ne sais pas son nom ; s'il faut le nommer absolument, je l'appelle 道 *tao* (185). » Le *tao* est donc quelque chose (*wou*) par quoi, dans la vie domestique, on peut honorer ses parents ; [par quoi] dans le service de l'État, on peut gouverner le peuple ; [par quoi,] si on vit seul (186), on peut régler son corps. Si on agit en se conformant à lui, il remplit le ciel et la terre ; si, le rejetant, on ne l'utilise pas, il diminue, mais ne s'en va pas (187). Ne comprenez-vous pas ? Et qu'y a-t-il là de différent [des enseignements du saint homme] ?

V. On demande :

— La vérité parfaite n'est pas fleurie, le style parfait n'est pas orné (188). La parole est d'autant plus belle à saisir qu'elle est plus concise ; l'objet est d'autant plus brillant à atteindre qu'il est plus rare. C'est pourquoi les perles et le jade, qui sont rares, sont coûteux, tandis que les fragments de tuile, qui abondent, n'ont pas de valeur (189). Quand le saint homme fixa le [texte] essentiel des sept *king*, il ne dépassa pas 30.000 mots (190), et tout s'y trouva renfermé. Aujourd'hui, les chapitres des livres bouddhiques p.294 se chiffrent par myriades, et leurs mots par centaines de millions (191) ; il est au-dessus de la force d'un homme d'en venir à bout. J'en éprouve de la répugnance et je n'en veux pas.

Meou-tseu dit :

— Ce qui distingue le Kiang et l'océan des rigoles de pluie, c'est leur profondeur et leur largeur ; ce qui distingue les cinq montagnes des monticules et des collines, c'est leur hauteur et leur masse (192). Si en hauteur celles-ci ne dépassaient pas les collines, un mouton boiteux pourrait les passer à leur cime (193) ; si en profondeur ceux-là ne dépassaient pas le ruisseau qui coule, un petit enfant se baignerait à leur endroit le plus

creux (194). La licorne (195) n'habite pas l'intérieur d'un jardin ; le poisson qui avale les navires (196) ne se joue pas dans un torrent de quelques brasses. Qu'on écaille une huître [trouvée à une profondeur] de trois pouces pour y chercher la perle [dite] 'lune claire' (197), qu'on fouille les nids dans les ronces pour y chercher les petits du phénix (198), il sera difficile de les obtenir. Pourquoi ? c'est que le petit ne peut contenir le grand. Les livres bouddhiques disent à l'avance les événements de cent millions d'années, exposent les choses importantes de dix mille générations. Quand la 'grande simplicité' (199) ne s'était pas encore élevée, que le 'grand commencement' (200) n'était pas encore né, que le ciel (*t'ien*) et la terre (*k'ouen*) se développaient à peine, que leur subtilité était insaisissable, que leur petitesse était impénétrable, le Buddha, entièrement, a complété (201) à l'extérieur leur immensité, a divisé à l'intérieur leur ténuité. Il n'est rien de tout cela qui n'ait été écrit. C'est pourquoi les chapitres de ses livres se comptent par myriades, et leurs mots par centaines de millions. Le grand nombre rend plus complet, la grande masse rend plus riche. Pourquoi n'en pas vouloir ? Bien qu'aucun homme ne puisse venir à bout du tout, c'est comme lorsqu'on s'approche d'un fleuve pour y boire ; désaltéré, on est satisfait (202). À quoi bon s'enquérir du reste ? p.295

VI. On demande :

— Les livres du Buddha sont très nombreux ; je désire en obtenir l'essentiel (203) et rejeter le superflu ; qu'on m'en dise directement la vérité, en en supprimant les ornements.

Meou-tseu dit :

— Ce n'est pas cela. Le Soleil et la Lune brillent tous deux, mais leur éclat ne se confond pas ; chacun des vingt-huit *nakṣatra* a

une région à laquelle il préside. Les cent plantes médicinales poussent en même temps, et chacune a sa maladie qu'elle guérit. Les robes fourrées en renard gardent du froid, et les vêtements en fibre préservent de la chaleur. Un bateau et un char n'empruntent pas la même voie et tous deux servent aux voyageurs (204). La raison pour laquelle Confucius n'a pas considéré les cinq Classiques comme la somme absolue [de la sagesse] et a en outre composé le *Tch'ouen ts'ieou* et le *Hiao king,* c'est qu'il désirait étendre les moyens du *tao* et donner à chacun suivant son désir. Les livres bouddhiques sont nombreux, mais leur fond est un ; c'est ainsi que les sept traités (205), quoique différents, ont un même respect pour le *tao,* le *tö,* la bienveillance et la justice (206). Si les paroles du [livre sur] la piété filiale (*Hiao king*) sont nombreuses, c'est que, suivant la façon d'être des gens, [le maître] s'adresse à eux. C'est ainsi que 子張 Tseu-tchang (207) et 子游 Tseu-yeou (208) posèrent tous deux une question sur une même piété filiale ; 仲尼 Tchong-ni (Confucius) leur répondit différemment, s'en prenant au défaut de chacun d'eux (209). À quoi bon parler de rejeter ?

VII. On demande :

— Si la Voie du Buddha est très vénérable et très grande, comment se fait-il que Yao, Chouen, Tcheou-kong, Confucius ne l'aient pas pratiquée ? et que dans les sept Classiques on n'en mentionne pas les paroles ? Vous qui aimez tant le *Che* [*king*] et le *Chou* [*king*], qui vous délectez (210) du *Li* [*ki*] et du *Yo* [*ki*] (211), comment pouvez-vous encore goûter la voie du Buddha et vous plaire à des pratiques hétérodoxes ? Comment pouvez-vous les mettre p.296 au-dessus des *king* et des *tchouan* (212), et les trouver plus belles que la doctrine sainte ? Je ne vous en approuve guère en vérité.

Meou-tseu dit :

— Un livre n'est pas nécessairement fait de paroles de K'ong K'ieou (Confucius) ; un remède n'est pas forcément [préparé sur] une ordonnance de 扁鵲 Pien Ts'iao (213) ; si [un livre] est d'accord avec ce qui est juste, on le suit ; si [un remède] guérit, il est bon. L'homme supérieur (214) prend partout ce qui est bon, comme autant de soutiens pour son corps. 子貢 Tseu-kong (215) disait : « Pourquoi notre maître aurait-il un maître permanent ? » (216) Yao rendit hommage à 尹壽 Yin Cheou (217), et Chouen à 務成 Wou Tch'eng (218) ; 旦 Tan (Tcheou-kong) prit pour maître 呂望 Lu Wang (219) et 丘 K'ieou (Confucius) prit Lao T'an (220) ; et cependant aucun de tous [ces maîtres] n'apparaît dans les sept Classiques. Or, bien que ces quatre maîtres soient saints, les comparer au Buddha, c'est comparer le cerf blanc à la licorne (221), ou l'hirondelle au phénix. Si cependant Yao, Chouen, Tcheou [-kong], Confucius les prirent pour maîtres de cette façon (222), combien plus en doit-il être ainsi pour la personne du Buddha avec ses *lakṣaṇa*, ses *anuvyañjana* et son don de métamorphose, avec sa puissance surnaturelle sans borne ! Comment pourrais-je le rejeter et ne pas vouloir de lui pour maître ? Les cinq Classiques rendent hommage à la justice ; encore y a-t-il des choses qui ne s'y trouvent pas. De ce que le Buddha n'y est pas mentionné, qu'y a-t-il là dont on doive prendre soupçon ?

VIII. On demande :

— Le Buddha a 32 *lakṣaṇa* et 80 *anuvyañjana* ; pourquoi est-il si différent des autres hommes ? Ce semblent là récits bien naïfs (223), dires peu véridiques !

Meou-tseu dit :

— Le proverbe dit : Qui a peu vu, beaucoup s'étonne, et, apercevant un chameau, dit que ce cheval a le dos enflé (224). Les sourcils de Yao étaient de huit couleurs (225) ; les yeux de Chouen avaient double pupille (226) ; Kao Yao avait un mufle de cheval (227) ; Wen-wang avait quatre seins (228) ; p.297 les oreilles de Yu étaient à trois trous (229) ; Tcheou-kong était bossu (230) ; Fou-hi avait un nez de dragon (231) Tchong-ni (Confucius) avait le sommet de la tête concave (232) : Lao-tseu avait la protubérance solaire et le croissant lunaire (?) (233), et son nez était à double arête ; sa main tenait les lignes du [caractère] 'dix', et ses pieds foulaient deux [caractères] 'cinq' (234). N'est-ce pas là différer des autres hommes ? Pourquoi donc révoquer en doute les *lakṣaṇa* et les *anuvyañjana du* Buddha ?

IX. On demande :

— Le *Hiao king* dit : « Notre corps et nos membres, nos cheveux et notre peau, nous les avons reçus de nos parents, nous ne devons ni les endommager, ni les blesser (235). » Tseng-tseu, sur le point de mourir, (dit) : « Découvrez mes mains, découvrez mes pieds (236). » À présent, les *çramaṇa* se rasent la tête ; pourquoi vont-ils à l'encontre des enseignements du saint homme, et s'écartent-ils de la voie des fils pieux ? Vous aimez toujours à discuter le pour et le contre, à mesurer le droit et le courbe ; contrairement [à toute vérité], pourrez-vous bien les approuver ?

Meou-tseu dit :

— Calomnier les saints et les parfaits, ce n'est pas bienveillant ; mesurer inexactement, c'est n'être pas sage ; si on n'est pas bienveillant, si on n'est pas sage, comment ferait-on croître la vertu ; si on ne fait pas croître la vertu, on rentre parmi les

méchants (237). La discussion est-elle donc [chose] si facile ? Jadis des gens de Ts'i montèrent dans une barque pour passer un fleuve ; le père tomba à l'eau ; son fils se découvrit les bras, saisit son père par la tête et, le secouant la tête en bas, lui fit ressortir l'eau par la bouche ; ainsi son père revint à la vie (238). Or il n'est rien de plus contraire à la piété filiale que de saisir son père par la tête et de le secouer la tête en bas ; mais, pour ce qui est de conserver la vie de son père, s'il eût salué les mains jointes et accompli les [rites] constants d'un fils respectueux, p.298 son père serait mort noyé. Confucius a dit : « Il y a des gens qui peuvent remonter aux principes avec [nous], mais qui sont incapables d'agir avec [nous] selon les circonstances (239) ». C'est ce qu'on appelle « se plier aux nécessités du moment » (240). Le *Hiao king* dit encore : « Les anciens rois avaient la Vertu parfaite et la 'Voie essentielle' (241) ; cependant 泰伯 T'ai-po se coupa les cheveux (242) et se tatoua le corps (243). Ainsi, en suivant la coutume de Wou et de Yue, il a violé la règle [qu'on doit observer] pour son corps et ses membres, ses cheveux et sa peau. Et cependant Confucius, parlant de lui, [dit] : « On peut l'appeler Vertu parfaite » (244) ; Confucius ne le blâmait donc pas de s'être coupé les cheveux. C'est de ce point de vue qu'en cas de grande vertu il ne faut pas s'arrêter aux petites choses. Les *çramaṇa* abandonnent (245) leur patrimoine, quittent femme et enfants, n'écoutent pas la musique, ne regardent pas la beauté (246) ; on peut dire que c'est l'extrême renoncement. En quoi vont-ils à l'encontre des enseignements saints ou manquent-ils à la piété filiale ? 豫讓 Yu Jang avala du charbon et se vernit le corps (247) ; 聶政 Nie Tcheng, tailladant son visage, se mit à mort lui-même (248) ; 伯姬 Po Ki se jeta dans le feu (249) ; 'Belle action' se mutila le visage (250). Les hommes de bien les ont considérés comme braves et morts pour la justice (251) ; je n'ai pas entendu dire qu'ils les aient blâmés de s'être détruits eux-mêmes. Et si les

çramaṇa se rasent la barbe et les cheveux, qu'on compare [leur acte] à [ceux de] ces quatre personnes ; n'en restent-il pas encore bien loin ?

X. On demande :

— Il n'est pas de plus grand bonheur que la postérité, il n'est rien de plus contraire à la piété filiale que de n'avoir pas de descendants (252). Les *çramaṇa* quittent femme et enfants et renoncent à leur patrimoine, ou bien ne se marient pas de toute leur vie ; pourquoi violent-ils ainsi les règles du p.299 bonheur et de la piété filiale ? Ils se rendent à eux-mêmes la vie dure, il n'y a rien là de merveilleux ; ils se retirent du monde (253), il n'y a rien là de remarquable.

Meou-tseu dit :

— Qui a plus à gauche, a moins à droite ; qui est plus grand devant, est plus étroit derrière. Mong Kong-tch'o excellait comme intendant [des grandes familles] de Tchao et de Wei (254), mais il ne pouvait être ministre de T'eng ou de Sie (255). Famille, patrimoine, c'est là le superflu du monde ; la purification du corps, le *wou-wei*, c'est là l'excellence de la Voie. Lao-tseu dit : « De la renommée ou du corps, lequel nous touche de plus près ? Du corps ou des richesses, lequel nous est plus précieux ? » (256)

[Meou-tseu] dit encore (257) :

— Regardons les traditions transmises par les trois dynasties ; voyons les pratiques doctrinales des lettrés et de 墨子 Mo-[tseu]. On récite le *Che* [*king*] et le *Chou* [*king*], on cultive le *Li* [*ki*] et le *Yo* [*ki*] (258), on vénère la bienveillance et la justice, on estime la pureté, vos concitoyens transmettent vos actes, et votre renommée s'étend au-delà des mers ; voilà la ligne de conduite que suivent les lettrés moyens (259), mais que

n'apprécient pas les détachés (260). Qu'on ait devant soi la perle de Souei (261) et derrière soi un tigre rugissant (262) : quiconque s'en aperçoit se sauve et n'ose prendre ; pourquoi ? C'est qu'on met la vie avant le gain. Hiu Yeou logeait sur un arbre (263) ; [Po] Yi et (Chou) Ts'i moururent de faim à Cheou-yang (264). Confucius (265) a loué leur sagesse, disant : « Ils ont voulu être humains, et ils ont su être humains (266). » Je n'ai pas entendu dire qu'il les ait blâmés de n'avoir eu ni postérité ni richesses. Les *çramaṇa* pratiquent le *tao* et le *tö* et remplacent par [eux] les plaisirs du monde ; ils se tournent vers la pureté et le sagesse et s'écartent (267) par [elles] des joies de la famille. Si cela n'est pas merveilleux, qu'y a-t-il de merveilleux ; si cela n'est pas remarquable, qu'y a-t-il de remarquable ? p.300

XI. On demande :

— Houang-ti a fait tomber les vêtements supérieur et inférieur, il a réglé les ornements (268). Le vicomte de Ki a exposé la *Grande règle* et a fait de la contenance le premier des cinq actes (269). Confucius a composé le *Hiao king*, et de [la correction des] vêtements il a fait la première des trois vertus (270). De plus il a dit : « [L'homme supérieur] rectifie son vêtement et sa coiffure et donne un air de dignité à ses regards (271). » Bien que Yuan Hien fût pauvre, il ne quitta pas son chapeau d'écorce (272). Quand Tseu-lou fut mis à mal, il n'oublia pas de nouer les brides de son chapeau (273). À présent, les *çramaṇa* se rasent la tête et jettent sur soi une étoffe rouge ; quand ils rencontrent quelqu'un, ils n'ont pas le rite (274) de s'agenouiller et de se relever, ni la coutume de tourner en se cédant le pas (275). Pourquoi violent-ils les règles du costume ? pourquoi offensent-ils les préceptes de la bienséance ? (276)

Meou-tseu dit :

— Lao-tseu dit : « Ceux qui possèdent le *tö* à son plus haut degré ne le manifestent pas, et c'est pourquoi ils l'ont [à son plus haut degré] ; ceux qui possèdent le *tö* à un moindre degré le manifestent, et c'est pourquoi ils ne l'ont pas [à son plus haut degré] (277). Au temps des trois souverains, on se nourrissait de chair, on se vêtait de peaux, on habitait dans les arbres, on logeait dans les cavernes (278). C'est que [ces hommes] faisaient cas de la simplicité ; que leur était-il donc besoin de chapeaux *tchang fou* (279) et d'ornements à rouelles de fourrure ? (280). Et cependant on dit de ces hommes qu'ils étaient grands par la vertu, et que, par leur sincérité, ils atteignaient le *wou-wei* (281) La conduite des *çramaṇa* est assez semblable.

On dit encore :

— À en croire vos paroles, Houang-ti, Yao, Chouen, Tcheou [-kong], Confucius et autres de leur genre sont à rejeter, et ne doivent pas être pris comme modèles.

Meou-tseu dit :

— Qui a beaucoup vu, n'erre pas ; qui a entendu distinctement, ne se trompe plus. Yao, Chouen, Tcheou [-kong], Confucius ont voulu régler le monde ; [mais] le p.301 Buddha, comme Lao-tseu, vise au *wou-wei*. Confucius s'est posé en plus de 70 royaumes (282) ; Hiu Yeou, recevant l'offre du trône, se lava les oreilles au torrent (283). La voie de l'homme supérieur, c'est tantôt le service [du prince] et tantôt la retraite, tantôt le silence et tantôt la parole ; [l'homme supérieur] n'exagère pas ses sentiments, il ne souille pas sa nature. La noblesse [de telle ou telle voie] vient de la manière dont on la suit. À quoi bon le rejet ?

XII. On demande :

— La doctrine du Buddha enseigne que l'homme, après sa mort, doit renaître. Je ne crois pas à la vérité de cette parole.

Meou-tseu dit :

— Quand un homme va mourir, les siens montent sur le toit pour l'appeler ; [mais] quand il est mort, qui appellent-ils donc à nouveau ? (284)

On appelle ses esprits vitaux, dites-vous (285). Meou-tseu répond : Si l'âme (*chen*) revient, c'est la vie ; mais si elle ne revient pas, où va-t-elle ? (286) Vous me direz : Elle devient *kouei* et *chen.* Mais moi, Meou-tseu, je vous réponds : L'âme (*houen-chen*) assurément ne périt pas, et le corps seul pourrit. Le corps est comme les racines et les feuilles des cinq céréales ; et l'âme est comme le germe et la graine des cinq céréales. Les racines et les feuilles naissent, elles doivent donc mourir ; mais comment le germe et la graine périraient-ils ? (287) Quand on a obtenu la Voie, le corps périt. Lao-tseu dit : « Ce qui cause mon grand malheur, c'est que j'ai un corps ; si je n'avais pas de corps, quel malheur m'atteindrait ? » (288) Il dit encore : « Quand les mérites sont complets, le corps se retire : tel est le *tao* céleste » (289).

Mais, dira-t-on, ceux qui suivent la Voie meurent ; ceux qui ne suivent pas [la Voie] (290) meurent également ; quelle est la différence ? Meou-tseu dit : Voilà bien ce qu'on appelle n'avoir pas fait le bien un seul jour, et désirer la louange pour toute sa vie (291). Ceux qui ont la Voie meurent, mais leur âme (*chen*) va au paradis (292) ; p.302 les méchants meurent, et leur âme (*chen*) est en proie au malheur (293). Le sot comprend à peine un événement entièrement réalisé ; le sage le prévoit avant qu'il ait germé. La Voie par rapport à ce qui n'est pas la Voie, c'est comme l'or par rapport à l'herbe ; le bien par rapport au bonheur (294), c'est comme le blanc par rapport au noir (295) ;

comment ne seraient-ils pas différents ? Et vous demandez quelle est la différence !

XIII. On demande :

— Confucius a dit : « Alors que vous ne pouvez servir les hommes [vivants], comment serviriez-vous leurs mânes ? Alors que vous ne connaissez pas la vie, comment connaîtriez-vous la mort ? » (296) C'est ainsi que le saint homme coupa court [aux questions de Tseu-lou] (297). Or les bouddhistes parlent inconsidérément des choses de la vie et de la mort et des affaires des mânes ; ce ne sont sans doute pas là paroles des saints et des sages (298). Celui qui marche dans la Voie doit [réaliser] la non-existence (*hiu-wou*), garder la placidité (*tan-p'o*), tendre de toute sa volonté à la simplicité. Pourquoi donc parler de la vie et de la mort pour troubler la volonté, et traiter les questions oiseuses des mânes ?

Meou-tseu dit :

— Parler comme vous le faites, c'est vraiment ce qu'on appelle avoir vu l'extérieur et ignorer l'intérieur (299). K'ong-tseu (Confucius) était malade ; Tseu-lou ne lui demanda pas de nouvelles de sa maladie ; c'est pourquoi [Confucius] le rudoya (300). Le *Hiao king* dit : « Ils préparent le temple ancestral, et font des offrandes aux mânes (*kouei*) ; au printemps et à l'automne, ils leur font des sacrifices, et pensent à eux au cours des saisons (301). » Il dit encore : « On sert les vivants avec amour et respect ; on sert les morts avec deuil et douleur (302). » N'est-ce pas là enseigner aux hommes le service des mânes et la connaissance de la vie et de la mort ? Tcheou-kong, à cause de Wou-wang, demanda les instructions [célestes], disant : « Moi, Tan, j'ai beaucoup de talents et d'habileté, p.303 et je puis servir les mânes (303). » Or qu'est-ce

là ? Et ce qui est dit, dans les livres bouddhiques, des successions de naissances et de morts, n'est-il pas du même ordre ? Lao-tseu dit : « [Celui qui] sait (qu'il est le fils de sa [mère], et garde en plus [les qualités qu'il a reçues de] sa mère, de toute sa vie ne courra aucun danger (304). » Il dit encore : « Quiconque utilise l'éclat du [*tao*] et revient à sa [source de] lumière, n'a pas à craindre d'accident corporel (305). » Cette Voie, c'est à elle qu'aboutissent la vie et la mort, c'est là que demeurent le faste et le néfaste. L'essentiel de la Voie parfaite, c'est vraiment d'apprécier le calme (306) ; comment donc les bouddhistes aimeraient-ils à parler ? Mais on vient interroger ; on ne peut pas ne pas répondre. C'est comme la cloche (307) ou le tambour qui ne résonnent pas par eux-mêmes ; heurtez-les du marteau (308), et ils rendent un son.

XIV. On demande :

— Confucius a dit : « Les tribus sauvages de l'Est et du Nord avec leurs princes sont encore inférieures à notre grand pays même en ses temps d'anarchie (309). » Mencius raille 陳相 Tch'en Siang (310) de ce que, changeant [d'école], il étudie les pratiques de 許行 Hiu Hing (311), et il lui dit : « J'ai entendu parler d'employer [les doctrines de notre] grand pays (*hia*) pour transformer les barbares (*yi*) ; je n'ai jamais entendu parler d'employer [les doctrines des] barbares pour transformer notre grand pays (312). » À l'âge de vingt ans (313), vous avez étudié les enseignements de Yao et de Chouen, de Tcheou-kong et de Confucius, et maintenant vous les délaissez pour étudier en place les pratiques des barbares de l'Est et du Nord (314) ; n'est-ce pas là de l'égarement ? »

Meou-tseu dit :

— Voilà de ces paroles oiseuses [qui me rappellent] le temps où je n'avais pas pénétré la grande Voie. On peut vraiment dire que vous voyez les ornements des rites et des règlements, mais ne comprenez pas la vérité du *tao* et du *tö* ; vous p.304 entrevoyez la lumière d'un flambeau, mais vous n'avez pas encore contemplé le soleil du firmament (315). Les paroles de Confucius étaient un moyen de faire opposition aux [désordres de son] temps ; et pour ce qui est des dires de Mong K'o (Mencius), c'était pour regretter la partialité [de Tch'en Siang] (316). Jadis Confucius a désiré habiter chez les neuf barbares de l'Est, disant : « Si un homme supérieur habite parmi eux, quelle mauvaise pratique lui résistera ? » (317) Mais Confucius fut mal vu aux [pays de] Lou et de Wei (318), Mencius ne fut pas employé aux [pays de] Ts'i et de Leang (319) ; comment auraient-ils par ailleurs [pu] occuper une charge chez les barbares de l'Est et du Nord ? Yu sortait des 西羌 Si-k'iang, et il était saint et sage (320) ; 瞽叟 Kou-seou, qui fut le père de Chouen, était pervers et faux (321). 由余 Yeou Yu naquit dans un pays de barbares septentrionaux, et il donna l'hégémonie à Ts'in (322). 管〔叔鮮〕 Kouan [Chou-sien] et 蔡〔叔度〕 Ts'ai [Chou-tou] (323) étaient du pays du Ho et du Lo (324), et ils ont répandu de [mauvaises] paroles (325). Le *Tchouan* dit : (傳曰)« L'étoile polaire est au centre du ciel et au Nord des hommes (326). » De ce point de vue, il n'est pas certain que la terre de Han soit au centre du ciel. Au dire des livres bouddhiques, les êtres qui ont du sang (327), [qu'ils soient] en haut, en bas ou tout autour, dépendent tous du Buddha. C'est pourquoi je vénère aussi [cette doctrine] et je l'étudie ; en quoi est-ce là abandonner la voie de Yao, de Chouen, de Tcheou[-kong], de Confucius ? L'or et le jade ne se font pas de blessures, les pierres précieuses rouge (?) et verte (328) ne se

gênent pas l'une l'autre. Quand vous dites de quelqu'un qu'il est égaré, n'êtes-vous pas ici égaré vous-même ?

XV. On demande :

— Prendre les biens de son père et les donner (329) au passant, cela ne se peut appeler de la générosité ; quand on a encore ses parents, sacrifier sa vie pour remplacer [celle] d'autrui, p.305 cela ne se peut appeler de l'humanité. Or les livres bouddhiques disent : « Le prince héritier 須大拏 Siu-ta-na prit les biens de son père et les distribua à des étrangers. L'éléphant précieux de son pays, il en gratifia des ennemis. Sa femme et ses enfants, il les donna à d'autres (330). » Ne pas respecter ses parents et respecter autrui, cela s'appelle violer les rites ; ne pas aimer ses parents et aimer autrui, cela s'appelle violer la vertu. Siu-ta-na ne fut ni pieux ni humain. Cependant les bouddhistes l'honorent. Comment ne le trouverait-on pas étrange ?

Meou-tseu dit :

— La règle des cinq classiques est de prendre pour héritier le fils aîné ; cependant T'ai-wang (331), ayant vu l'excellence de Tch'ang, prit son troisième fils [, le père de Tch'ang,] comme héritier (332) ; c'est ainsi que se réalisa la fortune des Tcheou, et qu'on obtint la paix parfaite. La règle, quand on se marie, est de s'adresser à son père et à sa mère ; Chouen ne les prévint pas, se maria, et réalisa la grande relation (333). Le lettré vertueux doit recevoir l'invitation [du prince], le serviteur sage attend qu'on l'appelle ; cependant Yin, portant une marmite, s'adressa [de lui-même] à Tang (334) ; Ning Tsi, battant les cornes d'un bœuf, chercha la faveur [du duc] de Ts'i (335) ; et par là T'ang acquit la royauté ; et par là [le duc de] Ts'i obtint l'hégémonie. La bienséance veut qu'hommes et

femmes ne se donnent rien en se touchant la main, mais qu'un homme voit sa belle-sœur se noyer, il [la sauve en] la prenant par la main ; c'est agir suivant l'urgence du [moment] (336). Quand on voit les grandes lignes, on ne s'attache pas au détail. Comment l'homme grand s'astreindrait-il aux règles vulgaires ? Siu-ta-na considéra l'impermanence du monde, l'impersonnalité de la richesse ; c'est pourquoi il se laissa aller à son idée de distribuer [ses richesses] pour réaliser la grande Voie. Le royaume de son père y gagna une plus grande fortune, et les ennemis ne purent y pénétrer. Et quand il fut devenu Buddha, son père, sa mère, p.306 ses frères obtinrent la délivrance (337). Si vous ne voyez pas là de la piété filiale, si vous ne voyez pas là de l'humanité, qu'appelez-vous humanité et piété filiale ?

XVI. On demande :

— La doctrine du Buddha est de vénérer le *wou-wei* et de se plaire à la charité ; celui qui garde les préceptes est prudent comme qui côtoie un abîme (338). Or les *çramaṇa* aiment les vins et les liqueurs, ou bien élèvent femme et enfants (339) ; ils achètent bon marché et vendent cher (340), et ne pratiquent que des tromperies (341) ; ce sont là les vilenies du monde (342) ; la doctrine bouddhique les qualifie-t-elle de *wou-wei* ?

Meou-tseu dit :

— Kong-chou a pu donner aux hommes sa hache et son cordeau, il n'a pu les rendre habiles (343). Le saint homme a pu donner aux hommes la doctrine, mais non faire qu'ils en suivent les préceptes. Kao Yao a pu punir les voleurs, mais non faire que les gens avides deviennent des [Po] Yi et des [Chou] Ts'i (344). Les cinq châtiments peuvent réprimer les

fautes, mais non transformer les méchants en des 曾 Tseng et des 閔 Min (345). Yao ne put convertir) 丹朱 Tan Tchou (346) ; Tcheou-kong ne put améliorer Kouan et Ts'ai (347) : est-ce que l'enseignement de 唐 T'ang (Yao) n'était pas suffisant ? (348) est-ce que la doctrine de Tcheou[-kong] n'était pas parfaite ? Vraiment il n'y a rien à tirer des méchants. Et de même quand un homme, versé dans les sept livres canoniques, est égaré par les richesses et les femmes, peut-on dire que c'est là le vice et la dépravation des six études libérales ? (349) 河伯 Ho-po a beau être un dieu (350), il ne saurait noyer des gens qui restent sur la terre ferme ; le vent de tempête pourra être violent, il ne fera pas que d'une eau profonde s'élève de la poussière (351). De ce que les hommes adonnés au mal ne peuvent pas la suivre, doit-on dire que la doctrine du Buddha soit mauvaise ?

XVII. p.307 On demande :

— Confucius dit : « Le prodigue est insoumis ; l'économe est mesquin ; plutôt que d'être insoumis, j'aime mieux être mesquin (352). » 叔孫 Chou-souen dit : « L'économie, c'est la vertu la plus respectable ; la prodigalité, c'est le plus grand mal (353). » Or les bouddhistes se font gloire de distribuer jusqu'à la dernière de leurs richesses, de donner à d'autres jusqu'au dernier de leurs biens. Comment auraient-ils le bonheur ?

Meou-tseu dit :

— Il y a temps pour ceci ; il y a temps pour cela (354). Les paroles de Confucius blâment le prodigue parce qu'il manque à la bienséance ; et l'argumentation de Chou-souen a pour but de stigmatiser les colonnes sculptées du duc Tchouang (355) ; ce n'est pas là proscrire la charité. Quand Chouen labourait à Li-

chan, ses bienfaits ne s'étendaient ni à une province ni à un hameau (356) ; quand T'ai-kong abattait des bœufs, sa générosité n'atteignait seulement pas sa femme et ses enfants (357). Mais quand ils furent en charge, leurs bienfaits pénétrèrent jusqu'aux huit solitudes (358), leur générosité s'étendit sur les quatre mers. Quand ils avaient d'abondantes richesses et de grands biens, on les loue d'avoir su les distribuer ; et quand ils étaient pauvres et miséreux, souvent dans le besoin (359), on les loue d'avoir su marcher dans la Voie. 許由 Hiu Yeou ne convoitait pas les Quatre mers (360) ; Po Yi ne goûtait pas l'empire (361) ; 虞卿 Yu K'ing abandonna un fief de dix mille foyers, pour secourir la misère des pauvres gens (362) : Chacun d'eux avait un cœur ferme. 僖負羈 Hi Fou-ki, grâce à un don d'une assiette de nourriture, sauva le village (?) où il habitait (363). Siuan Mong, pour [un don] d'un seul repas, sauva sa personne sans y songer (364). Leur charité secrète fut faite sans intention, et leur récompense éclatante a brillé comme le plein jour. À plus forte raison, de ceux qui détruisent la richesse de leur maison afin de réaliser des pensées de bien les mérites sont aussi élevés que le Song-chan et le T'ai-chan, aussi p.308 immenses que le Kiang et l'océan. Celui qui chérit le bien est récompensé par le bonheur, celui qui porte avec soi le mal est rétribué par les calamités ; il n'y a encore personne qui ait semé du riz et récolté du blé, qui ait donné le malheur et recueilli le bonheur.

XVIII. On demande :

— Dans les actes, rien n'est au-dessus de la franchise ; dans les paroles, rien n'est au-dessus de la vérité. Lao-tseu repoussait les phrases ornées, estimait les paroles simples (365). Les paroles des livres bouddhiques ne montrent

pas la vérité des choses, mais se servent à l'excès de comparaisons. La comparaison, ce n'est pas l'important de la Voie ; assimiler entre eux des objets différents, ce n'est pas l'excellence de l'action. Bien que les phrases soient abondantes et les paroles nombreuses, il en est d'elles comme d'une charretée de poudre de jade ; on ne la tient pas pour précieuse (366).

Meou-tseu dit :

— Pour les objets qui sont connus de tout le monde, on peut en parler selon la réalité. Mais s'il s'agit de choses qu'un homme voit, qu'un autre ne voit pas, il est difficile de s'en exprimer en termes exacts. Jadis un homme qui n'avait pas vu de licorne (麟 *lin*) demanda à quelqu'un qui en avait vu : « Quel genre [de bête] est la licorne ? » Celui qui en avait vu répondit : « La licorne est comme la licorne ». Le questionneur dit : « Si j'avais vu une licorne, je ne vous poserais pas la question. De me dire donc qu'elle est comme la licorne, en quoi est-ce une explication ? » Celui qui avait vu la licorne dit : « La licorne a un corps de daim, une queue de bœuf, des pieds de cerf, un dos de cheval. » Le questionneur comprit immédiatement (367). Confucius dit : « Que les hommes ne sachent pas et qu'on ne s'en fâche pas, n'est-ce pas là d'un homme supérieur ? » (368). Lao-tseu dit : « L'espace entre le ciel et la terre n'est-il pas comme un soufflet [de forge] ? » (369)

Il dit encore :

— Le *tao* par rapport au monde, c'est comme le Kiang p.309 et l'océan par rapport aux torrents des montagnes (370). » Qu'y a-t-il de plus orné ? Le *Louen yu* dit : « Celui qui gouverne avec la vertu peut être comparé à l'étoile polaire (371). » C'est citer le ciel pour lui comparer l'homme. Tseu-hia dit : « C'est comme

dans le cas des plantes, que l'on range par espèces (372). » Les trois cents morceaux du *Che* [*king*] (373) citent les objets d'après leurs ressemblances. Des prophéties des philosophes aux enseignements secrets du saint homme (374), il n'est personne qui n'ait établi des parallèles et fait des comparaisons. Est-ce aux seules paroles du Buddha que vous reprochez d'établir des comparaisons ? (375).

XIX. On demande :

— Des hommes qui vivent ici-bas, il n'en est aucun qui n'aime richesses et honneurs, qui ne haïsse pauvreté et misère ; tous se plaisent aux distractions et aux loisirs, craignent l'effort et la fatigue. Houang-ti, pour nourrir la nature [de chacun], mettait au-dessus de tout les cinq aliments recherchés (376). Confucius dit : « Pour le riz, [l'homme supérieur] ne dédaigne pas qu'il soit pur ; pour la viande, il ne dédaigne pas qu'elle soit finement hachée (377). » À présent les *çramaṇa* se couvrent d'une étoffe rouge, font un repas par jour (378), ferment leurs six sens (379), et se retranchent du monde. À quoi bon tout cela ?

Meou-tseu dit :

— [Confucius dit :] « Richesses et honneurs sont ce que les hommes désirent ; si on ne le peut faire selon la droite voie, il ne faut pas s'y attacher. Pauvreté et misère sont ce que les hommes détestent ; si on ne le peut faire selon la droite voie, il ne faut pas les repousser (380). » Lao-tseu dit : « Les cinq couleurs rendent l'homme aveugle ; les cinq notes rendent l'homme sourd ; les cinq saveurs pervertissent son palais ; le galop du char et la chasse (381) lui troublent le cœur ; les objets difficiles à obtenir le jettent contre les obstacles. Aussi le sage agit-il pour son ventre, et non pour ses yeux (392). » Cette

parole serait-elle donc vide ? 柳下惠 Houei de Lieou-hia n'aurait pas changé sa p.310 conduite pour les trois dignités ducales (383). Touan-kan Mou ne voulut pas vendre son corps pour les richesses du (marquis) Wen de Wei (384). Hiu Yeou et Tch'ao Fou habitaient dans des arbres, et s'y déclaraient plus tranquilles que qui que ce fût sous le toit impérial (385). [Po] Yi et [Chou] Ts'i moururent de faim à Cheou-yang, et ils se disaient plus satisfaits que Wen[-wang] et Wou[-wang] (386). C'est que chacun d'eux sut agir selon sa volonté, et voilà tout. Comment ne serait-ce bon à rien ?

XX. On demande :

— Si les livres du Buddha sont profondément merveilleux, suprêmement beaux, que n'en parlez-vous à la cour, que ne les expliquez-vous au prince, que ne les pratiquez-vous dans votre intérieur, que ne les communiquez-vous à vos amis ? À quoi bon étudier encore les classiques et [leurs] commentaires, et lire les philosophes ?

Meou-tseu dit :

— Vous n'avez pas atteint la source, et vous vous informez du cours. Placer des vases sacrificiels (387) à l'entrée d'un retranchement, planter des drapeaux de combat dans la salle ancestrale du palais, mettre des robes fourrées en renard pour se préserver du 蕤賓 *jouei-pin* (388), se couvrir d'étoffe en fibre végétale pour se garder du 黃鍾 *houang-tchong* (389), ce n'est pas que [ces objets] soient vilains, [mais] c'est se tromper sur le lieu, se méprendre sur le temps. Aussi, je tiens en main les enseignements de maître K'ong (Confucius), et j'entre sous la porte de 商鞅 Yang de Chang (390) ; je porte les paroles de Mong K'o (Mencius), et je me rends à l'habitation de 蘇[秦] Sou [Ts'in] et de 蘇[秦] Tchang [Yi] (391) ; mais mes mérites

n'atteignent ni un pouce ni une ligne, mes imperfections vont par pieds et par toises. Lao-tseu dit : « Le lettré supérieur entend parler de la voie, et la suit avec application ; le lettré moyen entend parler de la voie, et tantôt la suit, tantôt la perd ; le lettré inférieur entend parler p.311 de la voie, et en rit aux éclats (392). » Je crains qu'on ne rie aux éclats : c'est pourquoi je ne parle pas. Quand on a soif, point n'est besoin d'attendre le [Yang-tseu-]kiang ou le [Houang-]ho ; à l'eau d'un puits ou d'une source, ne peut-on se désaltérer ? C'est pourquoi je cultive aussi les classiques et leurs commentaires. »

XXI. On demande :

— Quand la terre de Han (la Chine) entendit pour la première fois parler de la Voie du Buddha, comment [cette Voie] y arrivait-elle ?

Meou-tseu dit ;

— Jadis l'Empereur 孝明 Hiao-ming (393) vit en rêve un homme divin, dont le corps avait l''éclat du soleil' (394), et qui se tenait, volant, devant le palais. Ravi, il s'en réjouit. Le lendemain, il demanda à la ronde à ses sujets : « Quel est ce dieu ? » (395) Il y eut un savant nommé 傅毅 Fou Yi (396) qui dit : « Votre serviteur a entendu dire que dans l'Inde (T'ien-tchou) il y a quelqu'un qui a obtenu la Voie ; on l'appelle 佛 Fo (le Buddha). Il parcourt le vide en volant. Son corps a l''éclat du soleil". Ce doit être ce dieu-là. » L'empereur alors comprit. Il envoya l'ambassadeur 張騫 Tchang K'ien (397), le 羽林郎中 *yu-lin-lang-tchong* 秦景 Ts'in King (398), le 博士弟子 *po-che-ti-tseu* 王遵 Wang Tsouen (399) et autres, en tout douze (400) personnes, chez les 大月支 Ta Yue-tche (401), où ils écrivirent quarante-deux articles de livres bouddhiques (402), qui furent

déposés dans le quatorzième entrecolonnement de la chambre de pierre du Lan-t'ai (403). Puis, en dehors de la porte Si-yong de l'enceinte de Lo-yang, on éleva un temple du Buddha (404). Sur ses murs on peignit mille chars et dix mille cavaliers qui faisaient trois fois le tour d'un *stūpa* (405). De plus, sur la terrasse Ts'ing-leang du Palais du Sud (406) et sur la porte de K'ai yang-tch'eng (407), on fit des images du Buddha. Ming-ti, à ce moment (408), fit édifier à l'avance son tombeau, qu'il appela Hien-tsie (409) ; sur le sommet, on fit également une p.312 image du Buddha. En ce temps-là le royaume était prospère ; le peuple était paisible ; les lointains barbares chérissaient la justice. C'est à partir de ce moment que les adeptes [du bouddhisme] se multiplièrent (410).

XXII. On demande :

— Lao-tseu dit : « Celui qui connaît [le *tao*] n'en parle pas ; et celui qui [est toujours prêt] à en parler ne le (connaît pas (411). » Il dit encore : « La grande éloquence est comme un bégaiement ; la grande habileté semble balourde (412). » L'homme supérieur est modeste en paroles, mais va jusqu'au bout dans l'action (413). À supposer que les *çramaṇa* aient la Voie parfaite, pourquoi ne restent-ils pas en repos pour la pratiquer ? À quoi bon bavarder encore de tort et de raison, discuter le pour et le contre ? Je considère qu'agir comme ils le font, c'est voler la vertu (414).

Meou-tseu dit :

— Parce que le printemps prochain il y aura grande famine, ne pas manger cet automne ; parce que le *houang-tchong* sera froid, mettre double fourrure au temps du *jouei-pin* (415) : bien que ce soit de la prévoyance, ce n'en est pas moins stupide. Ce que dit Lao-tseu s'applique à ceux qui ont obtenu la Voie ;

mais ceux qui ne l'ont pas obtenue, quelle connaissance en auront-ils ? [Celui qui a] la grande Voie dit une seule parole, et tout l'univers s'en réjouit ; n'est-ce pas là la grande éloquence ? Mais Lao-tseu ne dit-il pas : « Quand les mérites sont complets, le corps se retire : tel est le *tao* céleste ? » (416) Puisque le corps s'est retiré, comment pourrait-on encore parler ? Actuellement les *çramaṇa* n'ont pas encore atteint la Voie ; pourquoi ne parleraient-ils pas ? Lao-tseu lui-même a bien parlé ; s'il n'avait pas parlé, comment aurait-il publié les cinq milliers [de mots du *Tao tö king*] ? (417) Que celui qui connaît ne parle pas, c'est bien ; mais ne pas connaître et qu'on ne parle pas, c'est stupide. Celui qui peut parler, mais non agir, sera le maître [qui instruit] un royaume (418) ; celui qui p.313 peut agir, mais ne peut pas parler, sera employé au service d'un royaume ; celui qui peut parler et agir, c'est le joyau de l'État (419). Chacun de ces trois degrés a son utilité ; en quoi est-ce voler la vertu ? Ce n'est que celui qui ne peut parler ni ne peut agir qu'on doit appeler un voleur.

XXIII. On demande :

— À vous entendre, on doit seulement étudier à discuter, s'exercer à parler ; comment peut-on en plus régler ses sentiments et sa nature (420) et marcher dans le *tao* et le *tö* ?

Meou-tseu dit :

— Qu'y a-t-il là de si difficile à comprendre ? La parole, la discussion ont chacune leur temps. [Confucius dit de] 蘧瑗 Kiu Yuan : « Quand le royaume suit les principes, [Kiu Yuan] tient droit [ses principes] ; quand le royaume ne suit pas les principes, il les enroule et les garde en soi (421). » [De] 甯武子 Ning Wou-tseu, [Confucius] dit : « Quand le royaume suivait la Voie, [Ning Wou-tseu] était intelligent ; quand le royaume ne

suivait pas la Voie, il [contrefaisait] l'idiot (422). » Confucius dit : « Quand on a quelqu'un avec qui on peut parler et qu'on ne lui parle pas, on perd un homme ; quand on a quelqu'un avec qui on ne doit pas parler et qu'on lui parle, on perd une parole (423). » La sagesse et l'[apparente] sottise ont chacune leur temps ; la conversation et la discussion ont chacune leur portée. Pourquoi, au moment où on doit parler, ne le ferait-on pas ?

XXIV. On demande :

— Vous dites que la loi du Buddha est éminemment respectable, éminemment agréable, que le *wou-wei* [donne] la placidité (*tan-p'o*) ; or les hommes du siècle, les savants sont nombreux qui la raillent, disant que ses paroles sont sans fin et difficiles à mettre en pratique, et qu'il est difficile de croire à la non-existence (424) ; qu'est-ce à dire ?

Meou-tseu dit :

— La saveur la plus fine ne plaît pas au palais de la masse ; le son idéal ne p.314 satisfait pas les oreilles du peuple. Faites de la musique 咸池 *hien-tch'e* (425) ou exécutez le 大章 *ta-tchang* (426), jouez la musique 簫韶 *siao-chao* (427) et parfaites-en les neuf airs (428), il n'y aura personne pour être à l'unisson. Jouez au contraire les airs de Tcheng et de Wei (429), chantez les chansons du moment, et d'eux-mêmes tous battront des mains. C'est pourquoi Song Yu (430) dit : « À Ying, un visiteur chanta l'air *hia-li*, et mille personnes reprirent au refrain ; il prolongea le 商 *chang* et marqua le 角 *kio*, et il n'y eut personne pour lui répondre (431). » C'est que tous se plaisent aux airs vils, et ne comprennent pas les grandes conceptions (432). 韓非 Han Fei[-tseu], avec l'étroitesse de ses vues, a blâmé Yao et Chouen (433) ; Tsie Yu, divisant un cheveu

et un poil, a attaqué Confucius (434) ; c'est qu'ils s'attachaient à l'insignifiant et négligeaient l'important. Si on entend le pur *chang* et qu'on le qualifie de *kio* (435), ce n'est pas la faute du musicien, c'est que l'auditeur n'a pas bonne oreille. Si on voit le joyau de 和 Houo et qu'on l'appelle un caillou (436), ce n'est pas que le joyau soit vil, c'est que le spectateur n'est pas clairvoyant. Le serpent divin, une fois coupé, peut recoller ses morceaux ; il ne peut empêcher les hommes de le couper (437). La tortue surnaturelle a [pu] donner un rêve au [prince] Yuan de Song ; elle n'a pu échapper au filet de 豫且 Yu Tsiu (438). La grande Voie, le *wou-wei*, ce n'est pas là ce que voit le vulgaire. Ce qu'il ne loue pas, c'est ce qui est noble ; ce qu'il n'attaque pas, c'est ce qui est vil. L'usage ou le non-usage viennent du ciel ; la mise en pratique ou la non-mise en pratique appartiennent au temps ; la foi ou l'incrédulité dépendent de la destinée.

XXV. On demande :

— Vous expliquez les paroles du Buddha par les Classiques et leurs commentaires ; vos phrases sont abondantes et vos explications claires ; vos mots sont brillants et p.315 vos paroles belles ; je crains que cela ne réponde pas à la vérité, et ne soit qu'habileté de discussion de votre part.

Meou-tseu dit (439) :

— Ce n'est pas de ma part habileté dans la discussion. J'ai de l'expérience, c'est pourquoi je ne suis pas abusé.

On demande :

— Pour avoir de l'expérience, y a-t-il quelque méthode ?

Meou-tseu dit :

— Il y a les livres du Buddha. Au temps où je n'avais pas encore compris les livres du Buddha, j'étais encore plus abusé que vous. Bien que j'eusse appris les cinq classiques, ce n'étaient que des fleurs qui n'avaient pas encore noué leurs fruits. Depuis que j'ai vu les paroles des livres du Buddha et que j'ai examiné les principes de Lao-tseu, que j'ai gardé un cœur placide et que j'ai envisagé la mise en pratique du *wou-wei*, quand je me remets à jeter les yeux sur les choses du monde, c'est comme lorsqu'en arrivant à la [passe] T'ien-tsing (440) on entrevoit les ruisseaux et les vallées, comme en montant sur le Song[-chan] ou sur le Tai[-chan] on voit un mamelon ou une fourmilière (441). Les cinq classiques, ce sont les cinq saveurs ; la doctrine du Buddha, ce sont les cinq céréales. Depuis que j'ai entendu la doctrine, c'est comme si à travers les nuages fendus je voyais le plein soleil, c'est comme si avec une torche je pénétrais dans une chambre obscure (442).

XXVI. On demande :

— Vous dites que les livres du Buddha (443) sont comme le Kiang et l'océan, et que leur style est comme le brocart et la broderie. Pourquoi donc ne répondez-vous pas à mes questions avec des textes bouddhiques, et citez-vous encore le *Che* [*king*] et le *Chou* [*king*] ? Pourquoi assemblez-vous des choses différentes pour les faire concorder ?

Meou-tseu dit :

— L'altéré n'a pas besoin d'aller au Kiang ou à l'océan pour boire (444) ; l'affamé n'a pas besoin d'attendre le grenier de Ngao (445) pour se rassasier. La Voie, c'est au sage qu'on l'expose ; la discussion, c'est avec le p.316 pénétrant qu'on l'engage ; les livres, c'est à l'intelligent qu'on les transmet ; les choses, c'est au clairvoyant qu'on les explique. Vous

connaissez déjà la pensée [des classiques], c'est pourquoi je vous en cite les faits. Si j'empruntais les paroles des livres du Buddha pour causer des principes du *wou-wei*, c'est comme si à un aveugle on parlait des cinq couleurs, si à un sourd on jouait les cinq notes. Bien que Che Kouang fût habile (446), il n'eût pu jouer sur un luth sans cordes ; bien que [la fourrure] du renard ou du blaireau soit chaude (447), elle ne pourrait réchauffer un homme qui n'a plus de souffle. 公明儀 Kong-ming Yi joua à une vache des airs de 清角 '*kio* pur' ; elle se courba pour brouter comme auparavant (448). Non pas que la vache n'entendît pas, mais [cette musique] ne disait rien à son oreille ; elle la prenait pour un bourdonnement de moustiques et de taons. Mais que son veau délaissé appelle, alors elle remue la queue, dresse l'oreille, et écoute en trépignant (449). C'est pourquoi je raisonne avec vous au moyen du *Che* [*king*] et du *Chou* [*king*]. »

XXVII. On demande :

— Jadis, au temps où j'étais à la capitale, je suis entré au 東觀 Tong-kouan (450), je me suis promené au 太學 T'ai-hio (451), j'ai vu ce que les meilleurs esprits prennent pour modèle, j'ai ouï ce sur quoi tous les savants discutent, et je n'ai pas encore entendu qu'ils tinssent la doctrine du Buddha pour précieuse, ou fissent du mépris de soi-même (452) une supériorité. Comment donc en êtes-vous entiché ? Si vous avez erré, changez de route ; si vous êtes allé au fond des pratiques [hétérodoxes] (453), revenez à l'ancienne doctrine (454) ; pouvez-vous bien n'y pas songer ?

Meou-tseu dit :

— Celui qui est renseigné sur les changements ne se laisse pas tromper par des ruses, celui qui a pénétré dans la Voie ne peut

être effrayé de ce qu'on le trouve étrange ; celui qui a approfondi le langage ne se laisse pas abuser par des mots, celui p.317 qui a scruté la justice ne peut être ébranlé par l'intérêt. Lao-tseu dit : « La renommée, c'est le dommage du corps ; le profit, c'est la souillure de la conduite (455). » Il dit encore : « On use d'artifices pour devenir puissant, mais le 虛無 *hiu-wou* vaut par lui seul (456). » Vivre de la vie de famille, avoir des relations mondaines, profiter de toutes les occasions, avoir sans cesse souci de la chose présente, ce sont des manières de lettré vulgaire, que rejette le lettré moyen ; à plus forte raison, l'immensité de la Voie parfaite, voilà ce que suit le très saint. Elle est mystérieuse (457) comme le ciel, elle est profonde comme la mer. Ce n'est pas comme le lettré dont le mur [est assez bas pour qu'on puisse] voir [par-dessus] ou le maître dont [le mur] a quelques brasses [de haut] (458). Oui en vérité, c'est bien cela. Tel aperçoit la porte, moi je vois la chambre ; tel cueille les fleurs, moi je prends les fruits ; tel est à la poursuite du tout, moi je garde l'essentiel. Changez vite de route, et je demande à marcher derrière vous. Sera-ce une source de malheur ou de bonheur, je n'en sais encore rien (459).

XXVIII. On demande :

— Par des phrases des Classiques et de leurs commentaires, par des paroles fleuries, vous louez les actions du Buddha et vous exaltez ses vertus ; en hauteur, elles dépassent les nuages d'azur (460) ; en étendue, elles franchissent les bornes de la terre. Mais ne forcez-vous pas l'original, n'outrez-vous pas la réalité ? Car mes railleries ont bien porté dans la plaie, et il est malade.

Meou-tseu dit : (461)

— Ah ! Mes louanges sont comme un grain de poussière ajouté au Song-[chan] ou au T'ai-[chan], c'est comme la rosée du matin qu'on recueillerait pour la jeter dans le Kiang et dans l'océan. Vos calomnies, c'est comme si vous vouliez avec une calebasse faire baisser le niveau des fleuves ou de la mer, ou en poussant une charrue détériorer les 崑崙 Kouen-louen (462) ; avec la paume d'une main intercepter les rayons du soleil, ou avec p.318 une motte de terre boucher une brèche du fleuve [Jaune]. Mes louanges ne peuvent hausser le Buddha ; vos calomnies ne peuvent le rabaisser.

XXIX. On demande :

— Les recueils des huit immortels (463) qui sont Wang K'iao (464), Tch'e Song (465) [et autres], les choses de l'immortalité qui occupent les 170 chapitres des Livres surnaturels (466) sont-ils en accord avec les livres bouddhiques ?

Meou-tseu dit :

— Comparer leur nature, c'est comparer les cinq tyrans aux cinq empereurs (467), Yang Houo (468) à Tchong-ni (Confucius) ; comparer leur volume, c'est comparer un mamelon ou une fourmilière au Houa-[chan] ou au Heng-[chan] (469), un ruisseau ou un torrent au Kiang ou à l'océan ; comparer leur style, c'est comparer une dépouille de tigre tannée à une peau de mouton (470), l'étoffe de chanvre rayée au brocart et aux broderies. Il y a quatre-vingt-seize doctrines (471) ; mais il n'en est aucune qui soit plus respectable que la doctrine du Buddha. Pour ce qui est des livres des esprits et des génies, écoutez-les, et leur musique vous charme les oreilles (472) ; mais si vous en attendez quelque effet, autant attraper le vent et saisir l'ombre (473). C'est pourquoi la grande Voie ne les adopte pas, le *wou-wei* ne les prise pas ; comment seraient-ils en accord ?

XXX. On demande :

— Les taoïstes (爲道者) pratiquent parfois l'abstinence de toute céréale et ne mangent pas (de grains), mais ils boivent du vin et mangent de la viande (474). Ils disent que c'est là un précepte de Lao-tseu (老氏) (475). Au contraire, les bouddhistes proscrivent absolument le vin et la viande, mais mangent des grains. D'où vient cette différence ?

Meou-tseu dit :

— Les doctrines pullulent misérablement ; il y en a quatre-vingt-seize sortes (476) ; mais pour la placidité, pour le *wou-wei*, aucune n'est p.319 au-dessus du bouddhisme. J'ai regardé les deux sections de Lao-tseu (477) ; j'ai connu qu'il défendait les cinq saveurs, mais je n'ai pas vu qu'il proscrivît les cinq céréales (478). Le saint homme a fixé le texte des sept Classiques (479) ; il n'y a aucun précepte [qui commande] de se priver de grains. Lao-tseu a composé [le texte] des Cinq mille mots (480) ; il n'y est pas question de s'abstenir des céréales. Le saint homme dit : « Ceux qui mangent des céréales sont sages ; ceux qui mangent de l'herbe sont stupides ; ceux qui mangent de la chair sont violents ; ceux qui se nourrissent d'air vivent longtemps (481). » Les gens de ce monde, ne comprenant pas ces choses, ont vu les six oiseaux (482) retenir leur souffle et ne plus respirer (483), ne pas manger en automne et en hiver ; ils ont voulu les imiter. Mais ils ne savent pas que chaque espèce a sa nature particulière. L'aimant attire le fer, il ne peut déplacer un poil (484).

XXXI. On demande :

— Pour ce qui est des céréales, est-ce qu'on peut s'en passer ?

Meou-tseu dit :

— Moi aussi, quand je n'avais pas encore compris la grande Voie, j'ai étudié [ces pratiques taoïques]. Les recettes [de longévité] par abstention de céréales, il y en a des centaines et des milliers ; je les ai pratiquées, mais sans succès ; je les ai vu employer, mais sans résultat ; c'est pourquoi je les ai abandonnées. Prenons les trois maîtres sous lesquels j'ai étudié ; ils se disaient âgés de 700, de 500 et de 300 ans ; mais il y avait à peine trois ans que je m'étais mis à leur école, que tous trois étaient décédés (485). Et pourquoi ? C'est qu'ils s'abstenaient absolument de céréales, mais dévoraient toutes sortes de fruits. Ils mangeaient de la viande par doubles assiettées, et buvaient du vin à pleines coupes ; aussi leurs humeurs étaient-elles dérangées, et leurs esprits vitaux égarés. L'essence des céréales ne se répandait pas en abondance ; aussi leurs oreilles et leurs yeux étaient-ils troublés et ils n'évitaient pas la débauche. Je leur en demandais la raison. Ils me répondaient : p.320 « Lao-tseu dit : « Diminuez [votre action] et diminuez-la encore, jusqu'à parvenir au *wou-wei* (486). » Il faut la diminuer de jour en jour. » Mais je voyais bien que cela augmentait de jour en jour et ne diminuait pas : aussi tous trois sont-ils morts avant d'être arrivés [à l'âge où] l'on connaît la volonté [céleste] (487). Yao, Chouen, Tcheou-kong, Confucius n'ont pu atteindre cent années (488), et les générations postérieures s'abusent stupidement, règlent leur nourriture (489), s'abstiennent de céréales et cherchent une éternelle longévité. Hélas !

XXXII. On demande :

— Les taoïstes disent qu'ils peuvent écarter les influences nocives (却疾) et n'être pas malades, et qu'ils guérissent sans employer ni l'acupuncture (490), ni les médicaments. Est-ce

vrai ? Et comment se fait-il que les bouddhistes soient malades et aient recours à l'acupuncture et aux médicaments ?

Meou-tseu dit :

— Lao-tseu dit : « Quand quelque être est devenu fort, il vieillit ; c'est qu'on peut dire que [l'être fort] est contraire au *tao* ; tout ce qui est contraire au *tao* finit prématurément (491). » Il n'y a que ceux qui ont obtenu la Voie qui ne naissent plus ; ne naissant plus, ils n'arrivent pas à l'âge fort ; n'arrivant pas à l'âge fort, ils ne vieillissent pas ; ne vieillissant pas, ils ne sont pas malades ; n'étant pas malades, ils ne pourrissent pas. C'est pourquoi Lao-tseu fait du corps la grande calamité (492). Quand Wou-wang fut malade, Tcheou-kong demanda les ordres [du Ciel] (493). Quand Confucius fut malade, Tseu-lou le pria de lui laisser implorer les dieux (494). Je vois que tous les hommes saints sont sujets aux influences nocives (495), je ne m'aperçois pas qu'ils échappent à la maladie. Chen-nong essaya les herbes, et plusieurs d'entre elles faillirent le faire mourir (496) ; Houang-ti, se prosternant, fut traité au moyen de l'acupuncture (?) par K'i Po (497). Comment ces trois saints (498) ne vaudraient-ils pas les docteurs p.321 taoïstes (道士 *tao-che*) d'aujourd'hui ? Examinez attentivement ces paroles, et ce sera suffisant pour vous faire rejeter [ces pratiques].

XXXIII. On demande :

— Toutes les doctrines enseignent un même *wou-wei*. Pourquoi distinguez-vous et classez-vous, et dites-vous que leurs [*wou-wei*] sont différents ? Cela ne fait qu'inspirer des doutes à l'étudiant. Je vois là un excès, et aucun avantage.

Meou-tseu dit :

— Si on les appelait ensemble *herbe*, il serait impossible d'exprimer la nature des diverses herbes ; si on les appelait ensemble *métal*, il serait impossible d'exprimer la nature des divers métaux. La classe est la même ; les qualités spécifiques sont différentes (499). Il en est ainsi des dix mille objets ; comment les doctrines seules [feraient-elles exception] ? Jadis Yang [Tchou] et Mo [Ti] obstruaient la route des lettrés (500) voitures ne pouvaient avancer, les hommes ne pouvaient marcher. Mencius les écarta et on sut qui suivre. Quand Che K'ouang jouait du 琴 *k'in*, il attendait que d'autres mélomanes arrivassent derrière lui (501). Le saint homme réglait les lois dans l'espoir que des hommes supérieurs les verraient ensuite (502). Quand jade et pierre étaient entassés dans une même boîte, Yi Touen changeait de couleur (503). Quand le vermillon et le violet luttaient ensemble, Confucius en soupirait (504). Ce n'est pas que le Soleil et la Lune cessent de briller quand les masses sombres en obscurcissent l'éclat ; ce n'est pas que la voie du Buddha ne soit pas droite quand les systèmes particuliers voilent son utilité universelle. C'est pourquoi je distingue et je sépare. La sagesse de Tsang Wen (505), la droiture de Wei-cheng (506) n'ont pas été goûtées par Confucius. Il s'agit de paroles propres à réformer le monde ; qu'y a-t-il là d'excessif et qui soit dépourvu d'avantage ?

XXXIV. On demande :

— Vous raillez les esprits et les génies, p.322 vous rejetez le merveilleux, vous ne croyez pas qu'il y ait une doctrine d'immortalité ; soit. Mais pourquoi croire que seule la Voie du Buddha peut sauver le monde ? Le Buddha vivait dans les pays étrangers ; vos pieds n'ont jamais foulé sa terre natale, vos yeux n'ont jamais vu sa demeure. Vous ne considérez que ses textes et vous avez foi en sa conduite. Mais à considérer la fleur,

on ne peut connaître la graine ; à regarder l'ombre, on ne peut scruter le corps. Peut-être tout cela n'est-il pas bien véridique ?

Meou-tseu dit :

— Confucius a dit : « Voyez ce que fait un homme ; considérez ses motifs ; recherchez à quoi il se plaît ; comment un homme pourrait-il dissimuler son caractère ? (507) Jadis, par les questions posées entre Lu Wang et Tcheou-kong sur le mode de gouvernement [dans leurs fiefs], [Tcheou-kong] put prévoir à quoi aboutiraient leurs descendants (508). Yen Yuan, au jour de la montée en quadrige, vit la manière de conduire de Tong-ye Pi, et sut qu'il allait être renversé (509). Tseu-kong considéra la rencontre des [princes de] Tchou et de Lou, et mit en lumière les raisons de leur perte [prochaine] (510). Confucius entendit jouer Che Kouang, et reconnut l'air de musique de Wen-wang (511). Ki-tseu, en écoutant la musique, distinguait les airs des divers royaumes (512). À quoi bon fouler du pied, à quoi bon voir de ses yeux ?

XXXV. On demande :

— Je suis allé jadis au pays de Yu-tien (513) ; je m'y suis souvent rencontré avec des *çramaṇa* et autres gens de la Voie (514). Je les ai embarrassés par mes questions (515) ; ils n'ont pu répondre et se sont retirés. Beaucoup ont changé leur volonté et modifié leurs idées. Vous seul êtes donc difficile à faire changer ?

Meou-tseu dit :

— Quand une plume légère se trouve en un endroit assez haut et que le vent s'élève, elle s'envole ; quand un caillou est au fond de la vallée, un filet d'eau le roule. p.323 Mais le T'ai-chan n'est pas ébranlé par un cyclone ; un roc énorme n'est pas déplacé par un courant violent. Le prunier, le prunellier, quand il y a gelée blanche, perdent leurs feuilles, mais le pin et le

cyprès ne se fanent pas aisément (516). Les gens de la Voie que vous avez vus n'avaient qu'une connaissance superficielle (517), une expérience insuffisante ; c'est pourquoi ils vous ont cédé. Je suis peu intelligent, et vous ne pouvez venir à bout de moi, combien plus de celui qui comprend la doctrine. Vous ne vous réformez pas et vous voulez réformer les autres ; je n'ai pas encore entendu dire que Tchong-ni (Confucius) ait suivi Tao Tche (518), ou que Tang [Wang] ou Wou [Wang] aient pris pour modèle et Kie ou Tcheou (519).

XXXVI. On demande :

— Les préceptes des esprits et des génies sont de ne pas manger en automne et en hiver, ou d'entrer dans une chambre pour ne pas en sortir pendant plusieurs semaines ; c'est le comble de la placidité ; je trouve cela estimable et vénérable ; la loi du Buddha n'arrive sans doute pas à cela ?

Meou-tseu dit :

— Montrant le Sud, vous en faites le Nord, et vous dites que vous n'êtes pas illusionné, vous prenez l'Est pour l'Ouest et dites que vous n'êtes pas troublé ; c'est avec un hibou railler un phénix (520), avec une courtilière ou un ver de terre (521) s'en prendre à la tortue et au dragon. La cigale ne mange pas (522), et l'homme supérieur ne l'estime pas ; les grenouilles et les boas (523) se cachent dans les trous, et l'homme saint n'en fait aucun cas. Confucius dit : « Parmi les espèces naturelles du ciel et de la terre, la plus précieuse, c'est l'homme » ; je n'ai pas entendu dire qu'il estimât les cigales ou les boas. Assurément parmi les hommes il y en a qui aiment à manger des roseaux (524) et rejettent la cannelle et le gingembre, qui renversent l'ambroisie (525) et dégustent le suc de vinaigre (526). C'est que bien qu'un fil, bien qu'un poil soit petit, en le

regardant p.324 on peut le distinguer ; mais, malgré l'immensité du T'ai-chan, si on lui tourne le dos on ne le verra pas. La volonté peut s'attacher ou ne pas s'attacher ; la pensée peut s'exercer ou ne pas s'exercer. [Le pays de] Lou estimait le chef de la famille Ki et méprisait Confucius (527) ; [le pays de] Wou regardait comme sage le ministre P'i et considérait comme incapable [Wou] Tseu-siu (528). Et que vous doutiez, n'est-ce pas aussi ce qu'on peut attendre de vous ? (529)

XXXVII. On demande :

— Les taoïstes disent que Yao, Chouen, Tcheou-kong, Confucius, les 72 disciples (530) ne sont pas morts et sont devenus des génies (仙 *sien*). Les bouddhistes disent que tous les hommes doivent mourir, et que personne n'y peut échapper ; qu'est-ce à dire ?

Meou-tseu dit :

— Ce sont là paroles insensées, et qui n'ont pas été dites par les saints. Lao-tseu dit : « Le ciel et la terre ne peuvent durer indéfiniment ; combien plus les hommes ! » (531) Confucius dit : « Même quand on a quitté le monde, la piété filiale demeure éternellement (532). » J'ai parcouru les six études (533), j'ai regardé les récits et les mémoires. Pour Yao, il y a qu'il trépassa (534) ; Chouen a le mont de Ts'ang-wou (535) ; Yu a le tertre funéraire du Kouei-ki (536) ; Po Yi et Chou Ts'i ont la tombe de Cheou-yang (537) ; Wen-wang mourut avant d'avoir puni Tcheou (538) ; Wou-wang périt avant que Tch'eng-wang fût devenu grand (539) ; pour Tcheou-kong, il y a le paragraphe du changement [des règles] de sépulture (540) ; Confucius a le rêve des deux colonnes (541) ; Po-yu a l'année où il devança son père (542) ; Tseu-lou a la parole d'avoir été haché en morceaux (543) ; Po-nieou a le texte de « telle est la volonté céleste » (544). Tseng

Ts'an a la phrase de découvrir ses pieds (545) ; Yen Yuan a l'hommage que « malheureusement son destin fut court » (546), et la comparaison de la plante qui bourgeonne, p.325 mais n'arrive pas à fleurir (547). Toutes ces phrases sont dans les Classiques ; ce sont des paroles capitales des saints. Je vous apporte en témoignage les Classiques et les commentaires, et je vérifie mes dires par le cas des autres hommes. Si vous parlez encore d'immortalité, comment ne seriez-vous pas égaré ?

XXXVIII. On demande :

— Vos explications sont vraiment complètes ; ce n'est assurément pas là ce que jusqu'ici nous avions entendu. Mais pourquoi avez-vous fait de vos arguments exactement (548) trente-sept paragraphes ; y a-t-il là aussi quelque modèle ?

Meou-tseu dit :

— Des chatons de fleurs tournaient au vent, et les roues de voiture existèrent (549) ; un arbre creux flottait, et barques et avirons furent créés (550) ; une araignée tissait sa toile, et les filets s'étendirent (551) ; des empreintes d'oiseaux apparaissaient, et on eut l'écriture (552). C'est ainsi qu'on peut aboutir facilement avec un modèle, difficilement sans modèle. J'ai vu que comme essence des livres du Buddha, il y a 37 catégories (553), et que dans le Livre du *tao* de maître Lao, il y a également 37 paragraphes (554) ; c'est pourquoi je les ai imités.

Là-dessus l'homme égaré qui l'écoutait fut pris d'une crainte respectueuse et changea de couleur ; il croisa les mains et quitta sa place (555) ; se reculant, il se prosterna, et dit :

— Je suis un aveugle stupide ; je suis né dans un recoin sombre (556). J'ai osé prononcer des paroles absurdes sans m'inquiéter du malheur ou du bonheur [qui en pouvait résulter].

Aujourd'hui, j'ai entendu vos instructions ; c'est brusquement de l'eau bouillante jetée sur la neige (557). Je demande à changer de sentiment, à purifier mon cœur et à me réformer. Je désire recevoir les cinq préceptes et devenir *upāsaka*.

@

NOTES

@

(101) p.326 L'empereur Ling, monté sur le trône le 17 février 168, mourut le 13 mai 189. Il y a donc contradiction entre le passage du *Heou han chou* qui lui donne 12 ans (11 pour nous) à son avènement (ch. 8, f° 1 r°) et celui qui lui donne 34 ans (33 pour nous) à sa mort (ch. 8, f° 7 r°). C'est sans doute l'âge de 12 ans qui a amené Giles (*Biogr. Dict.*, n° 1964) à donner 167 pour l'année de l'avènement de Ling-ti, tout en indiquant correctement 168 sous le n° 1312. Il me paraît probable que ce soit l'âge au moment de l'avènement qui soit mal indiqué ; Ling-ti serait donc né en 156. On mourait jeune dans cette dynastie ; de 76 à 189 de notre ère, les Han orientaux comptèrent onze empereurs, dont le plus âgé ne dépassa pas 35 ans. C'est sous le règne de Ling-ti qu'éclata, en 184, la fameuse rébellion des 黄巾 Houang-kin, ou 'Turbans jaunes', qui devait contribuer si puissamment à la chute des Han.

(102) Le Kiao-tcheou, qui comprenait le Kouang-tong, une partie du Kouang-si, le Tonkin et le nord de l'Annam, formait une espèce de gouvernement colonial, qui n'était pas compté parmi les douze *tcheou* de la Chine propre ; son gouverneur, ou 刺史 *ts'eu-che,* ne jouissait pas de la même situation que les *ts'eu-che* des douze *tcheou* métropolitains. Bien que l'*Histoire des Han postérieurs* appelle sans observation ce gouvernement du nom de Kiao-tcheou, ce n'est pas là le nom même qu'il avait porté au Ier et au IIe siècle. On rencontre littérairement le nom de Kiao-tcheou dès le début de notre ère (dans le *Kiao tcheou mou tchen* de 揚雄 Yang Hiong) ; mais, administrativement, le gouvernement gardait encore le nom de 交阯 Kiao-tche que l'empereur Wou des Han antérieurs (140-86 av. J.-C.) lui avait donné lors de sa création. Ce n'est que vers la fin des Han orientaux que le Kiao-tche devint un vrai *tcheou,* analogue aux *tcheou* de la Chine propre et vit son nom de Kiao-tche transformé en Kiao-tcheou. Il est donc important, pour fixer la date

même à laquelle put être écrit le *Meou tseu,* de rechercher à quel moment précis le nom officiel de Kiao-tcheou apparaît dans l'histoire. M. Maspero (p. 101) dit que ce fut la 8e année *kien-ngan* (203 A. D.), et renvoie à ce propos au *San kouo tche,* sect. *Wou-tche*, ch. 4, f° 4 v°, où il n'est rien dit de pareil. À ma connaissance, la date de 203 A. D. n'est donnée que par des textes plus tardifs, le *Tsin chou* (ch. 15, f° 8 v°) et le *Song chou* (ch. 38, f° 19 v°), et elle est infirmée par d'autres sources. Tous les textes sont d'accord pour admettre que le premier gouverneur du nouveau Kiao-tcheou fut Tchang Tsin. D'après un passage du 江表傳 *Kiang piao tchouan,* Souen Ts'ö, qui est mort en 200, aurait déjà parlé à cette date de l'assassinat de Tchang Tsin comme d'un fait accompli ; mais ce passage est en rapport avec des histoires de taoïstes (cf. *infra,* à propos du § XXIX), et ceux-ci, là comme ailleurs, ont brouillé les cartes. Un document fort ancien, puisqu'il remonte à 287, établit que Tchang Tsin était *encore* (mais non pas *déjà,* comme le dit M. Maspero, p. 104) gouverneur (*mou*) du Kiao-tcheou en 201 (cf. *San kouo tche,* sect. *Wou-tche*, ch. 1, f° 6 v° ; cf. aussi le commentaire du *Heou han chou*, ch. 60 下, f° 10 v°). Or un texte très précis, conservé au ch. 6 du *Yi wen lei tsiu* des T'ang, veut que ce soit Tchang Tsin lui-même, gouverneur (*ts'eu-che*) du Kiao-tche, et le préfet du Tonkin, Che Sie, qui, par un rapport collectif de 197 de notre ère, aient demandé et p.327 obtenu la transformation du Kiao-tche en Kiao-tcheou, et l'assimilation de ce gouvernement méridional aux douze *tcheou* de la Chine propre (cf. 三國志旁證 *San kouo tche p'ang tcheng,* éd. du Kouang-ya-chou-kiu, ch. 28, f° 6, et les indications du *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, ch. 6, f° 37 r° et v°). Il y aura lieu de reprendre ces divers textes en une étude spéciale, mais, pour l'instant, c'est cette date de 197 qui me paraît la plus probable, et telle est par suite, en raison du nom de Kiao-tcheou, la date la plus ancienne à laquelle on puisse en principe songer pour le *Meou tseu.* Sur les Chinois qui se réfugièrent au Kiao tcheou à la fin des Han, cf. Sainson, *Mémoires sur l'Annam*, pp. 389 et ss., en y joignant d'autres noms comme celui de Sie Tsong, etc.

(103) 異人 M. Maspero a traduit 'les étrangers' ; je ne crois pas que ce soit juste. Le sens de l'expression me paraît être celui d''hommes rares', 'hommes extraordinaires', avec une nuance en faveur des amateurs de merveilleux. Tel est aussi, selon moi, le sens qu'il faut adopter dans un passage de Tchao Jou-koua pour lequel M. Hirth a indiqué la traduction de la même expression par 'un étranger', d'abord avec réserves (*Die Länder des Islâms,* supplément au *T'oung pao*, V, 52), puis sans autre observation (Hirth et Rockhill, *Chan Ju-kua*, p. 146). Il est bien évident que, dans un titre comme 西域異人傳 *Si yu yi jen tchouan* (cf. *T'oung pao,* 1912, 425), une traduction de *yi-jen* par 'étrangers' ne signifierait rien et qu'il faut interpréter par 'hommes extraordinaires'.

(104) 辟穀 M. Maspero a eu raison d'indiquer qu'il s'agit là spécialement de l'abstinence de céréales, et non de nourriture en général. Aux références qu'il indique, on peut joindre le passage très explicite du § XXX, *infra,* ou le passage sur 赤將子 *Tch'e tsiang tseu* au début du *Seou chen ki*, déjà cité au ch. 63 du *Fa yuan tchou lin.* Mais il est non moins certain que, dès le début de notre ère, on a parfois étendu le sens de cette abstinence, et on y a vu l'abstention complète de nourriture ; cf. Chavannes, *Mém. histor.,* III, 463 ; Schlegel, dans *T'oung pao*, VI, 4.

(105) Sur Yang Tchou, théoricien de l'égoïsme, et Mo Ti, qui prêchait l'amour universel, cf. Legge, *Chinese Classics*, t. II, Prolegomena, ch. 3. Mencius lutta ardemment contre ces deux écoles. Yang Tchou nous est surtout connu par un chapitre de l'œuvre intitulée *Lie tseu,* laquelle a été traduite par Faber, de Harlez, R. Wilhelm, Wieger, L. Giles ; du chapitre sur Yang Tchou, M. Forke a donné une traduction indépendante dans 'The Wisdom of the East Series'. Les doctrines de Mo Ti sont longuement exposées dans le *Mo tseu,* dont la tradition est très médiocre. Le chapitre de *Mo tseu* sur les funérailles a été traduit par de Groot, *Religious System of China,* II, 664-682 ; sur l'ensemble de l'œuvre, cf. Alexandra David, *Socialisme chinois ; le philosophe Meh-ti et l'idée de solidarité,* Londres, Luzac, 1907, in-8°, 185 pp.

(106) Lorsqu'il s'agit du gouvernement établi sous les Han au Kouang-tong, au Kouang-si et au Tonkin, il faut se garder d'une confusion facile et fréquente. Le *ts'eu-che* du Kiao-tche gouvernait neuf commanderies (*kiun*), ou sept quand on cessa de tenir compte des deux commanderies installées à Hai-nan ; le Kiao-tche était l'une des sept. Ainsi il faut distinguer entre la commanderie de Kiao-tche, qui n'était qu'une des sept divisions du gouvernement de Kiao-tche, et le gouvernement lui-même. M. Maspero (p. 100), tout en admettant qu'il pouvait s'agir ici de la commanderie de Kiao-tche, c'est-à-dire du Tonkin, ne croit pas cependant qu'on doive écarter Canton (Nan-hai), où aurait été la capitale du p.328 gouvernement de Kiao-tche. Je ne pense pas que Canton puisse entrer en ligne de compte.

La confusion possible entre les deux noms cesse en effet du jour où le gouvernement de Kiao-tche devient un vrai *tcheou,* le Kiao-tcheou, au lieu que la commanderie garde son nom ancien de Kiao-tche. Or on a vu que le *Meou tseu* est postérieur à la constitution du Kiao-tcheou. Puisque donc il vient d'employer le nom de Kiao-tcheou pour désigner l'ensemble de ce gouvernement, le nom de Kiao-tche qu'il indique ensuite ne doit bien s'appliquer qu'à la commanderie de ce nom, c'est-à-dire au Tonkin. En tant que gouvernement, on ne comprendrait pas d'ailleurs qu'il l'employât ici. Je n'ai pas souvenir d'avoir vu Kiao-tche pris au sens restreint de capitale du pays administré par le *ts'eu-che* de Kiao-tche ; c'était, comme ensuite le nom de Kiao-tcheou, la désignation de l'ensemble du gouvernement. L'emploi qu'indique M. Maspero ne se justifierait que si Meou-tseu arrivait d'un autre *tcheou.* Mais tout montre (non seulement le titre peut-être douteux qui est joint à son nom, mais le passage même qui nous occupe ici) que Meou-tseu était originaire de Ts'ang-wou, aujourd'hui Wou-tcheou sur le Si-kiang, et c'était là aussi le siège d'une des commanderies du gouvernement de Kiao-tche. On comprend donc qu'il puisse se rendre de Ts'ang-wou au Kiao tche, c'est-à-dire d'une des commanderies de ce gouvernement dans l'autre, mais

non de Ts'ang-wou dans le gouvernement de Kiao-tche, puisque Ts'ang-wou fait déjà partie de ce gouvernement.

J'ajouterai qu'il me paraît y avoir en outre une raison bien simple pour que Meou-tseu ne se soit pas réfugié de Ts'ang-wou à la capitale du gouvernement du Kiao-tche ou Kiao-tcheou : c'est qu'à cette époque la capitale de ce gouvernement devait se trouver non à Canton, comme le croit M. Maspero, mais à Ts'ang-wou même ; un ouvrage ancien nous fournit à ce sujet des dates précises. En 287, 王範 Wang Fan, fonctionnaire à Canton, présentait au trône son 交廣二州春秋 *Kiao kouang eul tcheou tch'ouen ts'ieou* ou 交廣二州記 *Kiao kouang eul tcheou ki* (cf. *San kouo tche,* sect. *Wou-tche*, chapitre 1, f° 6 v° ; *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chapitre 6, f° 37 r°) ; les deux *tcheou* de Kiao et de Kouang avaient été constitués en 229, à la mort de Che Sie, par la séparation de l'ancien Kiao-tcheou trop vaste (cf. *San kouo tche* sect. *Wou-tche*, chapitre 4, f° 4 v°). Or, le commentaire du *Heou han chou* (chapitre 33, f° 8 r°) nous a conservé un passage de cet ouvrage de Wang Fan, où il est dit : « Le Kiao-tcheou eut son siège à la sous-préfecture de Ying-leou [ou Lien-leou] : la 5e année *yuan-fong* (106 av. J.-C.), [ce siège] fut transféré à la sous-préfecture de Kouang-sin de [la commanderie de] Ts'ang-wou ; la 15e année *kien-ngan* (210 A. D.), ce siège fut [transféré] à la sous-préfecture de P'an-yu ».

Ying-leou (ou Lien-leou) était au début des Han le siège de la commanderie de Kiao-tche ; Kouang-sin était le siège de la commanderie de Ts'ang-wou ; P'an-yu était le siège de la commanderie de Nan-hai (Canton). Ainsi le gouvernement formé par la réunion des sept commanderies eut d'abord son siège au siège même de la commanderie de Kiao-tche, et c'est ainsi qu'on peut s'expliquer que le gouvernement tout entier ait pris le nom de cette commanderie ; il serait peu admissible qu'il se fût appelé gouvernement du Kiao-tche si, dès le début, il avait eu son siège à Ts'ang-wou ou à Canton. Mais il fut transféré de bonne heure à Ts'ang-wou ; c'est là qu'il resta pendant

presque toute la durée de la dynastie Han. On trouve dans le commentaire du *Heou han chou* des citations du « *Han kouan yi* de 應劭 Ying Chao », appelé aussi parfois « *Han kouan* de Ying Chao » ; enfin quelquefois le titre est donné sous la forme *Han kouan,* sans nom d'auteur. Giles (*Biogr. Dict.,* n° 2498) fait mourir p.329 hypothétiquement Ying Chao en 195, mais la date est fausse, puisque le *Heou han chou* (chapitre 73, f° 6 v°) enregistre encore une promotion de Ying Chao en 197. C'est de même en 197 ou très peu après que Ying Chao écrivit son *Han kouan yi.* Sans qu'on puisse l'affirmer de façon absolue, il est bien probable que le *Han kouan,* sans nom d'auteur, n'est qu'une forme incomplète du même titre (cf. *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chapitre 10, f° 1 v°, et les fragments rassemblés sous les titres de *Han kouan* et de *Han kouan yi* dans le *P'ing tsin kouan ts'ong chou*). En tout cas, le *Han kouan* est une œuvre de la fin des Han. Or, le commentaire du *Heou han chou* (chapitre 33, f° 7 v°) en donne cette citation à propos de la sous-préfecture de Kouang-sin de la commanderie de Ts'ang-wou : « C'est là le siège du *ts'eu-che* [du Kiao-tcheou] ; il est à 9.000 *li* de Lo-yang ». Les événements précis que rapporte la préface du *Meou tseu* se sont passés dans les années 194-195 ; à ce moment, le siège du gouvernement de Kiao-tche devait donc être encore à Ts'ang-wou, et non à Canton comme l'a cru M. Maspero. On verra qu'il en résulte plusieurs changements dans l'interprétation que M. Maspero a proposée pour d'autres passages de la préface ; mais ces passages me paraissent par là même s'expliquer plus facilement.

En définitive, c'est donc bien au Tonkin que Meou-tseu s'était réfugié avec sa mère, à une époque que nous ne pouvons déterminer avec précision, mais qui peut approximativement s'étendre de 185 à 192 A. D.

(107) 26 ans à la chinoise, c'est-à-dire 25 ans pour nous.

(108) Le gouvernement de King-tcheou comprenait une partie du Hou-pei et presque tout le Hou-nan actuel. Comme l'a indiqué M. Maspero (p. 101), le gouverneur du King-tcheou était alors 劉表 Lieou Piao, nommé

en 190, et qui mourut dans ce même poste en 208 (cf. *Heou han chou*, chapitre 104 下). M. Maspero, partant du fait très exact que Ts'ang-wou dépendait du gouvernement de Kiao-tcheou, s'est étonné de voir le préfet de Ts'ang-wou envoyer un émissaire au gouverneur du King-tcheou. En fait, ajoute M. Maspero, il semble que les préfets de Ts'ang-wou à cette époque aient profité de leur situation éloignée de Nan-hai, pour se rendre à peu près indépendants, et ils étaient en relations suivies avec Lieou Piao. Mais nous avons vu que le gouverneur du Kiao-tcheou devait résider alors non à Nan-hai, mais à Ts'ang-wou même, auprès du préfet. Il est exact que, quelques années plus tard, après l'assassinat du gouverneur du Kiao-tcheou Tchang Tsin, Lieou Piao envoya un de ses hommes, Wou Kiu, pour être préfet de Ts'ang-wou ; mais cela ne veut pas dire qu'il enlevait par là le Ts'ang-wou au gouverneur du Kian-tcheou, car en même temps il déléguait un autre homme à lui, Lai Kong, pour être gouverneur du Kiao-tcheou (*San kouo tche,* sect. *Wou-tche*, chapitre 4, f° 4 v°). La nomination de Wou Kiu n'est donc qu'un des aspects d'une mainmise que Lieou Piao exerça bientôt, comme le dit d'ailleurs ensuite M. Maspero, non seulement sur la commanderie de Ts'ang-wou, mais simultanément sur tout le gouvernement méridional. La mission dont le préfet de Ts'ang-wou voulait charger Meou-tseu montre simplement que, dès 193 ou 194, l'influence de Lieou Piao était considérable, et que les fonctionnaires du Kiao-tcheou tenaient à ménager le gouverneur de King-tcheou ; elle ne va pas au-delà, et n'implique pas, en soi, une sorte d'indépendance vis-à-vis du supérieur hiérarchique du préfet de Ts'ang-wou.

(109) M. Maspero a admis que Meou-tseu, pour se rendre de Ts'ang-wou au King-tcheou, devait passer par Canton où se trouvait le gouverneur du Kiao-tcheou, et que c'est là que le gouverneur l'avait 'retenu'. Mais on a vu que ce gouverneur devait être à Ts'ang-wou même ; le texte ne porte pas que Meou-tseu fut 'retenu', mais montre que, pris entre la p.330 mission dont le chargeait le préfet de Ts'ang-wou et la charge que voulait lui confier le gouverneur, Meou-tseu « prétexta une maladie » et

« ne bougea pas » ; il ne se mit donc pas en route, fût-ce jusqu'à Canton. On verra d'ailleurs plus loin que je ne suis pas d'accord avec M. Maspero sur la nécessité de ce passage par Canton pour gagner le gouvernement de Lieou Piao.

Le gouverneur du Kiao-tcheou dont il est question ici n'est pas nommé dans notre texte ; mais, comme je l'indiquerai avec quelque détail tout à l'heure, M. Maspero a très ingénieusement montré qu'il s'appelait 朱符 Tchou Fou.

(110) Yu-tchang correspond à l'actuel 南昌 Nan-tch'ang, la capitale du Kiang-si, au Sud du lac Po-yang. Le nom du préfet de Yu-tchang qui fut assassiné par Tchai Jong n'est pas donné dans le *Meou tseu.* Mais, comme l'a montré M. Maspero, il est connu par ailleurs. Il est dit dans le *San kouo tche* (sect. *Wou-tche*, chapitre 4, f° 1 v°) que « Tchai Jong arriva le premier [à Yu-tchang], et tua le préfet 朱皓 Tchou Hao ». Le commentaire ajoute à ce sujet quelques détails empruntés au 獻帝春秋 *Hien ti tch'ouen ts'ieou,* œuvre en 10 chapitres écrite par 袁曄 Yuan Ye dans la seconde moitié du IIIe siècle (cf. *San kouo tche,* sect. *Wou-tc'he*, chapitre 12, f° 8 r° ; *Souei king tsi tche k'ao tchang*, chapitre 2, f° 1 v°) ; l'assassinat de Tchou Hao se place en 194 (cf. Maspero, p. 103).

Par le *Heou han chou* (chapitre 101, f° 6 r°), on sait que Tchou Hao était le fils de 朱儁 Tchou Tsouen, qui fut lui-même, à partir de 178 et pendant plusieurs années, gouverneur du Kiao-tcheou alors appelé Kiao-tche (le texte est formel en faveur de 178 ; je ne sais pourquoi M. Maspero, p. 104, indique 181) ; cette famille était originaire du Kouei-ki. L'identification certaine du préfet de Yu-tchang assassiné par Tchai Jong a permis à M. Maspero de déterminer de façon certaine également le nom du gouverneur du Kiao-tcheou dont il est question dans le *Meou tseu.* On sait en effet que Tchang Tsin, le gouverneur du Kiao-tcheou qui était encore en fonctions en 201, avait succédé à un certain Tchou Fou, qui venait d'être assassiné au cours d'une révolte (ou qui, chassé par la

révolte, venait de périr en mer ; les deux versions sont données dans le *San Kouo tche,* l'une au chapitre 4, f° 4 r°, dans la vie de Che Sie, l'autre au chapitre 8, f° 4 r° et v°, dans la vie de Sie Tsong). Par ailleurs, dans le rapport qui donne cette seconde version, Sie Tsong parle du gouverneur du Kiao-tcheou Tchou Fou, originaire du Kouei-ki, qui avait laissé toute liberté à ses compatriotes. Yu Pao, 劉彥 Lieou Yen et autres, au point que les exactions de ces fonctionnaires avides avaient provoqué une révolte de la population (*San kouo tche,* sect. *Wou-tche*, chapitre 8, f° 4 r°) : or on verra que, dans le *Meou tseu,* le gouverneur du Kiao-tcheou emploie précisément ce Lieou Yen. Si en tient compte des dates, des pays d'origine, de la mention de Lieou Yen et du nom de famille de Tchou Hao, il apparaît comme certain que le gouverneur dont parle Meou-tseu n'est autre que 朱符 Tchou Fou. Tchou Fou était donc le fils de Tchou Tsouen et le frère aîné de Tchou Hao, à moins qu'à la rigueur il ne faille entendre par 'frère cadet' cousin germain, auquel cas, moins probable d'ailleurs, Tchou Fou ne serait que le cousin de Tchou Hao et le neveu de Tchou Tsouen. On n'a pas d'autres renseignements sur Tchou Fou. La date de 200 donnée dans le *Ngan nan tche lio* (Sainson, *Mémoires sur l'Annam*, p. 324) paraît trop basse, même pour la mort de Tchou Fou, et ne doit avoir aucune autorité.

(111) Il y a quelques années (*B. E. F. E-O.,* VI, 395), j'avais lu ce nom Tsö Jong. M. Maspero (p. 101) a fait observer que telle était bien la prononciation ordinaire de ce caractère, mais que, comme nom de famille, Giles le lisait *tchai.* Par ailleurs, une note p.331 du *San kouo tche* (sect. *Wou-tche*, chapitre 4, f° 1 v°) indiquait, dans le nom du personnage qui nous occupe, une prononciation spéciale 壯力反 *tch*[*ouang* + *l*]*i,* soit, dans notre système de transcription, *tche* ; ce serait par une mauvaise leçon de cette note dans le commentaire du *T'ong kien kang mou* que le père Wieger (*Textes historiques*, p. 948) aurait été amené à lire Ti Jong. La question est en réalité plus complexe. Dans le *Yi ts'ie king yin yi* de Houei-lin, il y a une autre glose sur le nom, dont le premier caractère devrait être lu *tch*[*eng* + *ng*]*o,* soit, au moins

en apparence, *tcho.* Mais la palatale initiale est de la série *tchao,* qui se rattache aux affriquées de la série *ts,* et non de la série *tche,* qui se rattache aux dentales. Le commentaire du *Heou han chou* (chapitre 103, f° 6 r°), toujours à propos du même personnage, indique la prononciation *ts*[*ö* + *k*]o, soit *tso* ou *tsö.* Quant au commentaire de K'o-hong, il donne successivement *ts*[*ou* + *ng*]*o,* et *ts*[*ou* + *k*]*o,* soit également *tso* ou *tsö.* Les finales sont ici toutes à ancienne gutturale finale, et la différenciation en *ö* et *ai* n'est pas essentielle. *Tsö* et *tchai* (où *l'i* est le résidu de l'ancienne gutturale finale) sont deux doublets, et il y a un bon nombre de mots dans la langue actuelle qui se lisent des deux façons 摘 *tsö* et *tchai*, 宅 *tsö* et *tchai* ; la même question se pose pour les sifflantes, avec des alternances comme 宅 *sö* et *chai.* Dans le nom qui nous occupe, on peut, à mon sens, lire indifféremment *tsö* et *tchai* ; si j'adopte aujourd'hui *tchai, c'*est dans un but d'uniformité, et pour suivre la table de Giles. Resterait bien la glose du commentaire du *San kouo tche* ; mais il ne me paraît pas absolument sûr que la faute soit là où le croit M. Maspero. Le commentaire du *San kouo tche* indique une prononciation qui, au lieu d'être issue d'une ancienne finale en **ak* ou **āk* comme celles qui ont abouti à *tsö : tchai,* est à ancienne finale en **-ǰiək*, qui, elle, surprend un peu ; il y aurait donc là une prononciation aberrante, et rien ne peut nous fixer *a priori* sur l'initiale ; c'est une question de fait à élucider. Or, il ne va pas de soi que nos éditions du *San kouo tche* soient ici plus correctes que nos éditions du *Tong kien kang mou* ; l'une des deux formes données pour indiquer l'initiale (杜 *tou* et 壯 *tchouang*) est graphiquement altérée de l'autre, voilà tout. La modification dans le timbre de la voyelle me ferait plutôt pencher en faveur du commentaire du *T'ong kien kang mou.* Il y a en effet un cas presque parallèle à celui de 笮 *tsö* ou *tchai* : c'est celui de 翟 *tsö* ou *tchai* (ancienne finale en **ăk* ou **äk*), qui a aussi une prononciation subsidiaire vocalisée sur le type **-ǰiək,* mais alors l'initiale n'est plus palatale ni affriquée, mais dentale, et a abouti en prononciation moderne à *ti.* Pour cette prononciation aujourd'hui subsidiaire (mais qui était

autrefois la prononciation régulière du mot), on trouve précisément 杜 *tou* employé pour indiquer l'initiale, c'est-à-dire le même caractère donné par le commentaire du *T'ong kien kang mou* à propos de Tchai Jong. Je ne crois donc pas que nous soyons enfermés dans le dilemme *tche* ou *tchai* indiqué par M. Maspero ; on peut adopter soit *tsö* et *tchai,* ce que j'ai fait, soit tenir compte des gloses incertaines que fournissent les commentaires du *San kouo tche* et du *T'ong kien kang mou,* et qui ont, jusqu'à plus ample informé, autant de chances de viser une prononciation *ti* que *tche.*

M. Maspero a résumé (pp. 102-105) les circonstances dans lesquelles Tchai Jong assassina Tchou Hao, en 194, ou au plus tard tout au début de 195 ; Tchai Jong fut lui-même battu et tué peu après, et son vainqueur, 劉繇 Lieou Yeou, mourut lui-même en cette même année 195. Les sources pour l'histoire de Tchai Jong sont *Heou han chou*, chapitre 103, f° 6 r° ; *San kouo tche,* sect. *Wou-tche*, chapitre 4, f° 1 V°. p.332 Un intérêt spécial s'attache à l'histoire de Tchai Jong du fait que ce personnage est un des premiers grands adeptes du bouddhisme chinois ; cf. à ce sujet Wieger, *Textes historiques*, p. 948 [c.a. : p. 811] ; *B.E.F.E.-O.,* VI, 395 (où, à la n. 4, le mot *tchö,* qui ne se trouve pas dans le passage correspondant du *San kouo tche,* doit être considéré comme un équivalent de *tsö* et rattaché à la phrase suivante). Les adversaires des bouddhistes ne manquèrent pas, dans la suite, de leur opposer le souvenir de cet adepte compromettant (cf. par exemple le *Tcheng won louen* du temps des Tsin au chapitre 2 du *Hong ming tsi* [Kyōto, XXVII, X, 722 r°]). Le titre de *tchong-lang-tsiang* n'apparaît, pour Tchai Jong, que dans le *Meou tseu*. C'est le nom de Tchai Jong qui est faussement orthographié Tchou Jong dans le *Souei chou* (chapitre 35, f° 14 v°),

(112) On a vu plus haut (cf. p. 330, n. 110) que Lieou Yen est nommé dans un rapport de Sie Tsong comme un compatriote du gouverneur Tchou Fou ; il n'est pas autrement connu. Pour le titre de Lieou Yen, je l'ai lu *k'i-tou-yu,* comme l'avait déjà fait M. Maspero à la suite du

dictionnaire de Giles ; mais on pourrait, je crois, lire presque aussi bien *k'i-tou-wei.* La prononciation *wei* est la seule qu'indique le *K'ang hi tseu tien,* sauf dans les cas où ce caractère signifie un fer à repasser (la distinction des n° 12620 et 12621 dans le dictionnaire de Giles est toute moderne). Seulement la langue actuelle hésite entre *wei* et *yu* dans bon nombre de cas, par exemple dans le nom double 尉遲 Wei-tch'e, qui est souvent lu Yu-tch'e, malgré le *K'ang hi tseu tien.* De plus, je pourrais montrer par des exemples anciens que cette prononciation Yu-tch'e remonte au moins au temps des T'ang. C'est ce qui m'a décidé, malgré le *K'ang hi tseu tien* et l'analogie d'autres titres où entre le mot *wei*, à adopter ici *k'i-tou-yu.* Dans les nouveaux grades de l'armée chinoise, la prononciation *chang-yu* paraît devoir l'emporter sur *chang-wei.*

(113) Il ne faut pas entendre par là que Tchou Fou parle de sa propre souffrance physique, mais de la douleur qui résulte pour lui de la mort de quelqu'un qui était « de ses os et de sa chair ». L'expression 骨肉 *kou-jeou* s'emploie pour désigner des parents proches, et en particulier un frère comme c'est le cas ici. Cf. l'exemple de l'empereur Chouen et de son frère dans von Zach, *Weitere Beiträge zur richtigen Würdigung Prof. Schlegel's,* Peking, 1902, in-8°, p. 4.

(114) Allusion au *Louen yu* (XIII, 5) : Le maître dit : « Que quelqu'un [sache] réciter les 300 odes, si, investi d'une charge gouvernementale, il n'est pas clairvoyant, ou, envoyé en mission dans quelque direction, il ne peut répondre seul, bien que [ses connaissances] soient abondantes, à quoi servent-elles ? »

(115) 今欲相屈之零陵桂陽假塗於通路. Je donne à 之 *tche* le sens de 至 *tche* ; le cas est fréquent. M. Maspero a donné de ce passage une traduction très différente, qui ne me paraît pas admissible. L'édition de Tōkyō est mal ponctuée. L'expression 假塗 *kia-t'ou* est évidemment identique à 假道 *kia-tao,* et c'est le terme technique par lequel on désignait le droit pour un prince de traverser avec des troupes le territoire d'un prince voisin (cf. Watters, *Essays on the Chinese*

language, p. 161).

(116) Aujourd'hui Yong-tcheou, dans le Sud du Hou-nan.

(117) Doit être aujourd'hui la région de Tch'en-tcheou, dans le Sud-Est du Hou-nan ; cependant il y a là une difficulté. On a vu que M. Maspero plaçait à Canton p.333 la résidence du gouverneur du Kiao-tcheou ; c'est donc de Canton que les troupes devraient partir. Mais ni Yong-tcheou, ni Tch'en-tcheou ne sont sur la route actuelle de Canton à Nan-tch'ang. Toutefois M. Maspero (p. 104) fait remarquer avec juste raison que les communications étaient encore en ce temps-là très difficiles dans la Chine méridionale, et cite un texte précis du *Heou han chou* (chapitre 63, f° 7 r°). Il est dit dans ce texte que jusque-là les communications avec les sept commanderies du Kiao-tche (Kiao-tcheou) se faisaient par voie de mer, mais qu'en 83, après un rapport de Tcheng Hong, on ouvrit une route de montagne qui passait par Ling-ling et Kouei-yang ; c'est évidemment de cette route qu'il s'agit ici. La difficulté est la suivante. Si on pouvait mettre le siège du gouvernement à Canton comme l'a admis M. Maspero, Kouei-yang, qui serait actuellement Tch'en-tcheou, se trouverait bien sur la route actuelle de Canton à Wou-tch'ang, et par suite à l'ancienne capitale de Lo-yang au Ho-nan ; mais il n'y aurait pas d'explication pour que, quittant cette voie naturelle, on fit de Tch'en-tcheou un gros crochet à l'Ouest vers Ling-ling, c'est-à-dire Yong-tcheou. D'ailleurs les textes me paraissent établir (cf. *supra*, p. 328, n. 106), qu'en 194-195, et à plus forte raison en 83, le siège du gouvernement de Kiao-tcheou était à Ts'ang-wou, l'actuel Wou-tcheou. Pour aller de Wou-tcheou soit à Wou-tch'ang, soit à Nan-tch'ang, il n'y a pas de doute qu'il faut remonter la rivière Kouei, et passer de là dans le bassin de la rivière Siang, où le premier grand centre qu'on rencontre est précisément Yong-tcheou, l'ancien Ling-ling. Seulement nous nous heurtons à une autre difficulté pour Kouei-yang. Si Kouei-yang est Tch'en-tcheou c'est là un territoire beaucoup trop oriental, et tout à fait en dehors de la route de Wou-tcheou à Wou-tch'ang et Lo-yang. D'autre

part, le commentaire du *Heou han chou* (chapitre 32, f° 3 v°) met Ling-ling à 3.300 et Kouei-yang à 3.900 *li* au Sud de Lo-yang. Sans doute, les distances données dans ce chapitre du *Heou han chou* sont en grande partie fantaisistes ; il semblerait cependant qu'il y eût là un indice pour chercher Kouei-yang au Sud, ou au moins au Sud-Est de Ling-ling. La difficulté disparaîtra peut-être quand on saura quelles étaient exactement les limites territoriales des deux commanderies ; je ne vois pas de solution satisfaisante à proposer pour le moment.

(118) 被秣服櫪見遇日久. M. Maspero a traduit : « J'ai été admis au râtelier, et aux couvertures et à l'écurie (du gouverneur) ; j'ai été reçu en sa présence bien des jours ». La phrase est assez obscure, et le texte même est un peu douteux. Au lieu de 服 *fou,* que donnent les éditions de Corée, des Song et des Yuan, l'édition des Ming écrit 伏 *fou,* et c'est par suite cette dernière leçon qui a passé dans l'édition de Souen Sing-yen. Je ne vois pas bien quel a été le mot à mot adopté par M. Maspero ; voici pour ma part comment je comprends ce passage. Le mot 秣 *mo* signifie « nourrir un cheval avec du grain » (ce qui est regardé comme la nourriture la meilleure). Je pense que 被 *pei* sert ici, comme plus haut, à former une construction passive. Le sens de 櫪 *li* est 'râtelier', 'mangeoire'. L'expression 伏櫪 *fou-li,* 'être penché sur la mangeoire', est proverbiale, pour désigner un vieux cheval qui est nourri à ne rien faire. La leçon 服 *fou* est néanmoins ancienne dans notre texte, puisque c'est celle que donnent aussi les commentaires de 慧琳 Houei-lin et de K'o-hong. Mais c'est là un des exemples, assez nombreux, où 服 *fou* et 伏 *fou,* phonétiquement identiques, s'emploient dans des sens très voisins et se substituent parfois l'un à l'autre (cf. par ex. 服於軛, 'être courbé sous le p.334 joug' (en parlant d'un bœuf), dans *Houai nan tseu* (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 16, f° 6 r°). Dans le second membre de phrase, je prends 見 *kien* au sens d''actuellement'. Il résulterait de notre texte que, tout en s'étant dérobé à l'offre d'une position officielle que lui avait faite le gouverneur, Meou-tseu vivait chez lui familièrement.

C'est, aujourd'hui encore, un cas fréquent.

(119) L'édition de Tōkyō a 效 *hiao,* et M. Maspero a traduit tant bien que mal en conséquence. Mais l'édition de Kyōto, tout comme celle de Souen Sing-yen, donnent 効 *hiao,* sans indication de variante. Le sens est préférable. La leçon de l'édition de Tōkyō peut d'ailleurs être primitive, mais en tant que et 效 *hiao* et 効 *hiao* n'étaient pas distingués anciennement ; le *P'ei wen yun fou* considère encore le second caractère comme une forme vulgaire du premier, et les classe tous deux sous une même rubrique.

(120) Je ne comprends pas pourquoi M. Maspero a traduit différemment. On a ici 遂嚴當發, évidemment de même sens que 遂嚴當行 un peu plus haut.

(121) 絶聖棄智 (*Tao tö king*, chapitre 1, § 19 de la recension en 81 paragraphes ; cf. Legge, *Texts of Tâoism*, t. I, p. 62). La phrase est également citée au chapitre 11 de Tchouang tseu (Wieger, *Taoïsme*, II, 286).

(122) 天子不得臣。諸侯不得友。故可貴也。. M. Maspero (p. 102) a fait remarquer qu'on retrouvait à peu près textuellement le passage dans le commentaire du *Tao tö king* dit du 河上公 Ho-chang-kong, à propos du § 75, et que cela tendrait à montrer que ce commentaire, qu'on considère généralement comme un faux des T'ang, pourrait se composer en partie de fragments beaucoup plus anciens. Sur ce commentaire du Ho-chang-kong, cf. mes remarques de *T'oung pao,* 1912, 366-370, 408-409, 427-430. En particulier aux p. 369-370, j'ai essayé de montrer que le commentaire du Ho-chang kong est de toute manière antérieur aux T'ang et même aux Souei, c'est-à-dire à la fin du VIe siècle. Par ailleurs, je notais, comme une donnée isolée, mais intéressante, le rapprochement fait par M. Maspero. Mais je crois bien aujourd'hui qu'il n'y a pas lieu d'invoquer le commentaire du Ho-chang-kong à propos du *Meou tseu.* Le passage du Ho-chang kong visé par M. Maspero dit (éd. des 'Dix

philosophes', 十子全書 *Che tseu ts'iuan chou,* de 1804, ch. 下, f° 16 v° [...] [1] (la dernière phrase est une reprise du texte même du *Tao tö king* que le Ho-chang-kong commente en ce passage). Dans un autre endroit, à propos du § 56, le commentaire du Ho-chang-kong dit (*ibid*., ch. 下, f° 9 r°) : [...] (ici encore la dernière phrase est une reprise du texte original du *Tao tö king*). Mais c'est là une formule dont il y a d'autres exemples dans la littérature chinoise ancienne. L'un d'entre eux est fourni par le *Tao tö king* lui-même, où on lit (§ 32) : [...] (avec des variantes dans les diverses recensions). Le *Li ki* (chapitre 38 ; Couvreur, *Li ki*, II, 610) dit : [...]. Enfin et surtout, Meou-tseu a une autre source, dont le Ho-chang-kong s'est aussi inspiré moins fidèlement, et qui est tout simplement *Tchouang tseu.* On lit en effet au chapitre 28 de *Tchouang tseu* (Wieger, *Taoïsme*, II, 460) que Tseng-tseu habitait le pays de Wei ; il était très p.335 pauvre, mais indépendant, et Tchouang-tseu ajoute : [...] ; ce sont cette fois exactement les termes employés par Meou-tseu, et l'emprunt n'est pas douteux. Il est vrai que le passage de *Tchouang tseu* est dans un des chapitres dont, depuis le XIe siècle, l'authenticité a été attaquée (cf. Legge, *The Texts of Tâoism*, I, 156-157). Mais le faux, si faux il y a, est très ancien ; ces chapitres sont déjà commentés au temps de Hiang Sieou et de Kouo Siang, c'est-à-dire circa 300 A. D. Le passage du *Meou tseu* tend à montrer qu'ils devaient déjà exister cent ans plus tôt. C'est d'ailleurs à ce même chapitre 28 de *Tchouang tseu* que Meou-tseu emprunte l'histoire de Yuan Hien (cf. *infra,* § XI).

(123) C'est-à-dire le *Tao tö king,* dont Sseu-ma Ts'ien dit qu'il a 'plus de 5.000 mots' (ce qui signifie plus de 5.000 et moins de 6.000). Sur les chiffres des diverses recensions, cf. les indications que j'ai données dans *T'oung pao*, II, XIII [1912], 368 et 393-394.

(124) 含玄妙爲酒漿 . La Perfection mystérieuse (mot à mot 'sombre') désigne le *tao,* la Voie des taoïstes. M. Maspero, suivant en cela le dictionnaire de Giles, a traduit *tsieou-tsiang* par 'le vin et la

[1] [c.a. : cf. l'exemplaire image sur gallica.]

soupe' ; mais le chapitre 5 du *Tcheou li* paraît montrer que *tsiang* désigne une boisson (sirop ou liqueur ?). Le contexte me semble d'ailleurs indiquer que Meou-tseu se sert des textes taoïques et des classiques comme d'agréments, d'ornements ; la soupe serait un des plats essentiels de repas. Cf. aussi Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, I, 151-152. L'expression *tsieou-tsiang* se rencontre dans les classiques ; il en est de même de *han-tsiang,* la 'gobe-liqueur', métaphore pour une huître.

(125) 琴簧 Le mot *houang,* que je traduis par 'orgue', désigne au propre les languettes de métal qui vibrent au passage de l'air dans les tuyaux ; l'instrument lui-même est le 笙 *cheng,* dont les tuyaux sont disposés en rond sur une calebasse ; les tuyaux sont appelés *kouan* ; les textes me paraissent formels à ce sujet, et il doit y avoir une inexactitude dans la note de Chavannes, *Mémoires historiques*, I, 10.

(126) 欲爭則非道。欲默則不能. M. Maspero a donné de cette phrase une traduction différente, mais qui ne me paraît pas possible dans sa seconde partie ; si le sens de la phrase est celui qu'il suppose, il faudrait comprendre : « Discuter était contraire au *tao* ; se taire était impossible ». Mais je pense que *fei-tao* est inspiré du *Chou king* (Legge, *Chinese Classics*, III, I, 211) et que *pou-neng* est tiré du *Louen yu* (Legge, *Chinese Classics*, I, 340) ; j'ai traduit en conséquence.

(127) Ce passage aussi semble indiquer que Meou-tseu, tout en ayant refusé un poste officiel, remplissait auprès du gouverneur ou du préfet des fonctions de secrétaire.

(128) 皆何施行狀何類乎 Cette phrase offre aujourd'hui une certaine amphibologie parce qu'il y a une expression *che-hing* et une expression *hing-tchouang.* Un bon lettré chinois que j'avais consulté jadis coupait après 施 *che*. L'édition de Tōkyō ponctue au contraire après *hing,* et cette solution me paraît préférable, d'autant qu'on a l'expression *che-hing* au § X.

(129) Imité du *Louen yu,* XII, XXIII, 5.

(130) 佛化之爲狀也 Telle est la leçon de l'édition de Kyōto, qui p.336 n'indique aucune variante ; il en est de même de l'édition de Tōkyō, et c'est certainement le texte correct. Cependant l'édition de Souen Sing-yen et par suite celle des 'Cent philosophes' donnent *wou* au lieu de *fo.*

(131) M. Maspero a justement signalé (pp. 105-106) les rapports étroits qu'il y a entre ce premier paragraphe du *Meou tseu* consacré à la vie du Buddha et la biographie du Buddha intitulée 佛說太子瑞應本起經 *Fo chouo t'ai tseu jouei ying pen k'i king* (Nanjiō, n° 665), traduite en chinois par Tche K'ien dans la période *houang-wou,* c'est-à-dire en 222-229 (M. Maspero donne cette date en renvoyant au *Tch'ou san tsang ki tsi,* mais pas plus le *Tch'ou san tsang ki tsi* que le *Kao seng tchouan* ne paraissent la fournir ; elle est établie seulement, à ma connaissance, par une note, d'ailleurs précise et importante, du *Li tai san pao ki*, chapitre 5, éd. de Kyōto, XXX, VII, 620 v°, et par le *K'ai yuan che kiao lou*, chapitre 2, éd. de Tōkyō, IV, 10 v°, qui doit s'inspirer du 始興錄 *Che hing lou.* Je ne reviens pas ici sur la portée de ces rapprochements ; il en a été question dans l'introduction ; mais on trouvera les principaux d'entre eux signalés ici dans les notes. Tout ce passage sur les existences innombrables à travers lesquelles a passé le Buddha est comme un résumé du texte que donne Tche K'ien, […]…. La seule autre biographie du Buddha déjà traduite à cette époque et qui nous soit parvenue, le *Sieou hing pen k'i king* (Nanjiō, n° 664), qui passa en chinois en 197, est fort différente.

(132) T'ien-tchou.

(133) 假形 *kia-hing.*

(134) 白淨王夫人 *po-tsing-wang fou-jen.*

(135) 夢乘白象身有六牙. À prendre le texte littéralement et en dehors de toute tradition, on pourrait être tenté de traduire : « Elle rêva qu'elle montait un éléphant blanc, dont le corps avait six défenses » ; mais il ne

peut s'agir que d'une ambiguïté dans la rédaction. La tradition hindoue est que le *bodhisattva* prit lui-même la forme d'un éléphant blanc (cf. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, 24) ; mais on a aussi remarqué que, pour les Chinois, le *bodhisattva* descendit du ciel des Tuṣita, monté sur un éléphant blanc (cf. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*, I, 291-292). Et c'est en effet cette dernière tradition qu'on trouve dans les deux plus anciennes biographies chinoises du Buddha qui nous soient parvenues, dans celle traduite par K'ang Mong-siang comme dans celle traduite par Tche K'ien ; toutefois, ni dans l'une ni dans l'autre de ces biographies, il n'est dit que l'éléphant avait six défenses ; Meou-tseu a donc emprunté ailleurs ce détail, conforme à la tradition hindoue. Dans les biographies plus tardives comme le 普曜經 *P'ou yao king* (Nanjiō, n° 160, traduit en 308), on trouve la tradition hindoue véritable, selon laquelle l'éléphant est le *bodhisattva* lui-même. Mais l'autre version a duré jusqu'aux temps modernes, comme on peut le voir par l'image mise par Legge en face de la p. 65 de sa traduction de Fa-hien. Fa-hien lui-même (trad. Legge, p. 66, et texte chinois, par 21, où 馬 *ma* au lieu de 象 *siang* est certainement fautif et ne se trouve pas dans les éditions anciennes) dit en décrivant Kapilavastu : p.337

白淨王故宮處作太子母形像及太子乘白象入母胎時…

J. Legge a traduit : « à la place où s'élevait l'ancien palais du roi Çuddhodana, on a fait des images du prince et de sa mère ; et aux places où ce fils apparut monté sur un éléphant blanc quand il entra dans le sein de sa mère [et où…, on a élevé des *stūpa*]. » La phrase est peut-être mal coupée dans cette traduction, et j'inclinerais en faveur de la version que Beal avait donnée avant Legge (*Buddhist Records*, I, XLIX) : « Sur l'emplacement de l'ancien palais du roi Çuddhodana, on a fait une image de la mère du prince héritier, et du prince héritier [lui-même] quand, monté sur un éléphant blanc, il entre dans le sein de sa mère. » Je reconnais d'ailleurs qu'on ne supprime pas par là toutes les difficultés. Hiuan-tsang (*Mémoires*, I, 310-311) mentionne aussi l'image

qui représente le *bodhisattva* au moment où il descend pour s'incarner, mais ne dit rien de l'éléphant. Tout ce que je voulais faire remarquer ici, sans en pouvoir donner d'explication, c'est que, pour Fa-hien encore, décrivant en témoin oculaire un monument de Kapilavastu, le *bodhisattva* y est figuré non sous la forme d'un éléphant comme le veut la tradition hindoue, mais monté sur un éléphant. L'iconographie peut être en partie responsable de ces confusions. Dans l'art hindou archaïque, on ne représentait pas l'image humaine du Maître. Un éléphant pourrait donc aussi bien figurer le *bodhisattva* transformé en éléphant qu'évoquer le *bodhisattva* monté sur l'éléphant, mais non représenté par l'artiste.

(136) 遂感而孕 C'est là une formule usuelle pour désigner la conception dans les textes chinois.

(137) Cette date est traditionnelle aujourd'hui ; on la célèbre en particulier par la fête dite 浴佛僧 *yu fo-houei, c'*est-à-dire la fête de l'ondoiement des statues du Buddha ; le lien entre les deux événements est peut-être fourni par l'intervention des deux dragons qui, à la naissance du Buddha, ont fait couler sur lui l'un un courant d'eau chaude, l'autre un courant d'eau froide. Pour quelques indications sur cette fête, cf. De Groot, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, I, 308 et ss. ; *Sectarianism and Religious persecution in China*, pp. 130, 198. Cette fête de l'ondoiement des statues du Buddha était déjà célébrée en grande pompe à la fin du IIe siècle par ce même Tchai Jong dont parle Meou-tseu (cf. *B.E.F.E.-O.*, VI, 395) ; elle est d'ailleurs connue en dehors du bouddhisme chinois. La date du 8e jour du 4e mois pour la naissance du Buddha est déjà donnée, tout comme dans *Meou tseu,* par la biographie due à Tche K'ien ; il n'y a pas de variantes dans les éditions, et je ne vois aucune raison de suspecter ici la tradition du texte. Mais la question s'est embrouillée de bonne heure pour les textes qui, à l'inverse de la biographie de Tche K'ien, donnaient également une date pour la conception, car pour cette date on a adopté aussi l'indication du 8e jour du 4e mois. Par contre, ces

mêmes textes (par exemple la biographie traduite en 197 par K'ang Mong-siang, avec une variante donnant pour la naissance le 7e jour au lieu du 8e jour) indiquent pour la gestation une durée de 10 mois ; il en résulte des contradictions dont les écrivains bouddhistes se sont bien aperçu. Mais il n'est pas sûr que ces contradictions ne résultent pas parfois de rédactions altérées. Dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, le *Fo tsou t'ong ki* (chapitre 2, éd. de Tōkyō, 致, VIII, 23 v°) prête au 過去現在因果經 *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* (Nanjiō, n° 666) la même date du 8e jour du 4e mois pour la conception et pour la naissance, en même temps que l'indication d'une durée de 10 mois pour la p.338 gestation ; et il invoque l'autorité de 道宣 Tao-siuan, qui vivait au VIIe siècle, pour établir que la gestation dut en réalité durer une année. En effet Tao-siuan, dans son 釋迦氏譜 *Che kia che p'ou* (éd. de Kyōto, XXVII, III, 75 r° et v°) fait cette hypothèse, mais on remarquera qu'il emprunte ses deux dates identiques pour la conception et la naissance à des textes différents. Si on se reporte au *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* (éd. de Kyōto, XIV, III, 245 v° ; éd. de Tōkyō, 辰, X, 5 r°), on voit que l'édition la plus ancienne, celle de Corée, donne le 8e jour du 4e mois pour la conception et le 8e jour du 2e mois pour la naissance, ce qui est bien en accord avec la durée de 10 mois indiquée pour la gestation. En 1143, Fa-yun (*Fan yi ming yi lui,* Tōkyō, 雨, XI, 33 v°), bien que sa citation ne soit pas littérale, invoque formellement le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* comme faisant naître le Buddha le 8 du 2e mois. Sans doute, on pourrait admettre que certains éditeurs ont corrigé la seconde date pour échapper à une contradiction manifeste (le *Fa yuan tchou lin,* qui cite ces passages en ses chapitres 8 et 9, éd. de Kyōto, XXVIII, IV, 64 r°, 65 v°, donne déjà le 8e jour du 4e mois dans les deux cas), mais d'autres textes permettent aussi bien de supposer que ce sont les éditions plus tardives qui ont modifié la date du 2e mois quand il fut généralement admis que le Buddha était né au 4e mois. Les désaccords en effet sont anciens, et tiennent non seulement à une confusion possible entre la conception et la naissance ou à des

différences dans le mode de comput pour convertir les dates hindoues en dates chinoises (sous les Song, 吳曾 Wou Ts'eng fait remarquer dans son *Neng kai tchai man lou*, chapitre 5, f° 17 de l'édition du *Cheou chan ko ts'ong chou,* qu'on a tort de célébrer la naissance du Buddha le 8 du 4e mois, car il s'agit du 4e mois du *calendrier des Tcheou,* qui correspond au 2e mois des calendriers modernes : sous les Ming, 陸容 Lou Jong, dans son 菽園雜記 *Chou yuan tsa ki*, V, 5, r° de la même édition, reprend pour son compte cette argumentation inopérante), mais aussi à des traditions différentes dans les diverses écoles. Dans le texte que j'ai indiqué, on verra les efforts que fait l'auteur du *Fo tsou t'ong ki* pour concilier entre elles toute une série de dates parmi lesquelles on voit reparaître, à propos d'autres sources, cette indication du 2e mois au lieu du 4e. Un texte fort ancien, le 二教論 *Eul kiao louen,* qui date de 570 ou 571 et est incorporé au chapitre 8 du *Kouang hong ming tsi* (éd. de Kyōto, XXVIII, II, 131 r°), spécifie que, d'après les textes bouddhiques, le Buddha a été conçu le 8e jour du 4e mois, mais qu'il est né et a atteint la *bodhi* le 8e jour du 2e mois (avec une possibilité de 7e jour du 2e mois d'après un autre système de comput). Fa-hien nous donne lui-même un indice en faveur de la double date. Quand il est dans le pays de Khotan (et non de Kie-tch'a, comme il est dit par inadvertance dans Kern, *Hist. du Bouddhisme*, II, 233), il assiste aux grandes fêtes de la 'procession des images' qui y a lieu du 1 au 15 du 4e mois ; mais, dans le royaume de Pataliputra, il est témoin d'une autre grand fête de la 'procession des images' qui y est célébrée le 8 du 2e mois (cf. Legge, *The travels of Fâ-hien*, pp. 18, 79 ; aussi bien Beal, que Legge disent 4e et 2e mois sans observation ; mais il faut remarquer que Fa-hien dit dans le premier cas 4e mois en désignant le mois par son chiffre, et donne dans le second cas 卯月 *mao-yue,* ce qui correspond au 4e mois astronomique chinois, et n'équivaut au 2e mois qu'en tant qu'à cette époque on faisait commencer l'année civile au 3e mois astronomique ; cf. Hoang, *Concordance des chronologies néoméniques*, p. IV). Hiuan-tsang d'ailleurs nous donne encore d'autres dates quand il spécifie (*Mémoires*, I, 311) que le Buddha

s'est incarné « suivant p.339 l'école des Sthāvira, dans la nuit du 30e jour du mois *uttarāsadha,* qui répond en Chine au 15e jour de la 5e lune. Mais, suivant les autres écoles, il s'est incarné dans la nuit du 23e jour de ce même mois, ce qui répond, chez nous, au 8e jour de la 5e lune. » M. Kern a oublié de signaler ce texte de Hiuan-tsang, mais il note (*Hist. du bouddhisme*, II, 232) que, d'après le *Lalitavistara,* c'est de 15e de *vaiçākha* qui est le jour de la conception ; donc encore une autre date. C'est en effet la pleine lune de *vaiçākha* qui est indiquée pour la conception dans les traductions chinoises du *Lalitavistara* (Nanjiō, n° 159 et 160), et la naissance a lieu après une gestation de dix mois. Toutes ces indications sont intéressantes. On sait en effet que les grandes écoles bouddhiques avaient chacune leur vie du Buddha (cf. Nanjiō, n° 680) ; les dates que nous fournissent les textes, une fois la part faite des altérations qu'elles ont pu subir au cours des siècles, sont donc de nature à nous donner des indications sur les écoles auxquelles ces textes appartiennent. Il serait par suite important que quelqu'un reprît dans une étude d'ensemble les données chronologiques que nous fournit à ce sujet le canon chinois, et les soumit à une critique un peu serrée ; cette étude n'a pas été entreprise. En dehors des vies du Buddha et des sources que j'ai indiquées dans cette note, je signale encore, comme fournissant des renseignements à ce sujet, le chapitre 1 du *Li tai san pao ki,* le chapitre 下 du 破邪論 *P'o sie Touen* (éd. de Kyōto, XXX, V, 468 r°) et, plus tardif, le 續博物志 *Siu po wou tche* (chapitre 2, f° r° de l'éd. des 'Cent philosophes').

(138) 天上天下靡有踰我者. L'épisode se retrouve dans toutes les biographies du Bouddha, mais on remarquera que la biographie traduite par K'ang Mong-siang, tout comme celle traduite par Tche K'ien, prêtent au Buddha les paroles suivantes : 天上天下唯我爲尊 « Dans le ciel, sous le ciel, il n'y a que moi de vénérable ». Le sens revient à peu près au même, mais il serait assez étonnant que Meou-tseu eût modifié de sa propre autorité les paroles prononcées par le futur Buddha à ce moment

solennel, et il semblerait qu'il citât une tradition autre que celles qui nous sont parvenues. D'autre part, 下 (rime 馬) et 我 (rime 哿) ne riment pas suivant le système de rimes fixé au VIe siècle, mais, tous deux au *chang-cheng,* pouvaient assonancer dans le système antérieur.

(139) Cette phrase, à un caractère près, se retrouve exactement dans la biographie traduite par Tche K'ien.

(140) 青衣 *ts'ing-yi.* C'est l'expression employée par Tche K'ien ; c'est d'ailleurs aussi celle qu'adoptera en 308 le traducteur du *P'ou yao king.* Cette expression de 'vêtements bleus' ou 'vêtements gris' ne doit s'entendre, je crois, que des servantes, et non des domestiques mâles. Dans Chavannes, *T'ai-chan*, p. 401, le terme est traduit par 'serviteur' ; il s'agit d'un passage du 搜神記 *Seou chen ki* que Chavannes citait de seconde main, faute de l'avoir retrouvé dans l'édition de cet ouvrage incorporée au *Han wei ts'ong chou*. Il y a en effet deux recensions fort différentes du *Seou chen ki* ; le texte en question se trouve, entre autres, dans l'édition des 'Cent philosophes' (chapitre 4, ff. 1 v°-2 v°). On y verra qu'il s'agit certainement d'une servante, non d'un serviteur.

(141) Ici encore, la correspondance est étroite entre Meou-tseu et la traduction de Tche K'ien ; les textes parallèles ont été donnés dans l'introduction (*supra*, p. 261). Ce qu'il y a de plus important ici, comme l'a indiqué M. Maspero, ce sont les transcriptions. Celle de Chandaka, Tch'ö-ni, est la même à peu près partout (cf. à son sujet ma remarque dans p.340 *J. A.*, 1914, II, 407) ; mais pour le nom du cheval, la biographie traduite par K'ang Mong-siang écrit Kien-t'ö, au lieu que Tche K'ien est une fois de plus d'accord avec Meou-tseu. Même pour Chandaka, la biographie traduite par K'ang Mong-siang finit, au chapitre 2, par adopter une autre forme que Tch'ö-ni, Tch'an-t'ö, ce qui, à moins d'une altération du texte, est tout à fait déconcertant (d'après une citation du chapitre 1 du 釋迦譜 *Che kia p'ou,* éd. de Kyōto, XXVII, III, 4 v°, et qui concorde dans toutes les éditions, il semblerait que la leçon primitive du texte de K'ang Mong-siang fût Tch'an-t'ö, et que la

modification partielle ne fût qu'une contamination due à l'emploi usuel de Tch'ö-ni dans d'autres textes ; le *P'ei wen yun fou* donne aussi Tch'an-t'ö, mais cité probablement de seconde main, et d'après le *Che kia p'ou*). Les formes données par Tche K'ien et Meou-tseu sont aussi celles qu'on avait dans le *Tch'ö ni king,* cité en 516 par le *King liu yi siang* (Nanjiō, n° 1473 ; chapitre 7, éd. Kyōto, XXVII, IV, 174-175), mais dont la date m'est inconnue (il était déjà mentionné en 374 par Tao-ngan parmi les œuvres dont on ignore le traducteur ; cf. chapitre 3 du *Tch'ou san tsang ki tsi,* éd. de Kyōto, XXVII, IX, 606 v°).

(142) Autrement dit, il avait deux fois la taille humaine, fixée traditionnellement dans la Chine ancienne à 8 pieds (plus petits que le pied actuel). Cf. *B.E.F.E.-O.,* III, 392 ; *J. A.,* sept.-oct. 1913, p. 421 ; Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 83, où la correction est à rejeter.

(143) 手把千輻輪. Telle est évidemment la leçon correcte et il faut corriger en *ts'ien* le *yu* du texte donné par de Harlez dans *T'oung pao,* VII, 367.

(144) 項光照萬里. Telle est la leçon de l'édition de Kyōto, reproduisant l'édition de Corée. Mais les éditions des Song, des Yuan et des Ming ont 頂 *ting* 'sommet de la tête', au lieu de 項 *hiang,* et telle est la leçon qui a par suite passé dans l'édition du *P'ing tsin kouan ts'ong chou* et dans celle des 'Cent philosophes'. La confusion de *ting* et de *hiang* est une des altérations graphiques les plus fréquentes en chinois. La liste de M. Harlez dans *T'oung pao,* VII, 364, a un *hiang* qui ne peut être qu'une faute d'impression pour *ting*. Dans ses *Documents sur les Tou-kiue occidentaux,* p. 115, M. Chavannes, traduisant la notice sur Koutcha insérée dans le *Sin t'ang chou,* a rencontré la phase : 斷髮齊項, qu'il a traduite par : « Ils ont coutume de se couper les cheveux au sommet du crâne » ; mais 齊 signifie 'de niveau avec', et il est impossible qu'il s'agisse d'une sorte de tonsure. Le texte n'offre pas de sens, et il faut le corriger par le texte parallèle du *Kieou t'ang chou,* qui donne 翦髮垂與項齊 (ou celui du *Tsin chou*, chapitre 97, f° 6 r° :

翦髮垂項) ; *ting* est fautif pour *hiang,* et le sens est : « Ils coupent leurs cheveux au niveau de la nuque », ce qui n'est pas sans intérêt au point de vue ethnographique. La même alternance entre *hiang* et *ting* reparaît entre les deux *Histoire des T'ang* quatre lignes plus loin. On verra par la suite de ce travail qu'une question analogue se pose pour le récit traditionnel du rêve de Ming-ti. Le prétendu *lakṣaṇa* indiqué ici ne se retrouve pas dans les textes, qu'on veuille l'interpréter avec *hiang* ou avec *ting*. Si on adoptait *ting,* il faudrait supposer qu'il s'agit de rayons émanant de l'*uṣṇīṣa* ; mais je n'ai jamais rencontré de texte à ce sujet ; quand il est question de rayons spéciaux qu'émet le Buddha pour illuminer le monde, c'est de l'*ūrṇā* qu'ils partent, non de l'*uṣṇīṣa.* Il me paraît s'agir ici de tout autre chose. Dans les listes p.341 indiennes et tibétaines des 'signes secondaires' (*anuvyañjana*) du Buddha (mais non dans les listes chinoises) figure un signe qui consiste à être entouré d'une lumière qui se répand autour de lui (cf. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, pp. 596-597). La correspondance dans l'art bouddhique est fournie, comme l'a vu Burnouf, par la 'gloire', l'auréole dont est entouré le Buddha. Je suppose que nous avons ici, une allusion à quelque chose d'analogue. Le Buddha est souvent représenté au milieu d'une gloire qui lui prend tout le corps et d'un nimbe qui lui entoure seulement la tête ; assez souvent, c'est ce nimbe seul qui est figuré, sans la gloire. Ce nimbe paraît en quelque sorte reposer sur sa nuque. La solution à adopter ici est liée à celle qui prévaudra à propos du rêve de Ming-ti ; je reviendrai à ce moment sur la question. Dès à présent, j'indique que c'est *hiang* qui me paraît dans les deux cas la leçon primitive, et c'est celle que j'adopte ici dans ma traduction.

(145) à l'exception du dernier, tous ces *lakṣaṇa* se retrouvent en effet dans les listes usuelles, qui ont été étudiées en grand détail par Burnouf (*Lotus de la bonne loi*, pp. 553 et suiv.) ; on y joindra, pour les noms chinois, l'article de de Harlez dans *T'oung pao,* VII, 364-367. Mais il faut noter que les termes mêmes qu'emploie Meou-tseu ne paraissent empruntés directement ni à la biographie traduite par K'ang Mong-siang,

ni à celle traduite par Tche K'ien. Ces *lakṣaṇa* du Buddha n'ont pas été sans exercer quelque influence sur les traditions populaires chinoises, et j'ai recueilli à Pékin même l'idée que ceux qui ont une langue longue ou des mâchoires puissantes (en *sou-houa* […] *ta hiā pa* ou […] *ta hiā-pa-k'ō-eul*) vivent longtemps.

(146) Ici encore, comme l'a indiqué M. Maspero, le texte de Meou-tseu se rapproche surtout de la biographie traduite par Tche K'ien (et aussi du *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king* traduit plus tard, au Ve siècle). L'âge de 17 ans est d'ailleurs indiqué aussi dans la biographie traduite par K'ang Mong-siang. On sait que les Chinois comptent un an à la naissance ; 17 ans pour eux correspondent donc à 16 ans pour nous ; c'est bien 16 ans qui est l'âge indiqué dans l'Inde (cf. Kern, *Histoire du bouddhisme*, I, 37).

(147) 天道孔明。陰陽而通. *K'ong-ming* est emprunté au *Che king* (Legge, *Chinese Classics,* IV, II, 376).

(148) Les trois biographies apparentées (celles traduites par Tche K'ien et par K'ang Mong-siang et le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king*) insistent sur l'éloignement que manifestait le *bodhisattva* pour tout rapport sexuel avec sa femme (la tradition suivie par M. Kern est notablement différente). Les servantes en vinrent à concevoir des doutes sur la virilité du *bodhisattva* ; ces soupçons ont donné lieu dans certains textes à un épisode assez déconcertant. Des trois biographies, c'est encore celle traduite par Tche K'ien qui est la plus voisine de Meou-tseu : le bodhisattva, devant les soupçons des femmes, se borne à montrer du doigt le ventre de son épouse, et lui dit : « Dans six ans, vous mettrez au monde un fils ».

(149) Telle est la leçon de l'édition de Corée. Les éditions des Song, Yuan et Ming indiquent le 2e mois au lieu du 4e, et, à leur suite, c'est le 2e mois qui est donné dans le *P'ing tsin kouan ts'ong chou* et dans l'édition des 'Cent philosophes'. Comme l'a signalé M. Maspero, on retrouve l'âge de 19 ans, et le 8e jour du 4e mois dans la biographie traduite par Tche

K'ien ; celle traduite par K'ang Mong-siang porte '19 ans' et 'le 7e jour du 4e mois'. Dans le *Kouo k'iu hien tsai yin kouo king,* on a l'âge de 19 ans, mais le 7e jour du 2e mois (cette leçon est ancienne, car c'est déjà celle que donne la citation de ce texte qu'on trouve dans le *Che kia che p'ou,* éd. de Kyōto, XXVII, III, 77 r°). Ici p.342 encore, l'âge même et les dates diffèrent selon les textes et les écoles. La divergence la plus fréquente est de donner 29 ans au lieu de 19 pour l'âge du *bodhisattva* au départ du palais. On trouvera un certain nombre d'indications à ce sujet dans les premiers paragraphes du *Li tai san pao ki* et dans le chapitre 2 du *Fo tsou t'ong ki.* Les traditions se sont d'ailleurs contaminées l'une l'autre, si bien qu'on a par exemple au chapitre 4 du *King liu yi siang* (Kyōto, XXVII, IV, 156 r° ; Tōkyō, 雨, II, 79 v°) la triple leçon de 29 ans dans l'édition de Corée (qui doit être ici la bonne), mais 19 dans celles des Ming et 17 dans celle des Yuan (le *King liu yi siang* dit s'inspirer pour ce paragraphe du *P'ou yao king,* mais je crois que celui-ci ne donne aucune date). Le *Chouei king tchou,* au début du VIe siècle, cite un texte qui doit être emprunté au 外國事 *Wai kouo che* de 支僧載 Tche Seng-tsai et dater des Tsin (265-420), et où il est dit que le prince héritier quitta le palais le 15 du 3e mois (cf. *Chouei king tchou,* éd. de Wang Sien-k'ien, chapitre 1, f° 11 r°) ; cette date, ainsi que l'indication de la 29e année, ont passé dans le *Siu po wou tche*, chapitre 2, f° 2 r°. La tradition indienne, suivie par Kern (*Histoire du bouddhisme*, I, 58), est en faveur de la 29e année. On rencontre aussi la date de la 25e année indiquée pour le départ de la maison. Ces dates ont leur répercussion sur l'âge auquel le *bodhisattva* atteignit la *bodhi,* car les textes sont généralement d'accord pour admettre que ce fut six ans après qu'il eût quitté Kapilavastu.

(150) Le texte de ces deux phrases est très voisin de celui de la biographie traduite par Tche K'ien.

(151) 神祇 *chen k'i,* mot à mot 'au dieu du ciel et au dieu de la terre' ; l'expression composée se rencontre fréquemment et n'est pas d'origine

bouddhique.

(152) Le sens général des propos est en accord avec d'autres sources, et en particulier avec la biographie traduite par Tche K'ien, mais la lettre en est absolument différente. L'inspiration en est cependant de quelqu'un qui parlait en vrai bouddhiste ; la Voie (道 *tao*) est la traduction normale de la *bodhi* dans les premiers siècles du bouddhisme chinois. Il est possible que Meou-tseu puise ici à une œuvre bouddhique aujourd'hui perdue ou du moins non identifiée, et cette 'biographie' inconnue du Buddha pourrait bien avoir été, au moins partiellement, en vers. On a vu plus haut que la phrase prononcée par le Buddha à sa naissance est assonancée. Ici les propos de Çuddhodana sont en 6 phrases de 4 mots, et les derniers mots des phrases 1, 2, 4, 6 riment ou du moins assonancent. Dans la réponse du prince héritier, en 4 phrases de 4 mots, les derniers mots des phrases 1, 2 et 4, tous trois de rime 陽, rimeraient même dans le système plus minutieux du VIe siècle. Il n'est guère probable que ces vers soient dûs à Meou-tseu ; il semble plutôt qu'il ait conservé, pour les propos de ses personnages, les termes mêmes de sa source, laquelle devait être en vers de quatre mots et assonances. Cette dernière particularité est curieuse, vu qu'en général les traductions bouddhiques chinoises rendent les vers des originaux indiens au moyen de lignes à nombre de mots fixe, mais sans rimes ni assonances.

(153) Ce sont les six ans d'ascétisme de Çâkyamuni, sur lesquels cf. Kern, *Hist. du bouddhisme*, I, 63-66.

(154) 釋狐裘衣絺綌中呂之時也. Le quatrième mois, qui a été indiqué plus haut comme celui de la naissance de Çâkyamuni, est en effet le premier mois de l'été chinois. On sait que l'année chinoise est divisée en quatre saisons, au lieu p.343 que l'ancienne année hindoue n'en comptait que trois ; il y a eu là un nouvel élément de flottement dans les équivalences adoptées par les traducteurs bouddhistes.

Le *tchong-lu* est le 6e des douze tuyaux sonores, et Sseu-ma Ts'ien (cf.

Chavannes, *Mém. histor.*, III, 308) le met en effet en rapport avec le 4e mois.

(155) 中和 *tchong-houo* ; l'expression est empruntée au *Tchong yong* (Legge, *Chin. Classics*, I, 385) ; on la retrouve dans le *Tcheou li* (trad. Biot., II, 28). C'est l'idée hindoue du Madhyadeça ; on sait que les bouddhistes chinois l'ont fidèlement rendue par 中國 Tchong-kouo, 'Royaume du Milieu', qui désigne chez eux non la Chine comme à l'ordinaire dans la littérature chinoise profane, mais l'Inde ; l'expression se trouve déjà au Ier siècle dans le *Sūtra en 42 articles.*

(156) Les douze classes (十二部) d'écrits bouddhiques sont bien connues : cf. Kern, *Hist. du bouddhisme*, II, 398 et ss. Le nombre de chapitres est exprimé par 八億四千萬卷. En donnant à 億 *yi* son sens usuel de 100.000, on serait tenté de comprendre '804.000 fois 10.000 chapitres', soit 8.040.000.000. Mais la construction chinoise serait anormale. D'autre part, on s'attend à avoir le 84.000 traditionnel suivi de plusieurs zéros. Or, dans le *Sūtra en 42 articles*, si bien connu de Meou-tseu, il est un emploi évident de 億 au sens de '100 millions' (l'absurdité de l'explication par 100.000 dans le passage en question avait frappé Beal, *a Catena of Buddhist scriptures*, p. 194) ; si on l'adopte ici, on a, et cette fois en construction chinoise régulière, le chiffre de 840.000.000 ; la solution me paraît sûre.

(157) Le commentaire de K'o-hong écrit 小弓 ; son texte avait donc une leçon 弓 = 卷 *kiuan.*

(158) Au lieu de *kiao-cheou,* le commentaire de K'o-hong écrit *houan-kiao,* qui va aussi bien et donne le même sens ; l'une des formes est sortie graphiquement de l'autre.

(159) 泥洹 *ni-yuan.* Cette date du 15 du 2e mois paraît être la plus ancienne que le bouddhisme chinois ait adoptée pour le *nirvāna* ; d'autres textes ont indiqué, ici encore, le 8 du 2e et le 8 du 4e mois. Voir à ce sujet le début du *Li tai san pao ki* et le chapitre 4 du *Fo tsou t'ong ki*

(éd. de Tōkyō, 致, VII, 44 r°).

(160) L'expression *wou-wei* a été empruntée par les bouddhistes chinois à la philosophie taoïque, où elle désigne le 'non-agir' ; elle a pris dans le bouddhisme une valeur spéciale, qui est celle d'*asaṃskṛta,* 'non composé'. Cf. Legge, *Texts of Tâoism*, I, 72 ; *Bukkōjiden,* s. v. ; Chavannes, *Dix inscriptions de l'Asie Centrale*, p. 71. Il est assez difficile de dire le sens que Meou-tseu lui-même donnait à cette expression, parce qu'on ne peut se faire une idée précise de la conception qu'il avait du *nirvāṇa* ; mais il est certain que, pour les bouddhistes chinois du premier âge, le *wou-wei* est la traduction de *nirvāna* ; la notion d'*asaṃskṛta* n'est arrivée que plus tard.

(161) C'est-à-dire les *upāsaka*, ou fidèles laïcs ; c'est à cette catégorie qu'appartenait Meou-tseu.

(162) 一月六齋. Les six jours de jeûne (*uposatha, upavasatha*) étaient les 8, 14, 15, 23, 29 et 30 de chaque mois ; l'histoire de ces jeûnes, auxquels s'ajoutèrent trois jeûnes d'un mois (au commencement de chaque saison indienne, c'est-à-dire aux premier, p.344 cinquième et neuvième mois), serait intéressante à suivre, car leurs prescriptions ont évolué. Les six jours de jeûne sont souvent cités dans les anciens textes du bouddhisme chinois ; cf. par exemple Chavannes, *Cinq cents contes et apologues*, t. I, pp. 28 [n.2], 236, 408 ; voir aussi le *Bukkōjiden*, s. v. *tchai,* et, pour l'Inde, Kern, *Histoire du bouddhisme*, II, 222 et suiv.

(163) 悔過 *houei-kouo.* Par cette expression, il faut entendre la confession publique, pratiquée les jours de jeûne. Cf. à ce sujet Kern, *loc. laud.,* et Takakusu, *A record of the Buddhist Religion*, pp. 86-90.

(164) Ce sont les 250 préceptes du règlement des moines (*prātimokṣa*). « Le *Prātimokṣa* des moines compte, dans la rédaction pâlie, 227 articles ; dans la rédaction chinoise, 250 ; dans la tibétaine, 253 ; celle qui a été suivie dans la *Mahāvyuîpatti,* 259' (Kern, *Hist. du bouddhisme*, II, 11). L'histoire de la transmission du *vinaya* en Chine n'est

qu'amorcée, mais je ne crois pas qu'il y ait trace d'une traduction du *prātimokṣa* dont Meou-tseu eût pu entendre parler. La suite même de son texte indique d'ailleurs que ces préceptes des moines n'étaient pas connus des simples *upāsaka* comme lui. Quoi qu'il en soit, le chiffre de 250 est intéressant, puisque c'est celui qui s'est maintenu ; il apparaissait dès le Ier siècle dans le *Sūtra en quarante-deux articles,* et c'est là sans doute que Meou-tseu l'a pris. Il y a cependant des textes qui mentionnent un *prātimokṣa* en 260 divisions. M. Nanjiō (*Catalogue*, App. II, n° 2) s'est même fait l'écho d'une tradition selon laquelle cette division aurait été propagée par l'un des deux apôtres du bouddhisme chinois du Ier siècle, 竺法蘭 Tchou Fa-lan (Dharmarakṣa, dit-on d'ordinaire ; mais il me paraît plus probable qu'on doive rétablir Dharmaratna ; cf. *J. A.*, 1914, II, 387, n. 1). M. Nanjiō indique en effet, comme une œuvre perdue de Tchou Fa-lan, un *Eul pai lieou che kiai ho yi,* ou *Étude sur les différentes recensions des* 260 *préceptes*. À priori, cette entreprise de critique paraît bien étrange de la part de quelqu'un qui vient prêcher le bouddhisme dans un pays où tout en est à peu près ignoré. Non seulement il ne dut pas y avoir plusieurs versions chinoises du *prātimokṣa* au Ier siècle, mais il est vraisemblable qu'il n'en existait pas une seule. Comme l'a montré M. Maspero (*B.E.F.E.-O.*, X, 225 et ss.), il n'y a aucun fond à faire sur les textes qui parlent de moines chinois ordonnés à cette époque ; or le *prātimokṣa* était réservé aux moines, et il n'était pas besoin d'en avoir une version chinoise aussi longtemps que le clergé était exclusivement étranger. Les textes qui parlent de moines chinois du Ier siècle ont embarrassé à ce point de vue même les historiens chinois du bouddhisme, à cause d'une donnée traditionnelle selon laquelle la première traduction complète du *prātimokṣa* serait due à Dharmakāla, qui, frappé de l'ignorance des moines chinois en matière de règles de discipline, aurait fait passer en chinois, en 250 A. D., le *prātimokṣa* des Mahāsānghika (cf. Nanjiō, *Catalogue,* App. II, n° 13, et les références qui y sont indiquées). Aussi le *Fo tsou t'ong ki* par exemple (chapitre 53, f° 140 r° de l'éd. de Tōkyō)

déclare-t-il que les prétendus moines chinois du Ier siècle s'en tenaient à la formule du 'triple refuge' (三歸 *san-kouei, triçarana*), sans recevoir encore les préceptes complets. M. Nanjiō ne paraît pas avoir remarqué qu'il utilisait des données contradictoires en attribuant au Tchou Fa-lan du Ier siècle une œuvre qui suppose plusieurs traductions connues du *prātimokṣa* et en disant par ailleurs que la traduction de Dharmakāla constitua la première œuvre de *vinaya* qui passât en chinois. Ici du moins la difficulté n'est qu'apparente. Si on se reporte au chapitre 11 du p.345 *Tch'ou jan tsang ki tsi* (ff. 664-665 de Kyōto, XXVII, X), on y trouve une préface de cette prétendue traduction de Tchou Fa-lan, et on voit qu'il s'agit d'une comparaison de trois versions du *prātimokṣa,* écrite en 381, et dont l'auteur fut Tchou T'an-wou-lan (sur lequel cf. Nanjiō, *Catalogue*, App. II, n° 38). C'est bien à Tchou T'an-wou-lan que l'œuvre est attribuée dans le 衆經目錄 *Tchong king mou lou* de 法經 Fa-king sous les Souei (chapitre 6 ; éd. de Kyōto, XXXV, IV, 112) et le *K'ai yuan che kiao lou* (chapitre 3 ; éd. de Kyōto, XXIX, II, 157 r°). Tchou T'an-wou-lan, l'Hindou T'an-wou-lan est un homonyme de Tchou Fa-lan, et son nom véritable, avec le même caractère final de transcription, sera lui aussi soit Dharmarakṣa, soit plutôt Dharmaratna (d'après un prâcrit *Dhammaranna). La similitude des noms a amené de bonne heure la confusion des personnes (dès le 別錄 *Pie lou,* assez peu digne de foi). Les textes du *Tch'ou san tsang ki tsi* au sujet de ces recensions du *prātimokṣa* sont d'ailleurs des plus intéressants, en ce qu'ils montrent que le royaume de Koutcha au Turkestan chinois (écrit ici tantôt 丘慈 K'ieou-ts'eu, tantôt 拘夷 Kiu-yi) joua un grand rôle dans cette transmission du *vinaya* (cf. S. Lévi, dans *J. A.*, sept.-oct. 1913, 338 et suiv.). Ainsi, il n'y aurait pas eu de traduction chinoise du *prātimokṣa,* pas plus qu'il n'y aurait eu de moines chinois, au Ier siècle.

Pour le IIe siècle, deux œuvres de *vinaya* sont attribuées par le *Catalogue* de Nanjiō au grand traducteur Ngan Che-kao (n° 1112 et 1126) ; une seule, le n° 1126, rentre vraiment dans les œuvres de

vinaya et M. S. Lévi a pu dire (*T'oung pao*, II, VIII, 117) qu'elle formait « un véritable catéchisme en abrégé de la vie sainte ». Seulement l'attribution à Ngan Che-kao me paraît douteuse : Aux environs de l'an 500, le *Tch'ou san tsang ki tsi* ne connaissait que 34 traductions qui fussent l'œuvre de Ngan Che-kao ; un siècle plus tard, le *Li tai san pao ki* en énumère 176 ; ce brusque enrichissement ne va pas sans inspirer quelques soupçons. Le n° 1126 de Nanjiō rentre parmi les œuvres qui se sont ajoutées à la liste. En 374, le catalogue de Tao-ngan l'ignorait complètement. Vers l'an 500, le *Tch'ou san tsang ki tsi* (chapitre 4, f° 510 v°) connaît l'œuvre en deux recensions, toutes deux de traducteurs inconnus ; quand le *Li tai san pao ki* l'attribue à Ngan Che-kao, c'est sur la foi du *Pie lou,* catalogue anonyme perdu, compilé sans grande critique à ce qu'il semble, et qui date peut-être du Ve siècle (cf. *Li tai san pao ki*, chapitre 15, f° 682 v°). Mais la langue même du n° 1126 ne rappelle pas celle des traductions véritables de Ngan Che-kao et, dans la plus ancienne édition tout au moins, on y trouve telle glose comme : « en langue des Ts'in, cela signifie... » (éd. de Kyōto, XIX, III, 1 v°), qui tend à faire croire que cette traduction n'est pas antérieure à la fin du IVe siècle. Je ne crois donc pas qu'il y ait dans le *Tripiṭaka* d'œuvre de *vinaya* dont la traduction remonte si haut. Ce n'est pas à dire cependant qu'il n'y ait pas eu dès cette époque quelques moines chinois. Comme l'a montré M. Maspero (*B.E.F.E.-O.*, X, 228), il est très probable que 嚴浮調 Yen Feou-tiao, vrai Chinois d'origine, reçut l'ordination dans la 2e moitié du IIe siècle ; et c'est sans doute alors qu'il prit le postnom que nous lui connaissons et qui peut être une transcription de Buddhadeva. Mais Yen Feou-tiao avait étudié le sanscrit, ou tout au moins l'idiome dans lequel étaient rédigés les textes bouddhiques apportés alors en Chine d'Asie Centrale, et il pouvait réciter le *prātimokṣa* sans traduction chinoise. On verra plus loin que Meou-tseu parle de *çramaṇa* ; M. Maspero a admis qu'il devait s'en trouver de chinois parmi eux ; je n'en suis pas aussi sûr,

ou du moins je suis tenté de supposer qu'ils devaient alors acquérir, p.346 pour être ordonnés, une connaissance au moins superficielle de la langue des originaux bouddhiques, et qu'il n'y eut effectivement pas, jusqu'au IIIe siècle, de traduction chinoise du règlement des moines (voir, sur ces traditions, la note de S. Lévi dans *T'oung pao*, II, VIII, 117). Une tradition va bien à l'encontre de ces conclusions. M. Chavannes a signalé (*T'oung pao*, II, IX, 423) une inscription de 1364-1366 qui rappelle la transmission en Chine du *vinaya* des Dharmaguptaka, et dit que leur *prātimokṣa et* leur *karmavacana* furent traduits en 168 par 法領 Fa-ling. MM. Lévi et Chavannes ont publié depuis lors la traduction d'un passage du *Fa yuan tchou lin* qui semble être la source de l'inscription de 1364-1366 (*J. A.,* juillet-août 1916, p. 40-41 et p 45). J'ai retrouvé de mon côté des indications analogues dans le 四分比丘戒本疏 *Sseu fen pi k'ieou kiai pen chou* de Ting-pin des T'ang (chapitre 上 dans *Tripit.* de Kyōto, Supplément I, LXII, I, 2 r° et v°). Ting-pin dit que dès le Ier siècle, sous Ming-ti, il y eut des professions de foi bouddhiques, mais que ceux qui se firent alors religieux se bornaient à se couper les cheveux, et à recevoir le 'triple refuge' et les 'cinq préceptes' ; vers la fin du IIe siècle seulement, il y eut le nombre de moines requis pour une ordination régulière ; cinq moines de l'Inde du nord y procédèrent, et l'un deux, Tche Fa-ling, « récita oralement le *prātimokṣa,* en 1 chapitre ; c'est là ce qu'on appelle aujourd'hui l'ancien texte du *prātimokṣa* ». Cette tradition ne me paraît avoir aucune valeur. Aucun des anciens catalogues ne connaît ce traducteur Tche Fa-ling du IIe siècle. Par contre, on sait de façon très certaine qu'un moine du nom de Tche Fa-ling se rendit de Chine en Inde en 392 pour revenir sans doute en 408, et qu'à son retour, il rapportait de Khotan précisément le texte du *viyana* des Dharmaguptaka. C'est ce texte qui correspond aujourd'hui au n° 1117 de Nanjiō (pour lequel la date de 405 n'est pas très sûre ; il faut plus vraisemblablement adopter 408-413 ou 410-412 ; voir à ce sujet les préfaces du *Dīrghāgāma* et du *viyana* des

Dharmaguptaka, ainsi que le *Tch'ou san tsang ki tsi*, chapitre 9, f° 650 r°, et surtout le chapitre 4 du *K'ai yuan che kiao lou,* ff. 167-168 de l'éd. de Kyōto). Ce Tche Fa-ling est nommé également, à la même époque, pour le manuscrit de l'*Avatamsakasūtra* qu'il rapporta de Khotan (cf. S. Lévi, dans *B.E.F.E.-O.,* V, 253). Il est évident qu'il n'y a pas eu deux Tche Fa-ling, l'un du IIe siècle, l'autre des environs de l'an 400, qui tous deux auraient participé à des traductions du *vinaya* des Dharmaguptaka, et dont le premier, ignoré des catalogues, reparaîtrait brusquement sous les T'ang. Nous ne sommes ici en présence que d'une tradition tardive, née parmi les adeptes du *vinaya* des Dharmaguptaka, et qui, même si elle est un peu antérieure aux T'ang, n'a jamais eu assez de vraisemblance pour passer dans les inventaires du Canon. La première traduction attestée du *prātimokṣa* reste donc en définitive celle que Dharmakāla exécuta en 250 A. D.

(165) Dans l'Inde, « celui qui célèbre strictement le sabbat, après avoir déjeuné de grand matin, s'abstiendra de prendre de la nourriture depuis le lever jusqu'au coucher du soleil » (Kern, *Hist. du bouddhisme*, II, 225). Cette formule de jeûne était comprise un peu différemment par les bouddhistes chinois, pour qui le jeûne consistait à ne pas prendre de nourriture passé midi ; telle était la règle pour les *upāsaka* aux six jours de jeûne mensuels et pendant chacun des trois mois de jeûne qui ouvraient les saisons de l'année hindoue. Pour les religieux, c'était une règle permanente de ne pas manger passé midi (cette prescription constitue l'un des douze *dhūta*) ; ils 'jeûnaient' donc toute l'année. Voir à ce sujet le *Bukkōjiden*, s. v.

(166) p.347 優婆塞. *yeou-po-sseu.* C'est la classe à laquelle appartenait Meou-tseu.

(167) 威儀進止與古之典禮無異 . L'expression *wei-yi* dans le bouddhisme est la traduction régulière de *karmavacana,* 'cérémonial', 'rituel'. *Tsin-tche* signifie au propre 's'arrêter', et désigne les actes et attitudes prescrits par le cérémonial.

(168) 孔德之容唯道是從 ; c'est le début du § 21 du *Tao tö king* ; cf. Legge, *Texts of Tâoism*, I, 64. Dans le *Tao tö king*, il semble que le sens soit à peu près le suivant : tous les aspects extérieurs du monde, toutes les formes de son activité (telle est la valeur de *tö* procèdent du principe immanent qui est l'ordre de l'univers, la Voie (道 *tao*). Mais on aperçoit moins bien l'application qu'en fait ici Meou-tseu. Il semble qu'il veuille dire que la conduite des *çramaṇa* est conforme à la parole de Lao-tseu, puisqu'ils ne poursuivent que le *tao* (c'est-à-dire pour eux la *bodhi*), et que, d'après Lao-tseu, c'est du *tao* que tout procède.

(169) 其斯之謂也. Lao-tseu, par la parole qu'a citée Meou-tseu, a eu en vue cette poursuite du *tao* à laquelle se livrent les moines bouddhistes ; une fois de plus, il est bon de rappeler que l'identité n'est qu'apparente entre le *tao* de Lao-tseu, et celui des bouddhistes qui est la *bodhi,* mais Meou-tseu lui-même ne devait pas s'en rendre un compte exact. Au lieu de *ye,* pour lequel les éditions de Kyōto et de Tōkyō n'indiquent aucune variante, le texte de Souen Sing-yen a *hou*, ce qui donne à la phrase un sens interrogatif : « Ne serait-ce pas là.... », mais le texte traditionnel me paraît très satisfaisant ; je m'y suis tenu. La leçon de Souen Sing-yen paraît inspirée par le souvenir d'une phrase identique de Han Fei-tseu, sur laquelle cf. *J. A.* sept.-oct. 1913, p. 419.

(170) L'édition de Corée a *hao-che ye* ; les autres éditions écrivent *che-hao ye.* Mais le commentaire de K'o-hong donne également *hao-che.* D'autre part, l'expression *hao-che* est attestée par de nombreux exemples anciens. Il semble donc que telle soit bien la leçon primitive du *Meou tseu,* altérée en *che-hao* dans les éditions modernes, depuis celle de Song, parce que la forme moderne de l'expression est *che-hao.* On sait que par ce terme on désigne les appellations honorifiques posthumes décernées aux empereurs et aux grands hommes. Meou-tseu veut dire par là que 'Buddha' n'était pas le vrai nom de Çakyamuni. Je n'ai pas adopté dans la traduction le mot 'posthume', parce qu'il n'est pas nécessairement impliqué dans l'expression (par ex. dans le

commentaire dit du Ho-chang-kong au § 38 du *Tao tö king*).

(171) Les trois souverains (三皇 *san-houang*) et les cinq empereurs (*wou-ti*) sont les princes légendaires avec lesquels s'ouvre l'histoire de Chine ; voir à leur sujet le t. I des *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien traduits par M. Chavannes. Sseu-ma Ts'ien lui-même ignorait les trois souverains, dont la vogue ne paraît pas antérieure à la 2e moitié du Ier siècle avant notre ère. Les taoïstes les adoptèrent lorsque, sous les Tsin (265-420), Pao Tsing publia son *San houang king* (cf. *B.E.F.E.-O.*, VI, 382). Je n'ai pas actuellement de textes présents à l'esprit et qui donnent respectivement aux trois souverains et aux cinq empereurs les épithètes de *chen* (surnaturel, divin) ou de *cheng* (saint) ; mais elles n'ont rien que de très normal, et je crois bien avoir rencontré la seconde. Au XIVe siècle, le *Tchō yi louen* paraphrase ainsi : « C'est comme pour les trois souverains et les cinq empereurs, qu'on nomme par une appellation, et non par leur nom de famille » (Tōkyō, 露, XI, 91 r°).

(172) p.348 道德之元祖神明之宗緒. Les deux seuls exemples de l'expression *tsong-siu* qui soient enregistrés dans le *P'ei wen yun fou* sont empruntés à Yang Hiong et à Tchang Heng, c'est-à-dire à deux écrivains des Han.

(173) 怳惚變化 *houang-hou pien-houa.* L'expression *houang-hou* est, elle aussi, empruntée au § 21 du *Tao tö king,* où elle désigne la transformation que nous ne pouvons percevoir et qui, grâce au *tao,* fait passer du non-être à l'être. Ici il s'agit des pouvoirs surnaturels du Buddha.

(174) 分身散體 *fen-chen san-t'i. Fen-chen,* 'diviser son corps', 'détacher une incarnation', est le terme qui a été si discuté à propos de l'inscription de Si-ngan-fou.

(175) L'édition de Corée a *jou* ; les éditions des Song, des Yuan et des Ming et par suite le texte de Souen Sing-yen écrivent *jan* ; le sens est le même.

(176) Les anciens lexicographes chinois, et en particulier Hia Chen, l'auteur du *Chouo wen*, ont toujours eu un faible pour ce genre d'équivalences, qui le plus souvent ne reposent sur rien. Mais ici il est exact que *tao,* 'voie', et *tao,* 'guider', sont apparentés étymologiquement, aussi bien au point de vue graphique qu'au point de vue phonétique, et il y a d'ailleurs des cas où les deux mots ont été employés anciennement l'un pour l'autre. Watters (*Essays on the Chinese language*, p. 177) a même supposé que le sens primitif, au point de vue graphique, est celui de guider ; comme je crois plutôt que, dans *tao,* l'élément *cheou* est purement phonétique, j'incline au contraire à admettre que c'est, comme à l'ordinaire, la valeur concrète du caractère qui est primitive ; il va sans dire que je ne parle ici que de l'écriture, et qu'il ne s'agit pas d'une antériorité phonétique du substantif par rapport au verbe.

(177) 蜿蜒其外 *wan-yen k'i-wai.* Telle est la leçon de l'éd. de Corée ; celles des Song, des Yuan et des Ming, suivies par Souen Sing-yen, ont 綩綖 *wan-yen* (selon les éditeurs de Tōkyō ; toutefois, au XIVe siècle, le *Fo tsou li tai t'ong tsai* écrit dans ce passage 蜿蜒 *wan-yen* ; cf. Tōkyō, 致, X, 35 r°). La leçon de l'édition de Corée est garantie par le commentaire de Houei-lin, qui estime toutefois que le second caractère est fautif, et qu'il faut lire 蟺 *'chan* ; cela prouve seulement que Houei-lin n'a pas compris le texte. L'expression donnée par l'édition de Corée existe, et on la trouvera dans le dictionnaire de Giles, où elle est lue *yuan-yen* ; elle signifie 'tortueux'. Mais il me paraît bien que ces caractères, tout comme la variante des éditions des Song, Yuan et Ming ne sont ici que d'autres graphies de l'expression 宛延 *wan-yen* ou 蔓延 *wan-yen*, 'se répandre sur', 's'étendre', 'se développer' ; j'ai traduit en conséquence. Le commentaire de K'o-hong donne aussi le même texte que l'édition de Corée et que Houei-lin, mais, dans une note d'ailleurs altérée, il ajoute que c'est le nom d'un vêtement et qu'il faudrait écrire 綩綖 ; car, dit-il, avec la clef des reptiles, c'est le nom

d'un ver ; je crois bien qu'il n'a pas mieux compris que Houei-lin.

(178) 毫 *hao* 釐 *li.* Le commentaire de 慧琳 Houei-lin montre que son texte avait fautivement 豪*hao.* Le *hao* est le dixième du li. En tant que poids, le *li* est 1/1.000 et le *hao* 1/10.000 d'once ; mais il est clair qu'il s'agit ici d'une surface. À ce second point de vue, le dictionnaire de Giles ne dit rien de *li* et donne pour *hao* la valeur d'1/1.000 de *meou* (arpent chinois) ; le dictionnaire de Couvreur indique pour *li* 1/1.000 et pour *hao* 1/10.000 de *meou* ; c'est le dictionnaire de Couvreur qui doit avoir raison.

(179) p.349 閒關其內 *kien-kouan k'i-nei.* Sur l'expression *kien-kouan,* qui a plusieurs sens, cf. von Zach, *Lexicographische Beiträge*, I, p. 14. Le seul sens donné par Giles est celui de 'craquement des roues d'un char' ; c'est celui de l'expression dans le *Che king* (Legge, *Chinese Classics*, IV, II, 391), et c'est de lui que nous devons partir ici. Le craquement des roues indique le voyage, et pour parler des fatigues d'un voyage lointain, M. von Zach a rappelé avec raison qu'il y a une sorte de cliché, 閒關跛*kien-kouan pa-chö* ; le sens me paraît être le même dans notre texte.

(180) Toute cette période, qui est d'ailleurs assez bien dans l'allure des discussions de Meou-tseu, pourrait cependant être inspirée et presque copiée d'une œuvre philosophique ancienne ; mais je n'ai rien trouvé à ce sujet. Les deux membres de phrases 視之無形。聽之無聲 rappellent le § 14 du *Tao tö king.*

(181) 虛無恍惚 *hiu-wou houang-hou*. La phrase s'inspire du § 21 du *Tao tö king.*

(182) Les textes de Corée, des Song et des Yuan écrivent 或 *houo* ; celui des Ming, suivi par Souen Sing-yen, donne 惑 *houo* ; le premier caractère s'est employé anciennement au sens du second (par exemple dans Mencius, VI, I, 9), et le sens n'est pas douteux.

(183) Les deux premières notes de la gamme chinoise.

(184) Sur le sens de 法, 'avoir pour règle' 'avoir pour modèle', on peut voir le § 25 du *Tao tö king*. Sur l'opposition du *tao* céleste et du *tao* humain, cf. Legge, *Texts of Tâoism*, I, 16. Les 'cinq [vertus] permanentes' (五常 *wou-tch'ang*) sont celles qui règlent les relations de mari à femme, de père à fils, de prince à sujet, de frère aîné à frère cadet, et d'ami à ami. Au lieu de cette leçon, qui est donnée sans indication de variante par les éditions de Tōkyō et de Kyōto, le texte de Souen Sing-yen, suivi comme toujours par l'édition des 'Cent philosophes', porte 無常 *wou-tch'ang*, 'l'impermanence'. La confusion a pu se produire phonétiquement, ou aussi peut-être par une copie où le caractère 五 *wou* a été confondu avec 无 *wou*, variante usuelle de 無 *wou* ; mais cette leçon n'est pas à prendre en considération. Les quatre saisons pour le ciel et les cinq vertus pour l'homme sont mentionnées déjà côte à côte dans *Tchouang tseu* (Legge, *Texts of Tâoism,* II, 349).

(185) Cette citation est tirée du § 25 du *Tao tö king* (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 67). Toutefois la dernière phrase est modifiée ; le texte original du *Tao tö king* dit : « Je ne sais pas son nom, et je lui donne la désignation de *tao* ; s'il faut absolument le nommer, je l'appelle le Grand ». Tout en altérant le texte, Meou-tseu l'a rendu plus clair. L'expression de 'la mère du monde' reparaît encore au § 52 du *Tao tö king*.

(186) 獨立 *tou-li.* L'expression se trouve au § 25 du *Tao tö king* ; elle était déjà employée dans le *Yi king* ; on la retrouve dans les *Élégies de Tch'ou* et dans nombre de textes plus récents.

(187) Tout ce passage donne aussi l'impression d'être tiré, au moins en partie, d'un texte plus ancien que je n'ai pas su identifier. Les derniers mots des trois premiers membres de phrase, *ts'in*, *min* et *chen,* riment régulièrement ; *ti* et *li* sont de tons différents.

(188) Cf. la phrase analogue au début du § XVIII.

(189) p.350 Dans le chapitre 45 du *Li ki,* Tseu-lou demande à Confucius si c'est parce que le jade est rare qu'il est apprécié, mais Confucius proteste et dit que le jade est apprécié non à cause de sa rareté, mais pour ses qualités propres et parce que les anciens retrouvaient dans ces qualités l'image des vertus humaines.

(190) Le saint homme est naturellement Confucius. Legge (*Chinese Classics*, I, 1-3) ne signale pas de série de 'sept classiques' (七經 *ts'i-king*). On verra plus loin que Meou-tseu parle (§ VI) des 七典 *ts'i-tien,* synonyme de *ts'i-king*, qui ont été constitués par Confucius en ajoutant aux cinq *king* le *Tch'ouen ts'ieou* et le *Hiao king.* Quand on parle aujourd'hui des 'cinq *king*', le *Tch'ouen ts'ieou* est l'un des cinq ; le texte même de Meou-tseu montre qu'il n'en était pas de même pour lui. Il faut en réalité faire intervenir le *Yo ki* ou *Livre de la musique,* aujourd'hui perdu en majeure partie. On semblerait donc avoir la liste : *Yi king, Che king, Chou king, Li ki, Yo ki,* constituant les cinq *king* proprement dits et que Confucius aurait seulement révisés ; puis le *Tch'ouen ts'ieou* et le *Hiao king,* qui sont l'œuvre de Confucius lui-même ; l'ensemble formerait au sens large les sept *king* ou sept *tien.* Mais il y a d'autres causes d'indétermination. Il est question des 'sept *king*' dans la biographie de 張純 Tchang Chouen au *Heou han chou* (chapitre 65, f° 2 r°), et le commentaire, écrit au VIIe siècle, dit que les 7 *king* sont : *Che king, Chou king, Li ki, Yo ki, Yi king, Tch'ouen ts'ieou* et *Louen yu.* En outre, selon le *Souei chou,* les Han auraient gravé sur pierre les 'sept *king*' en 175-183 (*Souei chou*, chapitre 32, 15 v°) ; mais, quand on va au fond des choses, on s'aperçoit qu'il n'y eut que 5 ou peut-être 6 classiques gravés sur pierre en 175-183. En tout cas, parmi ces cinq ou six classiques, figuraient sûrement le *Yi li* (et non le *Li ki*) et le *Louen yu.* Aucune de ces sources ne fait intervenir le *Hiao king.* Toute la question sera à reprendre de plus près quand on fera l'étude des classiques gravés sur pierre sous les diverses dynasties. Mais il reste une sérieuse difficulté à propos du chiffre de 30.000 mots indiqué par Meou-tseu. C'est ainsi que le *Li ki* par exemple a, à lui seul, près de 100.000 mots.

La formule même employée par Meou-tseu (制七經之本不遇三萬言) ne me paraît guère pouvoir être restreinte aux deux seuls livres que Meou-tseu ait vraiment considérés comme l'œuvre propre de Confucius, le *Tch'ouen ts'ieou* et le *Hiao king.* Je ne vois pas de solution satisfaisante à proposer. Il se peut d'ailleurs qu'il y ait dans la phrase de Meou-tseu une allusion à un texte ancien qui m'échappe. Au XIVe siècle, la paraphrase du *Tchö yi louen* modifie ainsi le texte : « Quand le saint homme a fixé les six *king,* il n'a pas dépassé 500.000 mots » (Tōkyō, 露, XI, 92 v°).

(191) J'ai adopté pour 億 *yi* la même valeur qu'au § 11, et de même un peu plus bas.

(192) 江海所以異於行潦者以其深廣也。五嶽所以別於丘陵者以其高大也

Ces deux phrases sont directement inspirées de Mencius : 泰山之於丘垤。河海之於行潦 (Legge, *Chinese Classics*, II, 195-196). Le *Tchö yi louen* (f° 92 v°) amalgame le texte de Meou-tseu et celui de Mencius, et met tout au compte de ce dernier. Cf. aussi les comparaisons analogues de Forke, *Lun-Hêng*, II, 41-42.

(193) Au lieu de 顚 *tien* de l'édition de Corée, les autres éditions ont 巔*tien* ; le sens est le même.

(194) 顚*tien* et 淵*yuan* riment.

(195) p.351 L'édition de Corée a 騏驥*k'i-ki* ; celles des Song, des Yuan et des Ming, suivies par Souen Sing-yen, donnent 麒麟 *k'i-lin.* Cette seconde lecture est certainement la bonne, car l'allusion à la licorne est ici une sorte de cliché, au lieu qu'il n'y a aucune raison de faire intervenir *k'i-ki,* qui est le nom d'un des coursiers de Mou-wang. L'erreur est venue de ce que le texte avait anciennement dans ce passage une orthographe anormale *k'i-lin,* déjà dénoncée dans les commentaires de Houei lin et de K'o-hong. Meou-tseu dit qu'il ne faut pas chercher la licorne dans un jardin (苑囿*yuan-yeou*) ; mais il y a précisément une tradition qu'au

temps de Houang-ti une licorne apparut dans les jardins (*yuan-yeou*) ; cf. la citation du *wai-ki* du *T'ong kien ts'ien pien,* dans *T'ou chou tsi tch'eng,* K'in-tch'ong-tien, chapitre 57, f° 1 v°.

(196) 吞舟之魚. Il est assez souvent question de ce poisson dans l'ancienne littérature chinoise, et avant qu'on puisse songer au *makara* hindou. C'est ainsi que j'en ai relevé deux mentions dans le *Chouo yuan* de 劉向 Lieou Hiang (éd. des 'Cent philosophes', chapitre 12, f° 8 r° ; chapitre 16, f° 9 v°), une autre encore plus ancienne dans les fragments de *Che tseu*, chapitre 下, f° 6 r° (sur cette œuvre, cf. *infra*, p. 353). L'expression s'est conservée dans le proverbe 網漏吞舟, « le filet laisse échapper [le poisson qui] avale les navires », c'est-à-dire que les grands concussionnaires échappent aux châtiments impériaux. Cf. *Ts'ien han chou*, chapitre 23, f° 7 v°, et C. Pétillon, *Allusions littéraires*, p. 313.

(197) 剖三寸之蚌求明月之珠. Sur la perle 'lune claire', cf. *Journal asiatique,* nov.-déc. 1911, p. 564. Le mot à mot naturel serait, 'une huître de trois pouces', mais, bien que le pied fût jadis plus court qu'aujourd'hui, il s'agirait encore d'une fort belle huître, au lieu que celle-ci, de toute évidence, est regardée par Meou-tseu comme une petite huître, incapable de contenir la perle merveilleuse. Un proverbe chinois dit : 'Ce sont les vieilles huîtres qui produisent les perles' ; cf. Pétillon, *Allusions littéraires*, p. 380-381. Mais je crois qu'il s'agit surtout ici d'une flaque d'eau opposée à l'immensité et la profondeur du Kiang et de l'océan. On lit dans le *Che ki* (chapitre 128, f° 2 v°, partie due à Tch'ou Chao-Souen) : « La perle lune claire sort du Kiang et de l'océan, et se cache dans une huître » ; sur *kiang-hai,* cf. ici même un peu plus haut, et Chavannes, dans *T'oung pao*, II, VI, 562. Cf. aussi *Houai nan tseu,* XVI, 8 r°. Toutefois, quand on précisait le lieu où on trouvait la perle 'lune claire', ce n'est pas l'océan qu'on indiquait, mais le Kiang, c'est-à-dire le fleuve Bleu (cf. le commentaire de Ying Chao dans *Che ki*, chapitre 117, f° 6 v°). La paraphrase du *Tchö yi louen* (f° 93 r°) veut au

contraire que la perle 'lune claire' ne se trouve pas dans une huître, mais seulement dans le menton du dragon.

(198) 探枳棘之巢求鳳皇之雛. Un passage du *Heou han chou* (chapitre 106, f° 9 v°) dit : « Les ronces ne sont pas [un endroit] où se poser pour le phénix ». De nos jours encore, l'expression, 'un phénix posé sur des ronces', s'emploie pour désigner un homme qui n'a pas une situation en rapport avec ses mérites.

Les mots *tchou* et *tch'ou* riment.

(199) 太素 *t'ai-sou.* Cf. note suivante, et aussi *Tche yeou tseu* (éd. p.352 des 'Cent philosophes', chapitre 上, f° 16 v°). Sur les 'cinq 運 *yun*' (*t'ai-yi, t'ai-tch'ou, t'ai-che, t'ai-sou, t'ai-ki*), antérieurs au Ciel et à la Terre, cf. le début du *Pien tcheng louen* de Fa-lin.

(200) 太始 *t'ai-che.* Ces termes sont empruntés à des théories cosmogoniques dont le meilleur exposé se trouve au chapitre 1 de Lie-tseu (voir les traductions qui en sont données dans Forke, *Lun-Hêng*, I, 15 ; L. Giles, *Taoist teachings from the book of Lieh tzü,* p. 19 ; Wieger, *Taoïsme*, II, 69.

(201) 彌綸 *mi-louen.* L'expression est empruntée au *Yi king.*

(202) Il y a ici comme un écho d'un conte bouddhique ; les gens qui se refusent à pratiquer la doctrine bouddhique parce qu'ils ne peuvent se l'assimiler tout entière sont comme l'homme qui refuse de se désaltérer au fleuve parce qu'il ne peut l'avaler tout entier (cf. Chavannes, *Cinq cents contes*, II, 157).

(203) 欲得其要. Ceci rappelle une prétendue visite de Confucius à Lao-tseu contée au chapitre 13 de *Tchouang tseu*. Confucius commence à exposer à Lao-tseu le contenu des 'douze classiques'. Mais Lao-tseu l'interrompt, et lui dit : « Je désire en entendre [seulement] l'essentiel'. Cf. Legge, *Texts of Tâoism*, I, 339 ; Wieger, *Taoïsme*, II, 314.

(204) *tchou* et *yu, chou* et *lu* riment ensemble.

(205) 七典 *ts'i-tien,* synonyme de *ts'i-king* qu'on a vu au § V. Ce sont les cinq *king* proprement dits, au sens où l'entend Meou-tseu (vraisemblablement *Yi king, Chou king, Che king, Li ki, Yo ki*), plus le *Tch'ouen ts'ieou* et le *Hiao king.*

(206) 道德仁義 *tao tö jen yi.* Ces termes, qui vont souvent deux par deux, sont employés fréquemment dans le *Tao tö king* et la littérature taoïque. On retrouve encore les quatre mots associés par exemple dans le *Louen heng*, chapitre 1, sect. 1, où M. Forke (*Lun-Hêng,* II, 32) traduit trop librement quand il rend *tao-tö* par 'the path of virtue' et, à la ligne suivante, par 'virtue' seulement.

(207) Appellation de 顓孫師 Tchouan-souen Che, un des disciples de Confucius. Cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 505 ; Legge, *Chinese Classics*, I, 117.

(208) Appellation de 言偃 Yen Yen, autre disciple de Confucius. Cf. Giles, *ibid.,* n° 2480 ; Legge, *ibid.*, p. 116.

(209) Tchong-ni est l'appellation de Confucius. Ces questions sur la piété filiale, posées par quatre personnes, se trouvent au chapitre 2, sect. 5-8, du *Louen yu* (Legge, *Chinese Classics*, I, 147-148 ; cf. aussi Giles, *Adversaria Sinica,* I, 20-25). À chacune d'elles, Confucius répond différemment, et les commentateurs en donnent l'explication même qu'il est intéressant de trouver déjà sous le pinceau de Meou-tseu. Il faut remarquer toutefois que Tseu-tchang n'apparaît pas dans ces textes. En dehors de deux membres d'une grande famille de l'État de Lou, les deux autres questionneurs sont Tseu-yeou et Tseu-hia, et c'est à Tseu-hia que Confucius fait la réponse 色難 *sö-nan,* dont l'interprétation ('la contenance est difficile' ??) reste assez douteuse. Je ne trouve pas d'autre texte que Meou-tseu puisse avoir en vue ici ; Tseu-tchang est donc peut-être fautif pour Tseu-hia.

(210) Les éditions de Tōkyō et Kyōto écrivent 悅 *yue,* sans indication de variante ; p.353 il en est de même de l'édition du *P'ing tsin kouan ts'ong*

chou ; *c'*est donc par un archaïsme arbitraire que le texte des 'Cent philosophes' a ici 說 *yue.*

(211) Ce qui reste du *Yo ki* ou *Livre de la musique* constitue aujourd'hui le chapitre 17 du *Li ki* ; voir Legge, *Li ki*, I, 32-34.

(212) Les classiques et leurs commentaires orthodoxes.

(213) Sur ce célèbre médecin du Ve siècle avant notre ère, cf. le chapitre 105 *du Che ki,* et Giles, *Biogr. Dict.,* n° 396.

(214) 君子 *kiun-tseu.*

(215) Appellation de 端木賜 Touan-mou Ts'eu, disciple de Confucius ; cf. Legge, *Chinese Classics*, I, 115 ; Giles, *Biogr. Dict.,* n° 2083.

(216) Citation du *Louen yu*, chapitre 19, sect. 23 (Legge, *Chinese Classics*, I, 346). Un passage analogue se trouve dans le *Chou king,* l. 4, chapitre 6, sect. 3, § 8 (Legge, *ibid.,* III, I, 217).

(217) 堯事尹壽. Ce membre de phrase et le membre de phrase suivant reproduisent une tradition qu'on retrouve en termes très analogues dans le chapitre 下, sect. 27 (*ta-lio-p'ien*) du 荀子 *Siun tseu* (IIIe siècle avant J.-C.) et dans le chapitre 5, 1er paragraphe, du 新序 *Sin siu* de 劉向 Lieou Hiang (Ier siècle avant J.-C.). Mais toutes les éditions du *Siun tseu* écrivent Kiun Tch'eou au lieu de Yin Cheou. Tel était déjà le cas sous les T'ang, car c'est cette leçon qui est visée alors dans le commentaire de Yang Leang (cf. éd. de *Siun tseu*, chapitre 19, f° 3 dans le *Kou yi ts'ong chou,* et, sur cette édition, *B.E.F.E.-O.,* II, 320-321). Mais il est évident que l'une des formes est née de l'autre par altération graphique, et c'est Yin Cheou qui est la leçon la plus autorisée. La leçon du *Sin siu* et du *Meou tseu* est en effet confirmée par le *Ts'ien han chou* (chapitre 20, f° 11 r°), qui indique Yin Cheou comme le maître de Yao. On trouvera dans le 集說詮眞 *Tsi chouo ts'iuan tchen* du père Hoang (f° 29) une énumération tardive des avatars de Lao-tseu ; 尹壽子 Yin-cheou-tseu y est donné comme l'incarnation de Lao-tseu au temps de l'empereur Chouen, et c'est ce Yin-cheou-tseu qui aurait révélé le *Tao tö*

king. Au point de vue de la formation du nom, on peut encore rappeler le 沈尹壽 Chen-yin Cheou, ou 'Cheou, gouverneur de Chen', historique celui-là, qui est nommé dans le *Tso tchouan* (24e année du duc Siang ; Legge, *Chinese Classics*, V, II, 506, 508). La forme Kiun Tch'eou du *Siun tseu,* bien que fautive, est la seule qui soit donnée dans le *P'ei wen yun fou.* Pour un autre cas de confusion entre *kiun* et *yin,* cf. Couvreur, *Tch'ouen ts'ieou*, I, 17.

(218) 舜事務成. Le texte du *Siun tseu* dit : 舜學務成昭 « Chouen étudia auprès de Wou-tch'eng Tchao ». Dans le passage parallèle, au début du chapitre 5 du *Sin siu,* le nom est écrit 務成跗 Wou-tch'eng Fou (le dernier caractère manque à la citation de ce texte dans le *Kou wei chou*, chapitre 25, f° 7 r° de l'éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*). La forme Wou-tch'eng Tchao se retrouve dans un autre texte de la fin des Tcheou, le 尸子 *Che tseu.* Le *Che tseu* n'existe plus, depuis le XIIe siècle, comme ouvrage indépendant. Mais 孫星衍 Souen Sing-yen en réunit une première fois les fragments en 1799. Cette première collation fut complétée par 洪頤煊 Hong Yi-hiuan, qui y joignit surtout les assez longs morceaux insérés au VIIe siècle dans le 群書治要 *K'iun chou tche yao,* ouvrage longtemps perdu en p.354 Chine, mais qui revint du Japon à la fin du XVIIIe siècle. Ce *Che tseu* fragmentaire fut prêt en 1806, et est incorporé au 平津館叢書 *P'ing tsin kouan ts'ong chou* ; la mention de Wou-tch'eng Tchao se trouve au chapitre 下, f° 5 v°. Mais les traditions relatives à ces personnages sont contradictoires. Dans la série des avatars de Lao-tseu, reproduite dans le *Tsi chouo ts'iuan tchen,* l'ordre de Yin Cheou et de Wou-tch'eng est interverti, si bien que Wou-tch'eng-tseu y est placé au temps de Yao, et Yin Cheou au temps de Chouen ; Wou-tch'eng-tseu aurait révélé le 玄德經 *Hiuan tö king.* Le document en question paraît être assez tardif, mais il s'inspire de données anciennes. Un certain nombre de textes sont réunis dans le 古微書 *Kou wei chou* (chapitre 25, ff. 6-7 de l'édition du *Cheou chan ko ts'ong chou*). On y voit que, dès le IIe siècle avant notre ère, le *Han che*

wai tchouan donne 務成子附 Wou-tch'eng Tseu-fou pour maître à Yao et Yin Cheou pour maître à Chouen. Le 論語比考讖 *Louen yu pi k'ao tch'an* dit de même que Yao eut pour maître Wou-tch'eng-tseu et que Chouen eut Yin Cheou. Le 潛夫論 *Ts'ien fou louen* de 王符 Wang Fou, au IIe siècle de notre ère, ignore Yin Cheou, et nomme Wou-tch'eng à propos de Yao. À la fin de ce même siècle, Ying Chao rapporte, dans son 風俗通 *Fong sou t'ong* (chapitre 2, f° 8 r° de l'éd. des 'Cent philosophes'), que la croyance populaire faisait alors de 東方朔 Tong-fang Cho l'émanation, sous les Han, de la planète Vénus (太白星精), laquelle, « au temps de Yao, était Wou-tch'eng-tseu ; au temps des Tcheou, était Lao Tan (Lao-tseu) », etc. Il y avait même sous les premiers Han une œuvre populaire intitulée *Wou tch'eng tseu,* en 11 sections et qui était censée reproduire les questions de Yao à Wou-tch'eng-tseu (*Ts'ien han chou*, chapitre 30, f° 18 r°). Sous les Song, le 路史 *Lou che,* toujours peu digne de créance, a imaginé un 務成子附 Wou-tch'eng Tseu-fou maître de Yao, et différent d'un Wou-tch'eng Yao, maître de Chouen. On voit que, même en acceptant les divergences originelles des deux traditions, les formes graphiques des noms ([a] *fou* et [b] *fou, tchao* et *yao*) sont mal établies.

(219) Tan est le nom personnel du Tcheou-kong ou 'duc de Tcheou' ; cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 418 ; le *Tripiṭaka* de Kyōto a une faute d'impression *tsie* au lieu de *tan.*

Lu Wang n'est autre que le personnage plus connu sous le nom de 太公 T'ai-kong ; sa biographie se trouve au chapitre 32 du *Che ki* (cf. Chavannes, *Mém. historiques*, I, 222 ; IV, 34-40 ; aussi Giles, *Biogr. Dict.,* n° 1862 ; pour son temple funéraire, cf. Chavannes, *Mém. histor.,* V, 452). On remarquera que ces textes font de Lu Wang le précepteur et le conseiller du roi Wen et du roi Wou des Tcheou, c'est-à-dire du père et du frère aîné du duc de Tcheou, mais pas du duc de Tcheou lui-même ; mais cela revient à peu près au même, puisque le duc de Tcheou fut lui-même le principal conseiller de son frère le roi Wou. Le nom du T'ai-kong

est resté très populaire. Le *Ts'ien han chou* (chapitre 30, f° 12 r°) attribue au T'ai-kong une œuvre en 237 sections, dont l'*Art militaire du T'ai-kong,* mentionné dans la biographie de Tchang Leang (cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 88) semble être une portion. Encore aujourd'hui, le 六韜 *Lieou t'ao* lui est attribué, et est appelé, '*Lieou t'ao* du T'ai-kong' au 1er chapitre du 意林 *Yi lin* de Ma Tsong. On connaît un *T'ai kong kin kouei* dont, sous les T'ang, le *Yi lin* (chapitre 1) a conservé p.355 des fragments. Le T'ai-kong a été mis, sous les T'ang sans doute, parmi les pseudo-commentateurs du 陰符經 *Yin fou king.* D'autre part, j'ai retrouvé dans la grotte de Touen-houang plusieurs exemplaires d'un autre livre populaire mis sous son nom, le *T'ai kong* 教家 *kia kiao,* ou *Instructions familiales du T'ai-kong.* Un manuscrit, venant également de Touen-houang, en est arrivé dans les mains de M. Lo Tchen-yu, qui l'a reproduit dans son *Ming cha che che yi chou.*

(220) K'ieou est le nom personnel de Confucius ; il serait tout à fait irrespectueux de s'en servir aujourd'hui. Quant à 老聃 Lao T'an, c'est, comme on sait, Lao-tseu. Ce n'est pas sans hésitation que j'ai transcrit *t'an* et non *tan,* comme on le fait généralement. Mais aussi bien le *K'ang hi tseu tien* que le commentaire de Houei-lin ne connaissent, pour le nom de Lao-tseu, que la prononciation *t'an* ; *tan* paraît être né, en Chine même, d'une confusion avec 耽 *tan.* Quant à l'emploi de ce caractère *t'an*, il ne faudra pas oublier, en voulant en rendre compte, qu'il apparaît aussi dans le *Tso tchouan* comme le postnom d'un fonctionnaire appelé Tchou T'an (cf. Legge, *Chinese Classics*, V, I, 27). Quand Meou-tseu dit que Confucius prit pour maître Lao-tseu, il fait allusion aux visites traditionnelles que le réformateur de l'État de Lou aurait rendues au philosophe du pays de Tcheou. Au début du chapitre 3 du *Kia yu*, Confucius, parlant de Lao-tseu par ouï-dire, dit que Lao-tseu est son maître (則吾師也), en raison de son mérite. Il n'est pas sûr que ces visites ne soient pas purement légendaires (cf. Chavannes, *Mém. histor.,* V, 299-301 ; *Mission archéologique*, I, 220).

(221) Cette phrase du *Meou tseu* est citée, légèrement modifiée, dans le chapitre 6 du *Pien tcheng louen* (Kyōto, XXX, VI, 511 r°). C'est dans le *Pien tcheng louen,* et non dans le texte original du *Meou tseu,* que Siang-mai l'a reprise au XIIIe siècle, pour l'utiliser, en l'altérant, dans son 辯僞錄 *Pien wei lou* (Kyōto, XXXV, III, 26 v°).

(222) 且猶學之 ; telle est la leçon de l'éd. de Corée. Les éd. des Song, Yuan et Ming, suivies par Souen Sing-yen, donnent […], qui ne va pas.

(223) 富耳之語. Je ne connais pas d'autre exemple de cette expression.

(224) Ce proverbe est encore aujourd'hui d'un emploi constant. Ce passage de *Meou tseu* a été reproduit sous les Yuan dans le *San kiao p'ing sin louen* (Tōkyō, 露, XI, 87 r°)

(225) Presque tous les éléments de ce passage se trouvent déjà, le plus souvent dans les mêmes termes, au chapitre 3, sect. 2, du *Louen heng,* qui date de 82-83 A. D. (Forke, *Lun-Hêng, I, 304*) et au chapitre 3 du 白虎通 *Po hou t'ong* de Pan kou († 92 A. D. ; éd. des 'Cent philosophes', chapitre 3, ff. 10 v°-11 r°). Certains d'entre eux apparaissaient déjà au IIe siècle avant notre ère dans *Houai nan tseu* (même édition, chapitre 19, f° 4 v°). Les quatre textes donnent ici 堯眉八彩. La même phrase se retrouve dans un fragment du 春秋演孔圖 *Tch'ouen ts'ieou yen k'ong t'ou* qui a été conservé par le *Lou che* des Song (cf. le *Kou wei chou* de Souen Kou des Ming, éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*, chapitre 8, f° 1). Le *Tch'ouen ts'ieou yen k'ong t'ou* se rattache à cette littérature des 經緯 *king-wei* ou 緯書 *wei-chou,* qui se développa surtout sous les Han et est pleine de traditions populaires et de données de divination et d'astrologie ; elle a en grande partie disparu ; mais Souen Kou p.356 en a réuni des portions importantes sous les Ming dans son *Kou wei chou* ; d'autres fragments, relatifs au *Yi king,* ont été extraits au XVIIIe siècle du *Yong lo ta tien* et publiés au Wou-ying-tien ; des renseignements précieux ont été groupés plus récemment par 蔣清翊 Tsiang Ts'ing-yi dans son 緯學源流廢興考 *Wei*

hio yuan lieou fei hing k'ao en 3 chapitres. Ce sont quelques textes de cette nature que M. Chavannes a eu l'occasion de citer dans son *T'ai-chan*, pp. 309-311. Il y a là une littérature importante pour la connaissance des traditions courantes sous les Han, mais nul sinologue n'en a encore abordé l'étude. L'indication relative aux sourcils de Yao apparaît aussi dans le *Tch'ouen ts'ieou yuan ming pao,* qui est une œuvre du même cycle que le *Tch'ouen ts'ieou yen k'ong t'ou* (cf. *Kou wei chou*, chapitre 6, f° 4 r°). Le *K'ong ts'ong tseu* (éd. des 'Cent philosophes', chapitre 上, f° 15 v°) la donne également. La même phrase reparaît au IIIe siècle dans le *Siang louen* de Ts'ao Tche (chapitre 1, f° 74 v°, de l'édition de ses œuvres incorporée au *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi*). Le *P'ei wen yun fou* cite encore deux phrases où il est question des '[sourcils] de huit couleurs', et qui sont empruntées l'une à une préface du *Nei tien* (recueil bouddhique), par Chen Yo (voir cette préface dans la collection des œuvres de Chen Yo, chapitre 1, f° 76 v°, de la même édition), l'autre à la préface du *Siang king* (traité de physiognomonie), par Lieou Siun ; ce sont là deux écrivains du VIe siècle (le passage est au f° 6 r° de l'édition des œuvres de Lieou Siun dans la même collection). C'est à la même époque que se place Lieou Hie, qui donne dans son *Sin louen* la même phrase que Meou-tseu, Pan Kou, etc.

D'après le 緯略 *Wei lio* (chapitre 7, f° 19 r°), l'indication se trouve encore dans *Pao p'ou tseu* et dans le *Chang chou ta tchouan.* Enfin, je la retrouve dans la partie de commentaire du *Tchou chou ki nien.* Legge (*Chinese Classics,* III, I, Prolegomena, p. 112) a traduit : « Ses sourcils étaient comme le caractère 八 *pa* et de couleurs diverses » ; autrement dit, il avait les sourcils arqués. Cette interprétation semi-rationaliste est donnée par certains textes chinois (cf. *Wei lio*, chapitre 7, f° 19 r° de l'éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*) ; elle me paraît inadmissible et ce n'est pas ainsi qu'on rendra compte de ces traditions ; les explications symboliques de l'historien Pan Kou ou celles du *Tch'ouen ts'ieou yen k'ong t'ou* ne sont pas, à vrai dire, plus convaincantes. Il y aura d'ailleurs à étudier toutes ces croyances en utilisant les manuels populaires de

physiognomonie, comme le 相經 *Siang king,* le 水鏡集 *Chouei king tsi,* le 麻衣相法 *Ma yi siang fa,* le 柳莊相法 *Lieou tchouang siang fa.* La 5e section du *Siun tseu* est dirigée contre la physiognomonie.

(226) 舜目重瞳. Les sources sont à peu près les mêmes que pour le membre de phrase précédent, c'est-à-dire qu'on retrouve les 'doubles pupilles' de Chouen dans *Houai nan tseu,* dans le *Louen heng,* dans le *Po hou t'ong,* dans le *Tch'ouen ts'ieou yen k'ong t'ou,* dans le *Tch'ouen ts'ieou yuan ming pao,* dans la partie de commentaire du *Tchou chou ki nien* (cf. Legge, *ibid.*, p. 114), puis, plus récemment, dans le *Siang louen,* dans la préface du *Siang king,* dans le *Sin louen.* Une mention qui semble encore plus ancienne en a été conservée dans les fragments du *Che tseu* (chapitre 下, f° 2 r°). C'est aussi la même tradition qui doit être visée au IIe siècle avant notre ère dans le passage du p.357 *Han che wei tchouan* relatif au front de Yao et aux yeux de Chouen. Un passage du *Siun tseu* (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 3, f° 3 r°) dit : 堯舜參牟子. Que faut-il entendre par là ? Il est évident que 牟 *meou* est identique à 眸 *meou,* 'prunelle'. Quant au reste, le commentateur Yang Leang, sous les T'ang, donne l'explication suivante (le passage est mutilé dans le *Pei wen yun fou* : 參牟子謂有瞳之相參也, « *ts'an-meou-tseu,* cela veut dire qu'ils avaient deux pupilles qui se mêlaient [à chaque œil] ». Autrement dit, Yang Leang s'en est tenu à la lecture *ts'an* de 參, et s'est efforcé de rejoindre la tradition courante relative aux doubles pupilles de Chouen (mais non de Yao). Cette solution ne me paraît pas admissible. On verra plus loin le même caractère 參 employé à propos des trous des oreilles de Yu, et là une partie des textes *san*, 'trois', dont 參 est un substitut fréquent. Il me paraît clair qu'il faut donner à 參 la même valeur *san* dans le texte du *Siun tseu* et traduire : « Yao et Chouen avaient trois pupilles ». De même, au IXe siècle, le *Yeou yang tsa tsou* parlera d'un royaume de San-t'ong (*sic*) ou des 'Trois pupilles', et spécifiera que tous les habitants y ont *san-tchou* 'trois prunelles'. En réalité, je crois que *Siun tseu* cite à tort Chouen, pour

lequel les 'doubles prunelles' sont une tradition constante. Mais en ce qui concerne Yao, on retrouve dans le 春秋合誠圖 *Tch'ouen ts'ieou ho tch'eng t'ou* (dans *Kou wei chou,* VIII, 6 r°) une tradition qui prête 'trois pupilles' à l'Empereur Rouge (Tch'e-ti), c'est-à-dire à Yao. La tradition du *Tchou chou ki nien* relative aux 'doubles pupilles' a été invoquée par certains commentateurs du *Che ki* pour expliquer le nom personnel de l'Empereur Chouen, qui était, d'après Sseu-ma Ts'ien, 重華 Tch'ong-houa (*Che ki,* chapitre I, f° 9 r° ; Chavannes, *Mém. histor.*, I, 70 et *Mission archéologique*, I, 133). M. Chavannes dit que Legge a interprété le nom par 'Double éclat', à cause des 'doubles pupilles'. Ceci est exact dans la traduction du *Tchou chou ki nien* ; mais le nom apparaît dans le *Chou king* lui même, et là Legge (*ibid.*, p. 31) l'interprète dans le sens de 'renouvelant la gloire [de Yao]'. Il faut ajouter que, dans le *Chou king* actuel, le paragraphe où apparaît ce nom de Tch'ong-houa est une addition de 497 ou de 582 (cf. Pelliot, *Le Chou king et le Chang chou che wen,* dans *Mém. conc. l'Asie Orientale*, II, 170-172). La tradition des doubles pupilles de Chouen fut d'ailleurs connue de Sseu-ma Ts'ien, qui n'en dit rien en racontant le règne de l'empereur Chouen, mais la rappelle dans la biographie de 項羽 Hiang Yu († 202 av. J.-C.), parce qu'on croyait que Hiang Yu, lui aussi, avait doubles pupilles (cf. *Che ki*, chapitre 7, f° 14 r° ; Chavannes, *Mém. histor.*, II, 322). Wang Tch'ong parle des doubles pupilles de Wang-Mang (Forke, *Lun-Hêng*, I, 360). On a dit la même chose de 呂光 Lu Kouang (IVe siècle). La tradition veut que Chen Yo (Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1702) ait eu double pupille à l'œil gauche. Ces légendes relatives à Yao et à Chouen sont encore vivantes parmi les Chinois un peu lettrés, et ils parleront d'un bel enfant en disant qu'il a « les huit couleurs des sourcils de Yao et les doubles pupilles des yeux de Chouen ».

(227) 皐陶馬喙. L'édition de Kyōto écrit *ma-houei* sans indication de variante ; celle de Tōkyō donne *wou-houei,* en ajoutant que les éditions des Yuan et p.358 des Ming ont *ma-houei* ; *wou-houei* serait, d'après les

éditeurs de Tōkyō, la leçon de l'édition de Corée ; celle des Song enfin aurait *wou-houei* (je note qu'au XIVe siècle, le *Fo tsou li tai t'ong tsai* cite ce passage on écrivant *niao-houei* ; cf. Tōkyō, 致, X, 35 v°). Mais il doit y avoir là quelque erreur des éditeurs de Tōkyō ; en tout cas, la leçon *ma-houei* est attestée plus anciennement par le commentaire de 慧琳 Houei-lin. Le commentaire de K'o-hong écrit de son côté 鳥啄, qu'il prononce *ma-houei,* en spécifiant que l'orthographe correcte serait 馬喙 *ma-houei.* On a encore 馬喙 *ma-houei* dans la paraphrase du *Tchö yi louen* (f° 91 r°). *Wou-houei* signifierait 'bec de corbeau', mais il est évident que l'une des leçons est ici altérée graphiquement de l'autre. Il y a bien des personnages auxquels la légende prête des 'becs d'oiseau' ; d'après le *Che tseu* (chapitre 上, f° 19 v°) et le 尚書帝命驗 *Chang chou ti ming yen* (*Kou wei chou,* chapitre 3, f° 5 v°), c'était là une particularité de l'empereur Yu, au lieu que le 吳越春秋 *Wou yue tch'ouen ts'ieou* l'attribue au roi Keou-ts'ien de Yue ; cette dernière tradition est encore vivante de nos jours. Le *Po hou t'ong* écrit bien, à propos de Kao Yao, qu'il avait *niao-houei*, 'un bec d'oiseau' ; mais ce doit être là une autre altération graphique de *ma-houei* (je n'ai malheureusement pas à ma disposition le commentaire de 陳澧 Tch'en Li, qui discute sans doute cette leçon). La tradition vivante en Chine est de prêter à Kao Yao un mufle de cheval ; c'est aussi la leçon du *Louen heng* ; enfin c'est celle que donne, au IIe siècle avant notre ère, le chapitre 19, f° 4 du *Houai nan tseu* ; il n'y a qu'à s'y tenir ici. Au IIe siècle avant notre ère, le *Han che wai tchouan* parle du *houei* de Kao Yao, sans mentionner aucun animal. Cf. encore le *Wei lio,* VII, 19 r°.

(228) Même texte dans *Houai nan tseu, Che tseu* (chapitre 上, f° 19 v°), le *Louen heng,* le *Po hou t'ong,* le *Tchou chou ki nien* (Legge, Prolegomena, p. 142), le *Tch'ouen ts'ieou yen kong t'ou, le Tch'ouen ts'ieou yuan ming pao*, le *Siang louen.*

(229) 禹耳參漏. De même dans *Houai nan tseu,* le *Louen heng,* le *Po*

hou t'ong, le *Chang chou ti ming yen,* le *Tch'ouen ts'ieou yen k'ong t'ou,* le *Siang louen,* le *Sin louen.* Le dernier caractère est remplacé par *leou* dans la partie de commentaire du *Tchou chou ki nien* (Legge, *ibid.*, p. 117). Ce signe physique a été également attribué à Lao-tseu (cf. *Che ki*, chapitre 63, f° 1 r°, où le commentaire cite le *Cheu sien tchouan* ; Stan. Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. XXVI ; Legge, *Texts of Tâoism*, II, 313).

(230) 周公背僂. Même texte dans le *Louen heng* et dans le *Pu hou t'ong.* Je ne vois aucune raison de traduire comme l'a fait M. Forke : « Tcheou-kong avait une tendance à se pencher en avant ». Une allusion à cette particularité physique du duc de Tcheou se trouve dans le *K'ong ts'ong tseu,* chapitre 上, f° 15 v°. D'après *Siun tseu* (chapitre 3, f° 2 v°), « le corps du duc de Tcheou était comme un tronc coupé ». Au VIIe siècle, le *Pien tcheng louen* cite ce passage comme provenant du 相論 *Siang louen* de 曹植 Ts'ao Tche, en même temps qu'une autre phrase relative à Confucius et qui sera citée plus bas (cf. le chapitre 6 du *Pien tcheng louen,* dans Tōkyō, 露, VIII, 50 v°, et aussi le passage correspondant de Tōkyō, 露, V, 74 r°). Et il est vraisemblable en effet que ces deux phrases aient passé dans le p.359 *Siang louen* ; toutefois elle ne figurent plus dans la recension, vraisemblablement incomplète, du *Siang louen* qui est incorporée à la collection des écrits de Ts'ao Tche dans le *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi* (chapitre 1, f° 74).

(231) 伏羲龍鼻. Cette indication, qui ne se trouve pas dans le *Louen heng,* est donnée en termes un peu différents dans le *Po hou t'ong.* La tradition la plus répandue à propos de Fou-hi est qu'il avait un corps de dragon et une tête d'homme ; cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 5, 10 ; aussi les citations du 伏羲龍鼻 *Lieou yi louen* de Tcheng Hiuan dans le 辯正論 *Pien tcheng louen* (*Tripit.* de Kyōto, XXX, V, 473 v°). Mais on trouvera d'autres traditions ; c'est ainsi que le *Tch'ouen ts'ieou ho tch'eng t'ou* (*Kou wei chou*, chapitre 8, f° 6 v°) donne à Fou-hi un corps de dragon et une tête de bœuf.

(232) 仲尼反宇. Telle est la leçon de l'éd. de Corée, qui concorde avec le texte du *Po hou t'ong* ; on trouve également cette leçon dans les fragments du *Louen yu tsö fou siang* (*Kou wei chou*, chapitre 26, f° 5 r°), et dans le *Pien tcheng louen* de Fa-lin (aussi bien dans l'ouvrage original, Tōkyō, 露, VIII, 50 v°, que dans la portion qui en est reproduite au chapitre 13 du *Kouang hong ming tsi,* Tōkyō, 露, V, 73 v°). Les éditions des Song, Yuan et Ming, suivies par Souen Sing-yen, écrivent 頊 *yu* pour le dernier caractère, et il en est de même dans le commentaire de K'o-hong (mais le *Fo tsou li tai t'ong tsai*, f° 35 v°, a 反宇 *fan-yu*) ; enfin le *Louen heng* donne 羽 *yu*. Ce dernier mot, qui signifie 'ailes', a trompé M. Forke, qui a abouti à une traduction inattendue : « Les bras de Confucius étaient tournés en arrière », avec cette remarque en note : « comme les ailes d'un oiseau ». La leçon du *Louen heng* est évidemment obscure, mais équivaut certainement à 頊 *yu,* lequel caractère a plusieurs prononciations, mais plus précisément celle de *yu* quand il désigne 'le crâne de Confucius'. Ces deux formes ont été de tout temps homophones de 宇 *yu*, 'plan incliné du toit', et parfois 'larmier', et il est assez vraisemblable, malgré les apparences, que c'est cette dernière forme seule qui est exacte. *Fan-yu,* 'toit retourné', s'est employé souvent, dans les textes des Han et depuis les Han, pour désigner les extrémités relevées des arêtes des toits chinois. À la prendre au pied de la lettre, la leçon de Meou-tseu et du *Po hou t'ong* signifierait donc : « Confucius [avait] un toit retourné ». Or Confucius se distinguait par une particularité physique fameuse : son crâne, au lieu d'être plus élevé au 'haut' de la tête, était concave, si bien qu'il y avait une dépression centrale, avec des bords relevés. Par comparaison avec le toit d'une maison, dont les côtés doivent aller en descendant au lieu que la partie centrale est la plus haute, on compara le crâne de Confucius à un 'toit retourné', c'est-à-dire aux bords relevés. Telle est l'explication donnée tout au long, pour l'expression même qu'emploie Meou-tseu, dans les commentaires du *Che ki* (chapitre 47, f° 1 v° ; cf. Chavannes, *Mém. histor.*, V, 290) ; en ce qui concerne *fan-yu*

pris au sens propre, cf. les gloses sur cette expression au chapitre 2 du *Wen siuan.* D'autre part, avec des procédés étymologiques qui tiennent souvent du calembour, les lexicographes expliquent 宇 *yu*, 'côtés du toit', en disant qu'ils sont à la maison ce que les 羽 *yu,* 'ailes', sont à l'oiseau. Comme le 'toit retourné' du crâne de Confucius ne laissait pas d'être une image un peu forcée, il est arrivé à des copistes moins lettrés d'adopter en sa place 羽, 'ailes', puis, comme il s'agissait d'un crâne, une dernière forme 頵 *yu*, où les 'ailes' p.360 n'entraient plus que comme phonétique, et qui elle, du moins, comportait bien la 'clef' de la tête. *Siun tseu* (chapitre 3, f° 2 v°) dit de Confucius qu'il avait le masque d'un vieux sorcier ; ce texte avait dû passer dans le *Siang louen* de Ts'ao Tche, mais ne s'y trouve plus aujourd'hui.

(233) 老子日角月玄. Au lieu de 月 *yue*, l'éd. des Song a fautivement 目 *mou* (il en est de même dans le *Fo tsou li tai t'ong tsai*, f° 35 v°), Tous les traits physiques que Meou-tseu va prêter à Lao-tseu se retrouvent au IVe siècle dans le *Chen sien tchouan* de Ko Hong ; mais, dans la présente phrase, 玄 *hiuan* y est remplacé par 懸 *hiuan.* C'est avec ce second caractère que la description physique de Lao-tseu est reproduite, d'après le 朱韜玉札 *Tchou t'ao yu tcha* (c'est le 中台朱韜玉札 *Tchong t'ai tchou t'ao yu tcha* de Kyōto, XXVIII, II, 159 v° ; XXX, VI, 503 v°) et le *Chen sien tchouan,* dans le commentaire de Tchang Cheou-tsie au *Che ki* (chapitre 63, f° 1 r°). Tout ce texte de Ko Hong a été traduit par Stan. Julien (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. XXVI), d'où il a passé dans le livre de M. Dvořák (*Lao-tsï und seine Lehre*, p. 13). Des descriptions très analogues de Lao-tseu ont été insérées dès la première moitié du VIIe siècle par Fa-lin dans les chapitres 6 et 8 de son 辯正論 *Pien tcheng louen* (éd. de Kyōto, XXX, VI, 504 v°, 522 v°) ; le premier de ces passages contient la phrase qui nous occupe ici, et a été lui-même reproduit, au VIIe siècle, dans le chapitre 13 du *Kouang hong ming tsi* (éd. de Kyōto, XXVIII, II, 160 v°) ; dans les deux cas, on a 懸 *hiuan* et non 玄. Il en est de même encore

dans un passage du *Fa yuan tchou lin* que je n'ai pas retrouvé, mais qui est cité dans le *P'ei wen yun fou.* Toutefois la leçon 玄 *hiuan* est ancienne aussi, car c'est elle qui figure dans la description physique de Lao-tseu (en vers) qui ouvre le manuscrit du 1er chapitre du *Houa hou king* retrouvé à Touen-houang. Vers l'an 500, la préface écrite par 劉峻 Lieou Siun pour le 相經 *Siang king* (cf. à ce sujet l'édition des petites œuvres de Lieou Siun dans le *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi,* f° 6 r° ; la leçon est confirmée par la citation du *Wei lio,* éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*, chapitre 7, ff. 19-20) mentionne *je-kiao yue-yen tche ki*, « la merveille de la corne solaire et de la courbure lunaire ». Un passage analogue se retrouve dans l'inscription de 586 traduite par Legge (*The texts of Tâoism,* 317), et où on a les deux leçons 日角月角 et 乃前月角 (Legge a corrigé en […], ce qui ne me paraît pas possible ; la leçon 日角月角 est aussi celle de ce texte au f° 10 r° de l'édition des fragments de 薛道衡 Sie Tao-heng qui termine le *Han wei lieou tch'an po san ming kia tsi* ; c'est celle de l'édition du *Wen yuan ying houa*, chapitre 848, f° 4 v°, et c'est également celle qui a passé dans le *P'ei wen yun fou*). Le terme de 月角 *yue-kiao* est également enregistré dans le *Wei lio*, chapitre 7, f° 18 v°.

En quoi consistaient les signes physiques qui sont visés par tous ces textes ? Julien a traduit : « Le sommet de sa tête offrait une saillie prononcée » ; ce n'est pas absolument inexact, mais c'est incomplet ; car il y a deux signes. Julien n'a exprimé que le premier, celui que le dictionnaire de Giles traduit par « la protubérance sur la tête des saints du bouddhisme » (par quoi l'auteur veut apparemment désigner l'*uṣṇīṣa,* mais c'est là un attribut du Buddha, non des saints). En réalité, il ne s'agit pas du sommet de la tête, mais du front. Le p.361 月角 *je-kiao*, ou 'corne solaire', 'protubérance solaire', est un signe usuel des grands hommes en Chine, et consiste à avoir au milieu du front une protubérance ronde ; cf. par ex. *Wei lio*, chapitre 7, f° 18 v° ; Chavannes, dans *Journal asiatique,* nov.-déc. 1900, p. 399 ;

commentaire du *Heou han chou*, chapitre 1 上, f° 1 r°, citant un texte de Tcheng Hiuan, c'est-à-dire du IIe siècle ; commentaire du *Che ki*, chapitre 1, f° I v°. Le terme se retrouve entre autres à la ligne XVIII de l'inscription chrétienne de Si-ngan-fou. Quant au second signe, où la lune intervient, je suis tenté d'en rapprocher, en dehors du texte du *Wei lio* indiqué plus haut, un passage du 論語撰考讖 *Louen yu tchouan k'ao tch'an,* cité dans le *K'ang hi tseu tien* et reproduit dans le dictionnaire de Couvreur (*s. v*. 角) (mais qui manque aux fragments de l'ouvrage réunis dans le *Kou wei chou,* chapitre 26, ff. 7-9), et selon lequel 顏回有角額似月, c'est-à-dire, d'après la traduction du père Couvreur, « le front de Yen Houei avait des angles comme le croissant de la Lune ». Dans notre texte également, j'inclinerais à admettre que, quel que soit le second mot dans le nom du second signe, il s'agit du croissant lunaire et non de la pleine lune. Le mot 角*kiao*, 'corne', aurait alors dans ces expressions le double sens qu'il peut avoir aussi en français : la 'corne solaire' serait une protubérance frontale comme une corne de licorne par exemple, mais la 'corne lunaire' serait un croissant, et c'est bien le sens que paraît prendre tout naturellement le 月偃 *yue-yen,* ou 'courbure lunaire', de Lieou Siun. Quant aux leçons 玄 *hiuan* et 懸*hiuan,* elles sont homophones. Le premier caractère ne donne aucun sens, mais je croirais volontiers qu'il est ici un substitut de 弦 *hien* ; l'expression *yue-hien* existe pour désigner le croissant lunaire. Quant à 懸 *hiuan,* il s'emploie à propos des astres, en tant que ceux-ci sont 'suspendus' au firmament. Le signe pourrait alors consister en ce qu'au-dessous de la 'protubérance solaire', et séparée d'elle par un sillon, l'arcade sourcilière serait censée faire assez forte saillie et se relever vers les tempes ; elle prendrait ainsi l'aspect d'un croissant lunaire, et ce croissant lunaire serait en quelque sorte, 'suspendu' au front de Lao-tseu. Pour l'emploi l'un pour l'autre de 玄*hiuan* et 懸*hiuan,* cf. la note de Sie Tsong (IIIe siècle) dans le *Wen siuan,* III, 7 v°. Ce n'est pas là toutefois la valeur de la 'corne solaire' et de la 'corne lunaire' dans les œuvres modernes de physiognomonie. Le *T'ou chou tsi tch'eng* (section

Yi-chou-tien, chapitre 631, f° 4 r°) emprunte à un ouvrage qui paraît être le 神相全編 *Chen siang ts'iuan pien* en 12 chapitres de 李廷湘 Li Ting-siang une énumération des principales règles de physiognomonie. L'une d'entre elles concerne la partie médiane du front ou 'cour céleste' (天庭 *t'ien-t'ing*) et les 'cornes solaire et lunaire' (日月二角), le tout constituant le 'palais céleste' (*t'ien fou*). D'autres passages (f° 15 v°, 16 r°, 17 v°, 18 r°, 22 v°) montrent : 1° que ce 'palais céleste' appartient à la deuxième (en commençant par le haut) des treize rangées horizontales de signes que la physiognomonie reconnaît dans le visage humain ; 2° que le 氣 *k'i* domine dans les cornes solaire ou lunaire à l'âge de 17 ou 18 ans ; 3° qu'il y a 10 signes à gauche de la 'cour céleste' et que la 'corne solaire' est le premier d'entre eux en allant de la 'cour céleste' vers les tempes, de même que la 'corne lunaire' est le premier des signes à droite de la 'cour céleste' ; 4° que les signes sur la partie gauche du visage comptent pour les hommes, et ceux sur la partie droite pour les femmes. Mais il y a là une systématisation qui me paraît peu conciliable avec les données de la littérature ancienne.

(234) p.362 鼻有雙柱手把十文足蹈二五 . Le même texte se retrouve dans la description physique de Lao-tseu qui ouvre le premier chapitre du *Houa hou king.* Le premier membre de phrase ne fait pas difficulté. Pour la suite, Julien a traduit (l'ordre du *Chen sien tchouan* est différent de celui de *Meou tseu*) : « Ses pieds [avaient] chacun dix doigts ; ses mains, chacune dix lignes ». Dyer Ball (*Things Chinese,* s. v. 'Tâoism and its founder') donne une traduction identique, sans doute copiée sur celle de Julien. Le même texte, tiré cette fois du 列仙傳 *Lie sien tchouan,* mais avec une leçon fautive *san* pour *eul,* a été traduit ainsi par M. P. Yetts (*J. R. A. S.,* 1916, p. 777) : « The soles of his feet were inscribed with characters, three on one and five on the other, and the palm of each hand had ten. » Dans l'inscription de Sie Tao-heng en l'honneur de Lao-tseu, on trouve une phrase analogue : 蹈五把十彰手足之異. Legge a traduit comme suit (*The texts of*

Tâoism, II, 313) : « Deux des signes pour cinq, et dix marques brillantes étaient laissés par l'empreinte merveilleuse de ses pas et par la saisie de ses mains » (two of the symbols for five, and ten brilliant marks were left by the wonderful tread of his feet and the grasp of his hands). Toutes ces traductions sont certainement inexactes à des degrés différents. Un texte du 老子中胎經 *Lao tseu tchong t'ai king* reproduit au chapitre 6 du *Pien tcheng louen* (Kyōto, XXX, VI, 504 v° et XXVIII, II, 160 v°) vient préciser l'interprétation quand il dit, à propos de Lao-tseu : 手把十字之文脚蹈二五之畫, c'est-à-dire, « ses mains tenaient le dessin du caractère *che* (dix), et ses pieds foulaient les traits de deux [caractères] *wou* (cinq) » ; autrement dit, Lao-tseu avait dans la paume des mains le dessin d'une croix (le caractère 'dix'), et sur la plante des pieds le dessin du caractère 'cinq'. La traduction de Legge, avec la bizarre intervention de 'deux des signes pour cinq', montre qu'il a connu, sans le bien comprendre, un texte apparenté à ceux que je cite ici. La phrase de Sie Tao-heng signifie en réalité : « Le signe cinq de ses plantes [*ou* De fouler de sa plante le caractère cinq] et le signe dix de ses paumes [*ou* de tenir en main le caractère dix] illustraient les merveilles de ses mains et de ses pieds ». Le *Wei lio* (chapitre 7, f° 19 v°) donne à propos de Lao-tseu un des membres de phrase ci-dessus, qu'il dit tirer du *Chen sien tchouan,* mais avec une variante 握 au lieu de 把 *pa*, « sa main tenait le caractère dix » ; juste auparavant il vient de dire, à propos de l'empereur Chouen, « sa main tenait le caractère *p'eou* ('rassembler') ». Une autre variante se trouve dans le 續談助 *Siu t'an tchou* (éd. du *Che wan kiuan leou ts'ong chou*), citant *Yin yun siao chouo* du VIe siècle (cf. *B.E.F.E.-O.,* IX, 244), lequel à son tour dit reproduire le *Lai hiang ki* de Kou Hiuan-sien : on y lit 足蹈五字 « ses pieds foulaient le caractère cinq ». Le sens ne saurait donc faire doute. Le 老子評註 *Lao tseu p'ing tchou* (dans l'édition des 'Dix philosophes'. Bibl. Nat., Nouv. f° chapitre n° 1196) contient une biographie de Lao-tseu intitulée 老子志略 *Lao tseu tche lio* ; les mêmes caractéristiques y sont citées avec une dernière variante : 足蹈二卍 « ses pieds foulaient

deux [caractères] *wan* ('dix mille', et 'svastika') » ; l'influence bouddhique est manifeste dans ce dernier '*lakṣaṇa '.* Il est intéressant de trouver déjà citées par Meou-tseu les formules qu'on retrouve dans le *Chen sien tchouan* du IVe siècle. Il faut que Meou-tseu les tire d'une p.363 source plus ancienne, que le *Chen sien tchouan* copiera à son tour. Le *Lai hiang ki* est de date indéterminée, et son prétendu auteur Kou Hiuan-sien est sans doute à corriger en 崔玄山 Ts'ouei Hiuan-chan, qui est la forme donnée dans le commentaire du *Wen siuan* (cf. *Wen siuan*, chapitre 56, comment. du 新刻漏銘 ; *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chapitre 6, f° 44) ; il ne semble pas que l'ouvrage soit assez ancien pour être le modèle que nous cherchons (à en juger par son titre, qui rappelle le 賴鄉 Lai-hiang ou 瀨鄉 Lai-hiang, un des noms du pays natal de Lao-tseu, l'ouvrage était un recueil de traditions relatives au fondateur du taoïsme). En définitive, il est assez vraisemblable que cette description de Lao-tseu remonte à un état ancien (peut-être même à l'état primitif) du 列仙傳 *Lie sien tchouan* de 劉向 Lieou Hiang, que nous n'atteignons plus qu'à travers d'énormes remaniements.

(235) Cf. Legge, *Hsiâo King,* dans *Sacred Books of the East*, t. III, p. 466.

(236) Tseng-tseu est un disciple de Confucius ; cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 2022 ; Legge, *Chinese Classics*, I, 117. La citation est tirée du *Louen yu,* VIII, 3 (Legge, *ibid.*, I, 208).

(237) Les expressions 樹德 *chou-tö,* 'planter la vertu', et 頑嚚 *wan-yen,* 'méchant', sont empruntées au *Chou king* ; la seconde se trouve aussi dans le *Tso tchouan* (cf. Legge, *Chinese Classics,* III, I, 26 ; III, II, 296 ; V, I, 189). Sur le rôle de la 'bienveillance' et de la 'sagesse' (au sens de 'science'), cf. *Tchong yong,* § 25 (Legge, *Chinese Classics*, I, 418-419).

(238) Tout le chapitre 13 du *Houai nan tseu* est consacré à montrer qu'il ne doit pas y avoir de règles absolument rigides, et que le sage sait tenir compte des circonstances. Parmi les exemples cités, on trouve (f° 7 v° de l'éd. des 'Cent philosophes') l'histoire même que rapporte Meou-tseu, mais sans mention de la barque ni du pays de Ts'i, et plutôt comme une allusion

un peu longue, mais assez imprécise, à une histoire que tout le monde connaissait ; ce n'est donc pas là seulement que Meou-tseu a puisé.

(239) Citation abrégée des *Louen yu,* IX, 29 (Legge, *Chinese Classics*, I, 225-226). Après l'exemple du fils qui empêche son père de se noyer, Houai-nan-tseu lui aussi faisait déjà la même citation, mais sous sa forme complète.

(240) 時宜施者也. C'est là un souvenir du *Tchong yong,* § 25 : mais l'interprétation est assez différente (cf. Legge, *Chinese Classics*, I, 419).

(241) Cf. Legge, *Hsiâo King*, p. 465. La citation est amenée par ce fait que, dans le *Hiao king,* cette Vertu parfaite et cette Voie essentielle consistent dans la piété filiale ; or on a vu que l'intégrité du corps, y compris les cheveux, est une règle essentielle de la piété filiale.

(242) L'édition de Corée a *tchou-fa* ; les trois autres donnent *touan-fa* (d'après les éditeurs de Tōkyō ; mais le *Fo tsou li tai t'ong tsai* a *touen-fa,* et de même la seconde fois) ; le commentaire de K'o-hong suit un texte qui avait *k'ouen-fa.* Le sens est le même dans tous les cas. Mais on a déjà la phrase 祝髮文身anciennement (par ex. dans le commentaire de Kou-leang, XX, 13 v°).

(243) T'ai-po et Yu-tchong étaient les frères aînés de Ki-li, père de celui qui fut le roi Wen de Tcheou. Sachant que leur père voulait laisser le pouvoir p.364 à Ki-li afin qu'il revînt ensuite au futur roi Wen, ils se retirèrent chez les Man barbares du pays qui fut ensuite le territoire de Wou et de Yue ; là, se conformant aux mœurs indigènes, « ils se tatouèrent et coupèrent leurs cheveux » (cf. Chavannes, *Mém. histor.,* I, 215-216 et IV, 1-2).

(244) Citation du *Louen yu,* VIII, 1 (Legge, *Chinese Classics*, I, 207).

(245) 捐*kiuan* ; telle est la forme des éditions du *Tripiṭaka.* L'édition du *P'ing tsing kouan ts'ong chou* et celle des 'Cent philosophes' écrivent *souen* ; c'est une faute de copie, car, un peu plus bas, même ces éditions ont gardé la forme correcte *kiuan.*

(246) L'édition de Corée a 不聽音視色, et les éditeurs de Tōkyō disent que celles des Song, des Yuan et des Ming ont 不聽音不視色 qui paraît en effet aller mieux ; mais, au XIVe siècle, le *Fo tsou li tai t'ong tsai* donne la même leçon que l'édition de Corée.

(247) Yu Jang vivait au Ve siècle ; cf. à son sujet Giles, *Biogr. Dict.*, n° 2525 ; *Che ki*, chapitre 86, ff. 2-3. Il désirait venger sur le vicomte de Tchao l'assassinat de son maître. Surpris une première fois et gracié, il voulut se rendre méconnaissable, et se vernit le corps pour se faire venir des ulcères ; sa femme l'ayant reconnu encore à sa voix, il avala du charbon pour s'enrouer (et non pour se faire vomir, comme le dit M. Giles, qui semble avoir confondu 啞 *ya* et 嘔 *ngeou*). C'est là un des lieux communs de la littérature chinoise ; cf. par exemple Forke, *Lun-Hêng*, I, p1.358. Pour une représentation figurée de la mort de Yu Jang sur une dalle gravée des Han, cf. Chavannes, *La sculpture sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han*, p. 18 ; *Mission archéologique*, I, 160.

(248) Nie Tcheng est, comme Yu Jang, un 'assassin' célèbre ; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1565 ; *Che ki*, chapitre 86, ff. 3-4. Quand il eut accompli le meurtre dont il était chargé, il eut peur que, si on le reconnaissait, sa sœur ne fût impliquée dans les poursuites. Il se taillada alors le visage, s'arracha les yeux, et mourut après s'être ouvert le ventre. Le texte de l'édition de Corée a 刻面自刑 ; celui des Song, des Yuan et des Ming, suivi par Souen Sing-yen, écrit *p'i* le premier caractère ; il en est de même dans le *Fo tsou li tsi t'ong tsai.* Cette seconde leçon est en effet celle du *Che ki,* qui porte 因自皮面決眼. Sseu-ma Tcheng glose *p'i-mien* en disant 以刀刺其面皮, interprétant ainsi *p'i* en son sens ordinaire de *peau.* Mais cette construction me paraît impossible, et il faut admettre que *p'i* est ou bien fautif, ou plutôt un équivalent de la forme *p'i*, 'taillader', que donne l'édition de Corée. Nie Tcheng figure aussi sur les dalles gravées des Han ; cf. Chavannes, *La sculpture sur pierre*, pp. 18-19 ; *Mission archéologique*, I, 160-161.

(249) 伯姬蹈火. Le nom de Po-ki (= fille aînée, de famille Ki) a été

porté par plusieurs personnages que l'histoire connaît : une Po-ki du Ve siècle avant notre ère est nommée dans le chapitre 37 du *Che ki* (f° 4 r° ; cf. Chavannes, *Mém. histor.*, IV, 208) ; une autre vivait au Ier siècle de notre ère (*Heou han chou*, chapitre 45, f° 4 r°). Celle dont il s'agit est plus ancienne que ces deux-là. Elle était la fille aînée du duc Siuan de Lou et avait épousé le duc de Song la 9e année du duc Tch'eng de Lou, c'est-à-dire en 582 av. J.-C. (Legge, *Chinese Classics*, V, I, 370 ; Couvreur, *Tch'ouen ts'iou [et Tso Tchouan]*, II, p. 75 ; tous deux ont malheureusement adopté la chronologie astronomique au lieu de la chronologie historique p.365 d'où un décalage d'un an qui fait ici dire à Couvreur 581 av. J.-C.). Restée veuve de bonne heure, elle continua d'habiter Song. Une nuit, le feu prit au palais ; on la pressa d'en sortir ; mais elle répondit que la règle pour une femme était de ne pas sortir la nuit de ses appartements sans être accompagnée de la directrice du gynécée ; et ainsi elle se laissa brûler. Les commentaires de Kong-yang (éd. du *Che san king tchou chou* de 1815, chapitre 21, ff. 14-15) et de Kou-leang (même éd., chapitre 16, f° 13) exaltent ce bel exemple de vertu féminine. Mais l'incendie eut lieu la 30e année du duc Siang (543 av. J.-C. ; cf. Legge, *Ch. Classics,* V, II, 556 ; Couvreur, *Tch'ouen ts'iou,* II, 547) ; à ce moment Po-ki, mariée en 582 av. J.-C., devait avoir bien près de 60 ans. Elle pouvait donc échapper à l'incendie, même la nuit, sans risquer de mauvais propos. C'est ce que dit le *Tso tchouan,* qui trouve qu'elle s'est conduite en fille toute jeune, et non comme une femme d'âge mûr, qui doit savoir s'inspirer des circonstances. L'histoire a passé, avec plus de détails, dans le 古列女傳 *Kou lie niu tchouan,* ou *Ancien Lie niu tchouan,* de tradition assez incertaine, attribué à 劉向 Lieou Hiang (Ier siècle avant notre ère ; chapitre 4, ff. 1-2 de l'édition publiée en 1877 au Tch'ong-wen-chou-kiu du Hou-pei). Seulement le récit du *Lie niu tchouan* ne va pas sans difficultés. Il y est dit que le mariage de Po-ki eut lieu la 10e année du duc Kong de Song, c'est-à-dire en 579 au lieu de 582. Admettons ici une confusion assez fréquente de *ts'i*, 'sept', et *che*, 'dix', dans l'écriture archaïque. Mais par

ailleurs le *Lie niu tchouan* place l'incendie au temps du duc King de Song (516-451 av. J.-C.), au lieu de la date de 543 donnée par le *Tch'ouen ts'ieou* et ses commentaires. L'histoire n'en devient que plus absurde, puisque Po-ki aurait eu alors, de toute façon, plus de 80 ans.

(250) 高行截容. Le *P'ei wen yun fou* n'a pas recueilli le nom de Kao-hing, 'Belle Action', et l'histoire ne m'est connue, dans la littérature, que par le *Lie niu tchouan* (古列女傳 *Kou lie niu tchouan*, chapitre 4, ff. 10-11 ; *Lie niu tchouan* illustré des Ming, éd. lithogr. de 1890, chapitre 上, f° 50 v°). Kao-hing était une très belle femme du pays de Leang, qui resta veuve de bonne heure. Beaucoup de partis se présentèrent qu'elle refusa. Le prince de Leang se mit à son tour sur les rangs. Alors, pour mettre un terme à ces sollicitations et demeurer chaste à jamais, cette belle femme se coupa le nez. Le prince de Leang admira cette conduite vertueuse, et décerna à cette veuve héroïque le surnom de 'Belle action'. Vers le temps même de Meou-tseu, l'histoire devait être bien connue en Chine, car elle figure sur les panneaux sculptés de l'époque des Han (cf. Chavannes, *La sculpture sur pierre*, p. 21 ; *Mission archéologique*, I, 12, 135). Les exemples de Po-ki et de Kao-hing sont également invoqués, au même propos que dans le *Meou tseu,* dans le *Yu tao louen* de Souen Tch'o (Tōkyō, 露, IV, 14 v°).

(251) 勇而死義. Telle est la leçon de l'édition de Corée. Les éditions des Song, des Yuan et des Ming, ainsi que le texte de Souen Sing-yen, ont *yeou* au lieu de *sseu* ; il faudrait alors traduire, 'braves et épris de justice' ; mais je crois qu'on peut garder l'autre leçon.

(252) Le second membre de phrase est tiré de Mencius ; cf. Legge, *Chinese Classics*, II, 313.

(253) J'ai traduit sur le texte des Song, Yuan et Ming et du *Fo tsou li tai t'ong tsai* qui écrit *tcheng,* au lieu que l'édition de Corée donne *ki* ; l'édition de Kyōto a p.366 adopté *tcheng.* Pour un autre cas identique d'alternance entre *tcheng* et *ki,* cf. le titre 照拯明化論 *Tchao tcheng ming houa louen* ou *Tchao ki ming houa louen* d'un opuscule de

顧長康 Kou Tch'ang-k'ang, c'est-à-dire de Kou K'ai-tche, qui était incorporé à la 16e liasse du 法論 *Fa louen* de Lou Tch'eng (cf. Tōkyō,結, I, 69 v°, et II, 113 v°).

(254) Au lieu de Mong Kong-tch'o, que donnent les éditions du *Tripiṭaka,* le texte établi par Souen Sing-yen a seulement Kong-tch'o ; c'est une faute de copie. Tchao et Wei étaient deux des trois grandes familles de l'État de Tsin qu'elles finirent par diviser entre elles.

(255) T'eng et Sie étaient deux petites principautés du Chan-tong. Confucius veut dire que tel est excellent pour diriger les affaires d'une grande famille qui ne pourra être ministre même d'une petite principauté. Toute la phrase est tirée textuellement du *Louen yu*, XIV, 13 (Legge, *Chinese Classics*, I, 279). Au lieu de 滕 *t'eng* de l'édition de Corée, celles des Song et des Yuan ont *ying,* celle des Ming a *si* ; K'o-hong suivait un texte qui donnait 滕, qu'il lit *cheng* en disant que la véritable orthographe est [b] *cheng* ; ce sont là autant d'erreurs. Le *Fo tsou li tai t'ong tsai* a bien 滕 *t'eng.*

(256) Citation du *Tao tö king,* § 44 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 87).

(257) Les mots 又曰 *yeou yue* devraient annoncer une nouvelle citation de Lao-tseu, mais la mention de Mo-tseu oblige à y voir un propos de Meou-tseu.

(258) Les éditions de Tōkyō et de Kyōto ont *tsie,* sans indication de variante, et il en est de même dans le *Fo tsou li tai t'ong tsai,* au lieu que le texte de Souen Sing-yen donne *yo* ; je ne m'explique pas cette divergence, mais j'ai cru pouvoir adopter la correction de Souen Sing-yen. En effet l'expression *li-tsie* existe bien au sens de 'cérémonies', 'étiquette', mais ne s'accorde guère ici avec le contexte. Je garde toutefois un doute, car *tsie* et plus loin *kie* rimeraient.

(259) 中士 *tchong-che.* Le *Tao tö king,* § 41 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 84) distingue les 上士 *chang-che* ou 'lettrés supérieurs', les 中士 *tchong-che* ou 'lettrés moyens', et les 下士 *hia-che* ou 'lettrés

inférieurs'. En traduisant *che* par 'lettré', je suis l'exemple de Stanislas Julien et de Legge ; mais le mot, qui s'appliquait anciennement à la dernière classe des nobles, a un sens plus large et désigne tout honnête homme cultivé ; voir la longue définition qui en est donnée dans le *Kia yu*, chapitre 1, f° 11 r° de l'éd. des 'Cent philosophes'.

(260) 恬惔 *t'ien-t'an,* écrivent les éditions de Kyōto et de Tōkyō ; mais *t'an* n'est ici qu'une orthographe vulgaire de *tan.* Le commentaire de K'o-hong, tout en donnant la forme même de nos textes, lit *t'ien-tan.* Souen Sing-yen a adopté une lecture *tan* dans son texte. *T'ien-tan* est l'équivalent de la forme 恬澹 *t'ien-tan* qu'on trouve dans le *Tao tö king,* et qui désigne le calme d'un esprit indifférent aux accidents du monde. On trouve également 憺 *tan* pour 澹 , et on aura plus bas à deux reprises 憺怕 pour 澹泊 *tan po* (§ XXIV et XXXVI) ; pour une leçon 惔怕 répondant également à *tan-po,* cf. Chavannes, *Cinq cents contes*, I, 278.

(261) 隨珠 *souei-tchou* ; c'est la leçon de l'éd. de Corée ; celles des Song, des p.367 Yuan et des Ming, le *Fo tsou li tai t'ong tsai* et le texte de Souen Sing-yen orthographient le premier caractère 隋 *souei.* C'est en effet la forme qui serait considérée comme correcte aujourd'hui, mais, jusque sous les T'ang, les deux caractères s'employaient indifféremment. La 'perle du [marquis de] Souei' est un joyau fameux. Un marquis de Souei, d'ailleurs inconnu, ayant soigné un serpent blessé, celui-ci lui apporta une nuit une très grosse perle. Il est fait allusion à cette histoire dans Tchouang-tseu (cf. Legge, *Texts of Tâoism,* II, 154) ; elle est racontée dans le commentaire de Kao Yeou sur *Houai nan tseu* (éd. des 'Dix Philosophes', chapitre 6, f° 4 r°), et elle a passé dans le *Seou chen ki* (éd. des 'Cent philosophes', Ch. 20, f° 2 r°). La tradition du *Louen heng* est au contraire que le 'marquis de Souei' fabriquait des perles artificielles (cf. Forke, *Lun-Hêng,* I, p1.378).

(262) 虓虎 *hiao-hou.* L'expression est empruntée au *Che king,* III, III, 9, 4 (cf. Legge, *Chinese Classics,* IV, II, 558).

(263) Hiu Yeou (*tseu* 武仲 Wou-tchong selon Houang-fou Mi) est un philosophe légendaire contemporain du légendaire empereur Yao ; Sseu-ma Ts'ien le nomme une fois dans un discours du début du IVe siècle avant notre ère où il est question de l'offre que Yao fit à Hiu Yeou de lui remettre l'empire (cf. Chavannes, *Mém. Histor.*, IV, 141), et surtout une autre fois (chapitre 61, f° 1 r° et v°) où Sseu-ma Ts'ien, parlant des histoires relatives à Hiu Yeou et 務光 Wou-kouang que racontent les 'faiseurs de récits' (說者), semble bien indiquer qu'il n'ajoute pas créance à toutes ces histoires. Cf. aussi Giles, *Biogr. Dict.* n° 797 ; aussi, dans l'édition des 'Cent philosophes', *Han fei tseu,* VIII, 2 v° ; XVII, 7 r° ; *Houai nan tseu*, I, 9 r° ; II, 8 r°, 9 r° ; VII, 6 r°, 7 r° ; XII, 14 r°, etc. La source la plus ancienne est *Tchouang tseu*, qui nomme huit fois Hiu Yeou. Il ne semble pas toutefois que Tchouang-tseu fasse allusion à la coutume de Hiu Yeou de nicher dans un arbre, et peut-être la tradition est-elle née ensuite d'un propos que Hiu Yeou, dans *Tchouang-tseu,* tient à Yao : « Le roitelet (?) fait son nid dans la forêt profonde, mais n'y emploie qu'une branche » (cf. Legge, *Texts of Tâoism*, I, 170). En tout cas, la version de Meou-tseu était courante au début de notre ère (cf. par exemple Forke, *Lun-Hêng*, I, p1.439). Hiu Yeou reparaîtra plus loin dans les § 11, 17, 19. Pour les emplacements traditionnels de la tombe de Hiu Yeou, cf. Chavannes, *Mission archéologique*, I, 50, en ajoutant que Sseu-ma Ts'ien dit déjà avoir vu lui-même la tombe de Hiu Yeou sur le mont *Ki* (*Che ki*, chapitre 61, f° 1 v°). Sur Hiu Yeou, cf. aussi *infra*, p. 370.

(264) Po Yi et Chou Ts'i étaient les fils du prince de Kou-tchou, dans le Tche-li actuel. Leur père ayant voulu laisser le pouvoir au second fils, celui-ci, pour ne pas léser son frère aîné, s'enfuit du royaume à la mort de son père ; l'aîné, par respect pour la volonté paternelle, ne voulut pas non plus prendre le pouvoir, qui passa à un troisième fils. Après la chute des Yin, les deux princes refusèrent de servir les Tcheou, et finirent par mourir de faim à Cheou-yang. Cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1657 ; Chavannes, *Mém. Hist.,* IV, 217, et surtout le chapitre 61 du *Che ki.* Leur

mort est rappelée dans le *Louen yu*, XVI, XIII, 1 [1] (Legge, *Chinese Classics*, I, 315). Cf. aussi *J. A.*, mai-juin 1898, p. 399.

(265) Il y a ici une altération du texte. L'édition de Corée a 舜 孔 ; celles des Song et Yuan ont 舜 聖 孔 ; celle des Ming, suivie par Souen Sing-yen, a 孔 聖.

(266) Citation du *Louen yu*, VII, XIV, 2 (Legge, *Chinese Classics*, I, 199). J'ai traduit ici par 'humain' ce mot assez embarrassant de 仁 *jen* qui désigne à la fois, dans la p.368 langue des classiques, l''humanité', la 'bienveillance' et même, comme Legge l'a traduit ici, la 'vertu'.

(267) 背 *pei* ; telle est la leçon de l'éd. de Corée ; celle des Song écrit *houo*, 'faire commerce de' ; celles des Yuan et des Ming, suivies par Souen Sing-yen, ont *mao,* 'échanger', ce qui ne donne guère de sens acceptable ; *mao est* cependant déjà la leçon du commentaire de K'o-hong.

(268) L'empereur Jaune est trop connu pour qu'il soit besoin de développer ici sa légende. Je rappellerai seulement que sa popularité se développa encore lors des transformations qui aboutirent à l'organisation d'une 'religion' et d'une 'église' taoïques dans le IIe siècle de notre ère. Les termes 黃 老 Houang[-ti] et Lao[-tseu] forment alors un couple inséparable. Mais, dès le Ier siècle avant notre ère, il y avait toute une littérature apocryphe qui se réclamait du nom de Houang-ti (cf. à ce sujet le chapitre 30 du *Ts'ien han chou*). Pour les biographies taoïques de Houang-ti, cf. Wieger, *Canon taoïste,* n° 287, et l'édition de cette biographie des T'ang, en même temps que d'une autre qui date des Song, dans le *Ping tsin kouan ts'ong chou.* Pour son institution des vêtements longs, cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 26 ; *Mission archéologique*, I, 132 ; Legge, *Chinese Classics,* III, I, Prolegomena, p. 108 ; et, dans le *Pien tcheng louen* (chapitre I ; Kyōto, XXX, v, 474 r°), exactement les mêmes caractères que dans Meou-tseu.

---

[1] [c.a. : cf. Couvreur, trad. *Louen yu*, VII, XIV, note.]

(269) Le vicomte de Ki, emprisonné par le dernier souverain des Yin, fut délivré par Wou-wang des Tcheou. Plus tard, à la demande de Wou-wang, le vicomte de Ki aurait révélé la 'Grande règle' (洪範 Hong-fan), en 9 paragraphes, qui constitue aujourd'hui un des chapitres du *Chou king.* La 'contenance' (貌 *mao*) y est en effet indiquée comme le premier des cinq 'actes' (事 *che*) ; cf. Legge, *Chinese Classics,* III, II, 826 ; Chavannes, *Mém. histor.,* IV, 220.

(270) Cf. Legge, *Hsiâo King*, p. 469.

(271) Citation du *Louen yu,* XX, II (Legge, *Chinese Classics*, I, 353).

(272) Yuan Hien est le nom d'un des disciples de Confucius (cf. Legge, *Chinese Classics*, I, 118 ; Giles, *Biogr. Dict.,* n° 2547). L'histoire à laquelle il est fait allusion ici est racontée par Tchouang-tseu [1] (Legge, *Texts of Tâoism*, II, 157). Après la mort de Confucius, Yuan Hien vivait dans un extrême dénuement, quand un autre disciple du maître, Tseu-kong, lui rendit visite en grand équipage. Yuan Hien vint au-devant de lui en pantoufles et en chapeau d'écorce. Meou-tseu veut dire que, malgré sa pauvreté, et bien qu'il n'eût pas de coiffure de cérémonie, Yuan Hien observa la règle qui veut qu'on ait la tête couverte en allant au-devant d'un hôte.

(273) Tseu-lou est l'appellation de 仲由 Tchong Yeou, disciple de Confucius ; cf. Legge, *Chinese Classics*, I, 114 ; Giles, *Biogr. Dict.,* n° 522. Sur cet exemple célèbre d'observance des rites, cf. Chavannes, *Mém. histor.,* IV, 209 ; les termes mêmes sont empruntés au *Tso tchouan* (Legge, *Chinese Classics*, V, II, 842).

(274) 禮儀 *li-yi,* dit l'édition de Kyōto, sans indication de variante. D'après les éditeurs de Tōkyō, c'est là le texte de l'édition de Corée ; les éditions des Song, des Yuan et des Ming (auxquelles j'ajouterai le texte de Souen Sing-yen) portent *li-wei-yi,* mais il y a ainsi un caractère de trop pour le rythme de la phrase ; *wei* est interpolé. Le *Fo tsou li tai tsong tsai* a le

[1] [c.a. : trad. Wieger.]

même texte que l'édition de Corée. L'édition de Tōkyō est ici mal ponctuée.

(275) p.369 On sait les longs débats qu'a soulevés en Chine la question des prosternations des moines bouddhistes et taoïstes devant leurs parents et devant le prince ; tout le n° 1480 du *Catalogue* de Nanjiō leur est consacré ; cf. *T'oung pao,* 1912, p. 360-372.

(276) 搢紳 *tsin-chen* ; c'est le plus ancien exemple que je connaisse de cette expression, aujourd'hui usuelle, mais dans un emploi un peu différent.

(277) Citation du *Tao tö king,* § 38 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 80).

(278) Cf. Legge, *Li ki,* dans *Sacred Books of the East,* XXVII, 369 ; Forke, *Lun-Hêng,* II, 85 ; aussi les curieux textes au début du chapitre 1 du *Pien tcheng louen* (Kyōto, XXX, V, 473 v°). Les 'trois souverains' (*san-houang*) sont en principe Fou-hi, Chen-nong et Houang-ti ; cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, CXCII, CCXIV-CCXV, 3-22. Sur l'habitation dans la campagne en été, dans des cavernes en hiver, cf. Legge, *The Yi King,* dans S.B.E., XVI, 385 ; Chavannes, *Mission archéologique*, I, 133.

(279) 章甫 *tchang-fou* (éd. de Corée et *Fo tsou li tai tsong tsai*) ; 章黼 *tchang-fou* (éd. des Song, Yuan, Ming et texte de Souen Sing-yen). Il s'agit d'un bonnet de cérémonie qui était en usage sous la dynastie Yin. L'orthographe de l'édition de Corée est celle qu'on trouve aussi bien dans le *Louen yu*, XI, XXV, 6 (Legge, *Chinese Classics*, I, 248) que dans la section *kiao-t'ö-cheng* du *Li ki* (Legge, *Sacred books,* XXVII, 438). D'après la note de Legge au *Louen yu,* le mot 甫 *fou* aurait dans cette expression le sens d''homme', et *tchang-fou* signifierait '[le chapeau qui] manifeste l'homme' ; je suis assez sceptique sur cette interprétation des commentateurs chinois.

(280) Ma traduction est très hypothétique ; je n'ai pas su retrouver l'origine de l'expression *k'iu-k'ieou.*

(281) [...].... Les commentaires de Houei-lin et de K'o-hong montrent que la vraie leçon est 敦厖 *touen-mang,* encore que K'o-hong écrive 疒. Houei-lin et K'o-hong expliquent ici 敦 *touen* comme l'équivalent de 惇*touen,* ce qui est en effet fréquent, et lui donnent le sens de 'grand', 'immense'. Sur l'expression *touen-mang,* cf. le dictionnaire de Giles (s.v. *mang*) et von Zach, *Lexicogr. Beiträge*, I, 27. Le *Fo tsou li tai tsong tsai* écrit [c] ; malgré le dictionnaire de Giles qui lit cette expression *touen p'ang,* je crois qu'il faut la lire *touen-mang* comme ci-dessus.

(282) 栖栖七十餘國. Il s'agit des treize années pendant lesquelles, de 497 à 481 avant notre ère, Confucius erra de royaume en royaume, en quête d'un prince qui voulût bien mettre en pratique ses doctrines ; pour les 72 princes auxquels il s'adressa, cf. *Tchouang tseu* (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 361) ; *Houai non tseu* (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 20, f° 13 r°) ; Chavannes, *Mém. histor.,* III, 18. Le mot *ts'i* signifie 'se percher', p.370 en parlant des oiseaux ; la double expression, précisément appliquée aux pérégrinations de Confucius (avec une pointe de dédain), est empruntée au *Louen yu,* XIV, XXXIV, 1 (Legge, *Chinese Classics*, I, 287). Meou-tseu montre Confucius poursuivant inlassablement, malgré ses échecs, la réforme sociale, et l'oppose à l'individualiste Hiu Yeou ; c'est la reprise, en un exemple restreint et concret, des idées que la phrase précédente exprimait dans des termes plus généraux.

(283) Sur Hiu Yeou, cf. *supra*, p. 367. On a vu plus haut la réponse que Hiu Yeou aurait faite une première fois à Yao ; c'est la seule que connaisse Tchouang-tseu. Toutefois, une légende conservée par le 高士傳 *Kao che tchouan* de Houang-fou Mi veut que Yao ait proposé une seconde fois à Hiu Yeou d'abdiquer en sa faveur ; celui-ci, s'estimant souillé par cette proposition, alla se laver les oreilles à la rivière Ying ; un autre ermite, 巢父 Tch'ao Fou, faisait boire son troupeau en aval, mais quand il sut de quoi il s'agissait, il ramena ses bêtes en amont, estimant que l'eau du torrent était souillée à son tour (cf. *Che ki*, chapitre 61, f° 1 r°, où le commentaire cite le *Kao che tchouan* ; C. Pétillon, *Allusions*

littéraires, 1e série, p. 508 ; Chavannes, *Mém. histor.*, V, 538, qui rappelle des illustrations modernes de cette scène ; *Mission archéologique*, II, 532). Houang-fou Mi n'est que du IIIe siècle. À la même époque, Tsiao Tcheou notait les diverses versions de la légende dans son *Kou che k'ao* (fragments réunis dans le *P'ing tsin kouan ts'ong chou*, f° 9 v°) ; je n'ai pu remonter plus haut. Toutefois Tchouang-tseu (Legge, *Texts of Tâoism*, II, 161) mettait déjà Hiu Yeou en relation avec la rivière Ying ; quant à Tch'ao Fou, il sera nommé plus loin au § 19.

(284) L'édition de Tōkyō est ici mal ponctuée.

(285) 魂魄 *houen p'o* ; on pourrait aussi traduire par 'ses âmes'. On sait que l'âme humaine est multiple pour les Chinois, comprenant des parties provenant du principe actif et lumineux (*yang*), appelées *houen,* et d'autres provenant du principe passif et obscur (*yin*), appelées *p'o* ; il n'est pas sûr qu'au temps de Meou-tseu on connût déjà la distinction aujourd'hui usuelle de trois *houen* et de sept *p'o* ; après la mort, les *houen* deviennent des 神 *chen,* des, esprits' ; les *p'o,* des 鬼 *kouei,* des 'démons'. Ce qu'on montait appeler sur le toit, au moins dans les premiers siècles avant notre ère, c'était les *houen,* la partie de l'âme qui correspondait au principe lumineux. Mais je n'ose pas trop presser les termes qu'emploie ici Meou-tseu, car certaines notions ont évolué, et nous ne savons pas quelle était la valeur réellement vivante et présente de ces mots à son époque ; dans la langue classique, le composé *kouei-chen* signifie simplement les 'mânes'. Pour l'ensemble de ces théories, cf. De Groot, *Religious system of China*, t. I, p. 243 suiv. (en ajoutant aux textes du *Li ki* celui du *Kia yu*, chapitre 2, f° 10 r° de l'éd. des 'Cent philosophes') ; t. IV, chapitre 1. Dans le bouddhisme chinois vraiment constitué, à partir du IVe siècle environ, la notion du *karman* a été comprise, mais Meou-tseu en est encore évidemment, comme ses interlocuteurs fictifs, aux tâtonnements du *Sūtra en quarante-deux articles,* qui parle de l'ascension de l''âme' (*houen-ling*) après la mort.

(286) 不還神何之呼, disent les éditions de Corée et des Song ; ce *hou*

me paraît une faute amenée par l'emploi répété du mot dans le paragraphe, et j'ai adopté la leçon 乎 *hou* des éditions des Yuan et des Ming.

(287) Autrement dit, il n'y a à mourir que ce qui est né ; mais la graine est antérieure à la naissance, et par conséquent ne meurt pas. Ici encore je n'ose pousser le raisonnement p.371 de Meou-tseu dans le sens confucéen, taoïque ou bouddhique, de peur de le trahir. Comme parallèle taoïque, on songe naturellement au 1er chapitre de *Lie tseu,* en particulier aux phrases sur le producteur et le produit ; cf. *B.E.F.E.-O.,* XIII, VII, 28.

(288) *Tao tö king,* § 13 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 56).

(289) *Tao tö king,* § 9 (Legge, *ibid.*, I, 53). L'édition de Corée a 功遂身退, et l'édition de Kyōto n'indique aucune variante. Mais les éditeurs des Tōkyō notent que les éditions des Song, des Yuan et des Ming (de même d'ailleurs que le *Fo tsou li tai t'ong tsai* et le texte de Souen Sing-yen) donnent 功成名遂身退 ; tel est en effet le texte usuel du *Tao tö king,* et on le retrouve dans *Houai nan tseu* (chapitre 12, f° 6 v° de l'éd. des 'Dix Philosophes' ; cf. aussi Giles, *Remains of Lao Tzŭ*, p. 12). Toutefois l'édition publiée au Wou-ying-tien sous K'ien-long, et qui donne le commentaire de Wang Pi, a ici la même leçon que l'édition de Corée. Cette édition du Wou-ying-tien reproduit un manuscrit qui remonte indirectement, quoiqu'avec des altérations, à une édition du début du XIIe siècle. La leçon la plus brève est plus satisfaisante au point de vue du rythme ; peut-être est-ce là ce qui aurait amené une modification du texte. Il ne faut pas oublier cependant que cette modification serait indépendante dans les deux sources où nous la trouvons, et il se peut en définitive que le *Meou tseu* nous conserve ici une forme ancienne de ce passage du *Tao tö king,* et qui avait cours au début du IIIe siècle ; au § XXII, Meou-tseu fait la même citation, et là toutes les éditions, y compris celle de Souen Sing-yen, donnent le texte le plus bref. Dans le *Tao tö king*, 'que le corps se retire' ne paraît pas pris au sens où l'entend Meou-tseu, et il s'y agit plutôt de la retraite à laquelle doit se décider celui dont l'œuvre est accomplie.

Mais on peut défendre symboliquement l'interprétation de Meou-tseu, et un taoïste du début du XIIIe siècle, cité par Stanislas Julien (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. 32), y aboutit presque en propres termes. Il est d'ailleurs évident que Meou-tseu comprend bien cette 'retraite' au sens de la mort ; si on en doutait, il suffirait, pour être convaincu, de se reporter au § XXII, où cette citation reparaît.

(290) L'édition de Corée ne répète pas le mot *tao* ; il est au contraire répété dans les 3 autres et dans le *Fo tsou li tai t'ong tsai.*

(291) 無一日之善而間終身之譽. Citation ou proverbe, mais dont j'ignore l'origine.

(292) 福堂 *fou-t'ang,* mot à mot, 'salles heureuses'. Telle est la leçon des éditions de Kyōto et de Tōkyō, sans indication de variantes ; c'est aussi la leçon du *Fo tsou li tai t'ong tsai.* Le texte de Souen Sing-yen écrit 佛堂 *fo-t'ang*, 'les salles du Buddha'. *Fo-t'ang* a servi à désigner les temples bouddhiques et ne va pas ici. Quant à *fou-t'ang,* je le tiens pour l'équivalent de *t'ien-t'ang,* dont je ne connais pas encore d'exemple à l'époque de Meou-tseu.

(293) *t'ang* et *yang* riment.

(294) Tous les textes donnent 善之與福 ; cela ne me paraît avoir aucun sens, mais je ne vois pas de correction qui s'impose ; on songe évidemment à 'mal', mais comment la confusion se serait-elle produite ? Le *Fo tsou li tai t'ong tsai* donne 'le malheur par rapport au bonheur', mais c'est là une correction, et qui ne me paraît pas heureuse en tant qu'elle renverse l'ordre des comparaisons.

(295) p.372 如白方黑. La question du blanc et du noir a joué un grand rôle dans les discussions des sophistes chinois. Cf. aussi la fin du 9e chapitre de *Houai nan tseu.* Les discussions relatives au 白黑論 *Po hei louen*, ('*Le blanc et le noir*') du moine 慧琳 Houei-lin occupent presque tout le 3e chapitre du *Hong ming tsi.*

(296) Citation du *Louen yu*, XI, XI (Legge, *Chinese Classics*, I, 240-241).

(297) 此聖人之所絶也. Telle est la leçon de l'édition de Corée. Les textes des Song, des Yuan et des Ming, suivis par le *Fo tsou li tai t'ong tsai* et par Souen Sing-yen, donnent *ki* au lieu de *tsiue,* ce qui est moins satisfaisant.

(298) Toutes les éditions ont 聖喆 *cheng-tchö*, où le second caractère est une forme archaïsante de 哲 *tchö* ; le caractère 喆 *tchö* est bien celui que glosent Houei-lin et K'o-hong, mais, selon Houei-lin, le *Hong ming tsi* donnait en réalité la forme aberrante 𠯑.

(299) 見外未識內. Ce doit être là encore un dicton ancien.

(300) Il y a là une tradition intéressante relativement à la fameuse réponse de Confucius, et ce serait même, à mon sens, celle qui donnerait du texte du *Louen yu* l'explication la moins préjudiciable à l'esprit philosophique du maître. Mais ce n'est pas celle que les commentateurs modernes ont adoptée. Meou-tseu oppose ensuite, à la phrase du *Louen yu* sur laquelle s'appuyait son interlocuteur, des citations du *Hiao king,* parce que le *Hiao king* est l'œuvre de Confucius lui-même.

(301) Citation du *Hiao king* ; cf. Legge, *Hsiâo King*, p. 488.

(302) Autre citation du *Hiao king* ; cf. Legge, *ibid.*, p. 488. C'est la phrase finale qui résume tout l'enseignement du *Hiao king.*

(303) Il s'agit d'un épisode bien connu qui fait l'objet d'un chapitre du *Chou king* (livre 5, chapitre 6, Kin-t'eng, ou le 'Coffre cerclé de métal'). Le roi Wou, fondateur des Tcheou, était tombé malade. Alors son frère cadet, le duc de Tcheou, s'adressa aux ancêtres et au Ciel, offrant de mourir en place du roi Wou. Finalement, le roi Wou se rétablit et le duc de Tcheou ne mourut pas. Cf. Legge, *Chinese Classics,* III, II, 354 ; Chavannes, *Mém. Histor.,* IV, 90. Ce chapitre est un de ceux pour lesquels les traditions recueillies par Wang Tch'ong dans son *Louen heng* (trad. Forke, II, 17-18) posent des problèmes d'exégèse assez délicats ; ce que M. Forke traduit par 'archaeologists' est dans le texte

古文家 *kou-wen-kia,* c'est-à-dire 'les partisans du [*Chou king*] en caractères anciens'.

(304) *Tao tö king,* § 52 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 95). La 'mère' désigne ici le *tao.* En tête de la phrase, l'édition de Corée n'a pas le mot *ki,* qui est donné par toutes les autres, et qui se trouve en effet dans le *Tao tö king.*

(305) *Ibid.* Le sens exact du paragraphe est d'ailleurs assez douteux. Au lieu de 復其明 que donne Meou-tseu, le *Tao tö king* a 復歸其明. Le *Fo tsou li tai t'ong tsai* a rétabli la leçon *fou kouei k'i ming* du *Tao tö king.*

(306) 寂寞 *tsi-mo,* impliquant aussi le silence.

(307) Toutes les éditions ont 鍾 *tchong,* qui en fait s'employait autrefois souvent pour 鐘 *tchong.*

(308) Le texte a 桴 *fou,* qui s'est employé pour 枹 *feou,* comme le font remarquer Houei-lin et K'o-hong.

(309) 夷狄之有君不如諸夏之亡也. Citation du p.373 *Louen yu,* III, V. La traduction de Legge est très différente : « [Le maître dit :] Les tribus sauvages de l'Est et du Nord ont leurs princes ; elles ne sont pas comme les États de notre grand pays, qui n'en a pas. » Dans cette seconde version, Confucius se lamente sur l'état d'anarchie de la Chine, qui n'est même pas aussi bien organisée que ses voisins barbares. Telle est en effet l'explication adoptée depuis Tchou Hi et l'école des Song. Mais la tradition plus ancienne des 'Han', représentée par le commentaire de Ho Yen, donnait le sens que j'ai adopté dans ma traduction ; on comprend qu'il vaille pour Meou-tseu, et c'est le seul qui explique sa citation. Cf. Legge, *Chinese Classics*, I, 156 ; *B. E. F. E-O.,* VI, 386-387.

(310) Tch'en Siang, après avoir été disciple de Tch'en Leang, s'était tourné vers les enseignements de Hiu Hing.

(311) Hiu Hing est dénoncé par Mencius comme un hérésiarque ; il

s'opposait aux doctrines d'économie rurale prônées par Mencius. La querelle de Mencius et de Tch'en Siang à propos de Hiu Hing occupe toute la section 4 du chapitre 1 du livre 3 de Mencius. Au XIXe siècle, ce passage de Mencius a été invoqué par 倭仁 Wo Jen dans un rapport contre les Européens.

(312) 吾聞用夏變夷未聞用夷變夏者也. C'est une citation, mais pas absolument littérale, de Mencius, III, I, 4, 12 (Legge, *Chinese Classics*, II, 253). Hiu Hing était originaire du pays de Tch'ou (en gros le Hou-pei), que Mencius ne considérait donc pas comme faisant partie de la véritable confédération chinoise.

(313) *jo-kouan,* mot à mot '[à l'âge du] bonnet *jo'*.

(314) En réalité, il s'agit de populations de l'Ouest et du Sud-Ouest ; l'Est et le Nord sont ici par reprise de la phrase du *Louen yu.*

(315) 天庭 *t'ien-t'ing,* mot à mot la 'cour céleste' ; cf. Chavannes, *Mém. hist.,* III, 412 ; le sens de 'front', seul donné dans le dictionnaire de Giles, est dérivé et très secondaire.

(316) 孔子所言矯世法矣孟軻所云疾專一耳.

(317) Cité du *Louen yu,* IX, XIII (Legge, *Chinese Classics*, I, 221).

(318) Confucius dut quitter son pays natal de Lou où ses avis étaient trop peu suivis ; le pays de Wei est le premier dans lequel il se soit alors rendu, et il ne put y rester longtemps. Cf. Chavannes, *Mém. histor.,* V, 331, 334-336.

(319) Sur les séjours de Mencius dans ces deux pays, cf. Legge, *Chinese Classics,* II, 23-28, 31-32.

(320) Les Si-k'iang, ou Kiang occidentaux, étaient des tribus non chinoises du Kan-sou et du Sseu-tch'ouan. On plaçait en effet au Sseu-tch'ouan le lieu de naissance de l'empereur Yu, mais tout en rattachant sa famille aux anciens empereurs. Cf. Chavannes, *Mém. histor.,* I, 97-98.

(321) Sous-entendez : bien qu'il fût de la vraie Chine. Le père de Chouen

s'était remarié, et la marâtre détestait son beau-fils ; à son instigation, Kou-seou tenta plusieurs fois de tuer Chouen. Cf. pour les termes *Chou king* (Legge, *Chinese Classics,* III, I, 27) et Chavannes (*Mém. histor.*, I, 73). La postface du *Hong ming tsi*, qui cite l'exemple de l'empereur Yu à peu près comme Meou-tseu, fait par ailleurs naître Chouen chez les 'barbares orientaux' ; cf. Tōkyō, 露, IV, 84 v° ; cette dernière donnée est empruntée à Mencius (cf. Legge, *Chinese Classics*, II, 316).

(322) p.374 J'ai donné à *ti* sa valeur spéciale de barbares du Nord, mais Meou-tseu doit l'avoir entendu plus largement, car Yeou Yu venait de chez les Jong, c'est-à-dire les barbares de l'Ouest ; ces divers termes ont d'ailleurs été employés anciennement d'une manière assez lâche. Pour toute cette histoire, cf. Chavannes, *Mém. histor.*, II, 39-43 ; *Han fei tsen,* éd. des 'Cent philosophes', chapitre 3, f° 6 ; trad. Ivanov, p. 51 ; A. Tschepe, *Histoire du royaume de Ts'in*, p. 55. Yeou Yu trahit en réalité ses maîtres les Jong, et, par les renseignements qu'il donna au duc Mou de Ts'in, lui permit d'établir sur ces Jong sa suzeraineté ; l'expression 霸秦 *pa ts'in* de Meou-tseu est donc très elliptique.

(323) Kouan Chou-sien et Ts'ai Chou-tou étaient deux frères cadets du roi Wou des Tcheou. À la mort de celui-ci, ils complotèrent d'enlever le pouvoir à leur jeune neveu. Mais celui-ci remit sa défense entre les mains de l'autre frère du roi Wou, le célèbre duc de Tcheou, que les conspirateurs avaient calomnié ; Kouan Chou-sien fut mis à mort, et Ts'ai Chou-tou exilé. Kouan et Ts'ai sont en réalité des noms d'apanages. Cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 207, 245 ; et surtout IV, 152-168.

(324) C'est-à-dire du bassin du fleuve Jaune, de la vraie Chine.

(325) *yin* et *ts'in* riment, et peut-être assonancent-ils avec *yen.*

(326) 北辰之星在天之中在人之北. J'ai vainement cherché la phrase non seulement dans le *Tso tchouan,* mais aussi dans les commentaires de Kong-yang et de Kou-leang ; elle a pu m'échapper. La paraphrase du *Tchö yi louen* (f° 99 r°) donne exactement le même texte

(toutefois sans indication d'origine), en remplaçant seulement *jen* par *ts'i*. Si ce n'est pas là une modification arbitraire de la citation, le contexte dans le *Tchö yi louen* suggérerait que la phrase ait été prononcée à propos de ce projet d'expédition dans le Nord auquel Kouan Tchong avait poussé le duc Houan de Ts'i et dont il est question au chapitre 5 de *Lie tseu* (cf. Wieger, *Taoïsme*, II, 137). Il y aurait chance alors pour que la phrase se retrouvât dans quelqu'une de ces conversations entre le duc Houan de Ts'i et Kouan Tchong qui sont rapportées dans le *Kouan tseu* ; j'ai fait à ce sujet quelques recherches rapides, mais sans résultat. L'image de l'étoile Polaire centre du ciel paraît entre autres dans le *Louen yu*, II, I (Legge, *Chin. Classics*, I, 145) ; cf. aussi les commentaire et sous-commentaire de Kong-yang, 16e année du duc Tchao, et la discussion de Wang Tchong au chapitre 11 du *Louen heng* (trad. Forke, II, 255). On a vu plus haut (cf. p. 343) que pour les bouddhistes chinois, et dès le Ier siècle, le 'royaume du milieu' fut le *madhyadeça,* le bassin du Gange, et non la Chine.

(327) 含血 *han-hiue.* L'expression n'est pas spécialement bouddhique. Elle est par exemple dans le *Louen heng* (chapitre 18, f° 1 v°).

(328) Les éditions de Corée et des Song ont [a][c] *souei-pi,* qui ne me paraît pas donner de sens ; l'édition des Yuan a [b][c] *souei-pi* ; celle des Ming, suivie par Souen Sing-yen, écrit 精珀 *tsing-p'o.* Il semble que cette dernière leçon résulte d'un effort de critique des éditeurs des Ming pour obtenir un sens acceptable ; ils ont sans doute entendu leur *tsing-p'o* comme une abréviation de 水精 *chouei-tsing* et 琥珀 *hou-p'o*, le cristal et l'ambre. Mais c'est là une construction bien elliptique, en particulier pour le premier terme. Et même pour le second, l'orthographe 琥珀 *hou-p'o* pour 虎魄 *hou-p'o,* 'âme de tigre', en tant que nom de l'ambre, paraît sans doute avoir existé dès p.375 le temps de Meou-tseu (cf. les textes dans Hirth, *China and the Roman Orient*, s.v. *amber* ; *T'ou chou tsi tch'eng,* Che-houe-tien, 334, 1-2 ; B. Laufer, *Historical jottings on amber in Asia*), mais je ne suis pas sûr que, dès cette époque, et

sans aucun qualificatif, *p'o* eût été compris au sens d'ambre. Le mieux me paraît être de garder le *pi* des deux plus anciennes éditions, qui désigne une pierre de prix, de couleur bleu-vert ; je ne veux pas entrer ici dans une discussion sur son identification. Il est évident que le mot qui précède doit désigner un autre produit précieux. La perle, à laquelle on pourrait penser, s'écrit avec un caractère *tchou* trop différent de *souei.* J'ai songé à 瓊 *k'iong,* pierre précieuse veinée de rouge, dont le *ductus* en semi-cursive prêterait mieux à une confusion avec *souei* ; de plus la combinaison *k'iong-pi* est attestée. Mais ma solution reste hypothétique. Ni Houei-lin, ni K'o-hong ne disent rien sur ce passage ; il est donc assez vraisemblable qu'ils aient encore eu sous les yeux un texte aux termes très clairs, ce qu'on ne pourrait dire d'une leçon originale *tsing-p'o.* Pour la même raison, je n'ai pas adopté le *souei-pi* du *Fo tsou li tai t'ong tsai,* qui donnerait un sens excellent si on l'entendait au sens de '[la perle de] Souei et le joyau [de Houo]', mais qui me paraît une expression trop elliptique pour que Houei-lin et K'o-hong l'aient laissée passer sans mot dire. Quant à la leçon *ts'ing-pi* de la paraphrase du *Tchö yi louen* (f° 99 r°), elle est graphiquement assez satisfaisante, mais se heurte au fait que cette expression désignait autrefois une seule pierre (cf. Hirth, *China and the Roman Orient*, p. 41 ; Chavannes, dans *T'oung pao,* 1907, p. 182), au lieu qu'il faut ici une opposition de deux noms ou de deux produits.

(329) Le texte a 乞 *k'i,* et K'o-hong spécifie que le mot est ici au *k'iu-cheng* et signifie 'donner' ; sur ces mots à deux prononciations, exprimant suivant le ton l'idée de donner ou au contraire celle de recevoir, cf. *T'oung pao,* 1912, p. 738.

(330) Le soi-disant adversaire de Meou-tseu doit ici résumer un texte plutôt qu'il ne fait une citation. Il s'agit naturellement du célèbre *Vessantara-jātaka.* Il est assez difficile de dire par quels textes on connaissait cette légende en Chine au temps de Meou-tseu. L'histoire occupe le n° 254 du *Catalogue* de Nanjiō, et ce texte a été traduit

intégralement par M. Chavannes dans ses *Cinq cents contes et apologues,* III, 362-395. Mais il s'agit là d'une traduction faite aux environs de l'an 400, très postérieure par suite à Meou-tseu. Auparavant, une autre rédaction, moins détaillée, figure dans le 六度集經 *Lieou tou tsi king* (Nanjiō, n° 143). Dans ces deux textes, tout comme dans Fa-hien (Legge, *Travels of Fâ-hien*, p. 106), le nom du prince héritier est orthographié comme dans Meou-tseu. La forme Sin-ta-na que j'ai utilisée dans *J. A.,* 1914, II, 390, et qui est l'une de celles données par Eitel, n'est ni la plus ancienne, ni la plus commune ; la plus ancienne est celle même de Meou-tseu. On sait que la forme originale du nom n'a pas été restituée avec certitude ; on a hésité entre Sudāna, Sudānta, Sudana, Sudāmstra, etc. Du point de vue chinois, *na* représente en principe *-na* et non *-na.* Quant à *ta,* c'est un ancien **d'ai.* On doit avoir affaire ici à une transcription faite sur quelque forme prâcrite, de même qu'on a en chinois Siu-lai-na en face du sanscrit Surāstra (exemple au IIe siècle dans la suscription du '*Tao ti king, Tripiṭaka* de Kyōto, XXVI, V, 446 r°). M. Chavannes a traduit tout le 六度集經 *Lieou tou tsi king,* en exceptant cependant l'histoire de Sin-ta-na, parce qu'il donnait ensuite le texte p.376 plus détaillé de circa 400 A.D. (cf. *Cinq cents contes et apologues*, I, 57). Cette omission est regrettable, car le texte du *Lieou tou tsi king* est plus ancien, et plusieurs noms diffèrent dans les deux recensions. C'est ainsi que l''éléphant précieux', dont il est question dans *Meou tseu,* est appelé, dans la version traduite par M. Chavannes, d'un nom assez obscur qui est peut-être Sudānayāna ; mais le *Lieou tou tsi king* le connaît sous un nom foncièrement identique à celui de Rājyavardhana qu'il porte en tibétain et en sogdien (cf. *J. A.,* janv.-févr. 1912, p. 174). Toutefois, même le *Lieou tou tsi king* ne devrait pas être la source à laquelle il est fait allusion dans *Meou tseu.* La traduction n'en fut en effet exécutée qu'entre 247 et 280, et si l'introduction du *Meou tseu* est véridique, il est impossible de faire descendre jusqu'à cette date la rédaction du texte. Le Siu-lai-na que j'ai cité ci-dessus apparaît dans une traduction du IIe siècle ; il est assez vraisemblable qu'on doive faire remonter à la même

époque, et sans doute aussi à l'école de Ngan Che-kao, l'adoption de la transcription Siu-ta-na. — Dans le dernier membre de phrase, l'édition de Corée a *tseu-yu,* mais les éditeurs de Tōkyō indiquent en note que les éditions des Song, des Yuan et des Ming donnent *hiong-yu.* Cette dernière leçon doit être une simple faute d'impression des éditeurs de Tōkyō. Les éditeurs des Song, des Yuan et des Ming doivent avoir en réalité *kai-yu* qui est bien donné dans l'édition de Souen Sing-yen, et dont le *tseu-yu* de l'édition de Corée doit être une altération graphique. Sur *kai* au sens de donner, cf. encore *T'oung pao,* 1912, p. 738.

(331) L'édition de Corée a *ta* ; celles des Song et Yuan ont *wen,* ce qui est absurde ; celle des Ming a *t'ai.*

(332) Tchang est le nom personnel de celui que devint le roi Wen des Tcheou ; son père, Ki-li, n'était, comme son nom l'indique, que le troisième fils de T'ai-wang (ce dernier est l''ancien duc' de Sseu-ma Ts'ien) ; les deux aînés se retirèrent pour laisser la place libre à Ki-li et ensuite au roi Wen. Cf. Chavannes, *Mém. histor.,* I, 215.

(333) D'après la tradition, Chouen épousa les deux filles de l'empereur Yao (cf. Chavannes, *Mém. histor.,* I, 73). La règle qui veut qu'un fils, pour se marier, obtienne l'autorisation de ses parents, est posée par le *Che king* (cf. Legge, *Chinese Classics,* IV, I, 156). Si Chouen ne s'y conforma pas, c'est que ses parents étaient pervers au point qu'ils auraient empêché son mariage ; il n'aurait pas eu, par conséquent, de postérité. Or, il n'est rien de plus contraire à la piété filiale que de n'avoir pas de postérité. C'est donc par piété filiale bien comprise que Chouen s'abstint de demander pour son mariage l'autorisation de ses parents ; il réalisa ainsi la 'relation de mari à femme' (en vue d'avoir une postérité), qui est la principale (*ta-louen*) des relations humaines. Tel est du moins l'avis que Mencius formule à deux reprises (Legge, *Chinese Classics*, II, 313, 345-346), et dont Meou-tseu s'inspire ici.

(334) T'ang est le fondateur de la dynastie des Yin. Une tradition veut que son ministre Yi Yin ait d'abord gagné sa faveur par ses talents culinaires.

Cette tradition, combattue par Mencius (Legge, *Chinese Classics*, II, 361, 364), est reprise, mais sans grande conviction, par Sseu-ma Ts'ien (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 178). Han-fei-tseu la connaît (trad. Ivanov, p. 213). Houai-nan-tseu l'adopte sans autre remarque (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 13, f° 18 r°, chapitre 20, f° 12 v°). — L'éd. de Kyōto a ici *yu,* faute d'impression pour *kan*, 'chercher la faveur de', 's'adresser à'.

(335) p.377 Le duc Houan, de Ts'i, vivait au VIIe siècle avant notre ère. Ning Tsi attira son attention en chantant sur son passage un air qu'il accompagnait en frappant les cornes de son bœuf. Ning Tsi fut promu conseiller. Le duc Houan fut le principal des 五霸 *wou-pa,* 'cinq hégémons'. Cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 841, 1568 ; *Li sao (J.R.A.S.,* 1895, p. 860). Le chant de Ning Tsi est connu sous le titre de *Fan nieou ko* (cf. aussi C. Pétillon, *Allusions littéraires*, I, 225). Houai-nan-tseu, qui nomme par ailleurs Ning Tsi (par ex. chapitre 13, f° 18 r°), l'appelle Ning Yue en racontant l'histoire au chapitre 12, f° 6 v° de l'éd. des 'Dix philosophes'.

(336) Tout ce passage est inspiré, dans le fond et dans les termes, de Mencius, I, IV, 17 (Legge, *Chinese Classics*, II, 307). La forme employée par Meou-tseu dans le premier membre de phrase est celle même du *Li ki* (Couvreur, *Li ki*, I, 29).

(337) Celui qui, dans une existence antérieure, fut Siu-ta-na, est devenu le Buddha Çākyamuni. Quant aux identifications des personnes de sa famille et de son entourage, elles ne sont pas les mêmes dans la version du *Lieou tou tsi king* et dans celle de circa 400 A.D. traduite par M. Chavannes.

(338) Citation du *Che king*, II, V, II, 6 (Legge, *Chinese Classics*, IV, II 333), qui a en autre passé dans le *Louen yu,* VIII, 3 (Legge, *ibid.*, I, 209).

(339) Cf. Mencius, I, I, 7 (Legge, *ibid.,* II, 148).

(340) Cf. *Che ki*, chapitre 85, f° 1 r°,...à propos de Lu Pou-wei.

(341) Des critiques de ce genre seront souvent dirigées contre les prêtres bouddhistes au cours des siècles suivants, mais il est intéressant de les rencontrer déjà au temps de Meou-tseu. La difficulté est de savoir si elles ne visent alors que les moines étrangers, on s'il y avait déjà un clergé indigène constitué ; cf. *supra*, p. 345-346.

(342) Ce membre de phrase paraît s'inspirer du *ta-wei* au § 18 du *Tao tö king.*

(343) Kong-chou est le nom d'un artisan fameux du pays de Lou ; il est plus connu sous le surnom de 魯班 Lou Pan ; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1424 ; *B.E.F.E.-O.*, II, 143. Il est aujourd'hui le patron des menuisiers et des maçons. L'édition de Corée écrit *kong,* 'mérite' ; il faut certainement lire *kiao,* 'habile', qui est la leçon des Song, des Yuan, des Ming et de Souen Sing-yen.

(344) Sur Kao Yao, Po Yi et Chou Ts'i, cf. p. 357-358 et p. 367.

(345) Tseng Ts'an et Min Souen comptent parmi les principaux disciples de Confucius et figurent dans la série des vingt-quatre parangons de la piété filiale. Cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1533, 2022 ; Legge, *Chinese Classics*, I, 113-114, 117-118.

(346) Tan Tchou fut le fils indigne de l'empereur Yao ; son père le déshérita en faveur de Chouen. Cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1867 ; Chavannes, *Mém. histor.*, I, 49, 69, etc. ; Legge, *Chinese Classics,* III, I, 84. Houai-nan-tseu (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 19, f° 6 v°) cite également Tan-tchou comme type du méchant incorrigible.

(347) Sur Tcheou-kong et ses frères Kouan Chou-sien et Ts'ai Chou-tou, cf. *supra*, p. 374.

(348) T'ang, fréquemment employé pour désigner l'empereur Yao, est en réalité le nom d'une terre dont il fut le seigneur. Cf. Chavannes, *Mém. histor*, I, 42.

(349) p.378 六藝 *lieou-yi* a deux sens, et désigne tantôt les six 'arts libéraux' (rites, musique, tir à l'arc, conduite des chars, écriture, calcul), tantôt les six 'études libérales' (c'est-à-dire *Yi king, Chou king, Che king, Li ki, Yo ki, Tch'ouen ts'ieou* ; cf. par ex. Chavannes, *Mém. histor.*, V, 400 ; cf. aussi le chapitre 14 de *Tchouang tseu* dans Wieger, *Taoïsme*, II, 328-329). La 'section des six études libérales' est le nom que portait la section consacrée aux livres classiques dans la bibliographie de Lieou Hin qui a servi de base au chapitre 30 de Pan Kou (cf. *Ts'ien han chou*, chapitre 30, f° 1 r°, et les fragments du 七略別錄 *Ts'i lio pie lou* réunis dans le *Yu han chan fang tsi yi chou*). Tchang Hiuan avait écrit de même un 六藝論 *Lieou yi louen,* dont les fragments sont également réunis dans le *Yu han chan fang tsi yi chou.* Meou-tseu emploie ici l'expression dans le même sens que Lieou Hin, Pan Kou et Tcheng Hiuan ; il en sera de même au § XXXVII.

(350) Ho-po, le 'comte du Fleuve', est le dieu du fleuve Jaune. Cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 655 ; Chavannes, *Le T'ai-chan*, p. 401-402 ; et le chapitre 17 de *Tchouang tseu*. On trouve aussi la mention d'un Ho-heou, ou 'marquis du Fleuve' ; cf. par ex. *Siu po wou tche*, chapitre 7, f° 4 v°.

(351) Meou-tseu doit s'inspirer ici de quelque locution usuelle que je ne connais pas sous cette forme. Il y a une phrase proverbiale assez analogue : 東海揚塵 « dans la Mer Orientale, il s'élève de la poussière » (parce qu'elle est transformée en plantations de mûriers) ; mais son emploi est différent, car elle a pour but de montrer que la condition matérielle des choses est instable.

(352) Citation du *Louen yu*, VII, XXXV (Legge, *Chinese Classics*, I, 207). Le *Louen yu* écrit *souen,* mais lu *siun,* et pris au sens de *siun,* qui est la leçon du *Meou tseu.* Le *Fo tsou li tai t'ong tsai* a rétabli la leçon du *Louen yu.*

(353) Citation du *Tso tchouan*, 24e année du duc Tchouang (Legge, *Chinese Classics,* V, I, 107), avec de légères modifications de pure forme. Mais le nom de Chou-souen est fautif. Chou-souen est le nom

d'une famille qui fut fondée à cette époque (VIIe siècle avant notre ère) par Chou-ya, 3e fils du duc Houan de Lou et frère du duc Tchouang (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, IV, 111-112). La personne qui prononça la phrase dont il s'agit ici est un certain Yu-souen, de son nom personnel K'ing, chef des artisans, et qui reparaît dans le *Kouo yu* (cf. Legge, *ibid.*, p. 107). Le *Fo tsou li tai t'ong tsai*, ici et plus bas, a rétabli Yu-souen. L'erreur dans le texte du *Meou tseu* peut être une simple altération graphique…

(354) Citation de Mencius (Legge, *ibid.,* II, 232). Peut-être les mots 'Mong K'o (Mencius) dit' sont-ils tombés dans le texte après 'Meou-tseu dit'. La phrase de Mencius se rapporte également à des paroles qui doivent être interprétée conformément aux circonstances où elles ont été prononcées.

(355) 刺嚴公之刻楹. Le texte de l'édition de Kyōto ne donne pas le second caractère, qui manque en effet à l'édition de Corée, mais il a tort de ne signaler aucune variante. Les éditions des Song, des Yuan et des Ming, et le texte de Souen Sing-yen, sont conformes au texte que j'ai adopté, et dont l'ancienneté est confirmée par le commentaire de Houei-lin. Normalement, le caractère 嚴 se lit *yen* et non *tchouang.* Mais il n'y a pas de duc Yen de Lou, et on sait que, sous les seconds Han, le caractère *yen* fut p.379 substitué au caractère *tchouang,* parce que ce dernier figurait dans le nom personnel de l'empereur Ming (58-76) (cf. *B.E.F.E.-O.,* IX, 449 ; *J. A.,* juillet-août 1912, p. 168). Il semblerait à première vue qu'il y eût là un argument important pour fixer la date du *Meou tseu,* puisque le *tabou* dut cesser (sauf au Sseu-tch'ouan) à la chute des Han orientaux en 220 A.D. Mais il y a des exemples de l'emploi de *yen* dans le nom du duc Tchouang jusque sous les Tsin. D'après le commentaire de Houei-lin, la forme en *yen* était même encore conservée de son temps dans les commentaires de Kong-yang et de Kou-leang au *Tch'ouen ts'ieou.* Toutefois, tout en écrivant *yen*, on prononçait *tchouang* ; je me suis conformé à cette habitude en transcrivant le nom.

Meou-tseu ne rapporte pas très exactement l'anecdote relative au duc Tchouang. D'après le *Tch'ouen ts'ieou* et le *Tso tchouan,* le duc Tchouang, la 23e année de son règne (671 av. J.-C), fit peindre en vermillon (*tan*) les colonnes (*ying*) du temple ancestral de son père le duc Houan ; puis, la 24e année (670 av. J.-C.), il fit sculpter (*k'o*) les chevrons (*kiue*) du toit de ce même temple. Les deux actes étaient contraires aux règles établies pour les temples ancestraux des princes feudataires ; mais on voit que Meou-tseu les a confondus. C'est à l'occasion du second que Yu-souen intervint (cf. Legge, *Chinese Classics, V*, I, 104-107 ; Couvreur, *Tch'ouen ts'iou*, I, 185).

(356) Chouen, dans sa jeunesse, avait labouré sur le mont Li, dont l'identification est des plus incertaines. La tradition est rapportée par Sseu-ma Ts'ien (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 72), et il y est fait allusion antérieurement dans Mencius (cf. Legge, *Chinese Classics*, II, 206). Les textes postérieurs la citent couramment ; je note, au hasard de la lecture, le *Louen heng* (trad. Forke, I, 68), et, dans les éditions des 'Cent philosophes', *Houai nan tseu* (chapitre 1, f° 4 v°), le *Chouo yuan* (chapitre 20, f° 1 v°), le *Seou chen ki* (chapitre 8, f° 1 r°), le *Siu po wou tche* (chapitre 4, ff. 3-4).

(357) Sur T'ai-kong, cf. *supra*, p. 354-355. Sseu-ma Ts'ien (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, IV, 35-36) rapporte trois traditions différentes sur les origines de T'ai-kong, mais aucune ne parle de l'abattage des bœufs ; toutefois c'est là une légende bien connue qui se trouve déjà dans le *Han che wai tchouan* ; elle a passé dans C. Pétillon, *Allusions littéraires*, I, 41. Cf. encore le *Li sao* (*J. R. A. S.,* 1895, p. 860) ; *Ho kouan tseu* (éd. des 'Cent philosophes', *Houai nan tseu* (chapitre 13, f° 18 r° de l'éd. des 'Dix philosophes') ; aussi les fragments du *hou che k'ao* (f° 6 r° de l'éd. du *P'ing tsin kouan ts'ong chou*).

(358) 八荒 *pa-houang.* Les 'huit solitudes' sont souvent nommées comme ici à côté des 'quatre mers' ; cf. par exemple le mémoire de Kia Yi traduit dans Chavannes, *Mém. hist.*, II, 219. Le *Chouo yuan* (chapitre 18, f° 2 v°)

dit qu'à l'intérieur des huit solitudes il y a les quatre mers, et à l'intérieur des quatre mers, il y a les neuf *tcheou.* Cf. aussi les *pa-hong* de *Houai nan tseu,* IV, 4 v°.

(359) L'expression *lu-k'ong* est empruntée au *Louen yu,* XI, XIX (Legge, *Chinese Classics*, I, 243).

(360) Il refusa l'empire, que lui offrait Yao ; cf. *supra,* § X et XI.

(361) Il se retira volontairement pour laisser le trône à son cadet, conformément aux désirs de son père ; cf. *supra*, p. 367.

(362) Yu K'ing, ou 'le haut dignitaire, [seigneur] de Yu' vivait au IIIe siècle avant notre ère ; il était l'auteur du 虞氏春秋 *Yu che tch'ouen ts'ieou.* Cf. à son sujet p.380 Giles, *Biogr. Dict.,* n° 2515, et le chapitre 76 du *Che ki,* plus tempéré dans l'éloge que Meou-tseu. Les fragments des écrits de Yu King sont réunis en un chapitre dans le *Yu han chan fang tsi yi chou.* L'édition des Song donne faussement *tsi* au lieu de *king.*

(363) Avant de devenir le duc Wen de Tsin (636-628 av. J.-C.), Tch'ong-eul passa en fugitif par le pays de Ts'ao, où il fut mal reçu. Un officier du pays de Ts'ao, Hi Fou-ki, voulut racheter un peu le mauvais accueil de son maître en envoyant à Tch'ong-eul une écuelle de nourriture au fond de laquelle il avait caché un anneau de jade. Tch'ong-eul accepta la nourriture, mais renvoya l'anneau. Quelques années après, quand Tch'ong-eul fut duc de Tsin, il attaqua et vainquit le pays de Ts'ao ; par reconnaissance, il défendit à ses soldats de pénétrer dans le temple ancestral de Hi Fou-ki. Telle est l'histoire qu'on connaît par le *Tso tchouan* (Legge, *Chinese Classics*, V, t. 185, 187, 203, 208) et par Sseu-ma Ts'ien (Chavannes, *Mém. histor.,* IV, 286, 300). Toutefois la tradition du texte de Meou-tseu n'est pas ici très sûre. Le nom de Hi Fou-ki est écrit dans le *Tso tchouan,* dans Sseu-ma Ts'ien ; la divergence entre ces deux formes est insignifiante,… ; la forme employée par Meou-tseu pour le premier caractère montre du moins qu'il s'inspire ici du *Tso tchouan* et non du *Che ki*…. Le *pa* du *Fo tsou li tai t'ong tsai* est une faute pure et

simple. Au lieu de 壹 *yi*, 'un', que donnent les éditions des Yuan et des Ming, et que Souen Sing-yen orthographie 一 *yi* (c'est déjà la leçon du *Fo tsou li tai t'ong tsai*), les éditions de Corée et des Song écrivent *kong,* 'corridor', manifestement fautif, et qui est altéré de *hou,* 'vase' donné par le commentaire de K'o-hong. Le mot qu'emploie Meou-tseu pour 'nourriture', *souen* (le commentaire de K'o-hong écrit 飡 qu'il lit *ts'an,* parce que 飡 et 飧 s'emploient aussi pour 餐 *ts'an*), le rattache également à la tradition du *Tso tchouan,* au lieu que Sseu-ma Ts'ien écrit *che.* Ces constatations nous permettent peut-être de rendre compte d'une dernière divergence, et plus importante. La tradition du *Tso tchouan* et de Sseu-ma Ts'ien vent que le duc de Tsin ait épargné la demeure ancestrale de Hi Fou-ki ; cette demeure ancestrale est désignée par le mot *kong* dans le *Tso tchouan,* par l'expression *tsong-kia* dans Sseu-ma Ts'ien. Dans le *Meou tseu,* on a *kien* dans l'édition de Corée, ce qui ne donne pas grand sens, et *lu,* 'village', dans les éditions des Song, des Yuan, des Ming et dans le texte de Souen Sing-yen. Mais d'une part, c'est de la capitale du pays de Ts'ao que le duc de Tsin vient de s'emparer après un assez long siège, et il est fort probable que Hi Fou-ki habitait dans cette capitale, et non à la campagne ; par ailleurs, il n'y a pas de raison pour que Meou-tseu ait connu une tradition différente de celle de textes en quelque sorte consacrés. On a vu que les autres détails du texte de Meou-tseu le rattachent au p.381 *Tso tchouan,* lequel écrit *kong.* Il me paraît assez probable que telle ait été aussi la leçon originelle du texte de Meou-tseu, ensuite corrompue en *lu* très anciennement, et par l'intermédiaire d'une forme cursive où, comme il est usuel, la clef 169 devient presque semblable à la clef 40.

(364) Siuan est le titre d'apanage et Mong est le surnom de Tchao Touen, qui fut conseiller du duc Ling de Tsin (620-607 av. J -C). Le duc Ling, mécontent des remontrances de Tchao Touen, voulut le faire assassiner ; mais le conseiller fut sauvé à diverses reprises par l'intervention d'un homme qu'il avait un jour empêché de mourir de faim. Cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 189 ; *Tso tchouan,* 2e année du duc Siuan (Legge, *Chin.*

Classics, V, I, 290) ; *Che ki*, chapitre 39 (Chavannes, *Mém. histor.*, IV, 314-315). L'expression que j'ai traduite par 'sans y songer' est écrite 不訾 *pou-tseu* dans le commentaire de K'o-hong et dans l'édition de Corée, mais 不貲 *pou-tseu* dans les éditions des Song, des Yuan et des Ming, dans le *Fo tsou li tai t'ong tsai* et dans le texte de Souen Sing-yen. Il me paraît clair que cette seconde leçon est fautive. Quant au sens précis que Meou-tseu a en vue, c'est, je crois, qu'en faisant cette générosité, Tchao Touen ne prévoyait pas le résultat qu'elle devait lui valoir ; mais le texte chinois est ici assez elliptique.

(365) Cf. *supra,* note 188.

(366) La poudre de jade, 玉屑 *yu-siao,* n'était pas si méprisée. Les anciens souverains devaient en prendre en temps de jeûne (cf. Biot, *Tcheou-li*, I, 125) ; et c'est soi-disant pour recueillir la rosée pure destinée à lui être mélangée qu'on aurait fait en Chine, sous Wou-ti des Han, les premiers de ces 承露盤 *tch'eng-lou-p'an*, ou 'disques à recevoir la rosée', qui sont devenus ensuite le nom des disques superposés enfilés sur la flèche d'un *stūpa.* Quant à la phrase de *Meou tseu,* elle rappelle étroitement un passage rimé du *Louen heng* (cf. *P'ei wen yun fou* : « une charretée de gravats(?) ne fait pas une route, un panier de poudre de jade ne fait pas un joyau »).

(367) Au lieu de *houo,* 'immédiatement', qui est la leçon des Yuan, des Ming et de Souen Sing-yen, les éditions de Corée et des Song écrivent *hiu,* qui résulte évidemment d'une confusion graphique. Je n'ai pas découvert l'origine de l'anecdote que raconte ici Meou-tseu. Dans la description de la licorne, le corps de daim et la queue de bœuf se retrouvent dans de nombreux textes ; ce sont les termes mêmes employés par le *Eul ya* (éd. du *Che san king tchou chou* de 1815, chapitre 10, f° 16 r°). Mais les commentaires du *Eul ya,* de même que les nombreux textes réunis dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (K'in-tch'ong-tien, chapitre 56-57) donnent à la licorne des pieds non de cerf comme chez Meou-tseu, mais de cheval, en spécifiant en outre qu'elle a le sabot

rond. Il faut remarquer néanmoins que l'image qui ouvre cette description dans le *T'ou chou tsi tch'eng* montre, contrairement aux textes qui suivent, un animal à pied fourchu.

(368) C'est-à-dire que l'homme supérieur ne doit pas se fâcher d'avoir affaire à des ignorants. La citation est tirée des premiers paragraphes du *Louen yu* (I, III ; Legge, *Chinese Classics*, I, 237). La phrase était bien anciennement expliquée comme l'entend Meou-tseu, au moins par certains commentateurs. Aujourd'hui une autre explication a prévalu, qui est, selon Legge, 'indubitablement l'interprétation correcte' ; on comprend : « Que les hommes n'aient pas entendu parler de vous et que vous ne vous en fâchiez pas, n'est-ce pas là d'un homme supérieur ? »

(369) p.382 *Tao tö king,* § 5 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 50). Le commentaire de Houei-lin a 2 fois 龠 et non *yo.* Le commentaire de K'o-hong cite ici le commentaire dit du Ho-Chang-kong, en un texte un peu différent de celui admis aujourd'hui.

(370) *Tao tö king,* § 32 (Legge, *id.*, I, 75) ; la citation de Meou-tseu n'est pas littérale.

(371) *Louen yu*, II, I (Legge, *Chin. Classics*, I, 145).

(372) *Louen yu,* XIX, XII, 2 (Legge, *id.*, I, 343).

(373) C'est le chiffre donné usuellement pour le *Che king* fixé par Confucius, qui compte exactement 305 morceaux. Cf. Legge, *id.,* IV, I, Prolegomena, 1-5.

(374) 諸子讖緯聖人祕要. De toute cette littérature deutérocanonique, qui fut assez abondante, il ne nous reste que des fragments, d'ailleurs copieux. Au Ier siècle de notre ère, Wang Tch'ong s'élève déjà contre ses informations fantaisistes (Forke, *Lun-Hêng,* II, 116-117). Cf. aussi *supra*, p. 355-356.

(375) Le *Sūtra en quarante-deux articles,* qui fut le grand texte de propagande du bouddhisme chinois primitif, abonde en comparaisons ;

de là les objections auxquelles Meou-tseu veut répondre.

(376) 五肴 *wou-hiao.* Le mot 肴 *hao* ou *hiao* est le plus souvent lu à Pékin *yao* ; il s'emploie indifféremment avec 餚 (mêmes prononciations) au sens d'aliment recherché, nourriture délicate. Houang-ti avait fini par devenir un des pères de la médecine chinoise, et la tradition taoïque lui attribue une œuvre médicale encore existante, le 素問 *Sou wen* (cf. aussi les n° 1006-1012 du *Canon taoïste* du père Wieger). Les procédés pour 'nourrir la nature' (*yang-sing*) sont ces règles diététiques dont l'importance ne fit que croître dans les premiers siècles de notre ère, avec le développement du néo-taoïsme ; nombre de traités du *Canon taoïste* leur sont consacrés. Dans le *Sou wen,* il est souvent question des *wou-wei,* ou 'cinq saveurs' (sur lesquelles cf. également le *Tso tchouan,* 11e année du duc Tchao ; Couvreur, *Tch'ouen ts'iou,* III, 37) ; mais je n'ai pas souvenir d'avoir rencontré l'expression *wou-hiao* ni là ni ailleurs.

(377) *Louen yu,* X, X (Legge, *Chinese Classics*, I, 232).

(378) On a vu plus haut (cf. p. 291) que c'était en effet la règle pour les moines toute l'année, au lieu qu'elle ne s'appliquait aux fidèles laïcs que les jours de jeûne. Il semble que ce jeûne ait tout de suite beaucoup frappé les Chinois. Le *Sūtra en 42 articles,* si populaire de si bonne heure, mentionne déjà que les moines doivent « faire un seul repas au milieu du jour, passer une seule fois la nuit au pied d'un [même] arbre » (la traduction de Beal, *Catena*, p. 192, est une suite de contresens). Ce sont là en réalité deux *dhūtānga,* le dernier interprété d'une manière nouvelle. À ce propos, je rappellerai que, dans le rapport de Siang Kiai en 166 A.D., j'avais signalé naguère une citation du *Sūtra en 42 articles* (*B.E.F.E.-O.,* VI, 387). Mais ce même rapport contenait aussi cette phrase : « Le Buddha [ou le moine bouddhiste ?] ne couche pas trois nuits sous le mûrier », dont je n'avais pas vu l'origine. Il me paraît clair aujourd'hui que Siang Kiai s'inspire également dans ce second cas du *Sūtra en 42 articles.* À la rigueur, *san,* 'trois', pourrait être une ancienne faute pour *eul,* 'deux' : c'est une altération assez fréquente dans les

textes. Reste le 'mûrier', qui est peut-être à mettre en rapport avec la transcription aberrante *sang-men* pour *çramaṇa,* que nous ont conservée un texte portant sur l'an 65 p.383 de notre ère et le chapitre du *Wei lio* sur les pays d'Occident (cf. *T'oung pao,* 1905, p. 550).

(379) 六情 *lieou-ts'ing.* Je fais ici emprunter par l'interlocuteur de Meou-tseu une théorie bouddhique ; les *lieou-ts'ing,* mot à mot les 'six sentiments', sont l'équivalent de 六情 *lieou-tch'en,* les 'six poussières', et correspondent aux six *āyatana* ou 'sièges' des sens (yeux, oreilles, nez, langue, corps, pensée). L'expression se trouve dans le *Sūtra en quarante-deux articles,* et peut-être est-ce là que Meou-tseu l'a prise. Mais *lieou-ts'ing* a existé également en dehors du bouddhisme, et signifie alors 'les six sentiments' ou les 'six passions'. Au VIIe siècle, Kong Ying-ta l'emploie dans la préface à son commentaire du *Che king.* Bien antérieurement, au Ier siècle, Pan Kou a inséré dans son *Ts'ien han chou* (chapitre 75, f° 5 v°) un rapport d'environ 48 av. J.-C., où l'astrologue 翼奉 Hi Fong met les 'six passions' en rapport avec les six points cardinaux (4 points cardinaux, plus zénith et nadir). L'énumération des six passions est ici *hao* (amour), *nou* (colère), *ngo* (haine), *hi* (gaieté), *lo* (contentement) et *ngai* (compassion). Un peu plus loin, le texte nomme côte à côte les cinq 性 *sing* (qui seraient ou les 5 éléments, ou des états du foie, du cœur, de la rate, des poumons et des reins en fonction des cinq éléments) et les six *ts'ing,* dont le commentateur Tchang Yen donne ici une énumération fort différente de celle du rapport de Hi Fong. Enfin Pan Kou lui-même fournit, dans son *Po hou t'ong,* une troisième liste, celle-là plus voisine des 'sept *ts'ing'* énumérés dans le *Li ki* (cf. Couvreur, *Li ki,* I, 516-517). Wang Tch'ong emploie lui aussi l'expression de *lieou-ts'ing* (cf. Forke, *Lun-Hêng,* I, 110). Les cinq *sing et* les six *ts'ing* reparaissent côte à côte, tout comme dans le texte du *Ts'ien han chou,* dans le commentaire du *Tao tö king* mis sous le nom du Ho-chang-kong (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 上, f° 5 v°). Tous ces exemples d'ailleurs ne remontent pas plus loin que les Han, et il n'est pas certain

que l'expression *lieou-ts'ing* ait existé auparavant.

(380) *Louen yu,* IV, VII (Legge, *Chinese Classics*, I, 166). La citation s'ouvre dans l'édition de Corée par *yun,* dans celles des Song, des Yuan, des Ming et de Souen Sing-yen par *yue.* Cette alternance pourrait être un indice d'un texte plus ancien où le *Confucius dit,* que j'ai dû suppléer entre crochets, figurait réellement.

(381) L'édition de Corée a 田 *t'ien,* mais les autres donnent 畋 *t'ien,* qui est aussi la leçon du commentaire de K'o-hong. Dans le *Tao tö king* lui-même, on a aujourd'hui 田 *t'ien* dans le texte dit du Ho-chang-kong, et 畋 *t'ien* dans celui de Wang Pi.

(382) *Tao tö king,* § 12 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 55). Par le ventre, il faut entendre non la satisfaction brutale et aveugle des appétits corporels, mais au contraire l'application raisonnée des règles diététiques qui entretiennent l'énergie vitale.

(383) Houei de Lieou-hia est le nom posthume sous lequel est connu un fonctionnaire du pays de Lou, 展 獲 Tchan Houo, un peu antérieur à Confucius ; cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 18. Meou-tseu s'inspire, avec de légères modifications dans la forme, d'un passage de Mencius (cf. Legge, *Chinese Classics,* II, 466). Tchan Houo n'administrait qu'une petite circonscription ; les trois 'dignités ducales' *t'ai-che, t'ai fou, t'ai-pao*) donnaient au contraire le plus haut rang dans l'État. Au lieu de *san* 'trois', l'édition de Kyōto donne *eul,* 'deux' ; ce n'est qu'une faute d'impression. Au lieu du dernier mot *hing,* le *Fo tsou li tai t'ong tsai* a rétabli *kiai* qu'on a dans le p.384 texte original de Mencius ; je ne suis d'ailleurs pas sûr que le *hing* du *Meou tseu* actuel ne soit pas une altération graphique ancienne (dès les T'ang peut-être) de *kiai.*

(384) Touan-kan Mou vivait au temps du marquis Wen de Wei (424-387 av. J.-C.) ; le marquis Wen lui témoigna un grand respect, mais ne put le décider à accepter aucune fonction. Cf. Mencius (Legge, *Chinese Classics,* II, 276) ; Chavannes, *Mém. histor.,* IV, 141-142 ; *Houai nan tseu,* éd.

des 'Cent philosophes', chapitre 19, f° 3 r°. Comme M. Chavannes l'a fait observer, on doit lire le nom Touan-kan Mou, et non Touan Kan-mou comme l'avait fait Legge ; bien avant le *T'ong kien tsi lan* auquel M. Chavannes se réfère, cette indication se trouvait, dès le VIe siècle, dans le commentaire de P'ei Yin au *Che ki* (chapitre 63, f° 2 r°).

(385) Sur Hiu Yeou et Tch'ao Fou, cf. *supra*, n. 263 et 283.

(386) Sur Po Yi et Chou Ts'i, cf. *supra*, n. 264.

(387) 陳俎豆. Dans ce rapprochement, il y a un souvenir du *Louen yu*, XV, V (Legge, *Chinese Classics*, I, 294).

(388) Le *jouei-pin,* qui est le septième des douze tuyaux sonores, correspond au cinquième mois, c'est-à-dire au moment le plus chaud de l'année. Cf. les correspondances données dans Chavannes, *Mém. histor.,* IV, 302. Giles lit le premier caractère *jouèi* ; sa prononciation régulière serait *jouéi* ; mais j'ai entendu *wēi* à Pékin.

(389) Le *houang-tchong* est le premier des tuyaux sonores et correspond au onzième mois, qui est le mois le plus froid. Comme on le voit par ces deux exemples, et comme l'examen du tableau établi par M. Chavannes le confirme absolument, les correspondances lunaires des tuyaux sonores ont été établies à une époque où l'année commençait au premier mois astronomique, et non au troisième comme à présent ; c'est là un système qui a été abandonné en 256 avant J.-C., à la chute des Tcheou (cf. Hoang, *Concordance des chronologies néoméniques*, p. III). Dans le nom du *houang-tchong,* toutes les éditions de Meou-tseu donnent la même forme 黃鍾 *houang-tchong* ; la seule orthographe qui paraisse vraiment correcte est 黃鐘 *houang-tchong* ; mais les deux caractères se sont autrefois employés couramment l'un pour l'autre.

(390) Cet homme d'État, qui vivait au IVe siècle av. J.-C., s'appelait de son vrai nom Kong-souen Yang ; Chang est le nom de l'apanage qu'il reçut au service du duc de Ts'in ; cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 2296, et surtout le chapitre 68 de Sseu-ma Ts'ien. Chang Yang fut un législateur strict, et se

rattache à l''école des lois' (法家 *fa-kia*). Le *Ts'ien han chou* connaissait sous son nom une œuvre qui subsiste partiellement, le 商子 *Chang tseu,* aujourd'hui en 5 chapitres ; mais l'attribution est certainement fausse.

(391) Sur Sou Ts'in et Tchang Yi, cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 70, 1014, 1775, et surtout les chapitres 69 et 70 de Sseu-ma Ts'ien. Tous deux vivaient au IVe siècle avant notre ère et étaient disciples de Kouei-kou-tseu ; c'étaient des politiciens errants, qui allaient d'État en État et se mettaient au service de quiconque voulait les employer. Leurs œuvres étaient classées au temps des Han dans l''école des opportunistes' *tsong-heng-kia* ; cf. *Ts'ien han chou*, chapitre 30, f° 16 r°).

(392) *Tao tö king,* § 41 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 84). Meou-tseu écrit le dernier membre de phrase 大而笑之 ; le mot *eul* n'est pas dans le *Tao tö king.*

(393) Il s'agit dans tout ce paragraphe du fameux rêve de l'empereur Ming (58-76) des Han, qui a été longtemps considéré comme le premier témoignage certain relatif p.385 à l'introduction du bouddhisme en Chine, Mais il est bien évident que le rêve même, à tenir l'anecdote pour authentique, supposait une connaissance antérieure du bouddhisme ; un texte, qui ne paraît pas suspect, parle d'ailleurs du bouddhisme que professait en 65 A.D. le prince Ying de Tchou (cf. *B.E.F.E.-O.,* VI, 388). Mais, comme M. Maspero l'a montré (*Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming,* dans *B.E.F.E.-O.,* X, 95-130), l'histoire même du songe est apocryphe ; c'est une légende pieuse qui remonte sans doute à la fin du IIe siècle. Pour M. Maspero, les deux textes les plus anciens où elle apparaît sont la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* et le présent paragraphe du *Meou tseu,* et il semble que les deux textes soient apparentés. M. Maspero, après hésitation, croit que Meou-tseu s'est inspiré de la préface, et j'incline à l'admettre, sans pouvoir invoquer de raisons probantes en faveur de cette solution. L'existence de la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* ne nous est formellement attestée qu'aux environs de l'an 500. Mais M. Maspero fait remarquer qu'elle a

été imitée dès le début du IVe siècle dans le *Houa hou king* (*loc. laud.*, p. 121 ; l'indication du IIIe siècle est une inadvertance). On pourrait se demander si le *Houa hou king* n'a pu tout aussi bien s'inspirer du *Meou tseu.* M. Maspero semble s'être décidé en raison du peu de diffusion qu'aurait eu le *Meou tseu* jusqu'en 465-473, ce qui eût empêché le faussaire du *Houa hou king* de le connaître. L'argument n'est peut-être pas décisif, mais j'en puis invoquer un autre : le *Meou tseu* dit que le 'corps' du Buddha avait l'éclat du soleil, au lieu que la préface et le *Houa hou king* sont d'accord pour parler à ce propos de sa 'nuque' ; c'est donc de la préface que le *Houa hou king* se serait inspiré. Par ailleurs, le trait de la 'nuque', comme on le verra à la note suivante, me paraît être un trait primitif de la légende ; c'est donc là, à défaut de preuve véritable, un nouvel indice en faveur de l'antériorité de la préface : c'est elle qui la première, dans la deuxième moitié du IIe siècle, aurait parlé du rêve de Ming ti. La grande popularité du texte en tête duquel on la plaçait lui valut une diffusion rapide, dont Meou-tseu, quelques dizaines d'années plus tard, nous donnerait le premier témoignage.

(394) 身有日光 ; telle est la leçon dans toutes les éditions du *Meou tseu* ; nous pouvons même la suivre plus haut, car le passage est cité sous cette forme dans la première moitié du VIe siècle par 劉峻 Lieou Siun (plus connu sous le nom de 劉孝標 Lieou Hiao-piao) des Leang, dans son commentaire du *Che chouo sin yu* (éd. du *Si yin hiuan ts'ong chou,* chapitre 上, partie 下, f° 16 r° ; ce passage du commentaire de Lieou Siun est en outre reproduit, avec la même leçon, dans le *T'ai p'ing yu lan*, chapitre 653, f° 5 de l'édition lithographique ; d'autre part, la phrase se retrouve telle quelle dans ce passage de *Meou tseu* cité sous son nom au chapitre 59 du commentaire du *Wen siuan*). Il est donc très vraisemblable que ce soit là la leçon primitive du *Meou tseu.* Mais la plupart des textes qui parlent du rêve de l'empereur Ming se rattachent, correctement ou incorrectement, au texte qui est donné par la préface du *Sūtra en quarante-deux articles*, où il est dit : « sa nuque avait l'éclat du soleil » ; au lieu de *hiang,* un certain nombre de textes ont *ting,*

'sommet de la tête', et c'est en particulier la leçon du *Heou han chou.* J'ai déjà signalé plus haut (cf. note 144) la confusion facile et fréquente des deux caractères. Mais ici nous avons, et de bonne heure, une troisième leçon qui me paraît à envisager : c'est celle de 項佩日光, qu'on trouve par exemple à la fin du Ve siècle dans le *Ming siang ki*. M. Maspero (p. 112-113) dit qu'il est difficile de p.386 savoir quelle est la leçon primitive ; dans le texte du *Ming siang ki,* il a traduit (p. 113) « ...dont le cou et les épaules avaient l'éclat du soleil ». Il y a là une inexactitude, et le sens est : « ... dont la nuque portait l'éclat du soleil ». Je crois bien que nous avons là l'explication du texte. La description du Buddha dans le rêve de Ming-ti, sa couleur d'or, la hauteur traditionnelle de seize pieds qui va apparaître dans les récits du *Houa hou king* et du *Heou han chou* montrent que la légende s'est élaborée sous l'influence des images réelles du Buddha. Or on représentait le Buddha avec un nimbe qui semblait s'appuyer sur sa nuque. Au chapitre 2 du *Pien wei lou* (Kyōto, XXXV, III, 25 r°), il est question de 尹喜Yin Hi qui « se transforma en un homme d'or, haut de seize pieds, dont la nuque portait un éclat rond, dont les pieds foulaient des fleurs de lotus et qui descendait à travers les airs » ; c'est là la description classique d'un Buddha. Or ici encore nous retrouvons l''éclat' que 'porte' la nuque, et la seule différence entre ce texte et celui du *Ming siang ki* est la substitution du mot *yuan,* 'rond', au mot *je*, 'soleil'. Mais cette substitution même nous est un nouvel et précieux indice, car *yuan-kouang,* l''éclat rond', c'est précisément, et de nos jours encore, le nom du nimbe en chinois (cf. par exemple le dictionnaire français-chinois du père Couvreur). Au début du 2e chapitre de Nanjiō n° 463, traduit à la fin du IVe siècle, le texte du *sūtra* dit que le *yuan-kouang* ou nimbe est de sept pieds (c'est-à-dire a 7 pieds de diamètre) (Kyōto, XII, V, 427 r°) ; la même indication se retrouve au VIIe siècle dans le 6e chapitre du *Pien tcheng louen* (Kyōto, XXVIII, II, 160 v° ; XXX, VI, 504 v°) ; c'est par la mention du 'nimbe de sept pieds' que s'ouvre une lettre de l'empereur Yuan des Leang (éd. du *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi*, f° 37 r°). Il n'y a pas à douter que la

leçon *hiang,* 'nuque', soit à rétablir dans nos textes partout où *ting,* 'sommet de la tête', l'a indûment remplacée ; il s'agit du nimbe du Buddha, et si ce nimbe est qualifié d''éclat du soleil', c'est qu'il a été très naturellement comparé au disque solaire. Quant au texte de Meou-tseu, il n'est pas fautif, mais seulement moins précis, tout en ayant le même sens. En dehors du nimbe (*je-kouang* ou *yuan-kouang*), le Buddha a en outre tout le corps entouré d'une auréole ; je croirais volontiers que c'est d'elle qu'il s'agit dans un texte où sa mention n'a pas été reconnue. Lorsque Hiuan-tsang, au début de 645, arrive à Si-ngan-fou, il rapporte des statues et des manuscrits ; six statues sont ainsi énumérées au chapitre 6 de la *Vie* du pèlerin, et chacune est munie d'un 通光座 *t'ong-kouang-tso.* Stanislas Julien (*Vie*, pp. 293-294) a traduit cette expression par 'piédestal de matière transparente' ; je ne crois pas que ce soit là le sens. Il est usuel pour les statues bouddhiques, en particulier sous les T'ang, que l'auréole, au haut de laquelle figure le nimbe, fasse partie du piédestal : une petite statue de jade par exemple occupera un socle de bronze sur lequel, un peu en arrière de la statuette, se dressera une auréole de bronze ; socle et auréole, en quelque sorte, ne font qu'un. Tel me paraît être le sens du *t'ong-kouang-tso,* ou 'piédestal à éclat pénétrant', c'est-à-dire dont l'éclat pénètre partout, qui illumine tout ; l''éclat pénétrant', c'est l'auréole ; et c'est par rapport aux piédestaux munis de ces auréoles, et non aux statues elles-mêmes (contrairement à ce qu'a cru Julien), que des dimensions sont données dans la *Vie* du pèlerin.

(395) Les éditions de Tōkyō et de Kyōto écrivent *chen,* sans indiquer aucune variante ; le texte de Souen Sing-yen, aussi bien dans le *P'ing tsin kouan ts'ong chou* que dans l'édition des 'Cent philosophes', écrit *jen,* qui doit être une inadvertance du copiste de Souen Sing-yen.

(396) p.387 Toute cette partie du texte, y compris le nom de Fou Yi, est à peu près identique dans la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* et dans *Meou tseu,* L'épithète de 通人 *t'ong-jen* au sens de 'savant' est

attestée dans le *Che ki* et le *Louen heng.* Le nom de Fou Yi a été porté dans les premiers siècles de notre ère au moins par deux personnes, et peut-être par trois. La dernière d'entre elles vivait sous les Tsin (cf. *Souei chou*, chapitre 35, f° 3 v°) ; sa date nous permet donc de l'écarter. Le *Kou kin t'ong sing ming lou,* qui porte le nom de l'empereur Yuan des Leang et serait par suite de la 1e moitié du VIe siècle, distingue par contre (chapitre 1, f° 3 de la 2e éd. du *Han hai*) deux Fou Yi, qui auraient tous deux vécu sous les seconds Han (l'éd. du *Han hai* donne *tchouan* au lieu de *fou,* mais la correction va de soi). Mais l'autorité du *Kou kin t'ong sing ming lou* est assez faible. En réalité, il n'y a guère de doute que le personnage ici visé ne soit l'écrivain connu Fou Yi, qui vivait dans la 2e moitié du Ier siècle. M. Maspero a résumé (*loc. laud.*, p. 98) les textes du *Heou han chou* qui le concernent (mais le caractère 激 se lit *ki* et non *po* ; le 七激 *Ts'i ki* nous a été conservé dans le chapitre 57 du *Yi wen lei tsiu*). On peut y joindre trois passages du *Louen heng* (trad. Forke, I, 469, où le texte a la même leçon erronée que le *Han hai* ; II, 107, 274) ; Wang Tch'ong y parle entre autres choses des 'poèmes sur les oiseaux merveilleux' que quelques écrivains, dont Fou Yi, composèrent en 58-75, à la demande de l'empereur Ming. Cette indication prête à une détermination chronologique plus précise. C'est en effet en 74 A.D. que des *chen-tsio,* ou 'oiseaux merveilleux', vinrent voler au-dessus de Lo-yang (*Heou han chou*, chapitre 2, f° 8 r°). M. Maspero, s'appuyant sur la biographie de Fou Yi au *Heou han chou,* a fait observer que Fou Yi n'avait été appelé à la cour que sous l'empereur Tchang, au début de la période *kien-tch'ou* (76-84). Mais les indications du *Louen heng* feraient plutôt supposer que Fou Yi se trouvait à la capitale, sinon à la cour, dès 74 et peut-être antérieurement. Il y eut bien une apparition d'oiseaux merveilleux sous l'empereur Tchang, en 82, semblerait-il, d'après la biographie de Wang King (*Heou han chou*, chapitre 106, f° 4 r°), mais en 85 seulement d'après les 'annales principales' du *Heou han chou* (chapitre 3, f° 6 v°-7 r°). Mais le *Louen heng* paraît avoir été achevé en 82-83, et il semble impossible que Wang

Tch'ong ait ici confondu les *nien-hao* et les empereurs. Nous admettrons donc que Fou Yi aurait pu éventuellement jouer un rôle dans l'histoire du rêve ; l'anachronisme en tout cas serait négligeable auprès de ceux qui vont suivre. — Le *Souei chou* connaît encore une collection littéraire de Fou Yi, qui comptait 5 chapitres sous les Leang, mais était déjà réduite à 2 chapitres sous les Souei, et a disparu depuis lors (en dehors du *Ts'i ki,* on a encore de Fou Yi un 頌 *song* au chapitre 59 du *Yi wen lei tsiu,* un 扇銘 *chan-ming* au chapitre 134 du *Pei t'ang chou tch'ao,* et divers morceaux insérés au 古文苑 *Kou wen yuan*) ; en outre, on conservait encore sous les Souei un 神雀賦 *Chen tsio fou* en 1 chapitre, par Fou Yi, c'est-à-dire précisément ce poème sur les oiseaux merveilleux que Wang Tch'ong louait en 82-83 de notre ère (cf. *Souei chou*, chapitre 35, ff. 1 v°, 9 v°).

(397) Au lieu de 使者張騫, qui est le texte des éditions des Song, des Yuan, des Ming et de Souen Sing-yen, l'édition de Corée écrit 中郎蔡愔, 'le *tchong-lang* Ts'ai Yin'. Disons de suite que Tchang K'ien n'est autre que le fameux envoyé du IIe siècle p.388 avant notre ère, et ne figure donc ici que par un formidable anachronisme ; quant à Ts'ai Yin, son nom n'apparaît qu'à propos de la mission qui aurait suivi le rêve de Ming-ti. La préface du *Sūtra en quarante-deux articles*, qui paraît être la source dont Meou-tseu s'est inspiré dans cette partie de son récit, ou qui est du moins étroitement apparentée à cette source, a, dans toutes les éditions, 'l'ambassadeur Tchang K'ien' ; c'est aussi la forme qui est donnée quand, vers l'an 300, Seng-yeou cite cette préface ; dès le début du IVe siècle, elle passe dans le *Houa hou king* ; il ne paraît donc y avoir aucun doute que ce soit bien là la leçon que cette préface donnait dès son apparition, c'est-à-dire sans doute dès la 2e moitié du IIe siècle. À côté de ces textes où Tchang K'ien apparaît, il y en a un certain nombre qui le remplacent par Ts'ai Yin : ce sont le 冥祥記 *Ming siang ki,* le 漢法本內傳 *Han fa pen nei tchouan* (telle est la forme constante du titre, qui paraît contenir une allusion au titre du § 39 du *Tao tö king* ; je

ne sais pourquoi M. Maspero en a toujours supprimé le mot *pen*), le *Kao seng tchouan* (au passage cité par M. Maspero, on peut joindre la fin de la biographie de 法悦 Fa-yue, chapitre 13), le *Wei chou.* M. Maspero fait observer que le plus ancien de ces textes est le *Ming siang ki,* compilé à la fin du Ve siècle, c'est-à-dire au moment où le *Meou tseu* venait d'être popularisé par Lou Tch'eng qui l'avait incorporé à son *Fa louen.* M. Maspero admet en conséquence que ce nom nouveau, et inconnu par ailleurs, de Ts'ai Yin est dû à Meou-tseu qui a voulu corriger ainsi l'anachronisme trop flagrant de la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* ; c'est Ts'ai Yin que donnait son texte dans le *Fa louen,* mais il fut parfois contaminé par la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* ; c'est ce qui se serait produit dans l'édition des Song, au lieu que l'édition de Corée aurait encore gardé la leçon primitive. Dans la première moitié du VIe siècle, le commentaire du *Che chouo sin yu* cite le paragraphe du *Meou tseu,* mais en supprimant purement et simplement le nom du premier envoyé (cette partie du commentaire du *Che chouo sin yu* est également passée dans le *T'ai p'ing yu lan,* ce qui nous en confirme la teneur) : c'est, dit M. Maspero, que Lieou Hiao-piao (= Lieou Siun), l'auteur de ce commentaire, a disposé de manuscrits du *Meou tseu* dont les uns donnaient déjà Tchang K'ien, alors que les autres gardaient la leçon ancienne Ts'ai Yin ; devant ces témoignages contradictoires, Lieou Hiao-piao n'osa pas choisir et s'abstint. Telles sont les conclusions de M. Maspero ; je ne crois pas pouvoir m'y rallier.

L'édition de Corée est la plus ancienne, mais celle de Song ne lui cède guère, et donne une tradition indépendante ; les deux autorités se valent à peu près, et il faut nous décider ici d'après d'autres données. Le raisonnement de M. Maspero au sujet de la réapparition du *Meou tseu* en 465-473 ne me paraît pas décisif ; car d'une part je ne suis pas sûr que le *Meou tseu* ait été si longtemps ignoré, et par ailleurs sa réapparition ne supprimait pas la vogue du *Sūtra en quarante-deux articles* et par suite de la préface de ce *sūtra.* La popularité, dans les œuvres du VIe siècle, de la nouvelle tradition où Ts'ai Yin a remplacé Tchang K'ien, me

paraît provenir d'une autre source, à savoir de ce cycle d'apocryphes dont le *Han fa pen nei tchouan* est resté le spécimen le plus célèbre. Ces apocryphes ont créé de toutes pièces une série de traditions nouvelles au sujet des débuts du bouddhisme chinois sous l'empereur Ming, et leurs faux ont alimenté toutes les controverses soutenues par les bouddhistes contre les taoïstes au VIe et au VIIe siècle. Je sais bien que M. Maspero ne fait dater le *Han fa pen nei tchouan* que du VIe siècle, alors que le nom de Ts'ai Yin se rencontre déjà dans le *Ming siang ki* à la fin du Ve. Mais si le *Han fa pen nei tchouan* est l'œuvre la plus connue de ce cycle d'apocryphes, p.389 rien ne prouve qu'il en soit la plus ancienne et d'ailleurs, même pour lui, la date indiquée par M. Maspero est peut-être trop basse. Cette date résulte de l'identification d'un ouvrage mentionné dans le *Han fa pen nei tchouan,* le 中玄步虛章 *Tchong hiuan pou niu tchang,* au 道眞步虛品經 *Tao tchen pou hiu p'in king,* 'révélé' par 陳顯明 Tch'en Hien-ming seulement en 502-516. Mais il n'y a aucune raison pour confondre ces deux œuvres taoïques parce que le même terme *pou-hiu,* usuel dans le taoïsme, figure dans leurs deux titres. Il se peut donc très bien que la date du *Han fa pen nei tchouan* doive être remontée d'un demi-siècle, et que le *Ming siang ki* ait pris chez lui le nom de Ts'ai Yin. L'argument tiré de l'omission du nom du premier ambassadeur dans le commentaire du *Che chouo sin yu* me paraît aussi pouvoir s'expliquer autrement que ne l'a fait M. Maspero. Admettons que le *Meou tseu,* texte antérieur de quelque 250 ans au moment où apparaît le nom de Ts'ai Yin, ait simplement, ici encore, suivi la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* et par suite ait nommé Tchang K'ien, il est tout naturel qu'au VIe siècle cet anachronisme ait frappé un érudit comme Lieou Siun, et, s'il a supprimé le nom du premier ambassadeur, c'est précisément sans doute parce qu'il ne voyait pas par quoi le remplacer ; son hésitation n'eût pas duré au contraire si certains manuscrits du *Meou tseu* eussent déjà porté la leçon Ts'ai Yin. J'ai rapporté de Touen-houang la première partie d'un 歷代法寶記 *Li tai fa pao ki* (différent du *Li tai san pao ki*). En tête il y a une liste de

sources, où figure le *Meou tseu.* Or l'auteur, qui date au moins des T'ang, se servait d'un manuscrit du *Meou tseu* qui donnait le nom de Tchang K'ien, puisque plus loin, mentionnant Tchang K'ien comme ambassadeur de Ming-ti, il invoque précisément l'autorité du *Meou tseu.* Un dernier texte me paraît en faveur de la leçon Tchang K'ien dans le texte du *Meou tseu.* J'ai cité à la note précédente le *Kou kin t'ong sing ming lou* rédigé dans la première moitié du VIe siècle par celui qui fut ensuite l'empereur Yuan des Leang. Or, au chapitre 1, f° 13 de l'édition du *Han hai,* cet ouvrage distingue deux Tchang K'ien, l'un qui est le Tchang K'ien bien connu du IIe siècle avant notre ère, l'autre qui aurait vécu sous les Han postérieurs ; et pour ce second Tchang K'ien, il est donné cette seule référence : *Meou tseu.* Je sais bien que le *Kou kin t'ong sing ming lou* a subi des remaniements. Mais le renvoi au *Meou tseu* n'a pu se faire qu'à une époque où on avait encore de ce texte une connaissance directe comme ouvrage indépendant, en dehors du *Hong ming tsi* d'où on ne l'a plus tiré qu'à la fin du XVIIIe siècle ; ceci nous oblige à accepter la fin du Xe siècle comme la date la plus basse pour la distinction des deux Tchang K'ien. Mais je ne vois aucune raison pour suspecter ici la tradition du *Kou kin t'ong sing ming lou.* C'est à la fin du Ve siècle et au début du VIe que l'incertitude entre les noms de Tchang K'ien et de Ts'ai Yin a dû attirer l'attention des érudits ; il est tout naturel que le futur empereur Yuan, lettré très averti et entouré d'érudits excellents, ait été frappé de l'anachronisme résultant de la mention de Tchang K'ien dans le *Meou tseu* ; mais là encore c'est précisément parce que les manuscrits de *Meou tseu* ne lui donnaient pas d'autre leçon qu'il a été amené à distinguer deux Tchang K'ien, l'un sous les premiers Han, l'autre sous les seconds. Sa distinction arbitraire, tout comme l'omission du nom du premier ambassadeur dans le commentaire du *Che chouo sin yu,* tendent à établir que le *Meou tseu,* au VIe siècle, ne donnait dans aucun manuscrit le nom de Ts'ai Yin ; tout comme la préface du *Sūtra en quarante-deux articles,* le *Meou tseu,* œuvre de philosophe plutôt que d'historien, acceptait, contre la chronologie, de faire jouer un rôle dans la

propagation du bouddhisme indien en Chine à p.390 celui qui avait vraiment ouvert les routes de l'Inde. Seulement, vers la fin du Ve siècle, le *Han fa pen nei tchouan,* ou l'œuvre apocryphe un peu antérieure dont le *Han fei pen nei tchouan* s'est peut-être inspiré, lança le nouveau récit qui allait être répété par tous les chroniqueurs bouddhistes des siècles suivants : Ts'ai Yin fit son apparition. Il se trouva alors quelque moine qui adapta le texte du *Meou tseu* à la tradition nouvelle, et mit Ts'ai Yin en place de Tchang K'ien, et c'est ce texte altéré qui a passé dans l'édition de Corée ; on verra qu'une 'correction' analogue modifia, dans la même édition, le nombre des envoyés. Ce sont là des modifications tardives, analogues à celle qui a fait remplacer Tchang K'ien par Ts'ai Yin dans l'édition des Yuan du *Sūtra des* 42 *articles.* Avant cette contamination partielle due au *Han fa pen nei tchouan,* toute cette partie du *Meou tseu* était en plein accord avec la préface du *Sūtra en quarante-deux articles.* De même que le *Kou kin t'ong sing ming lou,* Hou Ying-lin admet comme évident qu'il y eut deux Tchang K'ien (*Chao che chan fang pi ts'ong*, chapitre 46, f° 5 r°).

(398) Le titre de ce personnage est écrit 羽林中郎將 *yu-lin tchong-lang-tsiang* dans la préface du *Sūtra en quarante-deux articles.* Les *yu-lin* étaient des officiers de la garde impériale sous les deux dynasties Han ; Yen Che-kou explique leur nom en disant qu'ils étaient rapides comme des oiseaux (*yu*, 'ailes') et nombreux comme les arbres d'une 'forêt' (*lin*). Le titre de *tchong-lang-tsiang* a existé pour certains de leurs chefs sous les deux dynasties Han ; quant à celui de *lang-tchong,* qui s'appliquait à une des catégories de ces officiers placés sous les ordres des *tchong-lang-tsiang,* je ne l'ai trouvé mentionné que sous les premiers Han (cf. *Ts'ien han chou*, chapitre 19 上, f° 3 r° ; *Heou han chou*, chapitre 35, f° 2 v°). En citant le *Meou tseu,* le commentaire du *Che chouo sin yu* donne 羽林將軍 *yu-lin tsiang-kiun* pour le titre du second envoyé, et le *T'ai p'ing yu lan,* qui reproduit le passage du *Meou tseu* d'après le commentaire du *Che chouo sin yu*, écrit 羽林郎 *yu-lin-lang* ; il n'y a pas à tenir compte de ces altérations. Les textes qui

donnent au premier envoyé le nom de Ts'ai Yin le qualifient seulement de *lang-tchong* (*Kao seng tchouan* ; *Wei chou,* qui s'inspire du *Kao seng tchouan*) ou de *tchong-lang* (*Han fa pen nei tchouan,* avec des leçons différentes suivant les éditions ; *Wou chou,* qui en dérive) ; l'un et l'autre titres s'appliquent à des officiers d'un rang assez subalterne. Ces textes qui nomment Ts'ai Yin ont également une double leçon pour le titre du second envoyé : le *Han fa pen nei tchouan* le qualifie de *tchong-lang-tsiang,* ce qui, à la suppression près de *yu-lin,* concorde avec la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* et (quoiqu'à un degré encore moindre) avec le *Meou tseu* ; mais le *Kao seng tchouan,* suivi par le *Wei chou,* ne connaît que deux envoyés, et indique pour le second le titre de 博士弟子 *po-che ti-tseu,* 'disciple des lettrés au vaste savoir', que la préface du *Sūtra en quarante-deux articles,* le *Meou tseu* et (en le réduisant à la forme *po-che,* 'lettré au vaste savoir') le *Han fa pen nei tchouan* réservent au troisième. Ceci tendrait à montrer que le *Kao seng tchouan* ou bien ne s'est pas inspiré directement du *Han fa pen nei tchouan* lui-même, mais plutôt d'une source qui avait fait un effort de critique historique au sujet du nom du second envoyé et de son titre, ou bien que l'auteur du *Kao seng tchouan* lui-même a essayé d'exercer cette critique. Le nom de ce second envoyé en effet constitue dans l'histoire du rêve de Ming-ti un nouvel anachronisme. Toutes les sources qui le citent à ce propos sont unanimes à l'appeler 秦景 Ts'in King. Or on a naturellement rapproché ce nom de celui donné, dans un texte célèbre du *Wei lio* p.391 conservé par le commentaire du *San kouo tche,* à l'envoyé de l'empereur Ngai en 2 av. J.-C., 景盧 King Lou (au moins dans les éditions modernes). D'autres textes, qui copient le commentaire du *San kouo tche,* écrivent ce nom King Lu et King Hien (je ne sais pourquoi M. Maspero, p. 98, admet comme évident que l'altération s'est produite de King Hien à King Lou, et non en sens inverse ; cela me paraît seulement probable, et l'altération dans le texte du commentaire du *San kouo tche* ne remonterait pas au delà des T'ang ; c'est d'ailleurs un point secondaire ici). Mais au VIIe siècle, le *Wei lio* lui-même existait encore,

et nous avons alors deux auteurs, Fa-lin et Tchen Tseu-leang, qui le citent en 626 sans passer par l'intermédiaire du commentaire du *San kouo tche* (pour tous ces textes, cf. Chavannes, dans *T'oung pao*, II, VI, 546-548) ; le texte qu'ils donnent, et qui est plus détaillé que celui du commentaire du *San kouo tche,* est le seul à avoir gardé une leçon correcte sur un point essentiel (太子 *t'ai-tseu* au lieu de 存 *ts'ouen*) ; or tous deux indiquent, pour l'envoyé de Ngai-ti en 2 av. J.-C., le nom de Ts'in King ; il en est de même, à la même époque, dans le *Souei chou.* Il y a quelques années (*B.E.F.E.-O.,* VI, 375), en m'appuyant sur ces textes, j'avais signalé l'anachronisme de la présence de Tchang K'ien dans certains des textes qui racontaient le rêve de l'empereur Ming et je m'étais demandé si ce n'était pas de même le souvenir de la mission de l'an 2 avant notre ère qui avait indûment fait entrer le nom de Ts'in King dans le récit d'une ambassade postérieure de plus d'un demi-siècle. Aujourd'hui on peut être plus affirmatif. Le rêve de l'empereur Ming est sorti de l'histoire pour passer dans la légende, et il est établi que, lorsque cette légende se constitua vers la fin du IIe siècle, le nom de Tchang K'ien y figura immédiatement.

Dès lors la conclusion s'impose. Tout comme des voyages de Tchang K'ien, on gardait le souvenir de la mission de l'an 2 av. J.-C., et c'est à ce souvenir que Ts'in King dut de figurer dans la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* et dans le *Meou tseu.* Son vrai nom était-il King Lou (*var.* King Hien) ou Ts'in King ? L'autorité des leçons de Fa-lin et Tch'en Tseu-leang pour le reste de la citation du *Wei lio* est de nature à contrebalancer l'importance de la citation du même texte faite dans le commentaire du *San kouo tche.* On ne voit pas d'ailleurs pourquoi Fa-lin et Tchen Tseu-leang auraient modifié le texte du *Wei lio* lui-même et indiqué Ts'in King comme nom de l'envoyé de Ngai-ti si le *Wei lio* portait King Lou ; une telle correction avait, pour ces bouddhistes, l'inconvénient d'amener une confusion avec le nom de Ts'in King indiqué par la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* et par le *Meou tseu* à propos de la mission postérieure de l'empereur Ming. Dès le milieu du VIe siècle

d'ailleurs, le *Wei chou*, qui, à la suite du *Kao seng tchouan,* nomme Ts'in King le second envoyé de l'empereur Ming, donne, pour l'envoyé de 2 avant notre ère, le nom de 秦景憲 Ts'in King-hien. Il est possible que l'auteur du *Wei chou* ait voulu concilier par là la forme King Hien qu'il devait trouver dans la citation du *Wei lio* faite par le commentaire du *San kouo tche,* et celle de Ts'in King qu'il lisait dans le *Wei lio* lui-même. Il me paraît donc possible que pour l'envoyé de l'an 2 av. J.-C., il faille rejeter King Lou ou King Hien, et adopter ce nom de Ts'in King que les textes relatifs au rêve de l'empereur Ming ont associé, par un anachronisme certain, à leur ambassade légendaire. Ce n'est pas d'ailleurs le seul élément que ces textes aient emprunté à l'ambassade de 2 avant notre ère : à côté du nom de l'envoyé, ils ont pris son titre ; mais là ils ont commis une inexactitude. Dans le passage du *Wei lio* que cite le commentaire du *San kouo tche,* p.392 l'envoyé de Ngai-ti porte le titre de 博士弟子 *po-che ti-tseu,* 'disciple des lettrés au vaste savoir' ; c'est là un titre connu (cf. *Ts'ien han chou*, chapitre 35, f° 1 v° ; S. Lévi, dans *J. A.*, janv.-févr. 1897, p. 18). Le souvenir de ce titre restait sans doute attaché à la mission de Ts'in King en l'an 2 avant notre ère. La préface du *Sūtra en quarante-deux articles* et le *Meou tseu* l'ont repris à propos du rêve de l'empereur Ming. Mais, au lieu de le laisser à celui qui l'avait porté, ils l'ont attribué au troisième envoyé, et il en est encore de même dans le *Han fa pen nei tchouan* (qui le modifie toutefois en *kouo-tseu po-che* ; les *po-che* dépendaient en effet du Kouo-tseu-kien, ou Collège impérial). Sous l'influence peut-être du texte du *Wei lio,* l'auteur du *Kao seng tchouan* (suivi par celui du *Wei chou*) —*,* ou, à la rigueur, un ouvrage inconnu auquel l'auteur du *Kao seng tchouan* aurait puisé, — a corrigé l'erreur de la tradition accréditée à la fin du IIe siècle par la préface du *Sūtra en quarante-deux articles,* et restitué le titre de *po-che-ti-tseu* à Ts'in King, devenu le second envoyé de l'empereur Ming. Restait le troisième envoyé, mais dépourvu de titre ; l'auteur du *Kao seng tchouan* l'a alors supprimé.

(399) En dehors des textes cités par M. Maspero, Wang Tsouen est cité,

comme ayant obtenu le *Sūtra en quarante-deux articles,* dans une préface de 王僧孺 Wang Seng-jou (1e moitié du VIe siècle ; voir sa biographie au chapitre 32 du *Leang chou* ; la préface en question se trouve au chapitre 7 du *Tch'ou son tsang ki tsi,* Kyōto, XXVII, IX, 638 v°). M. Maspero (p. 99) a déjà signalé qu'il y eut au Ier siècle de notre ère trois Wang Tsouen ; un seul eut une réelle notoriété et il était déjà fort âgé au temps de l'empereur Ming. Il ne s'agit pas d'ailleurs de savoir si l'un d'eux fit partie d'une ambassade légendaire, mais seulement comment il fut associé à cette légende. Rien, dans la biographie du Wang Tsouen le plus célèbre, ne nous le montre en rapports avec l'Asie Centrale ou le bouddhisme. Mais l'un des deux autres est signalé comme préfet de Touen-houang en 76 A.D. ; peut-être eut-il là, à la limite extrême de la Chine propre, quelque contact avec des bouddhistes, et fut-il mêlé à la transmission de notre *Sūtra en quarante-deux articles* qui paraît bien avoir apparu vers ce temps-là. Lui seul aurait vraiment joué un rôle en cette histoire, dont tous les autres personnages, y compris les deux moines Kāçyapamatanga et Dharmaratna (?), s'évanouissent dans la légende. Mais il y a bien des chances pour que cela même soit une illusion. Le titre de *po-che-ti-tseu* donné à Wang Tsouen, et qui est sans doute emprunté à Ts'in King, n'est pas fait pour nous inspirer confiance. Comme de juste, la légende est allée en se précisant au cours des âges. Sous les Song (peut-être déjà sous les T'ang), on savait la date exacte du rêve, ainsi que celle du retour de l'ambassade. Une notice de Tch'eng Houei des Song (*Tripiṭaka* de Tōkyō, VII, 86 v°) dit en effet que le rêve est du 15 du 1er mois de la 7e année *yong-p'ing,* c'est-à-dire du 21 février 64. Quant à l'ambassade, elle serait revenue le 30 du 12e mois de la 10e année *yong-p'ing, ce* qui devrait donner le 22 janvier 68. Mais les bouddhistes ont été imprudents de prendre un 30e jour du mois, quand n'importe quel autre jour eût fait aussi bien sans laisser aucune chance de vérification ; ici ils ont, semble-t-il, joué de malheur, car le 12e mois de la 10e année *yong-p'ing* a dû être un mois de 29 et non de 30 jours (cf. Hoang, *Concordance des chronologies néoméniques*, p. 115).

(400) L'édition de Corée écrit 'dix-huit' ; les Song, les Yuan, les Ming et Souen Sing-yen ont 'douze'. Le cas est ici le même que pour le nom du premier ambassadeur : l'édition des Song est d'accord avec la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* ; p.393 l'édition de Corée, avec le *Han fa pen nei tchouan.* M. Maspero (p. 107) a suivi l'édition de Corée sans faire aucune remarque ; ici encore, je crois qu'on doit suivre l'édition des Song. On a vu en effet que, dès la première moitié du VIe siècle, ce passage du *Meou tseu* a été reproduit dans le commentaire du *Che chouo sin yu* ; or ce commentaire, tout comme le *T'ai p'ing yu lan* qui le reproduit, donnent 'douze' et non 'dix-huit'. Il ne me paraît donc pas douteux que c'est là la leçon primitive dans le texte du *Meou tseu,* altéré arbitrairement dans l'édition de Corée pour le mettre en accord avec la version du *Han fa pen nei tchouan.* Cette constatation nous fournit un nouvel argument, et assez fort, pour ne pas tenir compte de la correction arbitraire qui, dans cette même édition de Corée, a substitué Ts'ai Yin à Tchang K'ien.

(401) La préface du *Sūtra en quarante-deux articles* donne la même leçon ; dans la citation faite par le commentaire du *Che chouo sin yu,* et dans le *T'ai p'ing yu lan* qui la reproduit, on a 大月氏 Ta Yue ti (cf. sur cette forme *B. E. F. E-O.*, VI, 366, 377). Ici encore, on sent l'influence de la mission de Ts'in King en 2 av. J.-C. C'est chez les Yue-tche que celui-ci s'était rendu ; c'est chez les Yue-tche que la préface du *Sūtra en quarante-deux articles* et le *Meou tseu* envoient la mission consécutive au rêve de l'empereur Ming. Mais petit à petit la tradition changea ; on voulut que les envoyés de l'empereur Ming fussent allés au berceau même du bouddhisme, c'est-à-dire dans l'Inde. On trouve cette donnée nouvelle dès le IVe siècle dans le *Heou han ki* ; à la fin du Ve siècle, avec les textes qui nomment Ts'ai Yin, elle a définitivement triomphé.

(402) 寫佛經四十二章. Il est évident qu'il s'agit du *Sūtra en quarante-deux articles,* dont la préface, comme on l'a vu, est si voisine de ce texte du *Meou tseu.* Le *Sūtra en quarante-deux articles* est d'ailleurs un des

textes dont on sent l'influence à travers tout le petit traité de notre 'philosophe'. Ce *sūtra,* traditionnellement rapporté par les envoyés de l'empereur Ming, est bien connu par les traductions de Beal, Feer, de Harlez ; l'étude en est cependant à reprendre, et l'histoire même du texte demeure obscure. Les éditions chinoises depuis les Song ont grandement modifié le texte ancien ; elles ont, entre autres, supprimé la préface ancienne, celle qui est déjà reproduite vers l'an 500 par Seng-yeou, pour y substituer une introduction tout à fait différente ; le texte primitif ne nous a été conservé que par l'édition de Corée. Dans son catalogue des œuvres bouddhiques rédigé en 374 A.D., Tao-ngan ignore tout aussi bien le *Sūtra en quarante-deux articles* que le *Meou tseu* et ne souffle mot ni de Tchang K'ien, ni de Ts'in King, ni des deux moines hindous ; pour Tao-ngan, le bouddhisme chinois ne commence qu'au IIe siècle, avec Ngan Che-kao. Il semble cependant bien certain que le *Sūtra en quarante-deux articles* existait vraiment au temps de Tao-ngan, puisqu'on en trouve une citation, d'ailleurs anonyme, dans un texte exactement daté de 166 *A.* D. (cf. *B.E.F.E.-O.*, VI, 387 ; mais je serais aujourd'hui beaucoup plus réservé sur le rôle des deux moines hindous), Au début du VIe siècle, Seng-yeou ne connaît qu'une traduction du *Sūtra en 42 articles,* celle qu'il attribue à Kāçyapamatanga (Tōkyō, 結, I, 5 r°). Mais à la fin du même siècle, le *Li tai san pao ki* (Tōkyō, 致, VI, 37 r°) mentionne une seconde traduction, qui aurait été exécutée vers le milieu du IIIe siècle par *l'upāsaka* Tche K'ien ; cette traduction, ajoute-t-il, différait un peu de celle de Kāçyapamatanga et était plus littéraire. Son autorité est 別錄*Pie lou,* catalogue par ailleurs peu sûr, qui doit être du Ve siècle. La même indication a passé dans le *K'ai yuan che kiao lou*, mais qui donne en p.394 outre ce renseignement (Tōkyō, 結, IV, 11 r° et v°), emprunté à quelque texte perdu, que sur la fin de sa vie (donc vers 260 A.D.), Tche K'ien se retira sur le mont K'iong-yai, où il se remit à la pratique des 'cinq préceptes' sous la direction du religieux 竺法蘭 Tchou Fa-lan. Je ne connais pas de Tchou Fa-lan (Dharmaratna ?) entre celui légendaire du Ier siècle et le Tchou T'an-

wou-lan du IVe siècle qu'il a en partie dépouillé. Je me demande si la personnalité même du Tchou Fa-lan du Ier siècle ne s'est pas constituée au détriment d'un autre Tchou Fa-lan, du IIIe siècle celui-là, et dont le hasard seul nous aurait conservé une mention à propos de Tche-k'ien. Et s'il y eut bien une nouvelle traduction du *sūtra* dûe à Tche K'ien, peut-être ce Tchou Fa-lan y fut-il mêlé, ce qui expliquerait qu'on l'eût ensuite associé à l'histoire de la transmission du *sūtra* au Ier siècle. Le 于法蘭 Yu Fa-lan, qui a une biographie au chapitre 4 du *Kao seng tchouan,* est trop tardif pour entrer en ligne de compte.

(403) 蘭臺石室第十四間 ; la citation, dans le commentaire du *Che chouo sin yu* et, à sa suite, dans le *T'ai ping yu lan,* s'arrête après le 4e caractère. La préface du *Sūtra en quarante-deux articles* dit : 'dans la quatorzième boîte de pierre' (cf. Maspero, *loc. laud.*, pp. 99, 107) ; la leçon du *Meou tseu* se retrouve dans la notice de Seng-yeou (Maspero, *ibid.*, p. 115), dans le *Kao seng tchouan* (Maspero, *ibid.*, p. 116), dans le *Han fa pen nei tchouan* (cité dans le *Tsi kou kin fo tao louen heng,* Tōkyō, VII, 1 v°) ; la préface de King Po au *Si yu ki* de Hiuan-tsang nomme également la 'chambre de pierre'. Le Lan-t'ai servait de bibliothèque et de dépôt d'archives ; sa 'chambre de pierre' est mentionnée dans le *Heou han chou* (cf. la note 2 de M. Maspero, p. 107).

(404) 於洛陽城西雍門外. Il s'agit de la deuxième, en partant du Sud, des quatre portes occidentales de Lo-yang. La forme de Si-yong ne s'est rencontrée jusqu'ici que dans le *Meou tseu* et dans le *Kao seng tchouan* (où elle pourrait bien être fautive pour Si-yang ; cf. encore Maspero, p. 108, 115, 116, 121). D'après la préface du *Lo yang k'ie lan ki,* cette porte s'est appelée porte de Yong (et non Si-yong) sous les Han, porte de *Si-ming* sous les Wei et les Tsin, porte de Si-yang sous les Leang ; on trouve en effet la mention de la porte de Yong dans le *San fou houang t'ou* (éd. du *P'ing tsin kouan ts'ong chou*, I, 5 v°), dans le *Chouei king tchou* (éd. de Wang Sien-k'ien, XVI, 19 v°), etc. Le texte du *Wei chou* ne donne pas Si-yong comme le dit M. Maspero (p. 121), mais Yong ; le

texte actuel a même 雍關 a lieu de 雍門 ; la leçon Yong-men est garantie par les citations du *Wei chou* qui sont faites au VIIe siècle dans le *P'o sie louen* (Tōkyō, 露, VIII, 5 v° et le *Che kia fang tche* (Tōkyō, 致, I, 105 r°). Je ne suis pas sûr que le texte primitif du *Meou tseu* n'ait pas été 'porte de Yong' simplement. Quant au monastère qui est visé ici, M. Maspero a certainement raison d'y reconnaître le 白馬寺 Po-ma-sseu, célèbre dans les premiers siècles du bouddhisme chinois. La préface du *Sūtra en quarante-deux articles* ne nomme ni la porte ni le monastère ; d'ailleurs, à partir de cette phrase, il n'y a plus de parenté entre les deux textes. C'est le *Meou tseu* qui est seul invoqué pour les données sur ces constructions et ces images dans le chapitre 甲 du *Tsi kou kin fo tao louen heng* (Kyōto, XXVII, IV, 108 v° ; Tōkyō, 露, VII, 1 v°).

(405) p.395 Autrement dit, ils accomplissaient autour de ce *stūpa,* selon les rites, la triple *pradakṣiṇā.*

(406) Pas plus que M. Maspero, je n'ai trouvé de renseignements sur cette terrasse. On connaît sous les Han un 清涼殿 Ts'ing-leang-tien, mais au Wei-yang-kong de Si-ngan-fou et non Lo-yang (cf. à ce sujet le *Si tou fou* de Pan Kou et la citation du *San fou houang t'ou* au chapitre 1 du *Wen siuan*). Cette terrasse reparaît, au même propos, dans le *Ming siang ki* (M. Maspero, p. 113, écrit Leang-ts'ing ; c'est une inadvertance), dans le *Han fa pen nei tchouan* (Tōkyō, 露, VII, 1 v°), dans le *Kao seng tchouan,* dans le *Wei chou.* Le *Souei chou* (chapitre 35, f° 14 r°) donne fautivement 'terrasse Ts'ing-yuan'. Par suite de la même altération graphique, les anciens textes de la préface de King Po au *Si yu ki* ont les uns Leang-t'ai, les autres Yuan-t'ai (cf. les notes critiques dans l'édition publiée par l'Université de Kyōto). Les ouvrages plus tardifs, négligeant la mention du 'palais méridional', ont identifié la 'terrasse Ts'ing-leang' au mont Ts'ing-leang, c'est-à-dire au célèbre Wou-t'ai-chan, 'Mont aux Cinq Terrasses', du Chan-si (cf. par exemple le *Sseu che eul tchang king chou tch'ao*, chapitre 1, f° 60 r° et v°, dans *Tripiṭaka* de Kyōto, Supplément I, *t'ao* 59*, pen* 1).

(407) C'était la porte orientale de la face sud de la ville. Cf. Maspero, *ibid.*, p. 108.

(408) J'ai suivi l'édition de Corée, et le *Tripiṭaka* de Kyōto n'indique aucune variante, mais, par l'édition de Tōkyō, nous savons que les éditions des Song, des Yuan et des Ming, suivies d'ailleurs par Souen Sing-yen, intercalent *ts'ouen* devant *che* ; il faudrait alors remplacer 'à ce moment' par 'de son vivant' ; le sens reste le même.

(409) La construction du Hien-tsie-ling doit se placer en 71 de notre ère (cf. Maspero, *ibid.*, p. 108) Ce tombeau se trouvait à 37 *li* au Sud-Est de Lo-yang. Ming-ti y fut inhumé le 15 septembre 75 (*Heou han chou*, chapitre 3, f° 1 r°). Cf. aussi les textes réunis dans le *T'ou chou tsi tch'eng,* K'ouen-yu-tien, chapitre 129, f° 13.

(410) Le *P'o sie louen* de Fa-lin, qui date de 622, cite le *Meou tseu* (Kyōto, XXX, V, 471 r°) parmi les auteurs qui fixent à la 10e année *yong-p'ing* (67 ap. J.-C.) l'entrée du bouddhisme en Chine, c'est-à-dire le retour de la pseudo-ambassade de Ming-ti. On voit que le *Meou tseu,* tout en rapportant l'histoire du rêve impérial, ne donne en réalité aucune date. Il faut donc admettre que Fa-lin n'a introduit le *Meou tseu* que pour ce récit, et que l'indication chronologique se trouve dans certaines au moins des autres sources qu'il indique. Dans le tableau dressé par M. Maspero (*ibid.*, p. 125), la date de 67 n'est donnée que par le *Li tai san pao ki* de 597 et par le tardif *Fo tsou t'ong ki* du XIIIe siècle. Ce dernier est naturellement hors de question pour le temps où vivait Fa-lin, mais le *Li tai san pao ki* non plus n'est pas mentionné ici par le *P'o sie louen*. À côté du *Meou tseu,* Fa-lin invoque le 十六國春秋 *Che lieou kouo tch'ouen ts'ieou,* le *San che kouo tch'ouen ts'ieou,* le 高僧[傳] *Kao seng* [*tchouan*] et le *Ming seng* [*tchouan*]. De ces quatre ouvrages, le *Kao seng tchouan*, qui date de 519, œuvre de Houei-kiao (le Seng-kiao de M. Maspero, p. 112, est une inadvertance), subsiste seul intégralement. Sa préface indique en effet la date de 67 pour l'arrivée du bouddhisme ; c'est la plus ancienne mention de cette date connue de façon certaine

jusqu'à présent. Le *Che lieou kouo tch'ouen ts'ieou* était antérieur p.396 et fut compilé sous les Wei du Nord par Ts'ouei Hong ; mais la tradition en est très suspecte. Les bibliographes de K'ien-long, dont Wylie reproduit l'opinion (cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 32) ont admis que le texte actuel est un faux, fort adroit d'ailleurs, exécuté vers la fin des Ming par 屠喬孫 T'ou K'iao-souen et 項琳 Hiang Lin ; mais peut-être le faux est-il plus ancien, car il est question, avant T'ou K'iao-souen, d'un exemplaire copié sur un texte des Song et que possédait le Ki-kou-ko (cf. 郘亭知見傳本書目 *Lu t'ing tche kien tch'ouan pen chou mou,* chapitre 5, 1° 11) ; cf. aussi *J. A.*, janv.-févr. 1916, p. 115. Le *San che kouo tch'ouen ts'ieou* avait été compilé vers le milieu du VIe siècle par Siao Fang-teng, fils aîné de l'empereur Yuan des Leang (cf. *Leang chou*, chapitre 44, f° 3 v° ; *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chapitre 2, ff. 15-16) ; l'ouvrage est aujourd'hui perdu ; c'est à peine si les encyclopédies en ont conservé quelques citations, où le passage relatif à l'introduction du bouddhisme ne figure pas. Reste enfin le *Ming seng tchouan.* Il est difficile de déterminer de façon certaine l'œuvre que Fa-lin avait ici en vue ; on peut songer surtout au 名僧傳 *Ming seng tchouan* de Pao-tch'ang (contemporain de Houei-kiao), qui était en 30 chapitres, et est mentionné par les *Histoires* des Souei et des T'ang et par le chapitre 100 du *Fa yuan tchou lin* (cf. sur ces séries de biographies de moines, en dehors des sources connues par le catalogue de Nanjiō, le *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chapitre 13, ff. 15, 39 ; sur les extraits subsistants de l'œuvre de Pao-tch'ang, cf. Péri, dans *B.E.F.E.-O.*, XI, 188). Comme on le voit, tous ces textes (sauf le *Meou tseu* qui, lui, ne donne pas de date précise) nous mettent à la première moitié du VIe siècle ; c'est vraisemblablement à ce moment, ou peu avant, que les dates du rêve de l'empereur Ming et du retour de son ambassade furent fixées respectivement à 64 et 67 A.D.

(411) *Tao tö king,* § 56 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 100). Au lieu de 知 *tche,* l'édition de Corée seule a fautivement 智 *tche.*

(412) *Tao tö king,* § 45 (Legge, id.., I, 88). L'ordre des deux membres de phrase est renversé dans la citation que fait ici Meou-tseu.

(413) Citation du *Louen yu,* XIV, XXIX (Legge, *Chinese Classics*, I, 286).

(414) 僕以爲此行德之賊也. Tel est du moins le texte de l'édition de Corée. Les éditions des Song, des Yuan et des Ming, ainsi que le *Fo tsou li tai t'ong tsai* et le texte de Souen Sing-yen, donnent 僕以爲此德行之賤也, qui pourrait signifier « je considère que c'est là pratiquer bassement la vertu ». Mais c'est l'édition de Corée qui doit avoir raison. La phrase est en effet inspirée du *Louen yu,* XVII, XIII (Legge, *Chin. Classics*, I, 324), où il est dit : « les sages de village sont des voleurs de vertu » (c'est-à-dire donnent une fausse idée de la vertu). La même alternance entre *tsei* et *tsien* se reproduit à deux reprises entre l'édition de Corée et les autres à la fin du paragraphe.

(415) Sur ces deux termes, cf. *supra,* § XX.

(416) Ce passage du *Tao tö king* (§ 9) a déjà été cité une fois par Meou-tseu (cf. *supra,* § XII). Par la 'retraite du corps', il entend l'absorption dans le Tao, autrement dit la mort.

(417) Les bouddhistes se sont quelquefois emparés du précepte de silence posé par Lao-tseu pour démontrer aux taoïstes que Lao-tseu ne pouvait être l'auteur du *Tao tö king.* p.397 Il y a aussi un passage analogue dans le *Louen yu,* XVII, XIX, 1 (Legge, *Chinese Classics*, I, 326) : « Le maître dit : J'aimerais mieux ne pas parler. Tseu-kong dit : Maître, si vous ne parlez pas, nous vos disciples qu'aurons-nous à relater ? »

(418) 國之師也. C'est l'équivalent de *kouo-che,* 'maître du royaume'. Sur ce titre, cf. mon article dans *T'oung pao,* 1911, 671-676. Il y aurait aujourd'hui beaucoup à y ajouter. Je noterai seulement ici d'une part que l'équivalence à *purohita* dans le bouddhisme est aujourd'hui attestée (cf. *B.E.F.E.-O.,* XIII, VII, 75), d'autre part que le titre de *kouo-che* a existé en Chine en dehors du bouddhisme et avant lui, au moins dès les toutes premières années de notre ère (cf. *Ts'ien han chou*, chapitre 99 f° 1 v° ;

Heou han chou, chapitre 57, f° 7 v°).

(419) Il est possible que Meou-tseu s'inspire ici d'un texte plus ancien, mais que je n'ai pas retrouvé. Quelque parenté d'expression existe entre son texte et le § 17 du *Tchong king* de Ma Jong (79-166 A.D.) (éd. des 'Cent philosophes', f° 6 v°).

(420) 情性 *ts'ing-sing.* On a vu plus haut (p. 383, n. 379) que, sous les Han, on distinguait six *ts'ing* et cinq *sing* ; j'ai adopté ici pour *sing* un équivalent au singulier, faute de mieux.

(421) Kiu Yuan, appellation 伯玉 Po-yu, était un disciple de Confucius ; cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 501 ; Legge, *Chin. Classics*, I, 126. J'ai suivi l'orthographe de l'édition de Corée et du commentaire de Houei-lin. Les éditions des Song, Yuan, Ming et de Souen Sing-yen donnent à tort *kiu* pour le premier caractère du nom ; cette fausse leçon est déjà au Xe siècle celle du commentaire de K'o-hong. La phrase est empruntée au *Louen yu,* XV, VI, 2 (Legge, *Chinese Classics*, I, 296), mais avec quelques modifications. La première ne peut être qu'une faute de Meou-tseu : au lieu de *tche,* 'tenir droit', 'droit', le *Louen yu* a *che,* 'remplir des fonctions', ce qui se justifie bien mieux. Le mot *tche* dans la citation de Meou-tseu a été amené par la phrase précédente du *Louen yu,* qui commence par : 'Droit en vérité est l'annaliste Yu....'. Une autre modification est que le *Louen yu* a devant 'enrouler' le mot *k'o,* 'pouvoir', être capable de', qui manque dans le *Meou tseu.* La dernière divergence, et la plus intéressante, est que le *Meou tseu* a toujours ici pour royaume le mot *kouo,* au lieu que le *Louen yu* a toujours le mot *pang.* Or, on sait que, sous les Han, le mot *kouo* fut régulièrement substitué dans les textes au mot *pang,* par respect pour le nom personnel du fondateur de la dynastie, Lieou Yang. Ici donc, comme dans le nom du duc Tchouang de Lou, Meou-tseu observe les *tabous* des Han. Des anachronismes comme celui de Tchang K'ien placé au temps de l'empereur Ming nous montrent par ailleurs qu'il n'était pas suffisamment averti pour se livrer volontairement à des archaïsmes. Les formes qu'il donne étaient celles

usuelles à son époque, et ces indices confirment l'antiquité du texte.

(422) 甯俞 Ning Yn, appellation Wou-tseu, fonctionnaire du pays de Wei, vivait au VIIe siècle avant notre ère. Le texte est emprunté au *Louen yu,* V, XX (Legge, *Chin. Classics*, I, 180), mais, comme dans la citation précédente, le mot royaume, qui est *kouo* dans le *Meou tseu,* est *pang* dans le *Louen yu.*

(423) Citation du *Louen yu*, XV, VII (Legge, *Chinese Classics*, I, 297).

(424) J'ai traduit par 'non existence' l'expression double 虛無 *hiu-wou* ; c'est un emprunt fait par le bouddhisme chinois des premiers siècles au taoïsme, et je ne crois pas p.398 qu'il faille trop en presser le mot à mot ; dans le taoïsme, l'expression est bien double et signifie 'le vide et le néant'.

(425) *Hien-tch'e* est le nom traditionnel de la musique de Houang-ti, l'empereur Jaune, quoique les commentaires du *Tcheou li* y voient aussi la musique de l'empereur Yao. Cf. Biot, *Tcheou li*, II, 29 ; Legge, *Li ki,* dans *Sacred Books of the East,* XXVIII, 106 ; Chavannes, *Mém. histor.,* III, 255-256. On peut lire aussi *han-tch'e* (cf. Giles, *Adversaria Sinica*, p. 122).

(426) *Ta-tchang* est le nom de la musique de l'empereur Yao ; mêmes références qu'à la note précédente.

(427) Les textes indiqués dans les notes précédentes donnent simplement à la musique de l'empereur Chouen le nom de *chao* ; on trouve aussi *ta-chao* (cf. Chavannes, *Mém. histor.,* III, 248). Mais la forme même de *siao-chao* se rencontre dans le *Chou king* (Legge, *Chinese Classics*, III, I, 88) ; c'est là que Meou-tseu l'a prise. Dans le terme de *siao-chao, siao* signifie au propre une sorte de flûte dont l'invention était attribuée à l'empereur Chouen.

(428) 九成 *kieou-tch'eng.* L'expression est empruntée au même passage du *Chou king.* Le chiffre de neuf airs est en accord avec une série de neuf actions à célébrer par des chants, et dont il est question en un

autre chapitre du *Chou king* (cf. Legge, *Chinese Classics,* III, I, 56).

(429) Confucius, en un passage du *Louen yu,* III, XX (Legge, *Chinese Classics*, I, 161) déclare que l'ode nuptiale *Kouan-tsiu,* par laquelle s'ouvre le *Che king,* est gaie, mais non licencieuse (樂而不淫) ; dans une autre section du *Louen yu,* XV, XVII (Legge, *id.*, I, 298), il dit : « Abandonnez les airs de Tcheng ;.. les airs de Tcheng sont licencieux ». Comme le fait remarquer Legge à juste titre, il faut entendre à la fois les paroles et les airs sur lesquels on les chantait. Les chants de Tcheng constituent le chapitre 7 de la première partie du *Che king,* et, en dépit de commentaires plus anciens qui ont voulu leur donner une valeur de morceaux historiques, il semble bien évident que Tchou Hi ait eu raison d'y voir des chants d'amour (cf. d'ailleurs Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine,* Paris, 1919, in-8). On les chantait sans doute sur une musique appropriée, et il n'est pas étonnant que le peuple les ait plus goûtés que les musiques solennelles attribuées aux anciens empereurs. S'il s'agit bien des odes de Tcheng, on peut s'étonner de voir Confucius incorporer dans sa recension du *Che king* des chants qu'il condamnait comme licencieux. Mais il semble que la part de Confucius dans la constitution du *Che king* ait été exagérée ; il fit subir un travail de révision à un recueil qui existait avant lui, mais il est douteux qu'il l'ait modifié aussi profondément que la tradition l'admet. Il faut lire dans le *Li ki* (trad. Legge, *Sacred Books of the East,* XXVIII, 116-121) tout le paragraphe où le marquis Wen de Wei dit :

> « Lorsque, dans ma robe sombre et mon chapeau [officiel], j'écoute la musique ancienne, j'ai seulement peur de m'endormir. Quand j'écoute la musique de Tcheng et de Wei, je ne me sens pas fatigué ; permettez-moi de vous demander pourquoi je suis impressionné si différemment par l'ancienne musique et par la nouvelle.

Et son interlocuteur, dans sa réponse, stigmatise entre autres le caractère licencieux de la musique de Tcheng et la véhémence excessive de la musique de Wei.

(430) Song Yu était le meilleur disciple du célèbre poète K'iu Yuan ; c'est l'un des auteurs de la collection des *Élégies de Tch'ou.* Cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 1841, mais en le faisant vivre au moins autant au IIIe siècle avant notre ère qu'au IVe ; c'est ainsi par p.399 exemple que le texte dont il sera question à la note suivante a été écrit par Song Yu au temps du roi K'ing-siang ou Siang de Tchou, lequel régna de 298 à 263 av. J.-C.

(431) J'ai suivi le texte de l'édition de Corée. Au lieu de *ki,* les éditions des Song, Yuan, Ming (d'après les éditeurs de Tōkyō) et celle de Souen Sing-yen écrivent *tche,* qui est, comme *chang* et *kio,* le nom d'une note de musique (toutefois le *Fo tsou li tai t'ong tsai* a *ki*). Mais il me paraît évident que le mot *tche* résulte ici d'une altération graphique du texte. Le *Fo tsou li tai t'ong tsai* écrit 下俚 *hia-li* au lieu de 下里 *hia-li.* Ying était la capitale du royaume de Tchou, un peu au nord de l'actuel King-tcheou du Hou-pei (cf. Chavannes, *Mém. hist.*, I, 307). La citation de Meou-tseu n'est pas littérale. Le texte est emprunté à un morceau de Song Yu intitulé 'Réponse au roi de Tchou', qu'on trouvera dans le *Tchou ts'eu* et en tête du chapitre 45 du *Wen siuan.* On y lit :

客有歌於郢中者。其始曰下里巴人。國中屬而和者數千人。其爲陽阿薤露。國中屬而和者數百人。其爲陽春白雪。國中屬而和者不過數十人。引商刻羽雜以流徵。國中屬而和者不過數人而已。是其曲彌高。其和彌寡。

Ce texte prêterait à un assez long commentaire. Je me bornerai à faire remarquer que la mention de l'air de la 'rosée de l'échalote' (薤露 *hiai-lou*) dans un texte de Song Yu ne permet pas d'accepter la tradition du 古今注 *Kou kin tchou* recueillie dans le commentaire du *Heou han chou* (chapitre 94, f° 2 v°) et suivie par le père C. Pétillon (*Allusions*

littéraires, p. 139 et 368), selon laquelle cet air funèbre aurait été composé à l'occasion du suicide de 田横 T'ien Heng. T'ien Heng est de la fin du IIIe siècle avant notre ère ; Song Yu était alors mort depuis longtemps.

(432) Cf. le passage mentionné plus haut du *Li ki* (*S. B. E.,* XXVIII, p. 120-121) sur la signification des diverses sortes de musique. Houai-nan-tseu dit également (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 17, f° 16 r°) : « Le jeu du *tche* et du *yu* (c'est-à-dire des notes correctes) n'entre pas dans l'oreille de l'homme vulgaire. »

(433) 以管闚之見 mot à mot « par la vue de quelqu'un qui regarde à travers un tube » (et n'aperçoit qu'une partie de l'objet visé). On rapporte généralement l'origine de cette expression usuelle à un épisode de la jeunesse de Wang Hien-tche, lequel vivait au IVe siècle (cf. C. Pétillon, *Allusions littéraires*, I, 295) ; le passage du *Meou tseu* suffirait à montrer qu'elle existait antérieurement. En réalité, on la rencontre déjà dans le *Ts'ien han chou* (chapitre 65, f° 8 r°). Sur Han Fei-tseu, cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 614, le Хань Фей-цзы publié en 1912 par M. A. Ivanov, et le long compte rendu que j'ai donné de cet ouvrage dans *J. A.*, sept.-oct. 1913, p. 401-423. Dans le chapitre 15, section 36 du *Han fei tseu* (éd. des 'Cent philosophes', f° 2), il est dit que Yao et Chouen ne furent pas parfaits. Au lieu de *jang* que donne l'édition de Corée, les éditions des Song, Yuan, Ming et de Souen Sing-yen, ainsi que le *Fo tsou li tai t'ong tsai,* ont p.400 *yang*, 'calomnier' ; mais *jang* a eu anciennement le sens de 'blâmer', et me paraît justifié ici.

(434) Tsie-yu était un sage qui simulait la folie. Rencontrant un jour Confucius, il s'écria : 'O phénix ! ô phénix ! combien ta vertu a dégénéré'. L'incident est rapporté dans le *Louen yu,* XVII, V (Legge, *Chinese Classics*, I, 333), dans *Tchouang tseu* (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 221) et dans le *Che ki* (Chavannes, *Mém. histor.*, V, 373-376). Dans la note à ce passage de Sseu-ma Ts'ien, M. Chavannes a résumé les explications proposées pour le nom assez étrange de Tsie-yu. J'ai traduit

le texte du *Meou tseu* tel qu'il est donné dans toutes les éditions, c'est-à-dire avec 以毛氂之分 'par la division d'un cheveu et d'un poil', mais peut-être le 2e caractère était-il primitivement *hao* ; le 3e s'est employé fréquemment pour *li* ; on aurait alors l'expression usuelle 'pour des parcelles d'un *hao* et d'un *li'* (cf. *supra*, n. 78), c'est-à-dire 'pour des vétilles'. Toutefois le commentaire de K'o-hong est déjà d'accord avec le texte actuel.

(435) Deux des cinq notes.

(436) Un nommé Pien Houo, du pays de Tch'ou, avait trouvé un joyau merveilleux qu'il offrit au roi Li de Tchou. Celui-ci fit voir le joyau à un joaillier, qui déclara que ce n'était qu'un caillou ; sur quoi on coupa le pied droit de Pien Houo. À l'avènement du roi Wou, Pien Houo offrit de nouveau son joyau ; mais le joaillier répéta que c'était un caillou, et on coupa le pied gauche de Pien Houo. Enfin, à l'avènement du roi Wen, celui-ci entendit dire que le malheureux se lamentait et pleurait des larmes de sang ; le joyau fut examiné à nouveau et on en reconnut enfin la valeur. Cf. *Han fei tseu,* trad. Ivanov, p. 66-68. Une allusion à cette histoire est faite dans Sseu-ma Ts'ien (chapitre 83, f° 4 v°), et les commentateurs renvoient à ce propos au *Kouo yu* et au *Lu che tch'ouen ts'ieou.* Le commentateur P'ei Yin reproduit en outre le récit de cette anecdote que donnait à la fin du IIe siècle Ying Chao ; les rois Li, Wou et Wen y sont remplacés par les rois Wou, Wen et Tch'eng ; il en est de même dans le récit d'un autre contemporain de Ying Chao et de Meou-tseu, Kao Yeou, au cours de son commentaire de *Houai nan tseu* (éd. des 'Dix Philosophes', chapitre 6, f° 4 r°). Mais l'histoire du 'joyau de Houo' ne s'arrête pas là. Le joyau vint ultérieurement en la possession du roi Houei-wen de Tchao ; le roi de Ts'in, désireux de l'acquérir, offrit, en échange du joyau, de restituer au roi Houei-wen les quinze villes qu'il lui avait prises. Mais ce n'était qu'une ruse, et il espérait bien s'emparer du joyau sans rien payer. L'envoyé du roi de Tchao, le célèbre Lin Siang-jou, parvint à déjouer l'embûche, et rapporta le joyau à son maître. Cf.

le chapitre 81 du *Che ki*, f° 1. Pour un bas-relief des Han illustrant cette anecdote, voir Chavannes, *La sculpture sur pierre*, pp. 27-28 ; *Mission archéologique*, I, 167.

(437) Toute la phrase est tirée textuellement de *Houai nan tseu* (éd. des 'Dix philosophes' chapitre 16, f° 3 r°), où elle est, comme ici, suivie de la comparaison de la tortue qui peut donner un rêve, mais non échapper au filet.

(438) Le prince Yuan, de Song, régna de 531 à 517 avant notre ère (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, III, 33 ; IV, 244-246). Yu Tsin est la leçon des éditions des Ming et de Souen Sing-yen, confirmée par le commentaire de Houei-lin et celui de K'o-hong ; l'édition de Corée écrit 豫苴 Yu Tsin ; celles des Song et des Yuan donnent 豫沮 Yu Tsin. L'histoire est racontée tout au long dans *Tchouang tseu* (Legge, *Texts of Tâoism*, II, 136-137) [1], où le nom est écrit Yu Tsiu. La phrase du *Meou tseu* s'y trouve, p.401 avec quelques différences de forme, mise comme une sorte de morale dans la bouche de Confucius. Bien après *Tchouang tseu,* la même histoire reparaît, avec des détails plus abondants encore, dans le chapitre 128 du *Che ki* (ff. 3-6 ; et non au chapitre 68 comme le dit Legge par inadvertance) ; mais c'est là une des parties du *Che ki* qui n'émanent pas de Sseu-ma Ts'ien lui-même, mais ont été interpolées vers la fin du Ier siècle avant notre ère par Tch'ou Chao-souen (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, CCI-CCVIII). La phrase que Tchouang-tseu prête à Confucius y figure, en une rédaction encore plus éloignée de celle adoptée par Meou-tseu, mais elle y est présentée comme une sorte de dicton anonyme, et l'intervention de Confucius est marquée par un propos très différent. Il faut noter toutefois que le nom de Yu Tsiu se trouve déjà dans le texte de Tch'ou Chao-souen avec la même orthographe (différente de celle de Tchouang-tseu) que nous retrouvons dans le *Meou tseu.* L'histoire est encore racontée dans *Houai nan tseu,* et juste après la phrase sur le serpent merveilleux que Meou-tseu vient de

[1] [Wieger, *Les Pères...*]

citer également (éd. de *Houai nan tseu* dite des 'Dix philosophes', chapitre 16, r 3 r°), mais *Houai nan tseu* ne nomme pas Yu Tsin, et son texte est moins voisin de celui du *Meou tseu* que la phrase mise par *Tchouang tseu* dans la bouche de Confucius. Par ailleurs, le commentaire de *Houai nan tseu* écrit *circa* 200 A.D. par Kao Yeou nomme ici Yu Tsiu, et avec la même orthographe qu'ont adoptée Tch'ou Chao-souen et Meou-tseu. C'est enfin la forme 豫且 Yu Tsiu qui est employée dans le 東京賦 *Tong king fou* de Tchang Heng (78-139 A.D.) ; à ce propos, Sie Tsong (circa 200 A.D.), dont le commentaire a été incorporé par Li Chan à son commentaire du *Wen siuan* (chapitre 3, vers la fin), invoque une anecdote du 說苑 *Chouo yuan*, où on a également l'orthographe de Tch'ou Chao-souen etc. Enfin 胡紹煐 Hou Chao-ying, dans son 文選箋證 *Wen siuan tsien tcheng* (éd. du *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chapitre 3, f° 29 r°), prétend que Yu Tsin n'est qu'une forme allongée de 漁 *yu*, = *y*[*u* + tsi]u), 'pêcheur', d'un type dont il fournit plusieurs exemples assez peu concluants. Hou Chao-ying prête à *Tchouang tseu* la même orthographe qu'aux autres sources ; d'après toutes les éditions de *Tchouang tseu* auxquelles j'ai accès, c'est une erreur.

(439) Ce paragraphe a passé avec quelques modifications dans le *San kiao p'ing sin louen* (Tōkyō, 露, XI, 86 v°).

(440) La passe T'ien-tsing se trouvait dans le Hou-pei actuel ; elle est mentionnée à diverses reprises dans les textes chinois depuis les Han postérieurs (voir le *P'ei wen yun fou,* sous ce nom). D'après le *King tcheou ki,* elle était à 10 *li* au nord-est de la sous-préfecture de Kiang-ling, au lieu que le *Ta tsing yi t'ong tche* (chapitre 268, f° 5 v° de l'éd. lithographique de Chang-hai, 1902) indique 20 *li* à l'est de Kiang-ling. Kiang-ling est le nom de la sous-préfecture établie dans la ville préfectorale de King-tcheou ; peut-être un déplacement de l'enceinte explique-t-il l'écart entre les deux indications de distances.

(441) Le mamelon et la fourmilière sont un souvenir de Mencius (Legge,

Chin. Classics, II, 196) [1]. Le Song-chan et le Tai-chan (ou T'ai-chan) sont deux des cinq montagnes saintes.

(442) 吾自聞道已來。如開雲見白日。炬火入 冥室焉 . Cette dernière comparaison est citée littéralement du *Sūtra en quarante-deux articles.* Les mots *je* et *che* riment. J'ai donné le texte chinois de ce passage, parce qu'il est cité dans le *T'ai p'ing yu lan* (chapitre 653, f° 5 de l'édition photolithographique) p.402 et qu'il est instructif de constater à quel point un texte se transforme en passant par les encyclopédies. Le *T'ai p'ing yu lan* dit : 牟子曰。子得佛道以來 良有益否。牟子曰。吾自得佛道來如開浮雲見白日。如執火炬入冥室矣。. Toute la première partie de ce texte est ici refaite pour amener une réponse qui, elle-même, n'est pas copiée littéralement.

(443) L'édition de Kyōto ne donne pas le mot *fo* et n'indique aucune variante ; mais les éditeurs de Tōkyō signalent le mot *fo* dans les éditions des Song, des Ming et des Yuan, et on le retrouve en effet dans le texte de Souen Sing-yen ; son omission dans l'édition de Corée est fautive.

(444) Cette même comparaison est déjà employée à la fin du § XX.

(445) L'édition des Ming donne à tort *ngao,* terme dérivé qui a pris le sens de grenier en général. Le 敖倉 ou 'grenier de Ngao' avait été établi par les Ts'in au nord-ouest de l'ancien Yong-yang (dans la sous-préfecture actuelle de Yong-tsö au Ho-nan), presque au bord du fleuve Jaune. Il en est souvent question dans la littérature de l'époque des Han. Cf. par ex. Chavannes, *Mém. histor.*, II, 101, 302.

(446) Che K'ouang, ou Maître Kouang, est un musicien célèbre du VIe siècle avant notre ère ; cf. par exemple Chavannes, *Mém. histor.*, III, 289-290 ; Forke, *Lun-Hêng*, I, 220-222, où Che Kouang joue un rôle dans un épisode de 534-532 avant notre ère.

(447) Les fourrures en renard et en blaireau sont nommées côte à côte

[1] [Couvreur, p. 370.]

dans le *Louen yu,* IX, XXIX, et X, VI, 7 (Legge, *Chinese Classics*, I, 226, 231). La leçon 熅 du texte est confirmée par Houei-lin et K'o-hong, mais tous deux notent qu'il faut prononcer *wen* et non *yun,* et Houei-lin ajoute que 熅 est une faute pour 温 *wen.*

(448) L'édition de Corée donne, pour le nom de Kong-ming Yi, 義 *yi* au lieu de 儀 yi, qui est la leçon correcte des autres éditions. Pour des exemples de la confusion de 義 *yi* et 儀 *yi*, cf. mes remarques dans *B.E.F.E.-O.,* IX, 384-386. Kong-ming Yi, disciple de disciples directs de Confucius, apparaît à plusieurs reprises dans Mencius. Quant à l'histoire que raconte Meou-tseu, elle est empruntée au *Tchan kouo tsö.* Le proverbe chinois courant est 對驢彈琴, « jouer du luth devant un âne ». Les airs en *'kio* pur' passaient pour les plus beaux de la musique chinoise (cf. le commentaire de Li Chan au *Nan tou fou* de Tchang Heng, dans le chapitre 4 du *Wen siuan,* à propos de 清角發徵。聽者增哀.

(449) Le texte de Houei-lin avait 蹀變, au lieu du 蹀躞 de K'o-hong et de toutes les éditions.

(450) Le Tong-kouan est un des bâtiments qui servirent de bibliothèque impériale sous les Han orientaux ; l'historien Pan Kou et le Fou Yi qui est mêlé à l'histoire légendaire du rêve de l'empereur Ming ont travaillé à organiser les collections de ce bâtiment. Le nom du Tong-kouan a survécu dans le titre d'un ouvrage historique, le 東觀漢紀 *Tong kouan han ki,* dont les fragments ont été réunis et édités au Wou-ying-tien (cf. la préface du *Tsi lou* de Jouan Hiao-siu des Leang conservée au chapitre 3 du *Kouang hong ming tsi,* dans Kyōto, XXVIII, II, 102 r°, et Tōkyō, 露, V, 14 r° ; *Souei chou*, chapitre 32, f° 2 r°, et chapitre 49, f° 1 v° ; Chavannes, dans *T'oung pao,* 1906, 213).

(451) p.403 Le T'ai-hio correspond au Kouo-tseu-kien ou Collège impérial. Ce T'ai-hio des Han orientaux avait été fondé en 29 A.D., en dehors de la porte K'ai-yang de Lo-yang. Quand, en 175 et dans les années suivantes, on grava sur pierre les classiques, c'est à la porte du T'ai-hio

que les dalles furent placées. Cf. Biot, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en chine*, pp. 145 ss., 192 ss.

(452) 自損容 *tseu souen jong.* Je n'ai pas rencontré cette expression ailleurs.

(453) 術窮 *chou k'iong* ; l'expression est empruntée au chapitre 5 de *Lie tseu* (cf. Wieger, *Taoïsme,* II, 146-147). Je doute fort, contrairement à l'opinion de M. Giles (*Remains*, p. 9), qu'il faille identifier à 術窮 *chou-k'iong* le 數窮 *chou-k'iong* du *Tao tö king,* § 5. Les deux mots lus aujourd'hui *chou* sont à des tons différents, et même à prendre 數 *chou* avec sa prononciation de *jou-cheng,* c'est alors un mot à ancienne gutturale finale, au lieu que 術 *chou* est à ancienne dentale finale. Enfin le *chou-k'iong* du *Tao tö king* me paraît à mettre à côté du *k'iong-chou* du chapitre 3 de *Lie tseu* (Wieger, *Taoïsme*, II, 108), où les commentateurs chinois entendent bien *chou* en son sens de 'nombre'.

(454) *fan kou* ; l'expression est empruntée au *Li ki* (Couvreur, *Li ki*, II, 291).

(455) 名者身之害。利者行之穢. Cette phrase n'est pas dans le *Tao tö king,* et je n'ai pas réussi à la retrouver ailleurs. *Lie tseu* prête à Lao-tseu une phrase de construction analogue, et qui reparaît également au chapitre 1 de *Tchouang tseu* (cf. Giles, *The remains of Lao Tzŭ*, p. 11 ; Wieger, *Taoïsme,* II, 178, 210) : 名者實之賓也 « la renommée, c'est l'accompagnement de la réalité ». J'ai traduit sur le texte, qui donne *wei,* 'souillure'. Mais le voisinage de *hai* rappelle certaines alternances anciennes où on a *wei* ou *kouei* à côté de *hai* ou *ko*. Cf. par ex. Giles, *Remains of Lao Tzŭ*, p. 41, à propos de la phrase 廉而不劌 du *Tao tö king,* § 58. M. Giles, tant dans ses *Remains* que dans la 1e édition de son dictionnaire, considérait *wei,* donné par *Han fei tseu,* comme la meilleure leçon ; mais cette indication a disparu de la 2e édition du *Chinese-English Dictionary.* Je crois que cette suppression est heureuse. En effet on retrouve 廉劌 *lien kouei* dans *Tchouang tseu*, chapitre 11 (Wieger,

Taoïsme, II*,* 284)*,* et surtout la phrase 廉而不劌 se retrouve telle quelle, et avec la leçon *kouei,* non seulement dans *Houai nan tseu* comme le dit M. Giles, mais dans le *Li ki* (cf. Couvreur, *Li ki,* II, 698)*.* Le second membre de phrase attribué à Lao-tseu par *Meou tseu* pourrait donc signifier en définitive : « Le profit, c'est la blessure de la conduite ».

(456) 設詐立權。虛無自貴. Cette phrase ne se trouve pas non plus dans le *Tao tö king* actuel. Il semble bien cependant que le *yeou yue* implique ici une autre citation de Lao-tseu, et la nature de la phrase semble le confirmer ; toutefois il faut se rappeler qu'au § 8*, j'*ai été amené, dans un cas analogue, à traduire : '[Meou-tseu] dit encore'.

(457) Une note de K'o-hong montre qu'ici et à la phrase suivante, son manuscrit avait 予, qu'il dit être une forme vulgaire de 兮 *hi.*

(458) p.404 Cette phrase serait inintelligible dans sa concision si on ne savait d'où elle vient. Elle est tirée du *Louen yu,* XIX, XXIII (Legge, *Chinese Classics*, I, 347)*.* Meou-tseu veut dire que l'enseignement du Buddha est plus élevé non seulement que le mur du disciple par-dessus lequel on peut regarder dans la maison, mais même que le mur du maître, dont la hauteur plus grande intercepte cependant les regards et oblige, pour voir, à passer par la porte.

(459) 禍福之源未知何若矣. Je ne suis pas certain d'avoir bien entendu cette phrase, faute de voir comment elle se relie au reste du texte.

(460) Au lieu de 青 *ts'ing*, l'édition de Corée a 清 *ts'ing,* 'pur', qui est sûrement fautif.

(461) À partir d'ici, le texte de ce paragraphe a passé sous les Yuan, avec quelques altérations, dans le *San kiao p'ing sin louen* (Tōkyō, 露,XI, 87 r°).

(462) Les Kouen-louen sont les montagnes de l'Asie Centrale, au sud du Turkestan chinois ; on sait le grand rôle qu'ils ont joué dans la légende chinoise.

(463) 八仙之籙. Les commentaires de Houei-lin et de K'o-hong écrivent 八僊 *pa-sien,* ce qui revient au même. Le dernier caractère, foncièrement identique à *lou,* a été adopté, dans les premiers siècles de notre ère, pour désigner des œuvres du néo-taoïsme (*sien-lou* se trouve par exemple dans la citation du *Lai hiang ki* au chapitre 66 du *Wen siuan,* sur laquelle cf. *supra*, p. 363) ; la forme simple se rencontre d'ailleurs dans le même emploi. On sait la grande fortune qu'ont eue, dans la légende et dans l'art chinois modernes, les *pa-sien* ou 'huit immortels' (cf. Grube, *Religion und Kultur der Chinesen,* 105-113 ; W. P. Yetts, *The eight immortals,* dans *J. R. A. S.,* 1916, 773-807 ; Peter C. Ling, *The eight immortals of the Taoist Religion,* dans *J. Ch. Br. R. A. S.*, t. 49, 1918, 53-75). Mais, en y regardant de plus près, on voit qu'il s'agit là de traditions populaires récentes. La liste usuelle des 'huit immortels' ne contient que des personnages dont l'existence, réelle pour certains d'entre eux, imaginaire pour les autres, se place sous les T'ang ; c'est le cas même pour le premier d'entre eux, Tchong-li K'iuan, qui, malgré une opinion assez répandue, ne vivait certainement pas sous les Han. Le père Paul Hoang, dans son *Tsi chouo ts'iuan tchen* (ff. 208-219), a réuni un certain nombre de textes concernant les 'huit immortels' ; on y verra que la liste actuelle ne doit pas remonter au-delà de l'époque mongole ; sa popularité fut alors consacrée par des chants et des pièces qui subsistent encore partiellement (pour un échantillon de pièce moderne, cf. W. Grube, *Die Huldigung der acht Genien für den Gott des langen Lebens,* dans le *Boas Anniversary Volume,* 1906). Un passage du 簷曝雜記 *Yen pou tsa ki* cité par le père Hoang (*ibid.*, f° 216) nous fait cependant connaître une autre liste qui remonterait au Xe siècle, et où les 'huit immortels' peints sur une toile qui fut offerte à 孟昶 Mong Tch'ang pour son anniversaire de naissance, étaient Lao-tseu, Jong-tch'eng, Tong Tchong-chou, Tchang Tao-ling, Yen Kiun-p'ing (c'est-à-dire Yen Tsouen), Li Pa-pai, Fan Tch'ang-cheou, Ko Yong-kouei (= Ko Sien-wong). Aucun des personnages historiques ou légendaires de cette liste n'est postérieur aux Tsin. L'inventaire des peintures conservées dans la

collection des Song du Sud, tel qu'il fut revu en 1199 et est p.405 publié dans le 南宋館閣續錄 *Nan song kouan ko siu lou* (éd. du *Wou lin tchang kou ts'ong pien,* 10e *tsi*, chapitre 3) mentionne (f° 9 r°) huit rouleaux représentant les *pa-sien,* peints par Souen Tche-wei. Au milieu du XIIe siècle, Tcheng Tsiao nomme dans son *T'ong tche* non seulement un 八仙圖 *pa-sien-t'ou* ou 'Tableau des huit immortels', mais un 八仙傳 *pa sien tchouan* qui serait l'œuvre de Kiang Tsi des T'ang. Le *P'ei wen yun fou* ne cite aucune des deux listes dont il vient d'être question, mais renvoie à un passage de la biographie de Li T'ai-po au *Sin t'ang chou,* où il est dit que Li T'ai-po et sept de ses amis, grands buveurs, étaient connus sous le nom des 'huit immortels du vin' (cf. aussi Giles, *Biogr. Dict.,* n° 1181). Le poète Tou Fou a de son côté écrit un *Yin tchong pa sien ko* ou *Chant des huit immortels de la boisson.* Sous les Ming, Hou Ying-lin, qui a par ailleurs des notes intéressantes sur les huit immortels, suppose (少室山房筆叢 *Chao che chan fang pi ts'ong*, chapitre 40, f° 4 r° de l'éd. du Kouang-ya-chou-kiu) que c'est le poème de Tou Fou qui a fixé un chiffre déterminé d'immortels et a ainsi donné naissance à la série traditionnelle. Je n'en crois rien. Il me paraît bien au contraire que c'est parce qu'il y avait une tradition relative à 'huit immortels' que Li T'ai-po et ses amis ont pu être surnommés les 'huit immortels du vin'. Et cette tradition, le texte du *Meou tseu* semble bien nous autoriser à la faire remonter encore plus haut. *Pa sien* est donné par toutes les éditions, et est attesté antérieurement par les commentaires de Houei-lin et de K'o-hong ; je ne vois donc pas de raison de proposer des corrections à *jen-sien* ou à *sien-jen.* Il faut toutefois remarquer que Wang Kiao et Tch'e-song-tseu ne figurent plus ni sur la liste du Xe siècle, ni sur la liste actuelle. Dès le début de notre ère, on devait parler des 'huit immortels', sans que leur liste fût autrement connue ; aussi cette liste s'est-elle renouvelée au moins deux fois, suivant les caprices de la ferveur populaire. Le cas n'est pas isolé : la liste des 10 rois des enfers a complètement changé dans les mêmes conditions et presque au même temps.

Je rappellerai enfin que dès le IIe siècle avant notre ère, il y avait dans l'entourage du prince Lieou Ngan, c'est-à-dire de Houai-nan-tseu, huit taoïstes qu'on appelait les 八公 *pa-kong,* les 'huit seigneurs', et qui, selon la tradition taoïque, devinrent tous des immortels. Wang Tch'ong mentionne dans son *Louen heng* un opuscule plein de merveilleux qui leur était consacré (cf. Forke, *Lun-Hêng*, I, 338). Sseu-ma Tcheng donne les noms de ces personnages d'après le 淮南要畧 *Houai nan yao lio* (cf. *Che ki*, chapitre 118, f° 3 v°). Le 古今樂錄 *Kou kin yo lou* a conservé un 'Chant des huit seigneurs' qui est attribué à Houai-nan-tseu lui-même (cf. *T'ou chan tsi tch'eng,* Chen-yi-t'ien, chapitre 263, ff. 5-6). La légende des 'huit seigneurs' a passé au IVe siècle dans le *Chen sien tchouan* de Ko Hong, et avec des similitudes d'expression (par exemple pour les coqs et chiens qui montent au ciel) où on sent une source commune à Wang Tch'ong et à Ko Hong. On retrouve plus tard cette légende dans le 錄異記 *Lou yi ki* (cf. l'art. reproduit dans le *T'ou chou tsi tch'eng,* Chen-yi-tien, chapitre 229, f° 8 r°). D'après l'inscription funéraire de T'ao Hong-king par Siao Louen, c'est la lecture des histoires d'immortels des 'huit seigneurs' de Houai-nan (淮南八公諸仙事) dans le *Chen sien tchouan* de Ko Hong qui aurait déterminé la vocation taoïque de p.406 T'ao Hong-king (cf. ce texte dans le *T'ou chou tsi tch'eng,* Chen-yi-tien, chapitre 261, f° 13 r°). Sous les Leang, on connaissait un 相鵠經 *Siang kou king,* ou *Traité de l'examen des oies sauvages* (montures des immortels), mis sous le nom des 'huit seigneurs de Houai-nan' (cf. *Souei chou*, chapitre 34, f° 12 r°) ; Tcheou Kouang-ye (à la fin de son édition du *Yi lin*) a proposé de l'identifier à un 相鶴經 *Siang hao king,* ou *Traité de l'examen des grues* ; je doute qu'il ait raison. Mais ces 'huit seigneurs' devenus des immortels ont été parfois appelée les 'huit immortels' (*pa-sien*). Au VIe siècle, une inscription de 沈絅Chen K'iong (cf. l'édition de ses œuvres dans le *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi,* f° 24 r°) nomme côte à côte le 'tableau des huit immortels de Houai-nan' et le 'récit des neuf puits de Lai-hiang' ; on sait que Lai-hiang est un des noms du pays natal de Lao-

tseu (cf. *supra*, p. 362) ; les 'neuf puits' du pays natal de Lao-tseu se retrouvent dans d'autres textes. Vers l'an 700, la fameuse impératrice Wou met, elle aussi, en parallèle l'eau merveilleuse qui déborde des 'neuf puits de Lai-hiang' et le 'tableau véritable' composé par les 'huit immortels de Houai-nan' (cf. *T'ou chou tsi tch'eng,* Chen-yi-tien, chapitre 262, f° 3 v°). Il est donc possible que les 'huit seigneurs' du IIe siècle avant notre ère aient donné le modèle dont les séries plus récentes se sont inspirées.

(464) La légende chinoise, sinon l'histoire, connaît deux Wang K'iao, l'un du VIe siècle avant Jésus-Christ, l'autre du Ier siècle de notre ère (cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 2149, 2240 ; la différence de nom entre Wang K'iao et Wang Tseu-k'iao [ou le *wang-tseu* K'iao], indiquée par Giles, n'est pas observée régulièrement). Dans les deux cas, il s'agit de magiciens. Le *Kou kin t'ong sing ming lou* (chapitre 上, f° 4 v°) distingue même huit Wang K'iao, mais cinq au moins se confondent avec les deux que je viens de mentionner. Cf. aussi, sur ces divers Wang K'iao et Wang Tseu-k'iao, le *Chao che chan fang pi ts'ong* de Hou Ying-lin, chapitre 7, ff. 3-4 et chapitre 44, ff. 1-2. Les légendes relatives à Wang K'iao (et à Tch'e-song-tseu qui lui est souvent associé) paraissent remonter, au moins en partie, à la fin des Tcheou. Cf. sur Wang K'iao et Wang Tseu-k'iao les textes du *T'ou chou tsi tch'eng,* Chen-yi-tien, 225, 9-10 ; 261, 2-3 ; 261, 10 r° ; 263, 8 v° ; 265, 9 v° ; 266, 2 v° ; *Ts'ien han chou,* chapitre 25 上, f° 5 r° (citation du 列仙傳 *Lie sien tchouan* sur Wang Tseu-k'iao déjà donnée à la fin du IIe siècle par Ying Chao) ; *Heou han chou*, chapitre 112 上, f° 3-4 ; *Seou chen ki*, chapitre 1, f° 3 r° ; *Fong sou t'ong,* cité dans le *P'ei wen yun fou,* s.v. Wang K'iao. Le *Siu po wou tche* (chapitre 7, f° 5 v°) parle de la tombe de Wang Tseu-k'iao. Il était antérieurement question de la tombe de Wang K'iao, pour un incident qui daterait du début de 137 A.D., dans une citation qui nous a été conservée d'un 王喬傳 *Wang k'iao tchouan,* ou 'Biographie de Wang K'iao', en 1 chapitre, sur lequel cf. *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chapitre 13, f° 40. Dans la liste d'œuvres taoïques qui est au chapitre 4

du *Pao p'ou tseu* figure (f° 27 r°) un 養性治身經 *Yang sing tche chen king* en 3 chapitre, mis sous le nom de Wang K'iao. Aucun des deux Wang K'iao n'est l'objet de notices dans le *Tsi chouo ts'iuan tchen* du père Hoang. Cette omission accidentelle fait qu'il n'est pas davantage question d'eux dans *Le Livre des Esprits et des Immortels* de Mgr. de Harlez.

(465) p.407 Tch'e-song ou 赤松子 Tch'e-song-tseu fut, selon la légende, 雨師 *yu-che,* 'maître de la pluie', au temps du non moins légendaire empereur Chen-nong. Il est nommé, sans indication de cette haute antiquité, par Sseu-ma Ts'ien (cf. *Che ki*, chapitre 55, f° 5 v°) ; sa popularité au début du IIe siècle avant notre ère nous est attestée par un épisode de la vie de 張良 Tchang Leang (cf. *Ts'ien han chou*, chapitre 40, f° 5 r° ; Giles, *Biogr. Dict.,* n° 88). Le *Sin siu* (début du chapitre 5, dans un propos prêté à Tseu-hia) fait de Tch'e-song-tseu le maître de l'empereur K'ou. Sur Tch'e-song-tseu, cf. encore Giles, *Biogr. Dict.,* n° 377 ; Chavannes, *Mission archéologique*, I, 69, 124 ; de Harlez, *Le Livre des Esprits et des Immortels*, p. 331-332 ; *Seou chen ki*, chapitre 1, f° 1 r° de l'édition des 'Cent philosophes', et la citation qui est déjà faite de ce passage au chapitre 63 du *Fa yuan tchou lin* ; *Chouei king tchou,* éd. de Wang Sien-k'ien, chapitre 40, f° 7 r° et v°. Les noms de Wang K'iao et de Tch'e-song-tseu sont très souvent associés dans les textes, et cela dès le temps du *Tchan kouo ts'ö*. Aux exemples cités par le *P'ei wen yun fou* (*s.v. song k'iao* et *k'iao song*), je puis joindre ceux du 西都賦 *Si tou fou* de Pan Kou, du 西京賦 *Si king fou* de Tchang Heng, du *Pao p'ou tseu* (section *wai-p'ien*, chapitre 4, f° 41 r° de l'éd. des 'Cent philosophes'), du 明佛論 *Ming fo louen* de Tsong Ping des Tsin (au chapitre 2 du *Hong ming tsi,* dans Tōkyō, 露, IV, 8 v°), du *Wei chou* (chapitre 114, f° 12 v°). M. Chavannes (*Mém. histor.,* V, p. 10 ; *Mission archéologique*, I, 124) a cité un miroir des Han reproduit dans le *Kin che so* et où Tch'e-song serait nommé entre deux autres immortels Tseu-kao et Kiang Tsie-yun. Le texte n'est pas clair, mais je crois qu'il faut

renoncer à voir dans 絳節雲 Kiang Tsie-yun un nom propre ; *kiang-tsie* est une expression connue, et *yun* me paraît à réunir au *yeou* qui suit. En tout cas, Tch'e-song est encore nommé sur deux autres miroirs reproduits par le *Kin che so,* une fois seul, et une fois précédé à nouveau de Tseu-kao. M. Chavannes a admis comme évident qu'il s'agissait de Sien-men Tseu-kao. C'est possible. Mais dans un des cas, les auteurs du *Kin che so* disent que *Kao* est pour *K'iao* ; ils semblent donc penser à [Wang] Tseu-k'iao = Wang K'iao, et cette solution ne me semble pas exclue. De même dans l'inscription des piliers de Yi qui date de 641, M. Chavannes (*Mission archéologique*, I, 334) a cru retrouver Tch'e-song-tseu et Sien-men Tseu-kao. Mais le *Kin che ts'ouei pien,* sur lequel s'appuie M. Chavannes et dont il reproduit le déchiffrement (fig. 1274), a en réalité *song k'iao* (avec une forme spéciale de *k'iao* connue par l'épigraphie). Là encore il faut donc lire Tche-song-tseu et Wang K'iao.

(466) 神書百七十卷長生之事. Ce passage du *Meou tseu* est fort intéressant, car il fait allusion à une des premières grandes œuvres du néo-taoïsme, rédigée dans le courant du IIe siècle. J'ai déjà signalé (*B.E.F.E.-O.,* VI, 385) qu'un mémorial présenté au trône par 襄楷 Siang Kiai en 166 de notre ère, et que le *Heou han chou* (chapitre 60 下, f° 9 r°) nous a conservé, parle des Livres surnaturels que 宮崇 Kong Tch'ong, originaire de Lang-ya au Chan-tong, avait reçus de Yu Ki. À la fin du mémorial, l'auteur du *Heou han chou,* Fan Ye, revient sur la question, et dit que « antérieurement, au temps de l'empereur Chouen (126-144), Kong Tch'ong, de Lang-ya, s'était rendu au palais et avait présenté au souverain les 170 p.408 chapitres des Livres surnaturels que son maître Yu Ki avait obtenus au 泉水 Ts'iuan-chouei de K'iu-yang (au Chan-tong).... et qui étaient intitulés 太平清領書 *T'ai p'ing ts'ing ling chou'.* On voit que ces livres sont exactement qualifiés de la même manière que dans le *Meou tseu.* En 429, P'ei Song-tche, dans son commentaire du *San kouo tche* (section *Wou-tche*, chapitre 1, f° 6) cite un texte très voisin de celui de Fan Ye et qu'il emprunte au *Tche lin* ; ce

doit être là également une œuvre du IVe siècle, le *Tche lin sin chou* de Yu Hi, en 30 chapitres, qui existait encore au temps des Souei (cf. *Souei chou*, chapitre 34, f° 1 v°). Au VIIe siècle, le commentaire du *Heou han chou* donne des détails supplémentaires, et spécifie (les indications de Fan Ye tendaient déjà à l'établir) que ces 170 chapitres de Livres surnaturels sont le 太平經 *T'ai p'ing king.*

De nos jours, un *T'ai p'ing king* est encore incorporé au *Canon taoïste :* c'est le n° 1087 du père Wieger. Selon le père Wieger, l'œuvre était primitivement en 119 chapitres, dont 20 sont aujourd'hui perdus. Le catalogue du *Canon taoïste* du 白雲觀 Po-yun-kouan de Pékin, intitulé 道藏目錄詳註 *Tao tsang mou lou siang tchou* et paru en 1845, fournit (chapitre 4, ff. 13 v°-14 r°) quelques indications supplémentaires. Les 20 chapitres dont le père Wieger signale la perte sont les chapitres 15-34, mais il y a d'autres lacunes dans les chapitres 51-90, et il manque entièrement les chapitres 94-95. Surtout une note finale nous avertit que c'est là le *T'ai p'ing king* que Yu Ki des Han orientaux reçut par une révélation du 太上老君 T'ai-chang-lao-kiun lui-même et qui comprenait 150 chapitres, répartis selon les dix caractères cycliques (甲 etc.) en dix sections de 17 chapitres chacune ; le but de l'œuvre était double : en réglant l'individu, elle donnait l'immortalité ; en réglant l'État, elle donnait la grande paix (*t'ai p'ing*). Nous avons là à la fois la justification de ces 'choses d'immortalité' dont il est question dans le *Meou tseu* et du titre de *T'ai p'ing king* qui est donné à l'œuvre entière. Il saute aux yeux par contre qu'il y a une erreur de texte, puisque dix sections [1] de 17 chapitres donnent 170 chapitres, et non 150. Ces divisions nous sont attestées dès le VIIe siècle par le commentaire du *Heou han chou,* qui dit que les Livres surnaturels de Yu Ki sont le *T'ai p'ing king* que connaissaient les taoïstes des T'ang, et qui est réparti selon les dix caractères cycliques en sections de 17 chapitres. La plus ancienne liste des écritures taoïques qui nous soit parvenue date du

[1] [c.a. : P. Pelliot écrit 'actions' par inadvertance.]

début du IVe siècle et se trouve dans la section 19 du 抱朴子内篇 *Pao p'ou tseu nei p'ien* (chapitre 4, f° 26 r° de l'édition des 'Cent philosophes'). On y voit figurer presque côte à côte un *T'ai p'ing king* en 50 chapitres, et un 甲乙經 *Kia yi king* en 170 chapitres. Il est impossible de dire actuellement à quoi répond ce dédoublement, car il est bien évident que le *Kia yi king* en 170 chapitres répond au *T'ai p'ing king* dont les 170 chapitres sont répartis suivant les caractères cycliques *kia, yi,* etc. (on possède aujourd'hui un 甲乙經 *Kia yi king,* mais c'est un ouvrage médical en 12 chapitres compilé en 256-259 par Houang-fou Mi ; il est réimprimé dans le 5e *tsi* du *Houai lou ts'ong chou*). Rien ne nous permet jusqu'à présent de dire en quoi la recension actuelle en 119 chapitres diffère de celle plus ancienne en 170. Le commentaire du *Heou han chou* cite plusieurs passages assez longs de la recension ancienne ; il faudra voir si on les retrouve tous dans le texte actuel. Les indications données sur ce texte actuel par le *Tao tsang mou lou siang tchou* sont assez pauvres ; elles suffisent cependant à montrer que le néo-taoïsme y apparaît à peu près entièrement constitué, et p.409 ayant déjà fait au bouddhisme des emprunts comme ceux des 'six jeûnes' (六齋 *lieou-tchai*), pour lesquels le milieu du IIe siècle est peut-être une date un peu haute.

Mais il serait trop beau qu'une tradition historique du taoïsme ne fût pas plus embrouillée. Sous les T'ang, en 626, nous trouvons dans le *Pien tcheng louen* (chapitre 6 ; Kyōto, XXX, VI, 504 r° ; reproduit encore dans le chapitre 13 du *Kouang hong ming tsi,* Kyōto, XXVIII, II, 160 r°) l'indication de trois époques :

1° celle de Confucius ;

2° celle du roi Nan des Tcheou (314-256 av. J.-C.), où 千室 Ts'ien-che (? ; faut-il songer à une altération antérieure aux T'ang où *tsien* serait issu de *yu* ?) reçut du Lao-kiun les 180 défenses disciplinaires et les 170 sections (*p'ien*) du *T'ai p'ing k'ing* ;

3° sous l'empereur Ngan des Han (107-125), le 'maître céleste' Tchang

(c'est-à-dire Tchang Tao-ling) reçut (du même Lao-kiun, c'est-à-dire de Lao-tseu) la 'religion de l'Unité correcte et de la Majesté lumineuse' (正一明威之教). Ce texte n'est pas bien gênant ; les dates mêmes qu'il donne pour sa 'deuxième époque' lui enlèvent toute autorité. Je ne m'arrêterai pas non plus au passage du *Tchen tcheng louen* (IIe moitié du VIIe siècle ; Kyōto, XXX, V, 458 v°) où il est dit que le 大平經 *Ta p'ing king* en 180 chapitres est l'œuvre de Yu Ki, originaire du Chou, c'est-à-dire du Sseu-tch'ouan ; *Ta p'ing king* est une faute de copiste ou d'éditeur pour *T'ai p'ing king* ; le chiffre de 180 est contaminé par le souvenir des 180 défenses disciplinaires ; enfin la mention du Sseu-tch'ouan résulte de ce que le fondateur traditionnel du néo-taoïsme, Tchang Tao-ling, était originaire du Sseu-tch'ouan, mais on verra qu'il faut s'en tenir presque sûrement aux textes qui font de Yu Ki un homme du Chan-tong. Seulement il y a des difficultés plus sérieuses. Dans la première moitié du VIIe siècle, Fa-lin dit, dans son *P'o sie louen* (chapitre 下, Kyōto, XXX, V, 470 r°) que « Yu Ki se livra à des pratiques interdites, qui étaient de nature à mettre en danger les Wou », et il renvoie au 吳書 Wou chou.

Un long texte du *Kiang piao tchouan,* reproduit dans le commentaire du *San kouo tche* (sect. *Wou-tche*, chapitre 1, f° 6 v°) et que le commentaire du *Heou han chou* cite aussi partiellement (chapitre 60 下, f° 10 v°), veut que Yu Ki ait été mis à mort par Souen Ts'ö, le frère du fondateur de la dynastie des Wou, en l'an 200 : la marge ne peut être grande, puisque Souen Ts'ö est mort cette même année 200, et qu'il n'avait alors que 25 ans. L'exécution de Yu ki par Souen Ts'ö est également racontée assez longuement dans le *Seou chen ki,* écrit au début du IVe siècle (éd. des 'Cent philosophes', chapitre 1, ff. 4-5 ; au moins dans cette édition, le nom est orthographié Kan Ki ; il en est de même dans le texte parallèle du 洞仙傳 *Tong sien tchouan,* reproduit dans le *T'ou chou tsi tch'eng,* Chen-yi-tien, 234, 10 r° ; c'est là une confusion usuelle, et on sait par exemple qu'on trouve presque indifféremment Kan Pao ou Yu Pao pour le nom de l'auteur même du

Seou chen ki). Un autre récit analogue à celui du *Seou chen ki* se retrouve au chapitre 63 du *Fa yuan tchou lin,* qui l'emprunte au *Yuan houen tche*, c'est-à-dire à l'ouvrage de Yen Tche-t'ouei (2e moitié du VIe siècle) actuellement connu sous le titre de 還寃志 *Houan yuan tche.* Or on a vu que Yu Ki était le maître de Kong Tch'ong, lequel, en 126-144, présentait déjà au trône le *T'ai p'ing king* ; à nous placer dans l'hypothèse la plus favorable, il faudrait admettre que, lors de son exécution, Yu Ki avait au moins 80 ans ; p.410 l'exécution d'un homme de cet âge est anormale en Chine. Le commentaire de P'ei Song-tche au *San kouo tche,* écrit en 429, fait en outre remarquer à juste titre que le récit du *Kiang piao tchouan* se heurte à une impossibilité : pour justifier la mesure qu'il prend contre Yu Ki, Souen Ts'ö invoque l'assassinat du gouverneur du Kiao-tcheou Tchang Tsin ; or Souen Ts'ö est mort en l'an 200, et Tchang Tsin était encore gouverneur du Kiao-tcheou en 201 (cf. *supra*, p. 326). Les sources que j'ai citées ne sont pas toutes d'égale valeur. Le *Wou chou* primitif est de la 2e moitié du IIIe siècle, et en majeure partie l'œuvre de 韋昭 Wei Tchao (M. Maspero, *B.E.F.E.-O., X,* 108, écrit Wei Yao parce que, sous les Tsin, le nom de Wei Tchao fut modifié à cause du *tabou* de 司馬昭 Sseu-ma Tchao, père du fondateur de la dynastie) ; mais dès l'époque des T'ang, il n'en subsistait plus qu'une partie, et qui semble avoir été sérieusement interpolée (cf. Maspero, dans *B.E.F.E.-O.*, X, 108-110 ; il faut y joindre la notice du *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chapitre 1, f° 11). On vient de voir de même que le *Kiang piao tchouan* prête à Souen Ts'ö un discours qu'il n'a pu tenir, et est par ailleurs en contradiction avec le *Seou chen ki.* Le *Seou chen ki* lui-même est plein de contes, et ne saurait être considéré comme ayant bien grande valeur historique ; il en est de même du *Yuan houen tche,* aussi fabuleux et plus tardif. Il ne faudrait pas cependant pousser trop loin ces réserves. Le *Kiang piao tchouan* est une œuvre ancienne ; son auteur, 虞溥 Yu P'ou, vivait au IVe siècle. L'ouvrage était déjà perdu au VIe siècle, mais P'ei Song-tche le cite souvent, et ses citations montrent que Yu P'ou avait une information très précise et très

étendue ; son livre d'ailleurs, présenté au trône par son fils, avait été placé dans les archives impériales (cf. *Tsin chou*, chapitre 82, f° 2 v° ; *Souei king tsi tche k'ao tcheng*, chapitre 13, f° 13). Yu P'ou a pu se tromper sur les propos qu'a tenus Souen Ts'ö avant de mettre à mort Yu Ki ; il n'a pas dû se tromper sur le fait même (peut-être a-t-il confondu Tchang Tsin et son prédécesseur Tchou Fou) ; le *Seou chen ki* et lui sont d'accord sur ce point.

Reste la question de l'âge de Yu Ki. Mais, s'il n'est pas très conforme aux habitudes chinoises de faire exécuter un vieillard de quatre-vingts ans, le fait n'est pas sans exemple ; les troubles qui désolaient alors la Chine ne laissaient pas place à des délicatesses excessives. Enfin, et c'est là un point important, tous les textes anciens, y compris une note finale du *Seou chen ki,* sont d'accord pour faire de Yu Ki un homme de Lang-ya au Chan-tong. On comprend alors l'influence qu'il exerçait dans cette province, et on se rappellera que Siang Kiai, qui, en 166, parlait au trône des livres de Yu Ki, était originaire de la même province. Des rapports enfin entre Yu Ki du Chan-tong et les Wou du bas Yang-tseu n'ont rien qui aille contre l'histoire ou contre la carte.

À côté de l'organisation que Tchang Tao-ling et ses descendants créaient au Sseu-tch'ouan, nous devons donc admettre que, dès avant 144 de notre ère, un mouvement religieux autonome se dessinait dans la Chine orientale. Il y eut d'ailleurs pénétration entre les deux écoles, où on sent une communauté d'inspiration et peut-être d'origine. Elles fusionnèrent à la fin du IIe siècle, lors de la révolte des Bonnets Jaunes. Le *Heou han chou* a soin en effet de nous dire que le livre présenté en 126-144 par Kong Tch'ong fut rejeté comme hétérodoxe par les fonctionnaires de la cour, mais que plus tard 張角 Tchang Kio, celui qui, en 184, fomenta l'insurrection des Bonnets Jaunes, en fit au contraire grand usage. Je ne sais si le chiffre de 170 avait alors une valeur mystique ; il faut noter cependant que le fondateur de la dynastie des Han, Kao-tsou, annonça au Ciel son avènement au moyen d'une tablette de jade qui portait p.411

une inscription de 170 mots (cf. Laufer, *Jade*, p. 117).

Les ouvrages postérieurs ont souvent commis des erreurs au sujet du *T'ai p'ing king* de Yu Ki et Kong Tch'ong. C'est ainsi que le *Neng kai tchai man lou* (chapitre 10, f° 11 r° de la rééd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*) fait de Kong Tch'ong le maître de Yu Ki, ce qui va contre tous les textes anciens ; d'autre part, la mention du *T'ai p'ing king* dans la biographie de Siang Kiai au *Heou han chou* a suffi pour que le *Song che* (chapitre 205, f° 5 v°) enregistrât le '*T'ai p'ing king* de Siang Kiai, en 170 chapitres' (!).

Il importe toutefois de faire remarquer que le *T'ai p'ing king* de Yu Ki et Kong Tch'ong n'était pas la première œuvre de ce genre et de ce titre. Sous Tch'eng-ti (32-7 av. J.-C. un homme de Ts'i, Kan Tchong-k'o, fabriqua un 包元太平經 *Pao yuan t'si p'ing king* au nom duquel il prétendait que la dynastie des Han, pour durer et prospérer, devait faire 'renouveler son mandat' par le Ciel au moyen d'un certain nombre de changements. Le lettré célèbre 劉向 Lieou Hiang mit alors Kan Tchong-k'o dans une prison où il mourut 'accidentellement' ; mais ses disciples propagèrent son œuvre que, par conviction ou par politique, certains hommes d'État comme Li Siun et Hiai Kouang appuyèrent en 5 av. J.-C. auprès du nouvel empereur, Ngai-ti. Celui-ci ordonna même tous les changements demandés. Mais son édit fut vite rapporté, et les disciples de Kan Tchong-k'o mis à mort. On remarquera que Ts'i est au Chan-tong, et que c'est au Chan-tong qu'apparaîtra aussi le nouveau *T'ai p'ing king* du IIe siècle. Il n'y a pas à s'arrêter à la théorie du *Kou kin t'ong sing ming lou* (chapitre 下, f° 3 r°), qui sépare le Yu Ki du *Chen sien tchouan* de celui qui est mêlé à l'histoire de Souen Ts'ö.

(367) Sur les cinq empereurs, cf. *supra*, p. 347. Les cinq 'tyrans' doivent être entendus au sens hellénique plutôt qu'au sens français usuel ; ce sont les cinq *pa* ; à la suite de M. Chavannes, je traduis souvent le terme par 'hégémon'. Le plus célèbre est le duc Houan de Ts'i (685-643 av. J.-C.).

(368) Yang Houo appartenait à une des trois grandes familles du pays de

Lou, mais c'était un homme pervers. Une anecdote du *Louen yu,* XVII, I (Legge, *Chinese Classics*, I, 317) montre Confucius entrant malgré lui en rapports avec Yang Houo. Le nom n'apparaît sous cette forme que dans le *Louen yu* et dans les textes qui en dérivent. Mais on admet que Yang Houo est le même que 陽虎 Yang Hou qui est mentionné à diverses reprises dans le *Tso tchouan,* 5e année du duc Ting et années suivantes (Legge, *Chinese Classics,* V, II, 760 et ss.) et dans Sseu-ma Ts'ien (voir les index des t. IV et V des *Mém. hist.* de M. Chavannes). Ce Yang Hou est encore cité une fois dans *Tchouang tseu* (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 387), dans *Han fei tseu* (trad. Ivanov, p. 192), et, tantôt sous la forme de Yang Houo, tantôt sous celle de Yang Hou, dans le *Louen heng* (voir les index de M. Forke).

(469) Le Houa-chan et le Heng-chan sont deux des cinq pics sacrés. On remarquera qu'ici le texte du *Meou tseu,* au moins dans sa tradition depuis les Song, n'observe pas le *tabou* qui, sous les Han, avait fait substituer le caractère *tch'ang* au caractère *heng* dans le nom du Heng-chan. Sur ce *tabou,* et pour l'emploi des formes *heng* et *tch'eng,* cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 108, 137 ; III, 517 ; *J. A.*, juillet-août 1912, p. 168.

(470) 虎鞹之與羊皮. La comparaison est évidemment tirée du *Louen yu,* XII, VIII, 2 (Legge, *Chinese Classics*, I, 255), mais elle semble absurde ici. Dans le *Louen yu,* quelqu'un dit : « Dans l'homme supérieur, le fond compte seul ; à quoi bon les ornements ? » p.412 Et Tseu-kong, un des disciples de Confucius, répond que l'ornement est aussi important que le fond, et il ajoute : « La peau tannée d'un tigre ou d'une panthère est comme la peau tannée d'un chien ou d'un mouton » ; autrement dit, elle ne vaut pas mieux quand elle est privée des poils qui en font la beauté. Les commentaires de Houei-lin et de K'o-hong nous sont garants que de leur temps le texte du *Meou tseu* était bien le même que de nos jours. On peut se demander seulement s'il n'a pas été contaminé précisément par le souvenir du *Louen yu,* et si Meou-tseu n'avait pas écrit au lieu du

mot qui signifie 'peau tannée, dépourvue de ses poils', un autre mot signifiant 'peau' tout simplement. Il resterait d'ailleurs que dans ce membre de phrase l'ordre des comparaisons est renversé, puisque dans les trois autres cas, c'est l'objet de moindre valeur qui est nommé le premier.

(471) La mention de 96 écoles, qui reparaîtra au paragraphe suivant, est fréquente dans le bouddhisme chinois ; les textes plus tardifs donnent souvent le chiffre de 95 ; cf. ma note dans *T'oung pao,* II, XIII, 411-412. Je relève encore le chiffre de 96 dans une traduction de Tche K'ien (Nanjiō, n° 379 ; Tōkyō, 宿, VIII, 68 r°) ; dans le *Mahāmāyāsūtra* (Nanjiō, n° 382 ; Tōkyō, X, 33 v°) ; dans la fameuse inscription du *Temple des dhūta* qui est insérée au chapitre 59 du *Wen siuan,* etc.

(472). C'est une citation du *Louen yu,* VIII, 15 (Legge, *Chinese Classics,* I, 213), au sujet de laquelle cf. aussi Forke, *Lun-Hêng,* I, 467 ; Chavannes, *Mém. histor.,* V, 399.

(473) 猶握風而捕影. L'expression est encore proverbiale de nos jours. Tout ce passage de *Meou tseu est* démarqué d'un mémoire au trône dû à Kou Yong (Ier siècle av. J.-C.) et qui est reproduit dans le *Ts'ien han chou* (chapitre 25 下, f° 6 v°-7 r°) ; on y lit, précisément à propos de ces doctrines des esprits et des génies : […]. L'expression 捕景之說 est déjà dans *Houai nan tseu* (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 17, f° 13 r°).

(474) 或辟穀不食。而飲酒啖肉。.

(475) Ce texte suffirait à montrer que 辟穀 *pi-kou* désigne bien au propre l'abstinence de céréales, comme l'a soutenu M. Maspero (*B.E.F.E.-O.,* X, 100) et non l'abstinence de toute nourriture. Cf. *supra*, p. 327, et le chapitre 5 du *Po wou tche.*

(476) 衆道叢殘凡有九十六種 . Le mot *ts'an* est forcément méprisant. Les éditions n'indiquent pas de variante. Par contre Houei-lin dit que le *Hong ming tsi* donne *ts'ong-ts'an,* mais qu'il faudrait *tsouei-*

ts'an. Le mot 菆 *ts'ong* n'est qu'une variante abrégée de 叢 *ts'ong.* Quant à *tsouei,* il serait pris ici, d'après Houei-lin, dans son sens de 'mesquin', 'misérable' qui va en effet bien avec *ts'an.* Toutefois, les deux expressions *ts'ong-ts'an et tsouei-ts'an* sont connues, l'une dans le *Sin louen,* l'autre dans le *Louen heng.* Il me paraît très possible que le *ts'ong-ts'an* du *Sin louen* soit, tout comme celui du *Meou tseu,* le résultat d'une mauvaise lecture, mais je n'en suis pas assez sûr pour introduire dans le texte la correction indiquée par Houei-lin.

(477) 老氏上下之篇. La division du *Tao tö king* en deux sections p.413 était déjà connue de Sseu-ma Ts'ien (*Che ki*, chapitre 63, f° 1 v°).

(478) Allusion au § 12 du *Tao tö king* où il est dit : « Les cinq saveurs pervertissent le palais ». Le passage entier a été cité par Meou-tseu au § XIX.

(479) *ts'i-tien* ; cf. *supra*, n. 205.

(480) C'est-à-dire le *Tao tö king.*

(481) Le 'saint homme' ne peut guère être que Confucius, qui vient précisément d'être appelé ainsi deux phrases plus haut. Mais, dans la littérature confucéenne proprement dite, il n'y a, je crois, aucun propos de ce genre. J'ai retrouvé deux textes parallèles étroitement apparentés à celui de *Meou tseu.* L'une des versions est au chapitre 6, § 25, du *Kia yu* (éd. des 'Cent philosophes', chapitre 6, f° 4 v°), où on lit :

食水者善遊而耐寒。食土者無心而不息。食木者多力而不治。食草者善走而愚。食桑者有緒而蛾。食肉者勇毅而悍。食氣者神明而壽。食穀者知慧而巧。不食者不死而神

> « Ceux qui se nourrissent d'eau se déplacent facilement et supportent le froid. Ceux qui mangent de la terre n'ont pas de cœur et ne respirent pas. Ceux qui mangent du bois ont beaucoup de force et sont immaniables. Ceux qui mangent de l'herbe courent bien et sont stupides. Ceux qui mangent des

> [feuilles de] mûrier donnent un fil et se transforment en papillons. Ceux qui mangent de la chair sont braves et violents. Ceux qui se nourrissent d'air ont l'âme clarifiée et vivent longtemps. Ceux qui mangent des céréales sont sages et adroits. Ceux qui ne mangent pas ne meurent pas et sont des esprits (*chen*). »

Le même texte, à quelques mots près, se trouve dans *Houai nan tseu* (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 4, ff. 6-7) ; les différences verbales entre le *Kia yu* et *Houai nan tseu* sont sans intérêt au point de vue du passage de *Meou tseu,* sauf que *Houai nan tseu* a *yao* et non *k'iao,* ce qui va mieux avec le contexte et donne « ceux qui mangent des céréales sont sages et meurent jeunes » (le *Po wou tche*, chapitre 5*,* f° 3 r°, citant nommément le *Kia yu,* a aussi *yao* et non *k'iao*) ; on voit le lien de cette phrase à 'l'abstinence de céréales', et on comprend que Meou-tseu n'ait pas fait état de cette seconde partie. Un texte analogue, mais modifié, doit avoir passé dans le 雲笈七籤 *Yun ki ts'i ts'ien* (*circa* 1025 ; cf. *J. A.*, mars-avril 1913, p. 326), car je relève dans le *P'ei wen yun fou* la citation suivante : « Ceux qui mangent des céréales ont beaucoup de sagesse et fatiguent leurs âmes (勞神*lao-chen*) ; ceux qui mangent de l'herbe sont stupides et ont le pied fort ».

Nous avons de *Houai nan tseu* un commentaire dû à Kao Yeou, et qui est sensiblement contemporain de l'œuvre même de *Meou tseu.* Bien que la tradition de ce commentaire ne soit pas des meilleures, il y a beaucoup à y glaner. Dans le passage qui nous occupe, Kao Yeou donne les indications suivantes : ceux qui se nourrissent d'eau sont les poissons, les tortues d'eau, certains oiseaux aquatiques ; ceux qui mangent de la terre sont les vers de terre ; ceux qui mangent du bois sont les ours (idée bizarre due sans doute à ce que l'ours cherche le miel au creux des arbres) ; ceux qui mangent de l'herbe p.414 sont les cerfs ; ceux qui mangent des feuilles sont les vers à soie ; ceux qui mangent de la chair sont les tigres et les oiseaux de proie ; ceux qui se nourrissent d'air sont

les immortels comme Tch'e-song-tseu et Wang K'iao. Ce même commentaire apparaît, mêlé au texte et assez altéré, dans les passages de *Houai nan tseu* que Ma Tsong a incorporés sous les T'ang à son *Yi lin* (éd. du *Tsiu hio hiuan ts'ong chou*, chapitre 2, f° 33 r°) ; on y voit qu'à côté des immortels, Kao Yeou citait peut-être, parmi ceux qui se nourrissent d'air, la tortue et le serpent (auxquels la tradition donne en effet une grande longévité), et qu'en tout cas 'ceux qui mangent des céréales' sont simplement les hommes. Le terme *che-k'i,* 'se nourrir d'air', est employé par Kong Ying-ta au VIIe siècle pour expliquer le mot *hin,* désignant le parfum des sacrifices qui va nourrir les mânes (*Che king,* éd. du *Che san king tchou chou* de 1815, XVII, I, 5 v° à propos de l'ode Cheng-min du Ta-ya ; cf. Legge, *Chinese Classics,* IV, II, 466, où Legge adopte un autre sens, au lieu qu'il accepte la glose de K'ong Ying-ta dans un autre passage un peu plus loin, IV, II, 472). Et en effet le terme *chen-ming,* que j'ai rendu par 'âme clarifiée', ne s'applique en principe pas aux vivants, ou du moins aux vivants ordinaires (et De Groot, *Religious system of China,* IV, 4-6). En définitive, il semble bien que, malgré Meou-tseu, le texte qu'il invoque pouvait être retourné contre lui et s'inspire, somme toute, des mêmes idées diététiques que l' 'abstention de céréales'. Maintenant, où Meou-tseu a-t-il pris le texte qu'il cite et qu'il paraît mettre dans la bouche de Confucius ? Dans le *Kia yu,* ce sont là des paroles non de Confucius, mais de Tseu-hia s'adressant à Confucius. D'autre part, il est pratiquement certain que le *Kia yu* actuel est un faux dû à Wang Sou et publié par lui vers 240 A.D. ; Meou-tseu n'a pas dû le connaître. Houai-nan-tseu de son côté ne met en scène dans son récit ni Confucius ni ses disciples. Les vraisemblances me paraissent être en faveur d'une source commune à *Meou tseu* et au *Kia yu* actuel, et cette source pourrait être indirectement *Houai nan tseu,* mais plus directement sans doute quelqu'une de ces œuvres deutérocanoniques de la catégorie des 緯書 *wei-chou*, qui ont en majeure partie disparu.

(482) 六禽 *lieou-k'in.* Les anciens rituels connaissaient six animaux

domestiques, six quadrupèdes sauvages et six oiseaux sauvages. Pour l'énumération des espèces, cf. *Tcheou li,* trad. Biot, I, 76.

(483) 不息 *pou si.* Dans l'avant-dernière note, ce sont les vers de terre qui 'ne respirent pas'.

(484) Cf. *Houai nan tseu*, chapitre 16, f° 5 v° : « L'aimant peut attirer le fer ; mais qu'on l'applique au cuivre, il ne le déplacera pas ». Meou-tseu appelle l'aimant *ts'eu-che* ; on a *ts'eu-che* dans *Houai nan tseu.* Cette dernière orthographe rappelle l'étymologie recueillie par les *Pen ts'ao* que l'aimant est appelé 慈石 *ts'eu-che* parce qu'il attire le fer comme une tendre mère (慈母) attire son enfant.

(485) Les détenteurs de recettes d'immortalité, qui sévirent sous Ts'in Che-houang-ti au IIIe siècle avant notre ère, puis sous l'empereur Wou des Han en 140-86 av. J.-C., avaient déjà commencé à s'attribuer une longévité séculaire qui apportait à leurs théories une sorte de confirmation expérimentale. Les néo-taoïstes du IIe et du IIIe siècle les suivirent dans cette voie. C'est eux qui donnèrent une vogue nouvelle aux Mathusalem de la légende chinoise : P'eng Tsou, qui atteignit 800 ans (cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 1641), ou p.415 encore l'empereur Jaune qui dépassa 300 (cf. Chavannes, *Mém. histor.,* III, 486 ; *Kia yu,* éd. des 'Cent philosophes', chapitre 5, f° 12). Le célèbre Ts'ao Ts'ao, qui vécut de 155 à 220 (cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 2013), avait réuni autour de lui nombre de magiciens comme Tso Ts'eu, Kan Che, K'i Kien, dont les noms sont rappelés dans une série de textes contemporains (cf. Schlegel, dans *T'oung pao,* VI, 2-6 ; à ses références, il faut ajouter le commentaire du *San kouo tche*, chapitre 1, f° 19 r° ; chapitre 29, f° 3 r° ; le *Pieu tcheng louen*, chapitre 2, dans Kyōto, XXX, V, 482 r° et v°, et chapitre 6 dans Kyōto, XXX, VI, 509 r° ; et surtout le *Kouang hong ming tsi*, chapitre 5, dans Kyōto, XXVIII, II, 111 r° et v°, où est reproduite toute la petite dissertation intitulée 辯道論 *Pien tao louen,* écrite par un des fils de Ts'ao Ts'ao, Ts'ao Tche, qui vécut de 192 à 232). Tso Ts'eu, en particulier, est un des fondateurs du néo-taoïsme (cf. Giles, *Biogr.*

Dict., n° 772 ; *Seou chen ki*, chapitre 1, f° 5 v° de l'éd. des 'Cent philosophes'). Or la dissertation de Ts'ao Tche, presque contemporaine de Meou-tseu, nous apprend que ces personnages excellaient à s'abstenir de céréales et étaient surnommés 'les hommes de 300 ans'. L'accord est donc parfait entre les deux textes. Le chiffre de 300 ans est traditionnellement celui qu'atteignit l'empereur Jaune (cf. le *Kia yu*, chapitre 5, § 23) ; le *Che ki* fixe la longévité de l'empereur Jaune à 380 ans (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, III, 486).

(486) *Tao tö king*, § 48 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 90). Dans le texte original, il s'agit de la diminution de l'action. La phrase qu'y ajoutent les maîtres taoïstes semble vouloir justifier la citation en disant que Lao-tseu, par ce passage, a lui-même ordonné de ne chercher à atteindre le *wou-wei* que progressivement, par une lente diminution de l'action, et non par sa brusque cessation.

(487) Au lieu de 知命而死, l'édition de Tōkyō renverse le 2e et le 3e caractère. Ce n'est qu'une faute d'impression. L'âge où on connaît la volonté céleste est cinquante ans, en vertu d'un passage du *Louen yu*, II, IV (Legge, *Chinese Classics*, I, 147), où Confucius dit : 'À cinquante ans, j'ai connu la volonté céleste'.

(488) C'est là précisément ce qui doit nous rendre sceptiques sur les innombrables cas de 'macrobie' des néo-taoïstes, alors que, dans le monde chinois ordinaire, la proportion des centenaires ne paraît pas sensiblement plus forte que dans l'histoire occidentale.

(489) 服食 *fou-che.* Les deux mots *fou* et *che* se trouvent une fois juxtaposés dans l'un des chapitres apocryphes du *Chou king* (Legge, *Chinese Classics,* V, II, 346) ; ils y sont interprétés au sens de 'vêtement et nourriture'. Mais *fou-che* ne se rencontre guère par ailleurs qu'en fonction des règles diététiques du néo-taoïsme. Les plus anciens exemples de ce terme technique connus jusqu'ici (cf. ceux qui sont réunis dans le *P'ei wen yun fou*) sont sensiblement contemporains de Meou-tseu. La seconde édition du *Chinese-English Dictionary* de M. Giles

enregistre *fou-che* comme « a term used for elixirs of life, spiritual drugs, etc. ». Je n'ai jamais rencontré d'analyse exacte de l'expression ; je pense qu'il faut y prendre *fou* avec sa valeur de 'régler', 'restreindre', étant bien entendu que par 'régler la nourriture', on entend aussi d'une façon concrète la préparation de drogues d'immortalité. Cf. la section intitulé *fou-che* au chapitre 5 du *Po wou tche.* On disait aussi *fou-ni* (cf. *P'ei wen yun fou, s.v. fou-ni*) ; la littérature du *fou-ni* constituait une des quatre grandes divisions des textes taoïques dans le catalogue de Jouan Hiao-siu des Leang (cf. Tōkyō, 露, V, 16 r°).

(490) L'acupuncture était connue des Chinois bien avant notre ère. Cf. par exemple p.416 Dyer Ball, *Things Chinese*, p. 7. On en fait traditionnellement remonter l'invention au temps de l'empereur Jaune ; Meou-tseu se fait l'écho de cette légende un peu plus loin.

(491) *Tao tö king,* § 30 et 55 (Legge, *Texts of Tâoism*, I, 73 et 99) ; ce passage se trouve deux fois dans le *Tao tö king,* ce qui ne peut guère avoir été le cas dans la rédaction primitive de l'ouvrage.

(492) Cf. *supra,* § XII.

(493) Il s'agit de la prière adressée par Tcheou-kong, qui s'offrait à mourir en place de son frère ; c'est le sujet du chapitre du 'Coffre cerclé de métal' dans le *Chou king.* Cf. *supra*, n. 303.

(494) *Louen yu,* VII, XXXIV (Legge, *Chinese Classics*, I, 206). Confucius repoussa la demande de Tseu-lou.

(495) L'édition de Tōkyō a *ping,* sans indication de variante ; l'édition de Kyōto marque le mot d'un petit rond, ce qui annonce une variante ou une note (ces variantes ou notes sont restées inédites). En fait, le texte de Souen Sing-yen a *tsi*, qui s'impose ici, à cause du parallélisme avec le *ping* membre de phrase suivant.

(496) 神農嘗草殆死者數十. la première partie de la phrase est un cliché (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 13) ; la seconde est beaucoup moins claire. Une tradition qu'on rencontre déjà dans *Houai nan tseu* et

qui est reprise dans le *Lou che* (cf. *T'ou chou tsi tch'eng,* Ts'ao-mou-tien, chapitre 17, f° 1 r° ; *P'ei wen yun fou*) veut que Chen-nong, dans son enquête, ait rencontré et essayé en une seule journée 70 plantes vénéneuses. J'ai supposé qu'il s'agissait ici de cette tradition, encore qu'elle apparaisse en une phrase ambiguë, et sûrement empruntée à quelque source que je n'ai pas su retrouver.

(497) 受針於岐伯. La traduction est douteuse ; n'était le contexte, je traduirais plutôt 'reçut l'acupuncture de K'i Po'. K'i Po est l'un des interlocuteurs de Houang-ti dans le 黃帝素問 *Houang ti sou wen.* Le *Lieou yi louen* de Tcheng Hiuan, cité au chapitre 1 du *Pien tcheng louen* (Kyōto, XXX, V, 474 r°), le nomme parmi les sept assistants de Houang-ti et lui attribue l'invention des recettes médicales (醫方). Cf. aussi Forke, *Lun-Hêng,* II, 446 ; Giles, *Biogr. Dict.,* n° 311 ; Chavannes, *Mém. histor.,* III, 516 ; et le débat du chapitre 524 de la section Yi-chou-tien du *T'ou chou tsi tch'eng.* Je n'ai pas retrouvé la source précise dont s'inspire Meou-tseu. L'édition de Tōkyō a K'i Po, sans indication de variante ; celle de Kyōto donne la même leçon, mais avec le petit rond qui indique des variantes ; il faut K'i Po.

(498) Deux de ces trois saints doivent être Chen-nong et Houang-ti, mais il n'y a pas de raison de compter auparavant Confucius et non Wou-wang ; le total serait donc 'quatre saints'.

(499) 同類殊性. L'expression paraît s'inspirer de la phrase 物有同類而殊能者 au début du 諫獵書 de Sseu-ma Siang-jou (cf. *Che ki*, chapitre 137, f° 14 r° ; *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi,* œuvres de Sseu-ma Siang-jou, f° 20 r°).

(500) Cf. *supra*, n. 5.

(501) Sur Che Kouang, cf. *supra*, n. 346. Je n'ai pas retrouvé le texte que Meou-tseu paraît viser ici.

(502) p.417 Ici non plus, je n'ai pas retrouvé la source de Meou-tseu. Les mots *heou* et *tou* assonancent.

(503) Yi Touen vivait au Ve siècle avant Jésus-Christ ; c'était un pauvre homme qui amassa une grosse fortune dans l'élevage des bestiaux et l'exploitation des salines ; on a d'ailleurs peu de renseignements à son sujet. Sseu-ma Ts'ien le nomme au chapitre 129, f° 2 v°, du *Che ki* ; Yi Touen a également une courte notice au chapitre 91 du *Ts'ien han chou.* Un autre texte se trouve dans *K'ong ts'ong tseu,* chapitre 下, f° 9 de l'éd. des 'Cent philosophes'. La richesse de Yi Touen était devenue proverbiale, comme on le voit encore par le *Louen heng* (dans la traduction Forke, II, 274, le nom de Yi Touen est tombé à la dernière ligne ; il faut lire : « ...est plus riche que s'il a amassé les richesses de Yi Touen »). L'édition de Corée écrit *kai-sö,* 'changer de couleur' ; les éditions des Song, des Yuan, des Ming, et Souen Sing-yen donnent *yu-yi,* 'être abattu' (le premier caractère est ici un peu anormal). Il est évident que l'une des formes est altérée graphiquement de l'autre, sans doute par l'emploi intermédiaire de la forme assez fréquente 邑 *yi* pour 悒 *yi*. Mais *sö* rime avec *si* qui termine la phrase précédente ; je crois que c'est *kai-sö* qui est la leçon primitive. Le mélange de la pierre et du jade est une image familière de la littérature chinoise, et on la rencontre déjà dans le *Chou king* (Legge, *Chinese Classics,* III, I. 168 ; cf. aussi Forke, *Lun-Hêng*, I, 89 ; II, 42). Mais il s'agit certainement ici d'un épisode particulier de la vie de Yi Touen ; je n'ai pas su le retrouver. Toutefois *Houai nan tseu* (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 13, f° 19 r°) parle de l'habileté de Yi Touen à reconnaître les qualités d'un jade.

(504) « Je hais que le violet empiète sur le vermillon » *Louen yu,* XVII, XXI (Legge, *Chinese Classics*, I, 326). La raison de cette phrase de Confucius est que, pour les Chinois, le vermillon est une couleur fondamentale, correcte, au lieu que le violet est une couleur mélangée.

(505) Confucius niait que Tsang Wen Tchong fût sage, parce qu'il rendait un hommage superstitieux à une tortue. Cf. *Louen Yu,* V, XVIII (Legge, id., I, 179).

(506) Allusion au *Louen yu,* V, XXIII (Legge, *id*., I, 181). Confucius

contestait la droiture de 微生高 Wei-cheng Kao, parce qu'il avait donné comme venant de lui du vinaigre qu'on lui avait demandé et qu'il était allé prendre chez un voisin. Certains commentateurs l'identifient au Wei-cheng dont il est question dans le *Ts'ien han chou*, chapitre 65, f° 1.

(507) *Louen yu,* II, X (Legge, *id*., I, 149). Le commentaire de K'o-hong, en citant la phrase du *Louen yu,* écrit 仁 *jen* et non 人 *jen.*

(508) Sur Lu Wang et Tcheou-kong, cf. *supra*, n. 219. Lu Wang est l'ancêtre des ducs de Ts'i et Tcheou-kong celui des ducs de Lou. Tcheou-kong, apanagé dans le pays de Lou, était resté à la cour, et avait délégué son fils pour administrer son fief ; son fils ne lui rendit compte de son gouvernement qu'au bout de trois ans. Tcheou-kong lui en demanda la raison, et le fils répondit qu'il avait tenu, avant de rendre compte de son gouvernement, à redresser les mœurs et les coutumes. Lu Wang, le T'ai-kong, avait été apanagé dans le pays de Ts'i ; il rendit compte de son gouvernement au bout de trois mois. Tcheou-kong lui demanda comment il avait pu aller si vite ; Lu Wang répondit qu'il avait simplifié les rites et s'était adapté aux coutumes locales. Tcheou-kong prévit alors que le pays de Lou devrait un jour rendre hommage au pays de Ts'i, car les peuples vont plutôt à un p.418 régime facile qu'à un gouvernement exigeant : c'est ce qui arriva quand le duc Houan de Ts'i devint hégémon. Cf. Chavannes, *Mém. histor.,* IV, 100-112. L'allusion paraît certaine, mais le texte du *Meou tseu* est assez obscur, et la construction en est un peu forcée.

(509) L'histoire est racontée au chapitre 19 de *Tchouang tseu* [1], et se passe au temps du duc Tchouang de Lou (693-662 av. J.-C.) ; on y a Yen Ho au lieu de Yen Yuan, et Tong-ye Tsi au lieu de Tong-ye Pi. Legge (*Texts of Tâoism*, II, 23) a traduit ce passage sans signaler de variantes pour les noms. Yen Ho n'est pas autrement connu ; quant à Yen Yuan, c'est l'appellation du disciple de Confucius Yen Houei. Il y a plus d'un

[1] [cf. trad. Wieger.]

siècle et demi entre le duc Tchouang et Yen Yuan ou Yen Houei ; on pourrait donc songer ici à une faute du texte du *Meou tseu* et proposer de lire Yen Ho. Mais la tradition même donnée par le *Meou tseu* se retrouve en tête du chapitre 5 (section 18) du *Kia yu :* on y a bien Tong-ye Pi (et non Tong-ye Tsi), Yen Houei (et non Yen Ho) ; d'autre part, au lieu du duc Tchouang qu'indique *Tchouang tseu,* le *Kia yu* donne le duc Ting (509-495 av. J.-C.), qui, lui, est bien contemporain de Yen Houei. Il est donc certain que nous ne sommes pas en présence d'une altération dans le texte du *Meou tseu,* et que la tradition qu'il donne était courante à son époque. Mais il est non moins évident qu'il ne s'agit, aussi bien dans *Tchouang tseu* que dans le *Kia yu* et dans *Meou tseu,* que d'une même anecdote, et que les altérations sont en partie graphiques ; mais je ne suis pas en mesure de dire quelles étaient les leçons primitives. L'édition de Corée reproduit certainement le texte original du *Meou tseu* en écrivant Tong-ye Pi ; il n'y a pas à tenir compte de la forme 東野車 '[la conduite du] char par Tong-ye' qui est donnée, selon les éditeurs de Tōkyō, par les éditions des Song, des Yuan et des Ming, encore que le texte de Souen Sing-yen écrive correctement Tong-ye Pi.

(510) 子貢觀邾魯之會照其所以喪. Les éditions des Song, des Yuan et des Ming ont *eul* après *houei* ; celles des Yuan et des Ming écrivent 昭 *tchao* au lieu de 照 *tchao* ; Souen Sing-yen est d'accord avec le texte des Ming. L'histoire à laquelle Meou-tseu fait allusion est racontée dans le *Tso tchouan* (cf. Couvreur, *Tch'ouen-ts'ieou,* III, 589-590). En 496 av. J.-C., le duc Yin de Tchou vint rendre hommage au duc Ting de Lou. À leur entrevue officielle, le duc de Tchou tenait sa tablette de jade trop haut, et le duc de Lou trop bas. Tseu-kong, disciple de Confucius, était présent ; il déclara alors que le duc de Tchou périrait à cause de son orgueil et le duc de Lou à cause de sa négligence. L'anecdote est restée du domaine courant de l'érudition chinoise, où elle s'exprime en abrégé sous la forme 執玉高卑 'tenir la [tablette de] jade haut ou bas'.

(511) Il y a ici une erreur dans le texte du *Meou tseu,* qu'elle soit

imputable à son auteur ou aux copistes. L'histoire est en effet célèbre, mais, au lieu d'être mise au compte de Maître K'ouang (sur lequel cf. *supra*, n. 446), elle nomme toujours un autre musicien célèbre, 師襄 Che Siang ou Maître Siang. Confucius s'était mis pour jouer du luth à l'école de Maître Siang, et peu à peu, son oreille s'exerçant, il perçut si bien le sens des airs que jouait son maître, qu'il finit par reconnaître un jour dans un morceau l'inspiration de Wen-wang. Maître Siang, rempli d'admiration, reconnut qu'on attribuait en effet à Wen-wang la composition de ce morceau. Cf. Sseu-ma Ts'ien (Chavannes, *Mém. histor.*, V, 349-351) ; *Kia yu*, chapitre 8, sect. 35, f° 3.

(512) p.419 Ki-tseu est l'appellation de 季札 Ki-tcha, quatrième et dernier fils du roi Cheou-mong de Wou (VIe siècle avant notre ère). Ce Ki-tseu était un sage qui refusa obstinément le pouvoir. En 544 av. J.-C., il fut envoyé dans le pays de Lou, où il entendit exécuter la musique des divers royaumes ; il distinguait à l'audition dans quel royaume chacune de ces musiques avait pris naissance. Cf. Legge, *Chinese Classics*, V, II, 549-550 ; Chavannes, *Mém. histor.*, IV, 7-13. J'ai traduit *fong* par 'airs', et non par 'mœurs', parce que l'expression s'apparente ici évidemment au terme *kouo fong* du *Che king,* dont le vrai sens doit être 'airs des royaumes'.

(513) Ceci est la leçon de l'édition de Corée ; les textes des Song, Yuan, Ming, et de Souen Sing-yen écrivent le second caractère 闐 *tien* ; l'une et l'autre formes se rencontrent ailleurs, et c'est naturellement là le nom de Khotan. Dans les tout premiers siècles de notre ère, avant le développement des rapports entre la Chine et Koutcha à la fin du IVe siècle, c'est par Khotan que la Chine semble avoir entretenu les relations les plus étroites avec le monde bouddhique, dans la mesure où le bouddhisme lui arrivait d'Asie Centrale et non par les mers du Sud. Plusieurs textes nous ont conservé le souvenir d'un moine chinois du IIIe siècle, 朱士行 Tchou Che-hing, qui, en 259, partit pour l'Occident, se fixa à Khotan, et y mourut, âgé de plus de quatre-vingts ans, dans les

premières années du IVe siècle. C'est par son intermédiaire que bon nombre de textes bouddhiques furent envoyés en Chine. Il y aura lieu d'étudier ces relations en détail. M. Maspero a donné dans *B.E.F.E.-O., X, 225*, quelques références qu'il serait aisé d'enrichir. Il est intéressant de noter qu'avant Tchou Che-hing, ce voyage de Khotan était assez usuel pour devenir un des éléments du dialogue fictif imaginé par Meou-tseu.

(514) *tao jen,* qui s'appliquait normalement à des bouddhistes.

(515) 以吾事難之.Au lieu du 2e caractère, l'édition de Tōkyō donne *wou,* sans indication de variantes ; c'est une faute d'impression.

(516) La seconde partie de cette phrase est inspirée du *Louen yu,* IX, XXVII (Legge, *Chinese Classics*, I, 225).

(517) 學未浹 *hio wei tsie* ; *c'*est la leçon des éditions des Song, des Yuan et des Ming, et elle est attestée plus anciennement par le commentaire de K'o-hong. L'édition de Corée a, au lieu de *tsie, hia* ; le sens est le même.

(518) Fameux brigand, connu surtout par les récits légendaires de Tchouang-tseu.

(519) T'ang-wang et Wou-wang sont les vertueux fondateurs des Yin et des Tcheou ; Kie et Tcheou, les tyrans avec lesquels sombrèrent les dynasties des Hia et des Yin.

(520) 以鴟梟而笑鳳凰. L'édition des Ming et le texte de Souen Sing-yen donnent 鴟 *tch'e* au lieu de 鴟 *tch'e* ; les deux formes sont équivalentes. On lit dans *Siun tseu,* section 26 (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 13, f° 13 r°) : 螭龍爲蝘蜓。鴟梟爲鳳凰, « tenir les chimères et les dragons pour des lézards, et prendre un hibou pour un phénix ».

(521) 螻蚓 *leou-yin,* que j'ai interprété comme *leou-kou* et *k'ieou-yin.* La combinaison *leou-yin* n'est pas attestée, je crois, antérieurement à Meou-tseu. Les éditions des Song et des Yuan écrivent *leou-yi,*

'courtilières et fourmis', p.420 évidemment parce que la combinaison *leou-yi* est usuelle. Mais, même avant les éditions de Corée et des Song, *leou-yin* est déjà attesté dans ce passage par le commentaire de K'o-hong. Il semble qu'il y ait encore quelque parenté entre ce second exemple et le passage de *Siun tseu* cité à la note précédente.

(522) On lit dans *Houai nan tseu* (chapitre 17, f° 8 r° de l'éd. des 'Dix philosophes') 'Le ver à soie mange et ne boit pas ; en 22 jours, il se transforme. La cigale boit et ne mange pas ; en 30 jours, elle se dépouille. L'éphémère (*feou-yeou*) ne mange pas et ne boit pas ; en 3 jours, il meurt'.

(523) 蛙蟒 *wa-mang.* La mention côte à côte de la grenouille et du boa est assez singulière ; mais toutes les éditions concordent, et le commentaire de K'o-hong a déjà *wa-mang.*

—Confucius dit... Un texte analogue, mais non pas identique, se retrouve dans le *Li ki*, chapitre *san-nien-men* (Legge, *Sacred Books of the East,* XXVIII, 392). J'ai rencontré cependant cette même phrase, citée exactement dans les mêmes termes que ceux donnés par Meou-tseu et attribuée également à Confucius, dans les *T'ien jen san ts'ö* de Tong Tchong-chou (IIe siècle avant J.-C.) (voir par ex. le f° 18 de la collection littéraire de Tong Tchong-chou dans le *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi*).

(524) Wen-wang aimait à manger des pousses de roseaux au vinaigre (cf. les textes du 說苑 *Chouo yuan* et du *Lu che tch'ouen tsieou* cités dans le *T'ou chou tsi tch'eng,* sect. Ts'ao-mou-tien, chapitre 68, f° 2 r°) ; en outre cette alimentation en pousses de roseaux avait pris une grande importance dans la diététique taoïque. Cf. les textes du *Pao p'ou tseu* et autres, dans le *T'ou chou tsi tch'eng* (*ibid.,* ff. 3 et suiv.).

(525) 甘露 *kan-lou, amṛta.* Cette expression a fait grande fortune dans le bouddhisme, mais elle existait antérieurement ; on la rencontre dans le *Tchao kouo ts'ö,* dans le *Ts'ien han chou,* et au § 32 du *Tao tö king*.

(526) 酢漿 *ts'ou-tsiang.* C'est là un nom de la plante 蒧 *tchen,* dont je ne crois pas qu'on ait de mention plus ancienne sous ce nom de *ts'ou-tsiang.* On mange les feuilles de la plante, et on en extrait aussi un suc employé en médecine. Cf. Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, II, p. 45, qui l'identifie au *Physalis Alkekengi,* et Porter Smith, *Chinese Materia Medica,* éd. revue par G. A. Stuart, 1911, p. 297, qui y voit l'*Oxalis corniculata.* Il faut qu'il s'agisse ici d'une boisson, faite ou non avec le suc de la plante *tchen.*

(527) La famille Ki était une des trois grandes familles issues du duc Houan et qui se disputaient l'influence dans le pays de Lou. Il est souvent question d'elle dans le *Louen yu,* dans le *Che ki,* etc. ; la tournure employée ici pour désigner le chef de la famille se retrouve par exemple dans *Louen yu,* III, VI (Legge, *Chinese Classics*, I, 156).

(528) Wou Tseu-siu, serviteur fidèle et clairvoyant du roi de Wou, n'arrivait pas à faire prévaloir ses avis et finit par recevoir l'ordre de se suicider en 484 av. J.-C. ; le ministre P'i ou Po P'i trouvait au contraire grand crédit, mais il finit par amener la défaite de son souverain et la conquête du royaume. Cf. Chavannes, *Mém. histor.,* IV, 21-33 ; Forke, *Lun-Hêng*, II, I, 30 ; *Chouo yuan,* XI, 9 v° ; *Houai nan tseu*, XVIII, 16-17. L'opposition de *hien,* 'regarder comme sage', et de *pou-siao,* 'tenir pour incapable', se retrouve dans une histoire du 說苑 *Chouo yuan* (cf. *P'ei wen yun fou*).

(529) p.421 不亦宜乎. C'est là une phrase du *Louen yu,* XIX, XXIII, 4 (Legge, *Chin. Classics*, I, 347), où elle termine le paragraphe relatif à celui qui avait mis Tseu-kong au-dessus de Confucius.

(530) Le chapitre 67 du *Che ki,* consacré aux disciples de Confucius, commence par ces mots que Sseu-ma Ts'ien met dans la bouche de Confucius : « Confucius dit : Ceux qui ont été mes disciples et ont réellement compris ma doctrine sont au nombre de 77 personnes ». Sous les T'ang, le commentateur Sseu-ma Tcheng fait observer que le *Kia yu* énumère également 77 personnes, et ajoute que seuls les

孔廟圖 *Kong miao t'ou,* ou 'Portraits du temple de Confucius' par Wen Wong n'en comptaient que 72. Le chiffre de 72 est en effet devenu le chiffre consacré, mais c'est d'ailleurs celui qu'on trouve dans le titre de la section même du *Kia yu* (chapitre 10, section 44) où on en énumère davantage. Toutefois, on sait que nous n'avons plus le véritable *Kia yu* ancien. Le *Kia yu* actuel est un faux dû à Wang Sou († 256 A. D.), qui a également inventé la lettre du pseudo-Kong Yen, petit-fils de K'ong Ngan-kouo, par laquelle se termine le *Kia yu,* et selon laquelle le *Kia yu* serait l'œuvre de K'ong Ngan-kouo lui-même (cette lettre manque à l'éd. des 'Cent philosophes', mais on la tenait autrefois pour authentique, et elle ouvre le chapitre 16 du *Kou wen yuan kien*). M. Chavannes était tenté d'admettre que Sseu-ma Ts'ien et le *Kia yu* de Wang Sou s'inspiraient tous deux, en ce qui concerne les disciples de Confucius, de l'ancien *Kia yu* (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, V, 439). Quant aux portraits exécutés par Wen Wong, c'était une série des 72 disciples que Wen Wong avait gravée à Tch'eng-tou vers 140 av. J.-C. (cf. Chavannes, *Le T'ai-chan*, p. 159 ; *Mission archéologique*, I, 8-9 ; mes remarques dans *J. A.*, janv.-février 1914, p. 200-211). Ces représentations des 72 disciples paraissent d'ailleurs avoir été assez usuelles sous les Han, car on a des renseignements précis sur une autre série qui existait au Chan-tong, sur les dalles de la tombe de Lou Siun (cf. Chavannes, *Mission archéologique*, I, 13-16). Quelle qu'ait été la première personne à parler des 72 disciples de Confucius, elle ne faisait qu'employer un chiffre d'une valeur consacrée. Le nombre de 72 est celui qu'on obtient en divisant les 360 jours de l'année par les cinq éléments (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, II, 326). M. Chavannes a indiqué quelques exemples de ces séries de 72 objets ; on pourrait les multiplier. Il est question de 72 *sing,* 'noms de familles' (cf. *Tripiṭaka* de Kyōto, XXX, V, 451 v°, 473 v°) ; Confucius a parcouru 72 royaumes, etc. Le 續博物志 *Siu po wou tche* (chapitre 7, f° 4 r° de l'éd. des 'Cent philosophes') parle de la liste des 72 disciples de Confucius établie par K'ong Ngan-kouo (il s'agit de celle qui termine le *Kia yu,* et qui est attribuée à K'ong Ngan-kouo sur la foi du faux de

Wang Sou), des 72 biographies du 列仙傳 *Lie sien tchouan* de 劉向 Lieou Hiang (sur ce chiffre, cf. aussi le chapitre 下 du *P'o sie louen,* dans Kyōto, XXX, V, 468 v°), des 72 biographies du *Kao che tchouan* de Houang-fou Mi, des 72 biographies du [*Yi pou*] *ki kieou tchouan* de Tch'en Cheou. Une liste des disciples de Confucius, où il est tenu compte à la fois de la liste de Sseu-ma Ts'ien et de celle du *Kia yu,* se trouve dans les Prolegomena du t. I des *Chinese Classics* [section III].

(531) *Tao tö king,* § 23. Le contexte montre bien que Meou-tseu entendait cette phrase p.422 selon son sens naturel, et telle que je l'ai traduite. Mais elle est alors à peu près en contradiction avec la phrase initiale du § 7 du *Tao tö king,* qui proclame au contraire la pérennité du ciel et de la terre. Aussi les commentateurs veulent-ils entendre ici, comme transitoires, non pas le ciel ou la terre en eux-mêmes, mais leurs manifestations, par ex. la pluie ou le vent qui ont été cités juste auparavant (cf. Stan. Julien, *Le livre de la Voie,* p. 85 ; Legge, *Texts of Tâoism*, I, 66). Au lieu de la leçon 不能久 du *Tao tö king* actuel, le *Meou tseu* donne 不得長久.

(532) Éd. de Corée : 更去辟世孝常在 ; éd. des Song, Yuan et Ming, suivies par Souen Sing-yen : 賢者避世仁孝常在. J'ai traduit tant bien que mal sur la leçon de l'édition de Corée, dont le texte me paraît manifestement altéré, mais la leçon de l'édition des Song et des éditions qui la copient me semble résulter d'une correction arbitraire. Elle signifierait : « Quand le sage se retire du monde, sa bienveillance et sa piété filiale demeurent éternellement ». Et c'est en apparence assez satisfaisant, mais seulement en apparence. Il faut une citation de Confucius, et les quatre premiers mots de la leçon des Song se retrouvent bien en effet dans le *Louen yu* (Legge, *Chin. Classics*, I, 290), mais sans le second membre de phrase. De plus il faut qu'il s'agisse de la mort ; or le passage du *Louen yu* a toujours été entendu comme concernant des sages qui se sont retirés du monde pour vivre loin de ses tracas, mais non pas qui sont morts. C'est à mon sens parce que les éditeurs des Song ne savaient que faire d'un passage altéré qu'ils l'ont largement modifié ; mais

j'aime mieux garder le plus possible du texte ancien qui devait se rapporter à quelque propos de Confucius que je n'ai pas su retrouver.

(533) *Lieou yi* ; ce sont les cinq grands classiques et le *Yo ki* ; cf. *supra*, n. 349.

(534) 殂落 *ts'ou-lo* ; cité du *Chou king* (Legge, (*Chinese Classics,* III, I, 40). Bien que telle soit aujourd'hui la leçon du *Chou king* traditionnel, lequel représente en principe le texte en pseudo-*kou-wen* dit de Mei Tsö modernisé graphiquement en 744, la leçon donnée par *Meou tseu* est en réalité celle du *Chou king* en *kin-wen,* arbitrairement introduite dans le pseudo-*kou-wen* peut-être dès 497, mais qui n'eut quelque succès qu'à partir de 582 et ne triompha qu'avec Kong Ying-ta au VIIe siècle (cf. Pelliot, Le *Chou King* et le *Chang chou che wen,* dans *Mémoires concernant l'Asie orientale*, t. II [1916], p. 173-174) ; le texte en *kou-wen* portait jusque-là 放勛乃[ou 迺]殂 et non 帝乃殂落. Lorsqu'à partir du IVe siècle le texte en *pseudo-kou-wen* s'impose, mais avant la fin du VIe siècle, c'est la première des deux leçons qu'on retrouve (par exemple dans un mémorial de 325 inséré au *Tsin chou*, chapitre 70, f° 10 r°). Comme il ne peut être question de faire descendre la rédaction du *Meou tseu* jusqu'au VIIe siècle, nous avons là une preuve de plus de l'ancienneté de l'ouvrage ; dès le début du IVe siècle, un faussaire aurait donné ici ce qui était alors la leçon du pseudo-*kou-wen*. Au IIIe siècle, je relève encore 殂落 *ts'ou-lo* dans une préface de K'ang Seng-houei (*Tripiṭaka* de Tōkyō, 宿, V, 69 r° ; 結, I, 32 r°).

(535) L'enterrement de l'empereur Chouen dans la solitude de Ts'ang-wou est mentionné au chapitre *T'an-kong* du *Li ki* (Legge, dans *Sacr. Books of the East,* XXVII, 132) ; la même tradition est reprise par Sseu-ma Ts'ien (Chavannes, *Mém. histor.*, I, 91). La tombe de Chouen à Ts'ang-wou, autour de laquelle des éléphants étaient censés 'labourer les champs', est également mentionnée dans le *Louen heng* (trad. Forke, t. II, 5, 244-247). Legge dit p.423 que l'emplacement de ce Ts'ang-wou est douteux. M. Chavannes, et à sa suite M. Forke, le localisent dans la sous-

préfecture de Ning-yuan au Hou-nan. On a vu par ailleurs (cf. *supra*, p. 328) que, dans les temps historiques, sous les Ts'in et les Han, Ts'ang-wou fut le nom de l'actuel Wou-tcheou au Kouang-si. Il est bien évident que le Kouang-si n'était pas connu des Chinois dans la haute antiquité, et le nom a pu être déplacé vers le Sud ; mais la tradition même de la mort et de l'enterrement de Chouen est plus que sujette à caution. Les commentaires du *Che ki* (chapitre 1, f° 12 v°) citent encore à ce propos le *Houang lan,* le *Tso tchouan,* le *Chan hai king.* Cf. aussi *T'ou chou tsi tch'eng,* K'ouen-yu-tien, chapitre 129, f° 5 ; chapitre 132, f° 2 r°. Mencius fait mourir Chouen à Ming-t'iao, qui était situé dans l'actuel Kiai-tcheou au Chan-si (cf. Legge, *Chinese Classics*, II, 316). Le *Li sao* semble impliquer que K'iu Yuan plaçait la tombe de Chouen à Ts'ang-wou (*J. R. A. S.,* 1895, 853*,* 855).

(536) Sur la tradition qui fait mourir Yu au mont Kouei-ki du Tchö-kiang, cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 163, 171, et les références indiquées dans *Che ki,* 11, 11 r° ; aussi Forke, *Lun-Hêng*, I, 335 ; II, 5, 246-247. Wang Tch'ong, qui était précisément natif de la région, n'accorde pas plus de créance à un voyage de Yu au Kouei-ki qu'à une tournée de Chouen à Ts'ang-wou. Il raille la légende des corbeaux qui étaient censés sarcler la terre à la tombe de Yu, comme les éléphants la labouraient à la tombe de Chouen. Cf. aussi *T'ou chou tsi tch'eng,* K'ouen-yu-tien, chapitre 129, f° 6 ; chapitre 132, f° 2 r°.

(537) Cf. *supra*, n. 264.

(538) Wen-wang fut d'abord emprisonné par Tcheou, le dernier souverain de la dynastie Yin ; il ne prit que tardivement le titre de roi et mourut sans avoir combattu les Yin ; son titre de Wen-wang ou roi Wen n'est lui-même qu'un titre posthume. Cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 202, 221-222*.* Il y a peut-être en outre, dans le passage du *Meou tseu,* une citation plus ou moins littérale d'un texte ancien que je n'ai pas su identifier.

(539) Wou-wang ou le roi Wou est le fils de Wen-wang et le père de

Tch'eng-wang. Quand il mourut, son fils et héritier présomptif était encore jeune, et la nouvelle dynastie des Tcheou ne dura que grâce au régent le duc de Tcheou. Cf. par exemple Chavannes, *Mém. histor.*, I, 245.

(540). Je n'ai pas rencontré de texte donnant de manière précise, à propos du duc de Tcheou, l'expression même qu'emploie Meou-tseu. Sur l'enterrement du duc de Tcheou, voici les renseignements qu'on lit dans le *Che ki.* Au moment de mourir, le duc de Tcheou demanda à être enterré à Tch'eng-tcheou, afin de montrer qu'il ne voulait pas se séparer de son neveu le roi Tch'eng (Tch'eng tcheou est identifié à Lo-yang, et il semble par suite que le duc de Tcheou ait encore cru que le roi Tch'eng voulait y transporter sa capitale, ce qu'il ne fit pas). Par contre, le roi Tch'eng ordonna d'enterrer le duc de Tcheou à Pi, où se trouvait la tombe du roi Wen, père du duc de Tcheou et grand-père du roi Tch'eng ; le roi Tch'eng voulait indiquer par là qu'il n'osait pas regarder son oncle comme son sujet. Cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 318 ; IV, 93. Mais par ailleurs, il y a dans le *Li ki* un paragraphe où il est dit que la coutume d'enterrer un nouveau mort dans une tombe ancienne ne remonte qu'au duc de Tcheou, et que depuis lors elle n'a pas été changée (cf. Couvreur, *Li ki*, I, 110). J'ai admis que Meou-tseu visait ce passage et ai traduit en conséquence ; mais des difficultés subsistent.

(541) p.424 兩楹之夢. Confucius dit un jour à son disciple Tseu-kong : « ...Sous les Yin, le cercueil était placé entre les deux colonnes... Je suis un descendant des Yin, et la nuit dernière j'ai rêvé que j'étais assis entre les deux colonnes, devant les offrandes qu'on fait à un mort ». Sept jours plus tard, il mourut. Ce récit se trouve dans le chapitre *T'an-kong* du *Li ki* (Legge, *Sacr. Books,* XXVII, 138-139) et dans le *Che ki* (Chavannes, *Mém. histor.*, V, 424-425).

(542) C'est-à-dire où il mourut avant son père (有先父之年). Po-yu est l'appellation de K'ong Li, le fils de Confucius. Il est nommé trois fois dans le *Louen yu* (XI, VII ; XVI, XIII ; XVII, X ; Legge, *Chinese Classics*, I, 239, 315, 323), une fois dans le chapitre *T'an-kong* du *Li ki* (Legge,

Sacred Books, XXVII, 131) ; le *Che ki* (et Chavannes, *Mém. histor.*, V, 430) et le *Kia yu* (chapitre 10, sect. 42, f° 1 v°) sont d'accord pour le faire mourir à l'âge de 50 ans, avant son père. On trouvera, dans les notes de Legge et de M. Chavannes, l'exposé des difficultés chronologiques qui résultent de ces indications.

(543) Sur Tseu-lou, cf. *supra*, n. 273. Sur les circonstances de la mort de Tseu-lou en 480 av. J.-C., cf. le *Tso tchouan,* 15e année du duc Ngai (Legge, *Chinese Classics*, V, II, 841-843) ; Chavannes, *Mém. histor.*, IV, 209 ; V, 423 ; et surtout, pour l'expression *tsou-hai* qu'emploie Meou-tseu, le récit du chapitre *T'an-kong* du *Li ki* (Legge, *Sacr. Books,* XXVII, 123), où on a *hai* précisément à ce propos ; l'expression *tsou-hai* est déjà dans le *Yi li* et dans le *Li sao* (*J. R. A. S.,* 1895, 843). Houei-lin relève que le texte du *Hong ming tsi* donne une forme fautive pour *hai.*

(544) Po-nieou est l'appellation de Jan K'eng, un des disciples de Confucius (cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 917 ; Legge, *Chinese Classics*, I, 114). Quand Po-nieou était mourant, Confucius alla le voir et s'écria : « Il va mourir ! Telle est la volonté céleste », *Louen yu*, VI, VIII (Legge, *Chinese Classics*, I, 188). L'édition de Corée écrit ici 有命矣之文 ; les éditions des Song, Yuan, Ming et de Souen Sing-yen donnent 有亡命之文 ; cette seconde tournure serait défendable également, si elle ne paraissait contaminée par un souvenir du texte original du *Louen yu,* tout en obligeant à en prendre les mots dans un sens différent (*ming* ne pourrait plus signifier ici que 'vie' et non 'volonté céleste').

(545) Cf. *supra*, n. 236.

(546) Sur Yen Houei, appellation Tseu-yuan et souvent désigné sous le nom de Yen Yuan, cf. *supra*, n. 509. La phrase de Confucius sur sa mort prématurée se trouve dans le *Louen yu,* VI, II (Legge, *Chinese Classics*, I, 185).

(547) Cette citation est également empruntée au *Louen yu,* IX, XXI (Legge, *id.*, I, 223), où elle suit un paragraphe consacré à Yen Houei, mais sans qu'on l'applique elle aussi, dans l'interprétation usuelle, à ce

disciple. Il est donc à noter que Meou-tseu l'entendait un peu différemment.

(548) *tcheng,* selon l'édition de Corée ; les 3 autres éditions ont *tche,* 'seulement', qui pourrait s'expliquer aussi.

(549) 夫轉蓬漂而車輪成. Celui à qui on attribue généralement p.425 cette invention est 奚仲 Hi Tchong (cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 684). Hi Tchong est nommé dans le *Tso tchouan* comme fondateur de la principauté de Sie et comme maître des chars [du fondateur] des Hia, c'est-à-dire de l'empereur Yu (cf. Legge, *Chinese Classics*, V, II, 742, 744). Le *tchouan* du *Chou king* vent que 仲虺 Tchong-houei, au début des Yin, soit un descendant de Hi Tchong (cf. Legge, *ibid.,* III, I, 177). Le *Che pen* (circa 200 av. J.-C.), aujourd'hui perdu, attribuait aussi à Hi Tchong l'invention des chars, et c'est à lui que s'en prend le *Song chou* en disant que bien au contraire les chars existaient dès le temps de Fou-hi (*Song chou*, chapitre 18, f° 1 r° ; le texte a en réalité *Hi pen* et non *Che pen,* mais ce doit être une leçon introduite sous les T'ang à cause du tabou de *che* et qui s'est conservée dans le texte ; le *P'ei wen yun fou,* en citant le passage, écrit *Che pen*). Il est dit dans *Houai nan tseu* (éd. des 'Cent philosophes', XVI, 5 v°) : […] « on vit tournoyer les chatons volants et on sut faire les chars » (le *P'ei wen yun fou,* citant cette phrase, met en tête *cheng jen,* 'l'homme saint', qui n'est pas dans le texte).

Hi Tchong apparaît également dans un poème descriptif de Tchang Heng (78-139 ; cf. l'édition de ses œuvres dans le *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi*, chapitre 2, f° 9 r°). La protestation du *Song chou* a trouvé un écho au XIIe siècle dans le *Lou che* de Lo Pi, lequel attribue à Hiuan-yuan (c'est-à-dire à Houang-ti) l'invention des chars après qu'il eût vu des chatons de fleurs tourner au vent (見轉風之蓬不已者 etc. ; cf. L. Gaillard, *Croix et svastika,* 243). Dès le IIe siècle de notre ère, le *Lieou yi louen* de Tcheng Hiuan conciliait les 2 théories en faisant de Hi Tchong un ministre de Houang-ti (cf. la citation du *Lieou yi louen* dans le

commentaire du *Pien tcheng louen,* Kyōto, XXX, V, 474 r°). Au IIIe siècle, Tsiao Tcheou disait dans son 古史考 *Kou che k'ao* que les chars ont été inventés par Houang-ti (il semble qu'il s'agisse de voitures poussées ou traînées à bras), que Chao-hao y attela plus tard des bœufs et que c'est Hi Tchong qui, au temps de Yu, y attela le premier des chevaux (cf. les fragments du *Kou che k'ao* réunis par Tchang Tsong-yuan, au f° 3 v° de l'édition du *P'ing tsin kouan ts'ong chou*). Hi Tchong est nommé à diverses reprises au Ier siècle de notre ère dans le *Louen heng*, où la découverte des chars est citée, comme ici, à côté de la découverte de l'écriture par Ts'ang Hie (cf. les index des 2 vol. de la trad. de M. Forke) ; le passage le plus caractéristique se trouve dans Forke, *Lun-Hêng,* II, 27, très voisin du texte de *Houai nan tseu* déjà cité et correspondant au chapitre 18, f° 10 r° et v° du texte dans l'édition des 'Cent philosophes'. J'ai traduit *p'ong,* qui est le nom d'une composée, par 'chaton de fleur'. Il faut en effet prendre *tchouan-p'ong* au même sens que le *fei-p'ong* du *Che king,* dont le *fei-p'ong* du *Louen heng* n'est qu'une variante graphique. Legge (*Chinese Classics*, IV, t. 36 et 105) s'est rallié à la théorie qui veut que *fei-p'ong*, '*p'ong* volant', désigne les chatons d'une composée emportés au loin par le vent. Bretschneider (*Botanicon Sinicum*, II, 253-254) paraît croire aussi admissible qu'il s'agisse de la plante elle-même arrachée et emportée, comme cela arrive en Mongolie (cf. aussi Porter Smith et Stuart, *Chinese Materia Medica*, p. 164). Mais la légende de l'invention des roues des chars s'explique mieux, semble-t-il, avec des p.426 chatons plus ou moins ronds qu'avec des plantes entières (les roues étaient en principe à 30 rayons, comme il est dit au f° 11 du *Tao tö king,* et ces 30 rayons étaient censés représenter les 30 jours du mois). D'ailleurs c'est au sens de chatons qu'on entendait les '*p'ong* tournant' au temps du *Meou tseu* ; ainsi Ts'ao Tche (192-232) dit dans une de ses poésies (éd. du *Han wei lieou tch'ao po san ming kia tsi*, chapitre 2, f° 35 r°) : « les *p'ong* tournoyant se sont détachés de leur tige [mot à mot leur racine] ; volant de-ci de-là, ils suivent le vent violent ». Cf. aussi *T'ou chou tsi tch'eng,* K'ao-kong-tien,

chapitre 166, f° 1 r°.

(550) 窋木流而舟檝設. On lit dans les 'Appendices' du *Yi king* (éd. du *Che san king tchou chou* publiée en 1815 sous la direction de Jouan Yuan, chapitre 8, f° 6 v° ; Legge, *The Yi king,* dans *S. B. E.*, XVI, 385) *:* « [les empereurs Houang-ti, Yao et Chouen] creusèrent des arbres et en firent des barques ; ils affinèrent des arbres et en firent des avirons ». Le 拾遺記 *Che yi ki* de Wang Kia des Tsin dit (éd. des 'Cent philosophes', f° 2 v°) : « Hiuan-yuan (c'est-à-dire Houang-ti) transforma les radeaux et fit les barques et les avirons ». Mais le texte le plus voisin de celui du *Meou tseu* est, à ma connaissance, celui de *Houai nan tseu* (XVI, 5 v° de l'éd. des 'Cent philosophes') : « on vit flotter un arbre creux et on sut faire les barques ». En ce qui concerne le ministre ou serviteur de Houang-ti qui aurait inventé les bateaux, la tradition flotte entre plusieurs noms ; celui de Kong Kou, ou 'l'artisan Kou', indiqué par Giles (*Biogr. Dict.,* n° 1023), n'est que l'un d'entre eux ; cf. à ce sujet les indications, d'ailleurs contradictoires, du *T'ou chou tsi tch'eng,* K'ao-kong-tien, chapitre 178, f° 7 v°, et 180, f° 1 r°.

(551) 蜘蛛布而罽羅陳. On lit dans *Kouan yin tseu* (apocryphe, mais assez curieux), au f° 6 v° de l'édition des 'Cent philosophes' : « Le saint homme a pris pour modèle l'abeille et a institué princes et sujets ; il a pris pour modèle l'araignée et a créé les filets ». L'invention des filets est généralement attribuée à Fou-hi (cf. Chavannes, *Mém. histor.*, I, 7). Aussi lit-on dans *Pao p'ou tseu* (cité dans *T'ou chou tsi tch'eng,* K'ao-kong-tien, chapitre 247, f° 1 v°) *:* « T'ai-hao (c'est-à-dire Fou-hi) a pris pour modèle les araignées et a noué les filets ». Par ailleurs, les Chinois mettent quelquefois en rapport les filets et les tissus, en tant que Po-yu, l'inventeur traditionnel des vêtements au temps de Houang-ti, aurait fait ses tissus à la main en les nouant comme du filet, et ce n'est qu'après lui qu'on aurait inventé la navette et le métier. Sur Po-yu, cf. le *Louen heng* (trad. Forke, I, 90) ; *Houai nan tseu* attribue en un passage l'invention des vêtements à Po-yu (éd. des 'Dix philosophes', chapitre 13, f° 1 v°),

mais dans un autre à 胡曹 Hou Ts'ao, dont le commentaire de Kao Yeou fait un ministre de Houang-ti (même édition, chapitre 19, f° 10 v°).

(552) Le même passage de *Houai nan tseu* qui contient déjà les deux premiers exemples invoqués par Meou-tseu, donne aussi le quatrième : 見鳥迹而知著書 « on vit des empreintes d'oiseaux et on sut composer l'écriture ». Le *Yi king,* en rappelant l'invention de l'écriture, ne dit pas que ce fut à l'imitation d'empreintes d'oiseaux (cf. Legge, *The Yi king*, p. 384 ; *Yi king,* éd. du *Che san king tchou chou,* VIII, 8 r° ; p.427 Chavannes, *Mém. histor.,* I, 6). Mais la tradition se retrouve fréquemment dans la littérature des 緯 *wei.* L'invention est généralement mise sous le nom de Ts'ang Kie (cf. Giles, *Biogr. Dict.,* n° 1991 ; Forke, *Lun heng,* principalement II, 27). Sur la prononciation Ts'ang Kie ou Ts'ang Hie, cf. *J. A.,* janv.-févr. 1914, p. 219.

(553) 三十七品, *san-che-ts'i p'in.* En citant une première fois ce passage en 1906 (*B.E.F.E.-O.,* VI, 398), je disais ne pas savoir à quoi Meou-tseu faisait allusion ; c'est que je songeais à une division de textes en 37 'sections'. Mais il n'y a aucun doute que Meou-tseu vise ici les 37 *bodhipakṣika* (4 *smṛtyupasthāna,* 4 *samyak-prahāṇa,* 4 *ṛddhipāda,* 5 *indriya,* 5 *bala,* 7 *sambodhyanga,* 8 *mārgānga*), ou 'ailes de l'illumination' (cf. S. Lévi, *Māhāyāna-sūtrālaṃkāra,* II, 105-107), dont le nom chinois, chez les bouddhistes des premiers siècles de notre ère, est précisément *san-che-ts'i p'in* ou *san-che-ts'i tao-p'in* ; les traducteurs plus tardifs, comme celui du *Sūtrālaṃkāra* d'Asanga (1e moitié du VIIe siècle), emploie *p'ou-t'i fen* au lieu de *tao-p'in* (sur l'emploi de *tao* et de *p'ou-t'i* pour *bodhi,* cf. *T'oung pao,* 1912, 405-406). Pour que *Meou tseu* invoque ainsi les 37 *bodhipakṣika,* il faut qu'ils aient acquis une certaine notoriété dès le premier âge du bouddhisme chinois. Il n'en est pas question dans le *Sūtra en 42 articles.* Un *San che ts'i p'in king,* ou plus complètement *Fo chouo tch'an hing san che ts'i p'in king,* figure dans les collections, avec le nom de Ngan Che-kao comme traducteur (Nanjiō, *Catalogue,* n° 724) ; c'est un bref exposé de la doctrine des 37

bodhipakṣika. Les traductions de Ngan Che-kao étant de la seconde moitié du IIe siècle sont de toute manière susceptibles d'avoir été connues de Meou-tseu. On sait toutefois que beaucoup d'œuvres portent aujourd'hui le nom de Ngan Che-kao comme traducteur, alors que les plus anciens catalogues sont muets à ce sujet. En fait, le plus ancien catalogue dont il nous soit parvenu des portions suffisantes, celui de Tao-ngan, qui est de 374, considère le *Tch'an hing san che ts'i p'in king,* en 1 chapitre, comme une traduction anonyme, et mentionne en outre dans les mêmes conditions un *San che ts'i p'in king* en 1 chapitre, qu'il dit tiré du *Vinaya* (cf. le chapitre 3 du *Tch'ou san tsang ki tsi,* dans Tōkyō, 結, I, 13 v° et 14 r°). Mais nous avons encore, sous le nom de Ngan Che-kao comme traducteur, une autre œuvre, le *Fo chouo ta ngan pan cheou yi king* en 2 chapitre (Nanjiō, *Catal.,* n° 681), où il semble qu'une traduction avec un commentaire se soient entremêlés, et qui renvoie constamment au *San che ts'i king* dont il est une sorte de glose. Or ici, une préface dont l'authenticité n'est pas douteuse est jointe à l'œuvre, et elle est due à K'ang Seng-houei (milieu du IIIe siècle) qui dit que le commentaire a été fixé par un disciple direct de Ngan Che-kao, 陳慧 Tch'en Houei, et conformément à l'enseignement du maître ; Tch'en Houei s'est borné à consulter K'ang Seng-houei sur certains points (*Tripiṭaka* de Tōkyō, 宿, V, 69 r°). Le *Catalogue* de Tao-ngan attribuait d'ailleurs déjà à Ngan Che-kao la traduction du *'Ngan pan cheou yi king,* en 1 chapitre' qu'il qualifiait de *Siao ngan pan king,* 'Petit *Ngan pan king',* et d'un *Ta ngan pan king* ou 'Grand *Ngan pan king',* en 1 chapitre également (*Tripiṭaka* de Tōkyō, 結, I, 5 r°). Malgré quelque petit flottement dans les titres et en dépit de la division en chapitres qui a varié, ces textes prouvent la part que prit Ngan Che-kao à la transmission de la doctrine des 37 *bodhipakṣika,* et on admettra assez volontiers qu'il puisse être le traducteur du *San che ts'i king.* La terminologie des p.428 deux traductions, presque identique, est d'ailleurs nettement archaïque : *yi-tche* pour *smṛtyupasthāna* au lieu du *nien-tch'ou* des traductions postérieures ; *yi-touan* pour *samyakprahāṇa* au

lieu de *tcheng-k'iu* ; *kio-yi* pour *sambodhyanga,* au lieu de *kio-fen* ; *tcheng-tao* (ou simplement *hing*) pour *mārgānga,* au lieu de *tao-fen.* Plus tard, ces traductions parurent insuffisantes, et Tchou T'an-wou-lan (l'Hindou Dharmaratna ; cf. Nanjiō, *Catal.,* App. II, n° 38, et *supra*, p. 344-345) fit en 396 une nouvelle traduction du *San che ts'i p'in king* ; il n'en reste que la préface (*Tch'ou san tsang ki tsi*, chapitre 10 ; dans *Tripit.* de Tōkyō, 結, I, 56). Un court traité sur l'ordre des 37 *bodkipakṣika,* par Kumārajīva, était incorporé en 465-473 au *Fa louen* de Lou Tch'eng (Tōkyō, 結, I, 68 v°). À la fin du VIIIe siècle, le *Tcheng yuan sin ting che kiao mou lou* (*Tripit.* de Tōkyō, 結, VII, 84 v°) dénonce en outre un *San che ts'i p'in king* ou *Nei san che ts'i p'in king* apocryphe. Les *san che ts'i p'in* figurent dûment dans le bref résumé de l'histoire du bouddhisme qui occupe la première partie de la célèbre Inscription du Temple des *dhūta,* insérée au chapitre 59 du *Wen siuan.*

(554) Je ne veux pas reprendre ici la question du *Tao tö king.* Qu'il me suffise de rappeler que le *Tao tö king* est usuellement divisé en 81 paragraphes répartis en un *Tao king* de 37 paragraphes et un *Tö king* de 44 paragraphes. Un texte qui attribue la répartition en 81 paragraphes à 劉向 Lieou Hiang ne paraît pas malheureusement avoir grande autorité (cf. le *Kou wen kieou chou k'ao* de M. Shimada Kan, chapitre 1, ff. 85 r°, 87 r°). Quoi qu'il en soit, les manuscrits de Touen-houang ont confirmé ces divisions pour une époque antérieure aux T'ang. Le texte du *Meou tseu* montre que l'expression de *Tao king* pour le 1er chapitre et sa division en 37 paragraphes étaient déjà usuelles aux environs de *circa* 200 A.D. Ces mêmes caractéristiques se retrouvent dans le commentaire du *Lao tseu* dit du Ho-Chang-kong. Mais la question se pose de savoir si tout cela est antérieur à l'introduction du bouddhisme en Chine. Je laisse de côté les spéculations sur l'origine 'indienne' du taoïsme. En mentionnant antérieurement ce problème (*B.E.F.E.-O.*, VI, 398 ; *T'oung pao,* 1912, p. 370), j'inclinais à penser que le chiffre de 37 pouvait avoir été pris par le taoïsme aux bouddhistes. Mais à vrai dire, le rapprochement fait par Meou-tseu entre les 37 *bodhipakṣika* et les 37

paragraphes du premier chapitre de Lao-tseu est purement numérique. D'autre part, le chiffre de 37 se trouve associé deux fois au taoïsme dans le *Ts'ie han chou* (chapitre 30, f° 12 r° et 13 v°) : d'un côté en effet, Pan Kou énumère 37 écrivains taoïstes ; de l'autre, l'un des commentaires de Lao-tseu qu'il cite est le 老子傅氏經說三十七篇, c'est-à-dire *'Lao tseu,* Propos sur le *king,* par M. Fou, en 37 paragraphes' (avec cette note 'il [c'est-à-dire ce livre] publie la doctrine de Lao-tseu'). Sans doute, là encore, le chiffre de 37 fait une apparition presque fortuite, puisque le nombre des écrivains taoïstes est variable, et que c'est seulement la première partie du *Tao tö king* qui est en 37 paragraphes. La rencontre n'en est pas moins assez frappante. Si on songe par ailleurs que Pan Kou, à la fin du Ier siècle de notre ère, emprunte son chapitre bibliographique au catalogue descriptif 七略 *Ts'i lio* commencé par 劉向 Lieou Hiang et achevé par son fils Lieou Hin dans les dernières années avant notre ère, il semblera bien difficile de faire déjà intervenir le bouddhisme à ce propos. J'ajouterai une dernière remarque. On a vu que le commentaire de M. Fou donnait à l'œuvre de Lao-tseu le nom de *king* ; il en est de même dans les commentaires de MM. Lin et Siu p.429 que Pan Kou cite à côté de celui de M. Fou. Quelle que soit la date de chacun de ces commentaires, il suffit qu'ils soient mentionnés dans le *Ts'i lio* pour remonter au moins au Ier siècle avant notre ère ; on voit par là que dès avant notre ère, les disciples donnaient le titre de *king* aux *logia* du maître. Mais l'histoire du *Tao tö king* reste à écrire ; il y faudra un volume. Pour une mention peu intelligible des 'livres du tao' (?) ou du *'Tao king'* de Lao-tseu, cf. Chavannes, *Mém. histor.,* III, 436.

(555) 踧然失色。叉手避席. Il est évident que cette phrase est inspirée du *Li ki*, chapitre 24 (Couvreur, *Li ki,* II, 375), où on lit « [Confucius] respectueusement quitta sa natte ». Par les commentaires de Houei-lin et de K'o-hong, on voit que 踧 *tsiu* et 蹴 *tsiu* sont équivalents à leurs yeux. L'expression *pi-si* est ici suivie de *tsiun-siun.* Par là, le texte du *Meou tseu s'*apparente également au 上林賦 *Chang lin fou* de Sseu-ma

Siang-jou, dont l'une des dernières phrases est 逡巡避席 (cf. ce texte avec commentaire, au chapitre 8 du *Wen siuan*).

(556) 幽仄 *yeou-tsö.* L'expression est fréquente, mais Meou-tseu en fournit, je crois, l'exemple le plus ancien ; le *P'ei wen yun fou* n'en cite pas d'exemple antérieur à Chen Yo (441-513).

(557) L'édition de Corée a *tang siue* ; j'ai adopté la leçon *t'ang siue* des autres textes ; c'est là une expression connue (ex. dans *Heou han chou*, chapitre 101, f° 2 r°).

@

NOTE ADDITIONNELLE

@

Dans l'introduction du présent travail (cf. *supra*, p. 261-262), j'ai expliqué pourquoi j'estimais que le *Meou tseu* ou bien datait vraiment de la fin du IIe siècle, ou bien était un faux du IVe ou du Ve siècle, mais ne pouvait pas, comme le pensait M. Maspero, avoir été écrit dans le second quart du IIIe siècle. Tout bien pesé, je me prononçais, non sans réserves, pour la fin du IIe siècle. Un heureux hasard vient de me faire connaître un travail de M. D. Tokiwa paru dans le *Tōyō-gakuhō* d'avril 1920 (t. X, n° 1, pages 1-49), et qui est consacré à la tradition de l'entrée du bouddhisme en Chine sous l'empereur Ming des Han ; la question du *Meou tseu* y est naturellement discutée. M. Tokiwa n'a pas connu l'article publié en 1910 par M. Maspero, mais lui aussi conclut que le prétendu rêve de l'empereur Ming n'a pas de fondement historique. Toutefois, il se représente la chronologie de p.430 cette tradition un peu différemment. Pour lui, la légende du rêve ne remonte qu'au *Houa hou king* de Wang Feou, qui date des Tsin occidentaux (265-316) [1], et le plus ancien texte dans lequel on la rencontrerait ensuite serait un rapport de Wang Tou, écrit sous le règne de Che Hou des Tchao postérieurs (335-349) [2]. Le *Sūtra en 42 articles* et sa préface ne dateraient que des Tsin orientaux (317-420). Quant au *Meou tseu,* il n'aurait été composé que sous les Song antérieurs (420-479).

D'une façon générale, le travail de M. Tokiwa, qui contient nombre de renseignements intéressants, eût gagné à être mieux informé des

---

[1] Cf. sur le *Houa hou king, B.E.F.E.-O.,* III, 325 ; l'ouvrage fut compilé aux alentours de l'an 300.

[2] Che Hou est le Che Ki-long de Giles, *Biogr. Dict.,* n° 1705 ; l'*Histoire des Tsin,* écrite sous les T'ang, a changé son nom personnel et l'appelle par son *tseu* de Ki-long parce que 虎 *hou* était le nom personnel du père du premier empereur des T'ang ; la date de 363 indiquée par Giles pour la mort de Che Hou est fausse de 13 ou 14 ans. Je n'ai pas actuellement à ma disposition le texte du rapport de Wang Tou, dont M. Tokiwa cite seulement cette phrase : 漢明感夢.初傳其道 « [L'empereur] Ming des Han fut ému par un songe et pour la première fois transmit cette doctrine [du bouddhisme] ».

travaux occidentaux. C'est ainsi que, pour le fameux passage du *Wei lio* relatif à l'ambassade de 2 avant J.-C., M. Tokiwa ne sait rien des sources parallèles grâce auxquelles M. S. Lévi, M. Chavannes, moi-même sommes arrivés à une meilleure intelligence de ce texte, et la connaissance de l'ancienne phonétique chinoise ne permet plus aujourd'hui d'admettre que la leçon *fou-teou,* considérée comme une transcription de Buddha, soit à préférer à *fou-li,* 'celui qui a de nouveau institué [la Loi]' : ; *fou-teou* est en effet un ancien *b'jiuk-d'ɣu (soit une valeur de transcription **bukdu* ou **vukdu*), où le nom du Buddha ne peut se retrouver. D'autre part, le rapport de Siang Kiai en 166 A.D. (cf. *supra*, p. 258-259) semble bien impliquer la connaissance du *Sūtra en 42 articles,* sinon de sa préface. En ce qui concerne le p.431 *Meou tseu,* je ne crois pas non plus que l'argumentation de M. Tokiwa soit décisive ; du moins fait-elle intervenir un texte important qui m'avait échappé.

Le même *Hong ming tsi,* qui nous a conservé dans son 1er chapitre le texte du *Meou tseu,* reproduit au chapitre 7 une série de réfutations bouddhiques du 夷夏論 *Yi hia louen,* ou 'Dissertation sur les barbares (*yi*) et les Chinois (*hia*)' du taoïste 顧歡 Kou Houan ; le *Yi hia louen* avait paru en 467 [1]. Parmi ces réfutations, il s'en trouve une assez courte du moine 慧通 Houei-t'ong, mort en 477-479 à 62 ans réels [2], et où M. Tokiwa signale à bon droit une étroite parenté avec le *Meou tseu.* Les deux textes ont huit passages communs. Voici la liste de ces passages :

1° L'apologue de l'homme qui n'a pas vu de licorne (cf. *Meou tseu,* § 18).

---

[1] J'ai donné sur Kou Houan un certain nombre de renseignements dans *T'oung pao,* 1912, p. 401, mais il s'y est glissé une grosse inadvertance (sans compter une faute d'impression dans l'indication du ch. 74 du *Nan ts'i chou* au lieu du ch. 75) : les dates de 390-453 que j'ai indiquées pour Kou Houan sont fausses et proviennent d'une lecture trop rapide des textes. En réalité, Kou Houan a bien vécu 63 ans réels, mais il était encore vivant en 483 ; il y a une discussion des dates exactes de Kou Houan dans le 1er chapitre du *Pou yi nien lou,* que je n'ai pas actuellement à ma disposition. Pour la date du *Yi hia louen,* cf. le *Fo kiao ta nien piao* japonais, p. 207.

[2] Le texte a 惠通 Houei-t'ong, mais on sait que 惠 *houei* et 慧 *houei* se sont employés anciennement l'un pour l'autre, et l'orthographe que j'ai adoptée, et qui est celle du ch. 7 du *Kao sang tchouan,* paraît meilleure.

2° Kong-ming Yi joue de la musique devant une vache (cf. *Meou tseu,* § 26).

3° Lao-tseu a défendu les cinq saveurs, mais n'a pas proscrit les cinq céréales (cf. *Meou tseu,* § 30).

4° Yen Yuan prévoit l'accident de Tong-ye Pi, et Tseu-kong explique les raisons de la ruine de Tchou et de Lou (cf. *Meou tseu,* § 34). Ici et plus loin, Houei-t'ong, au lieu de Yen Yuan, a Yen Houei. Il s'agit du même personnage (Yen Houei, *tseu* Tseu-yuan) ; p.432 peut-être le texte de Houei-t'ong avait-il d'ailleurs aussi Yen Yuan, modifié sous les T'ang parce que *yuan* fut taboué comme formant le nom personnel du premier empereur des T'ang.

5° Comparaison de la feuille, du caillou, du T'ai-chan et du rocher (cf. *Meou tseu,* § 35).

6° Comparaison de l'homme qui prend le Sud pour le Nord et l'Est pour l'Ouest (cf. *Meou tseu,* § 36). Houei-t'ong introduit cette comparaison par 'Le dicton dit'. Il semble bien qu'on ait en effet affaire à un proverbe, et j'aurais dû faire remarquer à ce propos que *pei* et *houo, tong* et *mong* riment ensemble.

7° L'homme supérieur fait peu de cas de la cigale ou de la grenouille (cf. *Meou tseu,* § 36).

89 La mort de Chouen, de Yu, de Tcheou-kong, de Confucius, de Tseng Ts'an et de Yen Yuan (cf. *Meou tseu,* § 37). Houei-t'ong ne nomme pas Po Yi, Chou Ts'i, Wen-wang, Wou-wang, Po-yu, Tseu-lou et Po-nieou, et écrit à nouveau Yen Houei au lieu de Yen Yuan.

Dans tous ces passages, les différences verbales sont insignifiantes, et il est certain que Houei-t'ong a connu le *Meou tseu,* ou que l'auteur du *Meou tseu* a connu le morceau de Houei-t'ong. M. Tokiwa se prononce pour la seconde hypothèse ; j'avoue qu'il ne m'a pas convaincu. On a vu plus haut que le *Meou tseu* avait été inséré dans le *Fa louen* en 465-469 (cf. *supra*, p. 266) ; d'autre part, le *Yi hia louen* que réfute Houei-t'ong a

paru en 467. Le *Fa louen* a donc peut-être été compilé avant que Houei-t'ong écrivît sa réfutation du *Yi hia louen.* Il n'y a par suite rien que de très vraisemblable à ce que Houei-t'ong ait connu le *Meou tseu,* soit par la source du *Fa louen,* soit plutôt par le *Fa louen* lui-même. Or les comparaisons du *Meou tseu* sont infiniment plus riches et s'harmonisent beaucoup mieux avec l'ensemble du texte que les quelques passages parallèles de la réfutation de Houei-t'ong. p.433 M. Tokiwa semble admettre qu'un bouddhiste de l'autorité de Houei-t'ong n'aurait pas copié le *Meou tseu.* Mais il suffit de se rappeler le succès, chez les principaux controversistes bouddhiques des T'ang, de faux grossiers comme le *Han fa pen nei tchouan* pour comprendre que la rencontre d'une œuvre ayant l'entrain et le souffle du *Meou tseu* était une bonne fortune que Houei-t'ong devait être très normalement tenté de mettre à profit pour les besoins de sa polémique. Sans doute il le fait sans nommer sa source, mais un tel pillage n'est pas non plus sans exemple. Jusqu'à nouvel ordre, je considère que les rapprochements faits par M. Tokiwa, loin de nous obliger à faire descendre la rédaction du *Meou tseu* jusqu'à la seconde moitié du Ve siècle, nous donnent simplement le premier et intéressant témoignage de la popularité qu'acquit le *Meou tseu* dès que le *Fa louen* le répandit dans le public.

Post-scriptum. Dans la note de la p. 267, j'ai indiqué les raisons qui me paraissaient impliquer que, contrairement à l'*Histoire des Leang,* le pays de 婆利 P'o-li eût été en rapports avec la Chine dès le Ve siècle. Je crois pouvoir appuyer aujourd'hui mon opinion sur un texte important. Dans sa notice sur l'Inde, le *Song chou* (chapitre 97, f° 4 v°) insère des renseignements dont certains se rapportent sûrement à l'Insulinde. On y lit entre autres que « la 1e année *yuan-houei* (473) de Heou-fei-ti, le royaume de 婆黎 P'o-li envoya un ambassadeur offrir le tribut » ; le même texte se retrouve dans le passage parallèle du *Nan che* (chapitre 78, f° 7 v°). Cette mission est nommée à côté de celles envoyées en 441 par le roi Narendravarman du pays non identifié de 蘇摩黎 *Sou-mo-li* (*Sumali, *Sumari ?) et en 455 par le roi Balanarendra ou Varanarendra de 斤陀利 Kiu-t'o-li. Quelle que soit la forme originale de ce

dernier nom, il est certain qu'il est identique au 干陀利 Kan-t'o-li de l'*Histoire des Leang,* lequel se trouvait dans l'Insulinde (cf. *B.E.F.E.-O.,* IV, 401-402) ; rien ne s'oppose donc à ce que le pays de 婆黎 P'o-li s'y soit trouvé également. On est donc tenté a priori de retrouver dans ce P'o-li le 婆利 P'o-li du VIe siècle, dont le nom est déjà écrit avec cette dernière orthographe dans les textes du *Kao seng tchouan* et du *Tchou san tsang ki tsi* sur lesquels je me suis appuyé plus haut. Or précisément le *Song chou,* dans les 'annales principales' (chapitre 9, ff. 1-2) mentionne cette même ambassade de 473, dont il fixe la réception au 2 mai, et là le nom est écrit 婆利 P'o-li comme dans les textes des Leang. L'identité des deux noms me paraît donc assurée, et si P'o-li est bien, comme je le crois, l'île de Bali (cf. *B.E.F.E.-O.,* IV, 279-285), il est intéressant de trouver ce nom attesté dès le milieu du Ve siècle.

@