



HAL
open science

Études du Corpus des inscriptions du Campā, II: La stèle d'installation de Śrī Ādideveśvara, une nouvelle inscription de Satyavarman trouvée dans le temple de Hoà Lai et son importance pour l'histoire du Pāṇḍuraṅga

Arlo Griffiths, William A. Southworth

► **To cite this version:**

Arlo Griffiths, William A. Southworth. Études du Corpus des inscriptions du Campā, II: La stèle d'installation de Śrī Ādideveśvara, une nouvelle inscription de Satyavarman trouvée dans le temple de Hoà Lai et son importance pour l'histoire du Pāṇḍuraṅga. *Journal Asiatique*, 2011, 299 (1), pp.271-317. 10.2143/JA.299.1.2131066 . halshs-02938563

HAL Id: halshs-02938563

<https://shs.hal.science/halshs-02938563>

Submitted on 15 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉTUDES DU CORPUS DES INSCRIPTIONS DU CAMPĀ
II. LA STÈLE D'INSTALLATION DE ŚRĪ ĀDIDEVEŚVARA:
UNE NOUVELLE INSCRIPTION DE SATYAVARMAN TROUVÉE
DANS LE TEMPLE DE HOÀ LAI ET SON IMPORTANCE
POUR L'HISTOIRE DU PĀṆDURAṄGA

PAR

ARLO GRIFFITHS ET WILLIAM A. SOUTHWORTH*

La seule inscription connue directement associée au règne de Satyavarman dans l'extrême sud du pays cam fut pendant plus d'un siècle celle de la stèle de Po Nagar de Nha Trang (C. 38)¹. La découverte d'un

* Respectivement, École française d'Extrême-Orient (Jakarta) et Rijksmuseum (Amsterdam).

Nous considérerons de façon rétroactive notre article de 2007 comme étant la première dans cette série d'études que publie l'équipe du programme EFEO de *Corpus des inscriptions du Campā*. À propos de ladite équipe et du programme dans le cadre duquel elle a été constituée, ainsi que des autres résultats, voir la troisième étude, une chronique de nos recherches sur le terrain en 2009-2010, qui paraîtra dans le *BEFEO*.

Nous tenons à remercier ici en premier lieu la direction du Musée provincial de Ninh Thuận, M. Trương Văn Ân (*giám đốc*), ainsi que M^{me} Lê Thị Tuyết Ánh (*phó giám đốc*) et les employés M^{me} Phan Thị Hồng et M^{me} Nguyễn Thị Hằng Nga pour leur aide bienveillante pendant nos visites en 2009 et 2010. En second lieu, il convient de remercier notre principal collaborateur vietnamien, le professeur Thành Phấn, qui nous a accompagnés pendant ces deux missions sur le terrain et a pris en charge toutes les formalités administratives auprès du gouvernement provincial, ainsi que M^{lle} Khom Sreymom et M^{lle} Ham Seihasarann, de l'atelier de restauration du Musée national de Phnom Penh (Cambodge), à qui l'on doit la production des estampages EFEO n. 1900-1905 donnés ici en illustrations. En troisième lieu, nous remercions Walter Slaje, qui a apporté à nos toutes premières lectures et traductions quelques remarques importantes. Enfin, nos collègues Henri Chambert-Loir, Emmanuel Francis, Gerdi Gerschheimer, Dominic Goodall, Pierre-Yves Manguin, Daniel Perret et Dominique Soutif ont eu la gentillesse de bien vouloir relire notre article, et ont apporté des modifications tant sur le fond que sur la forme. En outre, Dominique Soutif a fourni les dessins des signes liminaires incorporés dans notre édition de l'inscription.

¹ Rédigée en avril 784 de notre ère; ses petites faces portent des inscriptions postérieures. La stèle a été publiée dans l'ouvrage posthume d'Abel Bergaigne *Inscriptions*

nouveau document émis par ce même souverain est donc aussi inattendue que bienvenue: en 1993 une équipe archéologique vietnamienne découvrit dans le village (*thôn*) de Phước Thiên, province de Ninh Thuận, une stèle gravée sur ses deux faces principales d'un édit de Satyavarman, émis en 783 de notre ère. Ce nouveau document est demeuré inconnu des chercheurs étrangers jusqu'à ce que William Southworth le repère dans le Musée provincial de Ninh Thuận, à Phan Rang, en 2004. Au moment où nous le publions en 2007 dans les pages de cette revue, nous ignorions qu'une troisième inscription de Satyavarman avait déjà été découverte entre-temps, précisément en 2006, par une équipe travaillant à la restauration du temple de Hoà Lai, également dans la province de Ninh Thuận. Nous l'apprîmes lors de la visite de l'équipe du *Corpus des inscriptions du Campā* au Musée de Phan Rang en octobre 2009, dans le cadre d'un inventaire de la collection épigraphique. Avec l'espoir que de prochaines découvertes viendront encore enrichir la documentation épigraphique concernant Satyavarman, nous présentons dans ces pages la troisième inscription connue de son règne, celle de la fondation du *liṅga* de Śrī Ādideveśvara du temple de Hoà Lai, datée de 778 de notre ère. Son analyse et sa comparaison avec les textes déjà connus rendent possible pour la première fois une esquisse générale des politiques de fondation mises en œuvre par Satyavarman. Cette nouvelle inscription nous éclairant également sur la datation du temple où elle a été exhumée, nous présenterons au préalable son contexte monumental.

Le temple de Hoà Lai

Le temple de Hoà Lai fait partie des vestiges les plus célèbres du Campā ancien. Il est situé à l'est de la route nationale 1A, à environ 14 km au nord-est de Phan Rang dans la direction de Nha Trang. Selon les divisions administratives actuelles, il appartient au village (*thôn*) de Ba

sanskrites de Campā et du Cambodge (1893, ci-après *ISCC*). À l'encontre de Bergaigne, nous attribuons à Satyavarman non seulement la grande face A mais aussi la quasi-totalité de la grande face B (cf. *ECIC* I, p. 358-360 et la preuve fournie ci-dessous, p. 292).

Journal Asiatique 299.1 (2011): 271-317

Tháp dans la commune (*xã*) de Bắc Phong, district (*huyện*) de Thuận Bắc, province de Ninh Thuận².

On doit le premier rapport sur le site à Étienne Aymonier, qui a repéré les tours durant les quatre mois qu'il passa à Phan Rang en 1884-1885 (Aymonier 1890, p. 146)³. L'architecture a ensuite été examinée en détail par Henri Parmentier, qui a décrit une rangée de trois sanctuaires en briques faisant face à l'est et trouvé les traces d'une enceinte ainsi que d'autres bâtiments sur la voie d'accès oriental (1909, p. 98-108, pl. XV-XIX). Parmentier a classé les tours centrale et sud dans la catégorie «art cubique». Cette dénomination dérive de l'impression que peuvent donner ces constructions, – dont la hauteur du corps principal est souvent inférieure à la largeur de la base –, qu'elles sont basses ou cubiques. Parmentier a daté les tours approximativement des VIII^e ou IX^e s. de notre ère (1918, p. 19-22 et 536-540). Cette hypothèse était fondée sur des comparaisons avec d'autres monuments du Campā datables à l'aide de l'épigraphie (*ibid.*, p. 1-4). Bien que la méthode de Parmentier ait été critiquée ultérieurement par Philippe Stern (1942, p. 92-98), sa datation approximative reste néanmoins valide⁴.

Dans le cadre de sa révision de l'histoire de l'art du Campā, Stern a sélectionné le site pour définir une période artistique particulière, substituant

² Anciennement commune de Tân Hải, district de Ninh Hải, province de Ninh Thuận (Ngô Văn Doanh 1994, p. 167; Trần Kỳ Phương 2004, p. 101; Vũ Quốc Hiên *et al.* 2006, p. 42). Le nom du site est orthographié diversement soit comme «Hoà Lai» soit comme «Hòa Lai», la position du ton dépendant de la transcription sino-vietnamienne adoptée. Les deux variantes semblent aussi valables l'une que l'autre.

³ Aymonier a identifié le site comme celui de Yang Bakran, un nom cam associé à une légende selon laquelle ces tours furent construites par des Khmers (Aymonier 1890, p. 162, n. 1). Les vestiges des tours n'ont pas actuellement de fonction cultuelle, mais un petit autel a récemment été érigé dans la tour nord, et l'ensemble est peut-être associé à l'ancienne communauté cam de Bình Nghĩa, située à peu près à 4 km au sud-est (cf. Durand 1962, p. 558).

⁴ C'est à partir de l'architecture et des ornements des tours centrale et sud que Parmentier (1918, p. 10 et 13) a suggéré de dater ces monuments postérieurement à celui de Mỹ Sơn F.1 (associé à la stèle C. 99, datable du début du VIII^e s.), mais antérieurement au complexe monastique bouddhique de Đông Dương (dont l'inauguration est datée dans la stèle C. 66 de l'année 797 *saka* soit 875 de notre ère). En revanche, Parmentier a vu dans les proportions et la décoration de la tour nord des indices d'une date beaucoup plus récente: «nous ne serions pas étonné même qu'il s'agisse là d'une copie de l'époque archaïsante, c'est-à-dire du XII^e siècle» (*ibid.*, p. 538).

à la dénomination «art cubique» de Parmentier celle de «style de Hoa-lai» (1942, p. 4, 8-9 et 47-48). Stern s'accordait avec Parmentier sur le fait que chacune des tours subsistantes avait été construite indépendamment (la tour sud étant probablement la plus ancienne, sa construction ayant été suivie par celles de la tour centrale, puis de la tour nord) et les a datées entre le VIII^e et le IX^e s. (*ibid.*, p. 61-62). Stern a toutefois proposé de rapprocher les trois tours de Hoà Lai du Prasat Damrei Krap, situé dans les Phnom Kulen au Cambodge. Se fondant sur une étude détaillée de ce temple, Stern avait déjà constaté ses ressemblances avec l'architecture du Campā, en particulier avec le site de Hoà Lai⁵. Sur la base de son attribution du Prasat Damrei Krap à une époque peu postérieure à la consécration de Jayavarman II sur les Phnom Kulen, traditionnellement datée de 802 de notre ère, et estimant que les monuments de Hoà Lai devaient être légèrement plus tardifs que le Prasat Damrei Krap, il tira la conclusion que «Hoa-lai doit être ainsi de la première moitié du IX^e siècle» (*ibid.*, p. 63, voir aussi p. 70).

Dans son étude, ultérieure, de la statuaire du Campā, Jean Boisselier a retenu l'argument de Stern selon lequel les trois tours devaient avoir été construites après le Prasat Damrei Krap au Cambodge, ainsi que les conclusions de Parmentier concernant la séquence de leur construction. Boisselier data cependant d'un peu plus tard le Prasat Damrei Krap (second quart du IX^e s.) et sa datation de Hoà Lai s'en est trouvée dès lors également avancée: «les trois sanctuaires de Hoà-lai appartiendraient au troisième quart du IX^e siècle sans être, d'ailleurs, exactement contemporains les uns des autres» (1963, p. 84). Il regrettait néanmoins l'absence d'inscriptions associées au site pour vérifier ses conclusions. En effet, jusqu'à la découverte de la stèle que nous publions ici, ni Hoà Lai ni les autres temples classés comme étant du style de Hoà Lai n'avaient livré d'inscriptions.

Il est fort regrettable que la tour centrale ait subi des dégâts sérieux pendant la guerre du Vietnam entre 1963 et 1975 et se soit entièrement écroulée vers la fin de 1991. Un petit *liṅga* sur *yoni*, taillé de façon

⁵ Cf. Stern 1938, p. 137: «On a ainsi l'impression d'un sanctuaire construit et décoré par un architecte čam, sanctuaire dans lequel auraient été insérés des éléments de décor khmèrs en grès, indiscutablement sculptés par des sculpteurs khmèrs suivant la tradition khmère».

simple mais élégante dans un seul bloc de pierre, a été retrouvé parmi les décombres de la tour centrale en 1993 (Ngô Văn Doanh 1995). Il fait aujourd'hui partie des collections du Musée provincial de Ninh Thuận⁶. À notre connaissance, il s'agit du seul vestige de la statuaire du site retrouvé à ce jour. En octobre 2005, dans le cadre de travaux de consolidation et de restauration des tours nord et sud par l'Institut des sciences et technologies de la construction sous l'autorité du ministère de la Construction (Viện Khoa học Công nghệ Xây dựng – Bộ Xây), une prospection archéologique a été effectuée à Hoà Lai par le Bureau de la Culture et de l'Information de Ninh Thuận (Sở Văn hoá – Thông tin Ninh Thuận) en collaboration avec des archéologues du Musée de l'histoire du Vietnam (Bảo tàng Lịch sử Việt Nam) à Hà Nội. Deux sondages ont été réalisés sur les vestiges de la tour centrale, révélant des parties de la base dans les quadrants sud-est (Hố 1) et nord-ouest (Hố 2). Ces fouilles ont confirmé que les trois tours ne partagent pas de base ou de fondation commune et doivent par conséquent avoir été conçues et construites indépendamment les unes des autres. Les vestiges d'un *gopura* à l'est de la tour centrale (Hố 3), ainsi que plusieurs parties de l'enceinte (Hố 4-9), ont également été mis au jour, confirmant à nouveau les observations antérieures de Parmentier (Vũ Quốc Hiền *et al.* 2006, p. 46-55). De surcroît, les traces de plusieurs bâtiments secondaires ont été retrouvées à l'intérieur de l'enceinte, de même que des fragments de briques et de tuiles à décor. Certaines de ces structures secondaires plus modestes pourraient dater d'époques plus tardives. En effet la découverte de tessons de poteries à glaçure et de porcelaine chinoise indique que l'occupation du site s'est poursuivie, ou qu'il a été réoccupé, entre le XI^e et le XIII^e siècle (*ibid.*, p. 55-58).

La stèle de Hoà Lai

C'est donc sur ce site que la stèle ici publiée a été exhumée avec une portion de son socle en 2006. Elle est conservée aujourd'hui dans la

⁶ Le *līnga* porte le numéro BTNT SN090. La cuve à ablutions carrée mesure environ 43 cm de côté, sa longueur maximale 57,2 cm en incluant le bec d'écoulement, et sa profondeur 9 cm. Ce *līnga*, haut de 14 cm, se dresse dans une légère dépression au centre de la *yoni*. La hauteur totale *yoni* – *līnga* est de 21,5 cm.

réserve du Musée provincial (Bảo Tàng Ninh Thuận), à Phan Rang. Stèle et socle y sont inventoriés sous le numéro BTNT 1444/Đ.25. Dans la documentation du musée, la fiche relative à ces deux objets, datée du 14 déc. 2006, indique ceci :

Les tours de Hoà Lai appartiennent à un ensemble monumental cam édifié au VIII^e siècle et au début du IX^e. Lors des travaux, à mi-chemin entre la tour centrale et la tour de l'Autel⁷, l'équipe de restauration a découvert à 3 m l'une de l'autre une stèle et son embase, brisée, dont il manque la moitié. Sa structure se décompose en deux parties; une section inférieure de 14 cm de haut formant un retrait profond de 7 cm, complétée d'une section supérieure haute de 10 cm, légèrement aplanie vers l'intérieur. La surface du retrait est gravée de caractères cam anciens, formant sur le grand côté deux lignes de caractères hauts de 1,5 cm. La stèle, pratiquement intacte, présente deux faces gravées en caractères cam anciens: l'une comporte 15 lignes de texte, l'autre 20. Sur la face latérale de la stèle – c'est-à-dire sur la tranche – on distingue 3 lignes supplémentaires en caractères cam anciens.⁸

Physiquement, cette inscription se répartit donc sur deux supports: une stèle, extraordinairement bien conservée, et son socle, dont il ne reste qu'une moitié, cassé diagonalement.

Le corps principal de la stèle (fig. 1), taillé dans un grès dense de couleur grise et à grains très fins (tout comme les deux autres stèles commandées par Satyavarman), atteint 92 cm à son point le plus haut. Un tenon, long de 16,5 cm, prolonge le pied de la stèle et aurait donc été inséré dans le socle. En incluant ce tenon, la hauteur de l'objet est de 108,5 cm. La pierre s'élargit au niveau des «épaules», avec un maximum de 60 cm, et s'effile vers le bas. L'épaisseur est de 13 cm.

⁷ Ce nom ne figure nulle part dans la littérature archéologique, mais nous supposons qu'il dénote la tour nord, où un petit autel a récemment été installé (cf. n. 3).

⁸ «Tháp Hoà Lai là quần thể di tích tháp Chăm được xây dựng từ thế kỷ VIII và đầu thế kỷ thứ IX. Trong công tác tu bổ di tích, đơn vị thi công đã phát hiện đế bia và bia nằm cách nhau khoảng 3 m. Vị trí phát hiện nằm giữa tháp Giữa và tháp Thờ. Đế bia bị vỡ mất một nửa, cấu trúc đế bia gồm 2 phần; tầng dưới cao 14 cm, giạt cấp vào khoảng 7 cm, tầng trên hơi vát vào phía trong và cao 10 cm. Bề mặt nơi giạt cấp có khắc chữ Chăm cổ, ở cạnh dài gồm 2 hàng chữ, bề cao chữ 1,5 cm. Bia còn khá nguyên vẹn, hai mặt bia được khắc chữ Chăm cổ, một mặt 15 hàng chữ và mặt kia 20 hàng chữ. Bên hông mặt bia tức ở mặt bề dày còn có thêm 3 hàng chữ Chăm cổ.» Nous remercions Andreas Reinecke et Philippe le Failler d'avoir bien voulu vérifier notre traduction du vietnamien.

Le socle, fait du même type de pierre, est moins finement taillé. Pour des raisons que nous expliquons ci-dessous (n. 27), la partie qui nous est parvenue correspond probablement à l'angle postérieur, droit (pour le spectateur) du socle d'origine. Plutôt que de décrire sa forme en détail, nous préférons renvoyer à son illustration (fig. 2). Sa hauteur maximale est de 25,5 cm; les largeur et profondeur maximales sont respectivement de 69 et 46 cm⁹.

Des textes ont été gravés à deux époques distinctes sur ces objets. Le texte original émis par Satyavarman, daté de 700 *śaka*, se trouve sur les grandes faces de la stèle (face A et C). Un premier ajout commence à la dernière ligne de la première face (face A, ligne 20) et se poursuit à la base de la face latérale gauche propre de la stèle (face b). La seconde grande face (C) appartient entièrement au premier texte. Un deuxième ajout a été gravé sur le socle (face d). Il est daté de 760 *śaka*. Il semble clair, paléographiquement, que les deux ajouts datent de la même époque; en fait, il semble très probable qu'un seul lapicide les a gravés. Notre nomenclature «A-b-C» pour les trois faces inscrites de la stèle pourrait paraître illogique, mais elle est déterminée par le fait que le premier ajout se veut clairement *inséré* dans le texte, et que par conséquent la petite face (b) doit être lue avant la deuxième grande face (C).

Physiquement, cette stèle est légèrement différente de celle de Phuróc Thiên et de celle portant l'inscription C. 38, qui, elles, se ressemblent beaucoup. La stèle de Hoà Lai est moins épaisse, plus large et haute, sans polissage des grandes faces. L'invocation *om* surmontant la face A porte un simple point suscrit, contrairement aux invocations de la stèle de Phuróc Thiên et de C. 38, face A, où l'on trouve la combinaison *candra-bindu*. On constate également quelques différences dans les signes non alphabétiques utilisés sur cette stèle par rapport à ceux figurant sur les deux autres. Le symbole «*siddham*» (ECIC I, p. 351 n. 10 et p. 361 n. 28) ne comporte pas ici le petit trait vertical à droite qu'il présente sur les

⁹ Cette paire stèle – socle présente une particularité dans la mesure où, à la base des deux grandes faces de la stèle, et sur la seule longue bordure préservée du socle, des entailles peu profondes (visibles sur fig. 1 et sur les estampages pour les grandes faces de la stèle, fig. 3 et 5) ont été creusées. Elles ont pu servir de logement à des pièces de bois insérées de chaque côté pour stabiliser la stèle dans le socle. Nous n'avons observé cette particularité sur aucune autre stèle de la même époque.

stèles de Phứớc Thiệ́n (face A) et C. 38 (faces A et B). Les fleurons terminant les deux premières stances et les modes de ponctuation observés à la ligne A, 16 ainsi qu'aux lignes C, 7 et 15, sont absents sur les deux autres stèles. La forme caractéristique des doubles *danḍa* (ll), que nous avons notée dans notre article précédent (p. 354), est commune aux trois stèles. Néanmoins s'ajoute dans le cas de Hoà Lai, à la forme du double *danḍa* connue des deux autres inscriptions de Satyavarman, un petit appendice horizontal partant vers la droite, à la hauteur du milieu de la seconde barre verticale¹⁰. Malgré ces petites différences, il est cependant évident que le *ductus* des *akṣara* (des parties principales respectives) est identique sur les trois pierres, ce qui amène à conclure que nous avons affaire au même lapicide, le graveur officiel des édits royaux sous Satyavarman. Le *ductus* de sa gravure est très régulier. Parmi les légères variantes graphiques observées, notons cependant les formes inhabituelles du premier *i* dans *tithi* et du *ū* dans *muhūrta* (tous deux dans A, l. 12).

Comme les autres inscriptions de Satyavarman, celle de Hoà Lai est composée d'un mélange de prose et de strophes, à savoir un *śārdūlavikrīḍita* (I), une *sragdharā* (II), deux *anuṣṭubh* (III-IV) et une *āryā* (V). La versification est parfaitement régulière. La «mise en pierre» ne respecte pas, dans ce cas (contrairement à la stèle de Phứớc Thiệ́n, face A), les divisions métriques. Sur le socle se trouvent les fragments de deux stances gravées postérieurement: un *śārdūlavikrīḍita* (VI) et une *indravajrā* (VII), dont la composition est également régulière, pour autant qu'on puisse en juger d'après leur état lacunaire.

¹⁰ Nous n'avons retrouvé cette graphie dans aucune autre inscription du Campā, mais nous en connaissons un proche parent en Indonésie, dans l'inscription de Ciaruteun de Pūrṇavarman (Java Ouest, v^e ou vi^e s.; voir les planches 28-29 de Vogel 1925), où la barre horizontale est aussi longue que les barres verticales, et entièrement rectiligne. On pourrait penser que la forme du ll avec appendice de la présente inscription est l'ancêtre d'une ponctuation un peu plus complexe dont nous ne trouvons qu'un seul exemple pour l'instant dans le corpus du Campā (C. 24 A, l. 6; *ISCC*, pl. 20). Le fait que le même double *danḍa* à appendice bouclé figure dans une inscription de Citrasena-Mahendrarman (vi^e-vii^e s.) récemment découverte en Thaïlande (K. 1280) montre toutefois que cette forme plus complexe remonte, elle aussi, à une époque sensiblement plus haute que celle de C. 24 et de notre inscription.

Texte¹¹

Face A

oṃ

(1) — svasti namaś śivāya śrīvr̥ddheśvarāya

- I. (2) yo lokaprabhavasthitipralayavid digbhāgaviśvaprabhur
 yyo datvā ja(3)gatām varam praṇayinām vīraśibhis sthāpitah
 bahner mmūrttimayais śātārdhdhatanubhi(4)r ddiptorjjitenātmanā
 pāyād bhūḥ kila pāṇḍaraṅgaviṣaye¹² śrīmān sa vr̥ddheśvaraḥ ☼
- II. (5) śuddhānśabrahmavaryyaprathitakulaśarannirmmalākāśadeśa-
 prādurbbhūto¹³ vanīndravya(6)pamalaśaśabhṛc chrīkalākāntimān yaḥ¹⁴
 śatruddhvāntāni jivvā sukṛtakaracayais to(7)ṣayitvātmabhṛtyān
 eṣa śrīsatyavarmmā bhuvī divi vibabhau¹⁵ śakravād dīptatejāḥ ☉

(8) tena vijayinā satyavāgsvabhāvatayā¹⁶ satyeneva mūrttimatā śrīsatyavarm-
 maṇā satya(9)lokāt tribhuvanaikanāthena śambhunāvanitale punaravatāritena
 śrīvr̥ddheśvarāt sa(10)madhigatarājyasam̐padā sakalasādhujanapurohitā-
 grāsāmātyagaṇaiḥ parivṛtena pu(11)ñjitāśeśasuragaṇair iva devendreṇa
 śrīśākaraḥje gagaṇāmvarādriyamite (12) vaiśākhasitapañcamakṣapāgrye
 śubhatithikaraṇamuhūrttanakṣatradivasalagnādiyoga(13)sam̐panne¹⁷
 yajñātiśayamaṅgalāyām¹⁸ bhūmau śrīmān ādideveśvaraḥ kṣītisalilāna(14)

¹¹ L'emploi de parenthèses et d'autres signes éditoriaux suit les conventions établies dans *ECIC I*, p. 361 n. 27.

¹² *pāṇḍaraṅga*°: corr. *pāṇḍuraṅga*°? Voir sur ce problème la discussion ci-dessous, p. 285-288. Concernant la forme de l'*u* souscrit qui manque peut-être ici, cf. la forme de l'*u* dans C. 38 A, st. IIIb *pāpātmakān durjjanān*, les éléments souscrits dans les *akṣara ndu* et *ṇḍu* étant identiques dans l'écriture du Campā.

¹³ La graphie avec *rbhbh* pour le *rbbh* attendu n'est pas anormale dans l'épigraphie du Campā: cf. parmi de nombreux autres exemples C. 24 A, st. IXc, et *narakanirbhbhayāḥ* ci-dessous (B, l. 2).

¹⁴ *śaśabhṛc chrīkalākāntimān yaḥ*: autre coupure des mots possible *śaśabhṛcchrīka-lākāntimānyaḥ*. On trouve la même forme inhabituelle de la ligature *cch* dans la ligne B, 18 de C. 25 (*ISCC*, pl. 19). Dans le mot *gacchet* en C, l. 5 de notre inscription, nous voyons l'élément *ch* à sa position habituelle.

¹⁵ Cf. C. 25, l. 2 *divi bhuvī vibhavair*, une figure de style comparable. Voir ci-dessous, p. 23 et suiv.

¹⁶ *vāgsva*°: corr. *vāksva*°.

¹⁷ Cf. C. 24 A, l. 14-15: *tithikaraṇamuhūrttanakṣatradivasalagnayogena*.

¹⁸ Cf. C. 14, l. 13: *śrīmadīśvarayajñārthaṃ* et C. 25 B, l. 15 *śivayajñakṣetradvayaṃ*.

lānilākāśadikṣitarajanikaradivākaramūrttis sakalasurendrādigaṇanataca(15)raṇayugasaroruhas saha bhagavatya śrīdurggādevyā nānāpsarogaṇārccitacaraṇā(16)ravindayā vibhavadāyinyā sakalajagatān tvayi bhaktimatām bhaktyā sthāpitaḥ 𑄣𑄤𑄥𑄦𑄧¹⁹

(17) tasmai śryādideveśvarāya sāntaḥpuravilāsinīdāsādāsīgomahiṣakṣetrā(18)di yat sarvvadravyaṃ vīrapurakoṣṭhāgāraṃ drais·koṣṭhāgāraṃ raprāp·koṣṭhāgāraṃ· pi(19)laur·kṣetraṃ paliy·bharuv·kṣetraṃ rājñā śrīsatyavarmmaṇā yuktyā parikalpya (20) paliy·h(ṛ)lānkoṣṭhāgāraṃ· kamraiñ·koṣṭhāgāraṃ· kmauñ·koṣṭhāgāraṃ·

Face b (latérale)

(1) nāgeśvarakṣetraṃ· (2) hajaikṣetraṃ· (3) pradhānakṣetraṃ(·)

Face C

(1) dattaṃ tac ca ye śrāddhās santo numanyante te yathepsitasukhino bhavantu ye (2) ke cit punar llobhād īrṣyayā narakanirbhbhayā[[ḥ]]²⁰ pāpakarmmāṇo narādhamās tad dhari(3)ṣyanti te py ubhayataḥ pitros triṅśat pūrvvais triṅśat paraiḥ kulasantānais saha rauravama(4)hārauravātirauravāvīcīkālāsūtratṛṇapatāpanasūlasandañśayamaparvvatavaitaraṇī(5) tyevamādiṣu mahānarakeṣu tādanacchedanabhedanalikhanaviśasanādi-bhir²¹ upatāpaiḥ (6) paritapyamānās tadakuśalakarmmaparipakvaphalam anubhavanto yāvaj jagati sūryyacandrama(7)sau stas tāvad atighoreṣu nivaseyur iti || uktaṃ hi ◦

¹⁹ On pourrait lire ici la syllabe *la*, dans une graphie plus archaïque que la forme qui apparaît dans cette inscription. On pourrait l'expliquer comme étant l'abréviation d'un mot de bon augure tel *lakṣmī*, ou comme un signe strictement ornemental, ressemblant fortuitement à une lettre. Quoi qu'il en soit, le fait que les barres entourant ce signe ne montrent ni courbure vers la gauche ni appendice à droite (voir ci-dessus, p. 278), suggère qu'il ne s'agit pas ici d'une séquence valant || *la* || mais que l'ensemble est un symbole liminaire. Des symboles affectant une forme comparable figurent parfois dans le corpus des inscriptions khmères (par ex. K. 582, fin).

²⁰ L'occurrence du même composé, dans le même contexte d'imprécation, en C. 24 B, l. 19 confirme, si besoin était, la nécessité de restituer un *visarga* (*ye kecit pāpapuruṣāḥ narakanirbhbhayāḥ tāni dravyāni vā haranti*).

²¹ *tādana*^o: lire *tādana*^o.

- III. satrāṇaṃ prākpravṛttānaṃ (8) bhedanaṃ yaḥ karoti ca
sa pāpakṛt pāpataraḥ pākabhedo nigadyate ||
- IV. (9) pākabhedaḥ kṛtaghnaś ca bhūmiharttā ca te trayāḥ
narakāt na²² nivarttante (10) yāvat somadivākaraū ||
- V. sakṛd api yasyāṅghrinatīś śubhāśvamedhebhya (11) eva sātīśayā
śamayann avanataduritaṃ sa ādideveśvaro jayati ||

(12) śrīsvayamutpanneśvarasthāne²³ dvijaśālā vividhayuvatividagdharūpa-
lāvanyalalito(13)paśobhitā²⁴ sakedāragomahiśadāsadāsīkulakṛtopabhogā
punar api (14) śrīsaṅkarṣaṇadevasthāne dvijaśālā sarvvopakaraṇasamṛddhā
śrīsatyavarmmaṇā (15) rājñā kṛtā ◦ śrīvṛddheśvarasya rājatakośaṃ suhemā-
syam rājā pratiṣṭhāpitavān· ||

Face d (socle)

- VI. -----
----- d viśī(r)ṇṇan tadā
puṣyasyāmvāraṣaṇnage śakapatau citre kavau śrāddhayā²⁵
kṛṣṇe²⁶ saptadine marov·gīricaran tu śrīyādidevāya tam· ||
- VII. ye saṃhariṣyanty adhamāḥ kṛtaghnāḥ

----- [nīpata]nty avīcyāṃ²⁷
tasmāt piṭṛbhyāṃ narakādhamāyām· ||

²² *narakāt na*: corr. *narakān na*; le même *sandhi* erroné réapparaît lorsque cette même stance entière est citée en C. 24 B, st. III, et quand le même *pāda* est réutilisé en C. 25 B, st. XIV.

²³ °*devasthāne*: C. 24 B, l. 18 *sa bhagavān indraparameśvaras sakalajaḡaddhitakāraṇaś śrīsatyavarmmaṇo varabhavanasthāne sthāpītas*.

²⁴ °*lāvanya*°: lire °*lāvanya*°. Cf. la discussion ci-dessous, p. 305.

²⁵ *śrāddhayā*: corr. *śraddhayā*.

²⁶ *kṛṣṇe*: lire *kṛṣṇe*.

²⁷ À première vue, la coupure de ces trois syllabes *ntyavīcyām* et leur placement en fin de *pāda c* ne sont pas évidents. Notre hypothèse et notre restitution des trois syllabes précédentes sont fondées sur le parallèle en C. 38 B, st. VIIcd (*ye vā haranti piṭṛ[bhiḥ puru]śādhamās te devīśvarasvanīcayam nīpatanty avīcyām*). Nous supposons que le *pāda b* et les huit premières syllabes de *c* étaient écrits en une seule ligne sur la bordure courte perdue, qui jouxtait avant la cassure du socle l'extrémité droite de la seule bordure longue conservée. On remerciera le lapicidé de ne pas avoir terminé, pour une raison inconnue,

Traduction

Om. Siddham. Bien-être! Hommage à Śiva Śrī Vṛddheśvara!

I. Cet illustre Vṛddheśvara, qui [seul] sait [procurer] l'origine, la stabilité et la destruction du monde, tout-puissant dans [toutes] les directions, et qui, ayant donné sa faveur aux êtres qui sont ses dévots, fut installé par des sages héroïques, puisse-t-il certes, avec son propre être enflammé et fortifié par les cinquante corps qui ont la forme du feu²⁸, protéger les terres dans le territoire de Pāṇḍuraṅga!

II. Ce Śrī Satyavarman, qui était une [véritable] lune immaculée parmi les rois, pourvu de richesse, de créativité et de beauté (ou, portant sur la lune: pourvu de beauté de ses illustres doigts)²⁹, apparu dans l'espace céleste immaculé de l'automne qu'est sa lignée, célèbre pour ses excellents brahmanes de nature pure³⁰, ayant vaincu les ténèbres que sont ses ennemis et satisfait ses propres serviteurs par des monceaux de bienfaits et des impôts raisonnables³¹, resplendissait sur terre de son énergie éclatante tel Indra dans le ciel.

(A, l. 8-16) Par ce victorieux Śrī Satyavarman, qui, par sa parole naturellement vraie, était comme la Vérité incarnée, que Śambhu, le seigneur des trois mondes avait fait descendre à nouveau du monde de la vérité sur la surface de la terre; qui avait obtenu par la grâce de Śrī Vṛddheśvara le succès pour son règne; qui était entouré de groupes entiers de gens de bien, de chapelains, de ceux qui ont droit aux premiers sièges (*agrāsa*)³²

la stance sur la bordure longue perdue. Cette dernière portait probablement la première moitié de la stance VI: la seule bordure longue préservée comporte, sur sa première ligne, l'espace pour environ 34 syllabes, ce qui correspond bien aux 33 syllabes manquantes du *śārdūlavikrīḍita*. La seule bordure courte préservée offre de l'espace pour environ 24 syllabes, ce qui correspond un peu moins exactement, mais toujours assez bien, au nombre de syllabes qui, dans notre reconstitution, auraient été gravées sur la bordure courte perdue.

²⁸ L'identification des cinquante corps ignés n'est pas aisée. Cf. la discussion ci-dessous, p. 299-300.

²⁹ Ou, se fondant sur la possibilité de ne pas couper les mots (*chrīkalākāntimānyahī*): «respecté pour sa richesse, sa créativité et sa beauté» (et alternative pour la lune).

³⁰ Sur la notion qui soutend cette interprétation de *śuddhāmśa*, voir ci-dessous, p. 303-304.

³¹ Littéralement «bien faits», *sukṛta* servant deux fois: une fois comme nom («bien-faits»), l'autre comme adj. avec *kara* («impôts bien faits», c.-à-d. raisonnables).

³² Nous adoptons la traduction de Bergaigne pour le même mot en C. 24 B, l. 21 et pour *agrāsana* en C. 14, l. 10 (*ISCC*, p. 231 et 236). Ce dernier figure aussi dans l'épigraphie pré-angkorienne (cf. Vickery 1998, p. 417).

et de ministres, comme Devendra l'est par des groupes entiers et denses de dieux – quand le roi illustre des Śāka était indiqué par l'espace [vide], par le firmament [vide] et par les [sept] montagnes (c.-à-d. en 700 *śaka*), au cinquième (*tithi*) de la [quinzaine] claire de vaiśākha, commençant la nuit (*kṣapāgrya*), dont *tithi*, *kaṛaṇa*, *muhūrta*, maison lunaire, jour civil, ascendant etc. étaient en conjonction favorable – fut installé avec dévotion, sur un terrain extrêmement propice pour [l'exécution] de vénération (*yajña*), l'illustre Ādideveśvara, qui incarne [les huit formes de Śiva, c.-à-d.] la terre, l'eau, le feu, le vent, l'éther, l'initié, la lune et le soleil; dont la paire de lotus que sont les pieds est saluée par les groupes entiers des rois des dieux et des démons; accompagné de la dame Śrī Durgādevī, dont les lotus que sont les pieds sont honorés par toutes sortes de nymphes et qui accorde la fortune à tous les êtres emplis de dévotion envers ... toi³³!

(A, l. 17-C, l. 7) Et toutes ces richesses, comprenant, entre autres, des courtisanes, des esclaves hommes et femmes, des bœufs, des buffles et des rizières – le silo de Vīrapura, le silo de Drais, le silo de Raprāp; la rizière de Pilaur, la rizière de Paliy Bharuv (A, l. 20 et b ajoutent: le silo de Paliy Hṛlāṅ, le silo de Kamraiṅ, le silo de Kmauṅ; la rizière de Nāgeśvara, la rizière de Hajai, la rizière de Pradhāna) – qui furent donnés à ce Śrī Ādideveśvara par Śrī Satyavarman, après qu'il eut pris les dispositions appropriées, ceux qui, fidèles, respectent ce don, qu'ils obtiennent les plaisirs qu'ils désirent, quels qu'ils soient! Par contre, les viles personnes, qui, malfaisantes et sans peur de l'enfer, le déroberont, par avidité ou par jalousie, puissent-elles habiter les pires [des enfers], aussi longtemps que le soleil et la lune seront présents dans le monde, avec les membres de leur famille, du côté de l'un et de l'autre de leurs parents, jusqu'à trente [générations] antérieures et postérieures, subissant des tortures telles que la fustigation, le démembrement, le percement, la flétrissure et le découpage (du corps), dans les grands enfers tels que le Raurava, le Mahāaurava, l'Atiraurava, l'Avīcī, le Kālasūtra, le Tṛṅapatāpana, le Śūlasaṃdaṃśa, le Yamaparvata et la Vaitaraṇī, goûtant [ainsi] le fruit mûr de leur comportement ignoble. On dit en effet:

³³ L'emploi du pronom de la deuxième personne (*tvayi*) nous surprend. On doit présumer qu'il renvoie à la divinité Śrī Ādideveśvara, bien que cette dernière figure de façon cohérente à la troisième personne dans le reste de l'inscription.

III. Et celui qui cause la destruction d'hospices (*satra*) préalablement institués, ce pécheur très peccable, on l'appelle le destructeur de nourriture cuite.

IV. Le destructeur de nourriture cuite, le corrupteur de [bien]faits³⁴ et le voleur de terre, ces trois-là ne quittent pas l'enfer, aussi longtemps que dureront la lune et le soleil.

V. Il est victorieux, (cet) Ādideveśvara aux pieds duquel une seule prosternation surpasse même les Aśvamedha de bon augure, tant il apaise le malheur de celui qui se prosterne.

(C, l. 12-15) Dans le sanctuaire de Śrī Svayamutpanneśvara, le roi Śrī Satyavarman a établi un hospice (*śālā*) pour brahmanes, dont la beauté et la grâce subtiles de diverses jeunes filles était l'ornement délicieux, avec les revenus tirés de [ces] champs, bœufs, buffles et familles d'esclaves hommes et femmes. En outre, dans le sanctuaire de Śrī Saṅkarṣaṇadeva, [il a établi] un hospice pour brahmanes, abondamment pourvu de toutes les facilités. Le roi a installé pour Śrī Vṛddheśvara un étui (de *liṅga*)³⁵ fait d'argent et avec un visage en or.

VI. ..., alors, quand le roi des Śaka [valait] l'espace [vide], six, les [sept] montagnes (c.-à-d. en 760 *śaka*), le septième jour (*dina*) de [la quinzaine] sombre de puṣya, avec Caitra [comme maison lunaire], le vendredi (*kavau*), avec fidélité ce Montagnard (ou: cet éléphant sauvage) de Marov, endommagé, pour Śrī Ādideva.

VII. ... les pires des corrupteurs de [bien]faits qui le déroberaient, ... à cause de cela ils tombent avec leurs deux parents dans le pire des enfers, l'Avīcī.

Les deux dates

Les deux textes gravés sur la stèle et le socle comportent chacun une date. La première, dans l'inscription principale, est la cinquième (*tithi*) de la quinzaine claire de vaiśākha en 700 *śaka* (A, l. 11-12: *śrīśākarāje*

³⁴ Le sens lexicalisé de *kṛta-ghna* est «ingrat», mais on a besoin ici d'une traduction plus fidèle aux sens des deux composants. Emmanuel Francis nous suggère la possibilité de comprendre en plus «destructeurs de (l'âge) Kṛta», en ce sens qu'il est courant de décrire les rois donateurs comme restaurateurs de cet âge d'or.

³⁵ Concernant l'étui de *liṅga*, voir nos discussion et références ci-dessous, p. 298-299 et n. 62.

gagaṇāmvarādriyamite vaiśākhasitapañcamakṣapāgrye), ce qui, selon les logiciels Pancanga et HIC³⁶, correspond au lundi 6 avril 778. La date ne comporte pas suffisamment d'éléments pour permettre une vérification de ce résultat. Nous devons à l'obligeance de J. C. Eade l'observation que le *tithi* en question a commencé vers 3 h 45 du matin, ce qui signifie que notre interprétation hypothétique de la qualification insolite *kṣapāgrya* n'est pas immédiatement remise en cause³⁷.

La seconde date, qui se trouve dans les stances ajoutées sur le socle, est le septième *dina* (= *tithi*) de la quinzaine sombre de puṣya (= pauṣa), avec Citra comme maison lunaire, un vendredi en 760 *śaka* (st. VI: *puṣyasyāmvaraṣaṇnage śakapatau citre kavau ... kṣṇe saptadine*). Nous avons assez d'éléments dans ce cas pour une vérification à partir de la maison lunaire et du jour de la semaine, ce qui donne, toujours selon Pancanga et HIC, la date du vendredi 10 janvier 839.

«Le territoire de Pāṇḍuraṅga»

Dans sa discussion de la question de l'ancien nom du célèbre lieu saint vishnouite de Pandharpur au Maharashtra en Inde, centré sur le temple du dieu Viṭhobā ou Viṭṭhala, connu également comme Pāṇḍuraṅga, P. V. Kane (1953, p. 716 et suiv.) mentionne d'abord une inscription de 1192 *śaka*, trouvée à Pandharpur même, «in which Bhānu, son of Keśava, is represented as having performed the Aptroyāma [*sic*] sacrifice in Pāṇḍuraṅgapura»; puis une inscription gravée sur une pierre dans le temple de Viṭhobā, datée 1159 *śaka*, enregistrant, dans un mélange de sanskrit et de kannada, une donation «to God Viṭṭhaladeva who resides in a great village called Paṇḍarage»; et, ce qui est le plus intéressant pour notre propos, «a copper-plate inscription issued by the Rāṣṭrakūṭa king Avidheya which records a grant of Pāṇḍaraṅga-paḷli and four other

³⁶ À utiliser en ligne ou disponible pour téléchargement respectivement sur <http://www.cc.kyoto-su.ac.jp/~yanom/pancanga/>

et <http://home.thep.lu.se/~larsg/Site/download.html>.

³⁷ Dans une autre inscription de Satyavarman (C. 38 A, st. Vb), nous avons trouvé l'expression *jīvāgrya*, qui semble analogue, mais dont le sens ne cesse de poser problème dans le contexte, que l'on interprète *jīva* comme «jeudi» ou comme «Jupiter» (communication personnelle de J. C. Eade).

villages», dont la donation aurait été faite à l'origine en 516, puis confirmée vers 820 de notre ère par le Rāṣṭrakūṭa Amoghavarṣa I. Selon Kane, «the important conclusion follows that Pandharpur was known to Canarese people as Paṇḍarage and was also called Pāṇḍaraṅgapaḷli»³⁸. Plus loin (p. 721), il conclut finalement : «it appears that originally it was called in Canarese [c.-à-d. le kannāḍa] Paṇḍarage, of which Pāṇḍuraṅga is a sanskritized form».

Revenant au Campā, on observe à partir des inscriptions de Parameśvaravarman datées de 972 śaka (C. 119, 120), principalement dans les parties sanskrites, l'emploi du nom Pāṇḍuraṅga (ainsi orthographié), qui prendra dans les siècles suivants l'orthographe *pāṇḍurāṅga*. Dans les textes rédigés en cam, on voit apparaître la forme Panrān pour la première fois dans une inscription, C. 37, dont nous lisons le millésime comme 935 śaka³⁹. L'occurrence du nom *pāṇḍaraṅga* à la ligne 4 de la face A de la stèle de Hoà Lai fournit maintenant une attestation plus ancienne de 235 ans d'une variante du nom de ce territoire au Campā. Les données indiennes fournies par Kane conduisent à penser que le nom de Pāṇḍuraṅga a été adopté au Campā, peut-être en tant que version sanskrite d'un nom indigène préexistant, justement parce qu'il était associé à un lieu saint

³⁸ Nous avons mentionné les données telles que Kane les a présentées, notamment pour la dernière inscription (la plus ancienne). Kane s'était fondé sur la publication de l'inscription de Pāṇḍaraṅgapaḷli par M. H. Krishna dans l'*Annual Report of the Mysore Archaeological Department for the year 1929* (Bangalore 1931). Or, cette inscription a plus tard été rééditée par V. V. Mirashi (1967/68), qui critique sévèrement le travail de Krishna : «As the grant has not, however, been correctly edited and interpreted in any research journal, some scholars (n. 4: ... P.V. Kane's *History of Dharmaśāstra*, Vol. IV, p. 717) have repeated the wrong readings and interpretations of Krishna» (p. 9). Et plus loin : «There is thus not an iota of evidence for Krishna's conjecture that the later inscription is of the time of the Rāṣṭrakūṭa emperor Amoghavarsha I and records his confirmation of the earlier grant» (p. 20). Mirashi a de plus argué contre une association de ce Pāṇḍaraṅgapaḷli avec le site de Pandharpur, dans le district de Solapur, et plutôt considéré que «the places mentioned in the present grant can also be located in the Satara District» (p. 15). Il subsiste néanmoins, après les révisions de Mirashi, une localité en Inde occidentale qui portait au IX^e s. un nom comportant l'élément Pāṇḍaraṅga, fait qu'il nous semble important de retenir. Nous remercions Annette Schmiedchen de nous avoir signalé que la base des conclusions de Kane n'est pas aussi sûre qu'elle pouvait paraître, et surtout d'avoir fourni la référence importante aux révisions de Mirashi.

³⁹ Voir sur ce point *ECIC III* (à paraître), Annexe I, et notre note 49 ci-dessous, p. 291.

en Inde⁴⁰. De plus, ces mêmes données indiennes paraissent interdire de considérer sans hésitation, comme nous l'avions fait de prime abord, que l'orthographe de notre inscription est une erreur du lapicide pour *pāṇḍuraṅga*. Si les données dont nous avons connaissance ne sont pas trompeuses, il faut admettre, nous semble-t-il, que l'orthographe commune au moins jusqu'au IX^e s., de l'Inde jusqu'en Asie du Sud-Est, était *pāṇḍaraṅga*. C'est plus tard que l'interprétation commune du toponyme aurait évolué, avec pour conséquence la tendance à préférer l'orthographe *pāṇḍuraṅga*, qu'attestent aussi bien les inscriptions citées par Kane que l'épigraphie du Campā.

Le fait qu'un Pāṇḍuraṅgasvāmin «Seigneur de Pāṇḍuraṅga» figure, pour autant qu'on puisse en juger à partir de l'édition existante, dans les manuscrits du commentaire de Bhāskara I (VII^e s. de notre ère) sur le texte scientifique fondamental *Āryabhaṭīya*⁴¹, ne prouve pas grand-chose. Les manuscrits, tous sur ôles sud-indiennes, doivent être postérieurs de plus d'un millénaire à la composition du commentaire, et une éventuelle orthographe originelle Pāṇḍaraṅgasvāmin a pu facilement être «corrigée» au cours de la transmission manuscrite, si effectivement la compréhension générale du toponyme a changé au cours des siècles. Une épithète (?) *pāṇḍuraṅgabhasmaja* qui semble signifier «né des cendres de Pāṇḍuraṅga» a été lue par J. G. de Casparis dans une inscription gravée sur une plaque en or retrouvée dans le puits de fondation du temple Candi Ijo à Java central, un sanctuaire probablement construit au VIII^e ou au IX^e s.⁴² Mais cette lecture est incertaine. Dans son compte rendu de l'ouvrage de J. G. de Casparis, L.-Ch. Damais considère que l'on «ne peut [...] exclure absolument une lecture *pāṇḍaraṅgabhasmaja* qui semble évidemment moins

⁴⁰ Sans avoir effectué d'enquête plus complète, nous n'excluons pas qu'en Inde, durant le premier millénaire, d'autres lieux saints que Pandharpur aient porté le même nom. Mais il paraît probable que le Pāṇḍuraṅga dont traite Kane a été l'éponyme du Pāṇḍuraṅga au Campā. Dans ce cas, on aurait un nouvel exemple frappant de connexion entre les traditions épigraphiques de cette région (anciennement) kannadoophone de l'Inde et celle du Campā. Voir *ECIC* I, p. 371 et suiv.

⁴¹ *Āryabhaṭīyabhāṣya*, ad st. 10 du Kālakriyāpāda (p. 202); voir aussi l'introduction au texte, p. lxii, sur le nom Pāṇḍuraṅgasvāmin; p. xx sur la date de Bhāskara I.

⁴² Pour le texte, voir De Casparis 1956, p. 174. La plaque est conservée au musée national de l'Indonésie, n° d'inv. 7865/AE.5. M. Trigangga, épigraphiste au musée, nous en a aimablement fourni des bonnes photos.

satisfaisante, au moins à première vue» (1968, p. 436)⁴³. Ayant examiné la plaque concernée sur la base de photos, nous sommes d'accord avec Damais que la lecture est incertaine mais que *pāṇḍaraṅgabhasmaja* est une possibilité. Et il nous semble que la nouvelle donnée du Campā, ainsi que les données indiennes, rendent sensiblement plus vraisemblable une pareille lecture dans le cas de la plaque de Candi Ijo. Bien que nous soyons enclins, somme toute, à considérer que l'orthographe *pāṇḍaraṅga* est intentionnelle dans notre inscription, il nous paraît néanmoins prématuré de trancher définitivement la question de l'orthographe exacte de la plus ancienne forme sanskrite du nom du territoire, que nous continuerons d'appeler Pāṇḍuraṅga de façon strictement conventionnelle.

Nombre de références au Pāṇḍuraṅga dans des sources chinoises de la dynastie Tang (唐 Đuròng⁴⁴, 618-906 de notre ère) furent rassemblées par Paul Pelliot au début du xx^e s. (Pelliot 1903, p. 649; 1904, p. 216 n. 3). Le *Jiu Tangshu* (197, 5272) décrit Pāṇḍuraṅga (Bentuolang 奔陀浪 Bôn Đà Lãng) comme situé à l'est du Zhenla de l'eau (Shui Zhenla 水真臘 Thủy Chân Lạp), une information répétée dans le *Tang Huiyao* (98, 1752). La référence la plus détaillée se trouve cependant dans le *Xin Tangshu* (43 下, 1153), qui mentionne Pāṇḍuraṅga comme étape dans un itinéraire maritime rédigé par le géographe chinois Jia Dan (賈耽 Giả Đàm, 730-805), à propos d'un trajet longeant la côte de l'actuel Vietnam central parcouru durant la période entre 785-805 de notre ère (Pelliot 1904, p. 131-132 & 372). Cet itinéraire mentionne l'île de Zhanbulao (占不勞 Chiêm Bát Lao), située en pleine mer, à deux cent li à l'est du royaume de Huanwang (王環 Hoàn Vương)⁴⁵. À deux jours

⁴³ Dans sa note 2, Damais ajoute: «C'est à dessein que nous ne parlons pas ici du toponyme, qui nous paraît sanskritisé[,] du Čampa. Nous pensons y revenir ailleurs». Damais est mort trop tôt pour jamais y revenir.

⁴⁴ Le nom figurant devant les caractères chinois, ici et plus bas, est la transcription pinyin; celui qui suit est la transcription sino-vietnamienne.

⁴⁵ L'île de Zhanbulao s'identifie sans équivoque avec le Cù Lao Chàm moderne, une grande île située environ 16 km à l'Est-Nord-Est du port de Hôi An, à l'embouchure du Thu Bôn. La vallée du Thu Bôn abrite de célèbres sites archéologiques de la civilisation du Campā tels que Mỹ Sơn et Trà Kiệu et fournit de façon aussi certaine la localisation du royaume de Huanwang. Le terme *cù lao* signifiant «île» est toujours employé dans le dialecte central du vietnamien et est évidemment un emprunt au cam *palau* «île» (cf. le mot malais *pulau*, qui a le même sens, et Aymonier & Cabaton 1906, p. 283; Po Dharma 1999, p. 228). Pour une discussion des autres localités mentionnées dans ce

de mer plus au sud, apparaît l'île, ou la montagne, de Ling (陵 Lǎng), et, un jour plus tard, on atteint le royaume de Mendu (門毒 Môn Độc). Après un jour supplémentaire de navigation, on arrive au royaume de Guda (古笮 Cỗ Đát), puis le territoire de Bentuolang (奔陀浪 Bôn Đà Lǎng) est atteint après une autre demi-journée en mer. Le Pāṇḍuraṅga est à nouveau mentionné comme situé au Sud de Huanwang plus loin dans le même ouvrage (*Xin Tangshu* 222 下, 6297), mais cette fois sous le nom de Benlangtuo (奔浪陀 Bôn Lǎng Đà), ce qui est évidemment un *lapsus*.

Le *Jiu Tangshu*, ainsi que le *juan* 222 du *Xin Tangshu*, mentionnent Pāṇḍuraṅga en tant que *zhou* 州 *châu* «province», ce qui fait penser à une division administrative au-dessous du niveau de l'État. En revanche, aussi bien le *Tang Huiyao* que le *juan* 43 du *Xin Tangshu* le désignent comme 洲, caractère composé du même 州, mais sous le radical 水 «eau», ce qui ne résulte pas en une autre prononciation. Ce caractère renvoie, en principe, à un continent ou à une île. Pour Pelliot, l'orthographe correcte est la seconde, qu'il propose de rapprocher du terme sanskrit *dvīpa* «île» (1904, p. 216 n. 3 et 222). Dans l'inscription de Hoà Lai, Pāṇḍuraṅga est toutefois explicitement identifié comme *viṣaya*, mot dont le sens varie selon le contexte historique mais peut correspondre au terme chinois 州. En effet, l'ajout du radical «eau» dans le *Tang Huiyao* et l'itinéraire susmentionné peut s'expliquer par la transcription chinoise de Pāṇḍuraṅga, dans laquelle le caractère final *lang* 浪 *lǎng* a en général le sens de «vague», tandis que le nom chinois complet s'interprète comme «vagues précipitantes, tourbillonnantes». L'emploi contemporain des deux graphies 州 et 洲 impose toutefois une certaine prudence, d'autant plus que l'épigraphie du Pāṇḍuraṅga des VIII^e-IX^e s. de notre ère donne l'impression d'un territoire distinct qui n'était pas simplement une subdivision administrative d'un État souverain (cf. ci-dessous, p. 292-293).

Pelliot, à partir des sources chinoises, considère toute la zone côtière du Vietnam central actuel, y compris le Pāṇḍuraṅga, comme faisant partie du Campā, affirmant notamment que «les prétendus 'royaumes' de Men-tou et de Kou-tan n'en peuvent être que des provinces, mais

texte, voir Pelliot 1904, p. 216 et suiv. Sur le royaume de Huanwang, voir aussi Vickery 2005, p. 27 et suiv.

qui jouissaient peut-être d'une certaine autonomie» (1904, p. 216-217). Quelques décennies plus tard, Pierre Dupont voit dans les similarités entre l'architecture des Phnom Kulen au Cambodge et celle de Hoà Lai, ainsi que dans l'emploi de noms posthumes, entres autres, des raisons pour suggérer que la dynastie de Satyavarman est apparentée à la tradition politique du Zhenla et du Funan (1949, p. 302-303)⁴⁶. Il convient de rappeler néanmoins que hormis le Pāṇḍuraṅga, la seule entité politique mentionnée dans l'épigraphie de Satyavarman lui-même est Kuṭhāra (ou Kauṭhāra) – le royaume de Guda dans l'itinéraire de Jia Dan – et que la diffusion de ses inscriptions, ainsi que celles de ses successeurs immédiats, est restée limitée à la plaine de Phan Rang et au port voisin de Nha Trang (voir *ECIC* I, p. 356-358).

La découverte d'une seconde inscription de Satyavarman dans la plaine de Phan Rang impose de modifier notre conception de la relation entre ces deux régions sous ce roi. Nous avons cru que le port de Nha Trang, l'ancien Kuṭhāra, était le centre de son pouvoir (*ibid.*, p. 358). Or la répartition du corpus épigraphique de Satyavarman et de ses successeurs indique maintenant de plus en plus clairement qu'il faut le chercher au Pāṇḍuraṅga. On notera également que les références géographiques des sources chinoises d'époque Tang, où figure à plusieurs reprises le Pāṇḍuraṅga, ne mentionnent le «royaume» de Guda que dans l'itinéraire de Jia Dan. Ce fait semble indiquer que, durant la compilation des histoires des Tang, au cours des x^e et xi^e s.⁴⁷, le Pāṇḍuraṅga avait éclipsé le Kuṭhāra, peut-être une entité autrefois plus importante politiquement et économiquement. Dans les références chinoises à Pāṇḍuraṅga datant de la dynastie des Song (宋 Tǒng, 960-1279), ce territoire, bien qu'apparaissant sous des orthographes diverses (Pelliot 1903, p. 649-651), figure toujours comme un royaume (*guo* 國 *quǒc*), même s'il est considéré comme un tributaire du Campā (par ex., *Song shi* 489, 14077; *Song huiyao jigao* 197, 4, 61a; *Zhu fanzhi* 2, 3a). Nous serions donc enclins à considérer que la stèle de Hoà Lai témoigne du début d'une transition.

⁴⁶ Certaines des suppositions sur lesquelles était fondée l'hypothèse de Dupont sur les antécédents politiques du Pāṇḍuraṅga ne sont plus acceptables aujourd'hui, mais plusieurs des continuités qu'il signale entre le Pāṇḍuraṅga, d'une part, et le Zhenla ainsi que le Founan, d'autre part, semblent en effet significatives.

⁴⁷ Pour des précisions sur ce long processus de compilation, voir Twitchett 1992.

On semble assister non seulement à la fondation d'un important centre culturel, mais aussi à la création d'un nouveau royaume.

La dynastie de Satyavarman

La deuxième stance de notre inscription donne, avec le passage en prose qui suit, l'éloge du roi Satyavarman. La description consiste en formules, dont on trouve des variantes dans deux inscriptions émises par son successeur Indravarman (cf. ci-dessous, p. 302-303), et ne contient pas en soi d'éléments nouveaux pour l'histoire dynastique. Il est néanmoins utile de donner un état des lieux de ce qu'on sait à ce sujet, d'autant plus que la récente «révision» de l'histoire du Pāṇḍuraṅga ancien par Michael Vickery (2005) ne pouvait évidemment pas encore disposer ni de la stèle de Phứớc Thiệ́n ni de celle que nous publions ici, et s'est abstenue de la critique des sources primaires. Nous nous basons pour notre esquisse sur les trois inscriptions de Satyavarman même, puis sur les inscriptions émises par ses deux successeurs immédiats: Indravarman et Vikrāntavarman⁴⁸. Le nom de Harivarman, qui est généralement cité par les historiens du Campā parmi ces successeurs, entre Indravarman et Vikrāntavarman, doit en être exclu et situé au x^e s. śaka⁴⁹. Hormis les grandes faces des inscriptions de Hoà Lai, celles de Phứớc Thiệ́n (dont les petites faces ne portent pas de textes), et celles de la stèle de Po Nagar de Nha Trang (C. 38) de Satyavarman, il convient ceci étant d'exploiter les stèles

⁴⁸ Il s'agit d'Indravarman I^{er} et Vikrāntavarman III dans la nomenclature des histoires du Campā du xx^e siècle (par ex. Cœdès 1964, p. 195).

⁴⁹ Depuis les études pionnières de Bergaigne (*ISCC*, p. 263 et suiv.), le Vikrāntavarman qui nous concerne ici a été identifié avec celui qui est mentionné aux lignes 5-6 de C. 31 C2, une inscription gravée sur la face sud du piédroit nord de la porte d'entrée de la tour principale du temple de Po Nagar à Nha Trang (par ex. Cœdès 1964, p. 194 et suiv.; Vickery 2005, p. 29 et suiv.). Cet édit décrit Vikrāntavarman comme fils du roi Harivarman et fait état de donations faites dans une année dont le millésime (exprimé en termes symboliques) a, jusqu'à présent, toujours été interprété comme comportant le chiffre 7 dans les centaines, et donc situé au viii^e s. śaka (*ISCC*, p. 269 n. 8 et p. 602-604). Il faut toutefois reconnaître qu'aussi bien le contenu que l'aspect paléographique de cette inscription, de concert avec ceux des trois édits apparentés de Harivarman (C. 19, C. 37 and C. 125), dont les millésimes ont, jusqu'à présent, été mal lus (avec 7 pour 9 dans le chiffre des centaines), suggèrent un contexte historique beaucoup plus tardif. Nous proposerons donc de resituer ces quatre inscriptions, et par conséquent le Harivarman et le Vikrāntavarman qui y figurent, au x^e s. śaka. Cette proposition sera élaborée et justifiée dans *ECIC* III (à paraître), Annexe I.

royales C. 24 et C. 25 (Indravarman) ainsi que C. 14 (Vikrāntavarman), la stèle non royale de Bakul (C. 23), et enfin les inscriptions royales secondaires, à savoir celle d'une petite face et du socle de la stèle de Hoà Lai, les ajouts gravés sous Vikrāntavarman sur le socle et sur le haut de la face latérale gauche propre de la stèle C. 38 (textes n° 3 et 4 selon les *ISCC*), et le texte substitué sous le même roi pour les lignes effacées 15-16 (= st. V) de la face B de cette dernière.

Quant à cette stèle C. 38, revenant à notre analyse de 2007 (p. 355-360), nous pouvons attribuer maintenant avec confiance la composition originale de sa face B à Satyavarman et considérer comme une substitution le texte écrit aux lignes 15-16 en *akṣara* différents de ceux du reste de la face. Car nous avons pu entre-temps confirmer – à l'encontre de l'interprétation de Bergaigne – notre hypothèse, émise sous réserve d'un examen de la pierre (*ibid.*, p. 360), concernant le phénomène de digraphie sur C. 38 B. De passage dans le musée de Hanoi en septembre 2009, nous avons constaté sur cette face une dépression correspondant exactement à la partie écrite en caractères divergents. Ceci prouve que des éléments gravés antérieurement, à l'époque de Satyavarman, ont été effacés et remplacés par ces éléments plus récents, et tout argument contre l'attribution à ce roi de l'émission du texte de cette face disparaît par conséquent. Le contenu de la substitution même – ainsi que la concordance paléographique avec les inscriptions de Vikrāntavarman explicitement attribuées à ce roi – prouve que c'est lui qui a dû commander la substitution. Quant aux ajouts à la stèle de Hoà Lai, ils ne mentionnent pas – au moins dans leur état actuel de préservation – le nom de leur commanditaire, mais la concordance avec les ajouts de C. 38 en ce qui concerne l'aspect paléographique et la stratégie de gravure d'ajouts *dans* une stèle antérieurement gravée ainsi que sur son socle, identifient avec certitude Vikrāntavarman comme ayant été également le commanditaire de ces additions.

À la lecture de ces différents textes, il est d'abord remarquable que Satyavarman lui-même ne mentionne nulle part le nom de Campā et qu'il s'attribue une titulature relativement modeste. Nulle part il ne prétend à un rang supérieur à celui de *rājan*⁵⁰, ce qu'on pourrait prendre

⁵⁰ Il ne nous semble pas que sa désignation comme étant *devendrānumatādhirājyaparamas* dans C. 38 B, st. IV puisse dénoter une prétention au statut de *rājādhirāja*.

comme une marque implicite de sa soumission à un pouvoir souverain⁵¹. Le fait que Pāṇḍuraṅga est qualifié de *viṣaya* irait dans le même sens⁵². Il est donc possible que ce territoire, ainsi que celui de Kuṭhāra/Kauṭhāra, était à cette époque tributaire de Huanwang et en dépendait pour l'accès au commerce maritime lucratif avec la Chine. Malgré une situation d'autonomie effective, Satyavarman se serait alors gardé, pour des raisons diplomatiques, de prétendre par sa titulature à un statut indépendant.

Les dates limites de son règne restent celles fournies par la stèle de Po Nagar à Nha Trang (C. 38), qui décrit la destruction d'un ancien temple de Śiva et le pillage de ses trésors en 696 *śaka* par des troupes étrangères arrivées par mer, la réaction militaire de Satyavarman dans cette même année, suivie de la restauration qui fait l'objet principal de l'inscription elle-même, émise en 706 *śaka* (voir *ECIC* I, p. 355-356). Les autres dates associées à son règne, figurant dans les stèles de Hoà Lai et de Phước Thiệu, se situent à l'intérieur de cette période de dix ans.

Il est également remarquable qu'aucune de ses propres inscriptions ne fournisse le moindre détail sur l'ascendance ou les origines de Satyavarman. Les seuls renseignements dont nous disposons se trouvent dans l'une des inscriptions émises par son frère cadet, Indravarman, précisément dans la stèle de Glai Lamau (C. 24). Selon cette inscription, qui concerne une fondation en 723 *śaka*, Satyavarman était le fils de la sœur (*bhāginēya*) d'un roi nommé Prathivīndravarman, dont il est dit qu'il jouissait «de la terre entière de Campā» (C. 24, face A, st. II-VI; trad. Bergaigne *ISCC*, p. 224). Ce dernier roi a par conséquent été identifié au monarque qui porte un nom similaire, Prṭhivīndravarman, dans une inscription plus tardive de Đông Dươ̄ng au nord du pays cam (C. 66 B, st. VI; Finot 1904, p. 84-85). Bien que Dupont ait souligné avec pertinence

⁵¹ Cf. le sous-chapitre «Royal titles and epithets» dans Sircar 1965 (p. 330-351). La question des implications hiérarchiques des titulatures adoptées n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique et comparative dans le sud-est asiatique. Pour des discussions plus générales, où néanmoins il est fait allusion çà et là à cette problématique, notamment sur la base de données indonésiennes et cambodgiennes, voir Kulke 1986 et 1991.

⁵² Sircar 1965, p. 378-382.

que nous ne disposons d'aucune preuve directe de son règne (1949, p. 20), il nous paraît néanmoins que les informations concernant la parenté de Satyavarman avec ce roi, ainsi que le fait que le nom posthume de Rudraloka lui est attribué⁵³, amènent à penser que Prathivīndravarman est une figure historique, même si l'étendue territoriale de son pouvoir a probablement été exagérée. En effet Michael Vickery a argué contre une identification avec le Prthivīndravarman de la stèle de Đông Dương et refusé toute suggestion historique d'un grand roi gouvernant le Campā du Huanwang au Pāṇḍuraṅga (2005, p. 30-32).

La stèle C. 24 comporte également un éloge du règne de Satyavarman (face A, st. VI-X), où il est fait allusion à son nom posthume Īśvaraloka. Cette stèle relate entre autres l'installation d'une divinité Indrabhogēśvara à Vīrapura (face A, l. 14-15), ainsi que celle d'un Indraparameśvara à l'endroit de la demeure préférée (*varabhavanasthāne*) de Satyavarman (face A, l. 19). La mention d'un «silo de Vīrapura» figure également dans la stèle de Hoà Lai (l. 18) et fournit ainsi l'occurrence la plus ancienne de ce toponyme. Malgré le fait que Vīrapura est généralement cité en tant que capitale (par ex. Cœdès 1964, p. 180), rien dans ces inscriptions n'indique positivement que la ville aurait joui de ce statut⁵⁴, et le fait que la stèle C. 24 semble distinguer Vīrapura de la demeure de Satyavarman va plutôt à l'encontre de cette idée.

Revenons maintenant sur la parenté de Satyavarman. Il est le fils de la sœur du souverain précédent (Prathivīndravarman) comme l'est également son successeur Vikrāntavarman. Ce dernier est présenté comme le fils de la sœur de Satyavarman en C. 38 B, aux lignes 15-16 qui remplacent la st. V originelle (*ISCC*, p. 257). Dans ces deux cas, cette ascendance – qu'elle soit réelle ou fictive – implique un système de succession matrilineaire où le pouvoir est hérité par le fils d'une des sœurs du roi, c'est-à-dire, plus précisément, hérité par la fille de la reine et assuré par un ou plusieurs de ses frères aînés: le fait que le royaume soit passé, selon les inscriptions, de Satyavarman à son frère cadet Indravarman, avant de

⁵³ Il s'agit du plus ancien nom posthume connu dans l'épigraphie du Campā (C. 24 A, st. V).

⁵⁴ Bien qu'il soit parfois indiqué sur des cartes de géographie historique de la région (par ex. Schweyer 2006, p. 120), l'emplacement exact du site de Vīrapura reste à déterminer.

passer à Vikrāntavarman, fils de la sœur de Satyavarman (et d'Indravarman?) s'explique alors de façon systématique⁵⁵.

La principale inscription préservée du règne de Vikrāntavarman est la stèle du sanctuaire de Po Nagar à Mông Đứrc dans la plaine de Phan Rang (C. 14), rapportant des donations à la divinité Vikrāntarudreśvara en l'an 776 *śaka*. Bien que cette date soit assez distante de celle de 760 *śaka* sur le socle de la stèle de Hoà Lai, l'attribution de ce dernier texte à Vikrāntavarman nous paraît cependant certaine, parce qu'il est vraisemblable que Vikrāntavarman était déjà investi du pouvoir royal en 751 *śaka*. Nous déduisons ce dernier fait de notre interprétation nouvelle de la st. I de la stèle de Bakul (C. 23, *ISCC* p. 240), qui n'a pas jusqu'à présent été correctement comprise :

vikrānteśvaralokau yau tayor ṅṅpau⁵⁶ sa nāyakaḥ
samanta⁵⁷ prathito nāmnā tasya puṅyam idaṃ matam ||

«De ces deux rois, Vikrānta et Īśvaraloka, celui qui est célèbre sous le nom de Samanta était le chef. Cette œuvre pie sera considérée comme la sienne.»

On voit apparaître ici Satyavarman, sous son nom posthume Īśvaraloka déjà évoqué plus haut, comme ancien patron de Samanta, qui aurait servi également Vikrānta, c'est-à-dire Vikrāntavarman, et dont le fils aurait effectué une donation en 751 *śaka* (l. 7-9):

samantaputras sthaviraḥ buddhanirvāṇasamjñakaḥ ⊗⁵⁸
humā pralaui || humā padaii || ney śaka vanuḥ humā dvā nan 751 ||

«La terre de Pralaui [et] la terre de Padaii: le vénérable nommé Buddhanirvāṇa, fils de Samanta, a donné ces deux terres en 751 *śaka*.»

Il nous semble que ces éléments impliquent que Vikrāntavarman exerçait déjà le pouvoir au moment de cette donation faite en 751 *śaka*.

⁵⁵ Sur la succession matrilineaire dans les premiers royaumes du sud-est asiatique continental, voir Vickery 1998, p. 69 et passim.

⁵⁶ *ṅṅpau*: Bergaigne a lu erronément *gṅpau*, ce qu'il proposa de corriger en *guptau* ou *gatau*. Le début de la strophe fut également erronément interprété dans les *ISCC*.

⁵⁷ *samanta*: lire *samantaḥ*.

⁵⁸ Un cercle avec une croix à l'intérieur marque la transition du sanskrit au cam à l'intervalle entre les lignes 7 et 8. Bien que la phrase sanskrite fournisse en réalité le sujet au prédicat *prādāt* dans la strophe sanskrite (III) qui précède, il n'y a pas de changement de sujet après la transition au cam. C'est seulement pour faciliter la citation des éléments qui nous concernent ici que nous joignons ces deux phrases dans la traduction proposée ici.

Les fondations religieuses de Satyavarman

Notre inscription concerne tout d’abord l’installation en 700 *śaka* de la divinité Ādideveśvara, associée à la déesse Durgā. Il nous semble probable qu’Ādideveśvara était la divinité siégeant dans la tour centrale du complexe de Hoà Lai, et que la stèle commémore donc le début ou l’achèvement récent de la construction de cette tour. En second lieu sont enregistrées des donations à des divinités dans des sanctuaires (*sthāna*) existants: le Svayamutpanneśvara et le Saṅkarṣaṇadeva. L’inscription s’ouvre par une invocation à Vṛddheśvara, en tant que protecteur du territoire de Pāṇḍuraṅga. Cette même divinité réapparaît plus loin comme garante du pouvoir royal de Satyavarman, émetteur de l’édit, et une troisième fois comme bénéficiaire d’un *kośa* «étui (de *liṅga*)». L’inscription mentionne aussi, mais sans donner des détails, un mythe royal qui lie Śambhu Tribhuvanaikanātha «Seigneur des trois mondes» à Satyavarman (A, l. 8 et suiv.). Nous rassemblons dans les paragraphes qui suivent les données épigraphiques concernant ces divinités et suggérons quelques éléments d’identification prenant en compte, entre autres, des textes indiens paraissant pertinents, afin de mieux comprendre l’histoire du paysage culturel de l’ancien Pāṇḍuraṅga (et du territoire voisin de Kuṭhāra) et le rôle de Satyavarman dans sa formation.

Le dieu Śambhu, siégeant à Kuṭhāra/Kauṭhāra, est le protagoniste divin sur les deux faces de la stèle de Po Nagar à Nha Trang (C. 38), où il est question de la réinstallation par Satyavarman de son *mukhaliṅga* «*liṅga* à visage», qui aurait été érigé à l’origine par le roi Vicitra(sagara), sans doute une figure mythique (Dupont 1949, p. 21). La même réinstallation est mentionnée, mais de façon moins marquée, sur la face B de la stèle de Phưóc Thiệ̣n. Dans notre discussion de cette dernière inscription (*ECIC* I, p. 371-373), nous avons attiré l’attention sur plusieurs aspects de la phraséologie utilisée au sujet de Śambhu, qui montrent que son culte s’insérait dans un discours poétique dont on retrouve des traces dans des sources indiennes contemporaines. Les stèles de Phưóc Thiệ̣n et C. 38 mentionnent Śambhu en relation étroite avec sa parèdre, la «Dame» (*bhaṭārī*⁵⁹,

⁵⁹ Selon notre correction *saśrībhaṭārīvapuh* pour C. 38 A, st. IV (fondée sur l’examen du texte à même la pierre en mai 2010), au lieu de la lecture de Bergaigne *saśrībhanārīvapuh*,

bhagavatī) de l'endroit, l'actuelle Po Nagar de Nha Trang. Le fait que cette déesse, devenue plus tard la divinité tutélaire du Campā, éclipsant entièrement le *liṅga*, soit absente dans la stèle de Hoà Lai, amène à penser que son culte n'avait qu'une importance locale à l'époque de Satyavarman, durant laquelle c'était plutôt Śambhu qui se voyait accordé une importance dépassant le cadre local.

La découverte de la nouvelle stèle permet de résoudre une question soulevée dans l'interprétation de la stèle de Phưóc Thiệ̃n. À propos de la phrase *śrīādidevanāthasya liṅgasamsthāpanā*, «l'installation du *liṅga* du Dieu Primordial», dans la st. II, nous avons admis (*ECIC* I, p. 366 et suiv.) les possibilités 1° qu'elle renvoie à la restauration du *mukhaliṅga* de Śambhu mentionnée, ou 2° qu'*ādidevanātha* soit une épithète qualifiant le Satyadeveśvaranātha dont la fondation est l'objet principal de cette inscription, ou enfin 3° qu'il s'agisse d'un tout autre *liṅga*, celui d'une divinité qui s'appellerait Śrī Ādidevanātha. Or, la stèle de Hoà Lai prouve maintenant que c'est cette dernière interprétation qu'il faut retenir. C'est en revanche la stèle de Phưóc Thiệ̃n qui, en rappelant cette *liṅgasamsthāpanā* «installation de *liṅga*» antérieure, indique ce qui n'est pas explicite dans la présente inscription, à savoir que l'installation principale était bien l'installation d'un *liṅga*. Il est ainsi confirmé qu'Ādideveśvara, alias Ādidevanātha, était bien une manifestation de Śiva. Dans la littérature sanskrite, le nom d'Ādideva «Dieu Primordial» peut s'appliquer à Viṣṇu (par ex. *Mahābhārata* 3.187.54; *Śiśupālavadhā* 18.40), à Brahmā (*Brahmapurāṇa* 9.24), et certainement aussi à Śiva (parmi de nombreux exemples, mentionnons ici *Brahmayāmalatantra* 32.42⁶⁰). L'inscription n'apporte malheureusement aucun détail sur sa compagne Durgā.

Nous venons de montrer que la stèle de Phưóc Thiệ̃n évoque une installation dont l'acte originel apparaît précisément dans notre inscription.

qui a suscité une quantité importante de commentaires caducs (dont les nôtres dans *ECIC* I, p. 356, n. 20).

⁶⁰ Ce texte est inédit, mais nous le choisissons car il est plus ou moins contemporain de notre stèle. La référence suit la numérotation dans la translittération faite par Shaman Hatley de l'ancien codex népalais daté de 1052, la composition du texte même étant datée entre le VI^e et le VIII^e s. de notre ère. Nous remercions Shaman Hatley d'avoir mis à notre disposition sa translittération. Les données concernant la datation du texte sont citées de sa thèse doctorale (inédite).

Ce rapprochement n'est pas le seul. En effet, la première stance de la stèle de Phưóc Thiên indique :

śrīvṛddheśvaranāthasya saśryutpanneśvarasya ca
sthāpanobhayakośasya kṛtā śrīsatyavarmanṇā ॥

Nous avons traduit cette stance par «L'installation de Śrī Vṛddheśvaranātha avec Śrī Utpanneśvara, [et] d'un étui pour chacun d'eux, a été exécutée par Śrī Satyavarman», mais il nous paraît maintenant que la traduction suivante s'impose : «L'installation d'un étui pour les deux, Śrī Vṛddheśvaranātha et Śrī Utpanneśvara, a été exécutée par Śrī Satyavarman». Il s'ensuit que Satyavarman n'est pas responsable de l'installation de ces divinités, mais que leur culte était antérieur à son règne, ce qui serait également le cas du Śambhu discuté plus haut. La stance n'évoque donc que l'installation antérieure à la date de la stèle de Phưóc Thiên (705 *śaka*) d'un étui commun ou de deux étuis respectifs à Vṛddheśvara et à Utpanneśvara. L'hypothèse de la pré-existence du culte de ces deux divinités s'accorde bien avec l'idée que l'ancien Pāṇḍuraṅga était l'héritier de traditions du Zhenla et du Funan (Dupont 1949, p. 12-19), ces deux divinités étant attestées dans l'épigraphie pré-angkorienne (*ECIC* I, p. 365 et suiv.). Pour la seconde on trouve des mentions explicites de son culte dans l'ancien pays founanais de la région d'Angkor Borei⁶¹. Même si la correspondance n'est pas parfaite, il est difficile de croire que ce rappel d'une double installation de *kośa* ne renvoie pas à l'installation d'un «étui (de *liṅga*) en argent, à visage en or» effectuée par Satyavarman, que mentionne notre inscription (face C, l. 12-15). Il s'agit ici de la plus ancienne mention au Campā d'un tel *kośa* en deux métaux. Nous en connaissons un exemple retrouvé, dont P. Baptiste a estimé sur la base de critères stylistiques une datation également au VIII^e s. (cf. Baptiste 2001, p. 112 et dans Baptiste & Zéphir 2005, p. 190 et suiv.)⁶².

Le culte de la divinité Svayamutpanneśvara, dont le site du sanctuaire reste à identifier, va perdurer au Pāṇḍuraṅga au moins jusqu'au XIII^e s. de

⁶¹ Une occurrence préangkorienne du nom Vṛddheśvara, bien qu'en dehors du Funan, se trouve dans K. 388 b, l. 11 (*IC* VI, p. 74).

⁶² Ces références auraient dû figurer déjà dans notre étude précédente, p. 366. Peu après la publication d'*ECIC* I a paru une étude par A.-V. Schweyer (2008), qui rassemble et interprète toutes les attestations connues du *liṅga-kośa* dans les inscriptions du Campā avant la publication des nouvelles stèles de Satyavarman.

notre ère. En contraste, les inscriptions de Pāṇḍuraṅga cessent complètement de mentionner Vṛddheśvara après le règne de Satyavarman. Sa mention dans la stèle de Phứớc Thiệ́n ne nous apporte aucun détail, si ce n'est que son culte était apparemment lié à celui de Svayamutpanneśvara et que, étant doté d'un *kośa*, l'objet du culte devait être un *liṅga*. La seule autre attestation dans une inscription du Campā (C. 106), provenant du Quảng Nam et citée dans notre étude précédente (p. 365), n'apporte pas d'élément supplémentaire. Notre nouvelle inscription ne l'invoque pas seulement comme protecteur de l'État et bénéficiaire d'un *kośa*, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, mais le décrit en outre comme «enflammé et fortifié par les cinquante corps qui ont la forme du feu». Il est difficile de déterminer la signification de cette description. Elle pourrait éventuellement renvoyer à la situation géographique du sanctuaire de Vṛddheśvara⁶³, pour laquelle nous n'avons aucune autre indication. Mais il pourrait également s'agir d'une description strictement mythologique. Le chapitre 107 du *Brahmapurāṇa* raconte le mythe d'origine du sanctuaire de Śiva Vṛddheśvara sur les bords de la Gautamī (c.-à-d. la Godāvārī). Dans ce mythe, le nom de Vṛddheśvara s'explique comme «Seigneur de la vieille (*vṛddhā-īśvara*)», en rapport avec l'union d'un brahmane ignorant et difforme, Gautama, et d'une vieille ascète. Grâce à son ascèse, cette dernière obtient pour Gautama, respectivement de la part de la déesse de la Parole (Sarasvatī) et du dieu du Feu (Agni), le savoir et un corps aimable avant leur mariage :

mayā sarasvatī devī toṣitā tapasā dvija |
 tathaiṅgī rūpavatyō rūpadātāgnir eva ca ||
 tasmād vāgīśvarī devī sā te vidyāṃ pradāsyati |
 agniś ca rūpavān devas tava rūpaṃ pradāsyati || 107.38-39 ||⁶⁴

«La déesse Sarasvatī est satisfaite, ô brahmane, de mes austérités. De même les belles eaux et Agni, qui donne la beauté. Pour cette raison la déesse de la parole te dotera de savoir; et le beau dieu Agni te donnera la beauté.»

⁶³ Il pourrait s'agir de la rangée de collines à l'ouest de l'actuel village cam de Palei Ram, qui domine en effet la plaine au sud de Phan Rang et comporte une éminence centrale entourée d'un cercle de pics en grès rouge.

⁶⁴ Un résumé du chapitre entier se trouve dans l'édition de Schreiner & Söhnen 1987, p. 175-177.

Bien que ce texte soit communément daté de plusieurs siècles après notre inscription, on ne peut exclure la possibilité que l'association entre la déesse de la Parole, le Feu, et le mythe d'origine de Vṛddheśvara soit plus ancienne. Dans la pensée indienne, le nombre «cinquante» est associé par excellence aux cinquante signes de base qui constituent la Parole – au moins la parole écrite (cf. Padoux 1990, p. 161 et *passim*). On pourrait tenter de comprendre ce que dit notre inscription en la rapprochant du mythe d'origine de Vṛddheśvara dans le *Brahmapurāṇa*, mais ce lien reste énigmatique. Rares sont les autres mythes sur Vṛddheśvara, et ils ne comportent pas d'éléments permettant d'élucider notre inscription (cf. Sanderson 2003-04, p. 409)⁶⁵. Qu'il s'y trouve une allusion à la notion que la Parole, sous forme de l'alphabet (*mātrkā*, *śabdarāśi*), incarne Śiva, paraît toutefois certain.

Quant à la divinité Saṅkarṣaṇa, dont le sanctuaire est doté par Satyavarman d'un «hospice pour brahmanes, abondamment pourvu de toutes les facilités», c'est sa première et seule occurrence dans toute l'épigraphie du Campā. Il figure deux fois en tant qu'anthroponyme dans une inscription pré-angkorienne (K. 154; 656 *śaka*; IC II, p. 123), dans un contexte où apparaissent des prêtres qualifiés explicitement de *bhāgavata* «dévots du Bhagavant», c'est-à-dire pratiquants d'un culte vishnouite (cf. Sircar 1971, chap. II). À côté de toute une série de formes de Śiva vénérées ou même instituées par Satyavarman – auxquelles il reste à ajouter celle de Satyadeveśvara dont la stèle de Phức Thiệ́n célèbre l'installation –, notre inscription fournit donc un indice précieux de la présence d'un sanctuaire dédié à une forme de Viṣṇu de l'ancien Pāṇḍuraṅga⁶⁶.

⁶⁵ Yuko Yokochi nous a signalé un mythe sur Agni relaté dans la *Purāṇic Encyclopaedia* de Vettam Mani (p. 14): «Agni, the God of fire, got three sons by his wife Svāhādevī named Pāvaka, Pavamāna and Śuci. These three sons had all together fortyfive sons. These fortyfive grandsons, three sons and Agni himself constitute the forty-nine Fires mentioned in the purāṇas (Aṅgirasam).» On pourrait tenter de rapporter cette notion de 49 feux à celle des 50 formes du feu qui nous intrigue. Nous ne connaissons pas la source «Aṅgirasam» donnée ici comme référence.

⁶⁶ En ce qui concerne les cultes non śivaïtes, les inscriptions de Bakul (C. 23) et de Phú Quí (C. 122) présentent, sauf erreur de notre part, les seules preuves épigraphiques de l'existence du bouddhisme dans l'ancien Pāṇḍuraṅga (cf. aussi Chutiwongs 2005, p. 68 et suiv.; Schweyer 2009, p. 313 et 323). La seconde est une fondation royale.

Pour terminer cette discussion sur les fondations religieuses de Satyavarman à partir de la stèle de Hoà Lai, il convient d'examiner le texte que fit graver en 760 *śaka* (ou 839 de notre ère) Vikrāntavarman sur son socle. Ce texte nous est parvenu incomplet, mais de la moitié qui subsiste on peut comprendre qu'il concerne une œuvre pie, apparemment au bénéfice de Śrī Ādideva (forme raccourcie du nom d'Ādideveśvara), ayant pour objet «ce Montagnard (ou: cet éléphant sauvage) de Marov, endommagé» (*viśīrṇan ... marovgiricaran tu śryādidevāya tam*). L'élément non sanskrit *marov* mérite ici spécialement notre attention. Il s'agit très probablement d'un toponyme cam. Si cette hypothèse est correcte, nous avons ici l'un des très rares cas de continuité entre la toponymie ancienne du Pāṇḍuraṅga (pour ne pas parler plus généralement du pays cam) et la toponymie moderne. En effet, dans la liste «Noms des villages montagnards dans la province de Ninh-Thuận» qu'a compilée G. Moussay (1971, p. 480-484), figure un nom orthographié *maruv* en lettres comes. Selon notre collaborateur Thành Phần, ce village est au voisinage de Hoà Lai, un peu vers l'Ouest dans l'actuel territoire raglai, qui est effectivement accidenté (cf. *giri*).

La tradition de poésie de cour dans l'ancien Pāṇḍuraṅga

Dans notre étude sur la stèle de Phước Thiện, nous fondant sur une correspondance phraséologique unique, mais frappante, entre quatre inscriptions provenant de la plaine de Phan Rang, nous avons suggérée l'existence d'une «tradition de panégyrique locale». La découverte de la stèle de Hoà Lai transforme cette hypothèse en certitude, car ce nouveau texte semble situé au cœur de cette tradition, si elle n'en est pas tout simplement le point de départ. Un réseau intertextuel assez complexe peut en effet être établi entre les inscriptions de la région de Phan Rang émises par Satyavarman, Indravarman et Vikrāntavarman, auquel il convient d'ajouter la célèbre inscription laissée par Satyavarman à Nha Trang⁶⁷. Des continuités phraséologiques et poétiques dans l'épigraphie du Pāṇḍuraṅga sont parfois même évidentes dans des inscriptions

⁶⁷ Il s'agit, nous le rappelons (cf. p. 16), de C. 14, C. 24, C. 25, C. 38, et des stèles de Hoà Lai et de Phước Thiện.

de quelques siècles après l'époque de Satyavarman et de ses successeurs immédiats. Ayant déjà signalés quelques correspondances en notes sous notre édition (n. 15, 17, 18, 23), nous nous bornerons ci-dessous à mentionner certaines correspondances avec ces autres inscriptions qui sont particulièrement frappantes, et suivrons pour ce faire l'ordre de la nôtre.

Stance I. Ayant abordé plus haut à plusieurs reprises des éléments du second hémistiche de cette stance, il suffit ici de constater que l'élément *vid* à la fin du composé *lokaprabhavasthitipralayavid*, qui peut paraître légèrement étonnant à première vue, renvoie probablement à l'idée que Śiva est responsable de la création et autres fonctions cosmiques en raison du fait qu'il est le seul qui sait les produire. C'est un dogme dans l'argument śivaïte que l'univers créé doit avoir un créateur (cf., entre autres, *Parākhyatantra* 2.62 et suiv.). Plusieurs inscriptions du Campā font allusion à cette notion: notamment, à Phan Rang, C. 24 B, l. 7 *jagata sthityutpattipralayakāraṇas*, mais aussi dans C. 73, inscription de Śambhuvarman à Mý Son, face A, l. 5 *sthityutpattipralayavaśinas śūlinas*, où les composants *kāraṇa* «cause» et *vaśin* «celui qui contrôle» sont autant d'autres expressions correspondant au rôle de Śiva comme démiurge.

Stance II. La séquence °*śarannirmmalākāśa*° se retrouve dans un passage en prose de l'inscription C. 24 A, l. 15, où Bergaigne a lu *śaradi nirmmalakahaśaśirājavañśasaṃbhūtena* (ISCC p. 43, avec suggestion de l'alternative *nirmmalakala*° dans la n. 5). Les documents à notre disposition pour C. 24 (estampage EFEO n. 139, ainsi que les planches 20-21 des ISCC) semblent bien permettre la lecture *śaradi nirmmalākāśaśaśirājavañśasaṃbhūtena*. À leur tour, pratiquement tous les éléments de cette dernière séquence se trouvent également dans C. 25, st. II:

śrīmān rājendra(va)rmma varajanamahito yajñaratnapramukhyaḥ
khyātas teṣāṃ prabhāvair mmanur iva ja(ga)to rakṣaṇe kṣemayuktaḥ
brahmakṣatrapradhāṇo jagati divi yathā yajñabhāgair mmahendro
rājye vañśapratītas sarucir iva śaśī nirmmalākāśadeśe ||

«Ce roi Çrī-Indravarman, honoré par les gens de bien, le premier de ceux qui ont pour trésors les sacrifices, célèbre sur cette terre par les effets qu'il a obtenus des sacrifices, comme Mahendra dans le ciel par les parts qu'il en reçoit – lui qui, comme Manu, en gardant le monde y conserve la paix,

et n'a pour ministres que des Brāhmanes et des Khsatriyas, – fameux dans sa dignité royale par la pureté de sa race, comme la lune brillante dans un ciel sans tache.» (trad. Bergaigne, *ISCC* p. 215)

On peut donc conclure de prime abord que l'auteur des inscriptions C. 24 et C. 25 – il ne nous semble pas nécessaire de supposer qu'il y ait eu deux auteurs différents – reprend ici un trope qu'il a pu lire sur la stèle de Hoà Lai.

Selon Somadeva Vasudeva (comm. pers.), l'emploi dans notre stance de l'absolutif *toṣayitvā* «ayant satisfait», serait une allusion à la *nirukti* «étymologie» classique par rapport au verbe *cand* ou *ścand*, «plaire», du mot *candra* «lune» (cf. *Raghuvamśa* 4.10, selon la numérotation de Vallabhadeva), certes absent du texte, mais décidément à l'esprit du poète composant un jeu de mots autour des caractéristiques partagées de la lune et du roi dans le premier hémistiche. Il nous semble important de relever que ni notre inscription, ni C. 25, ne font allusion à la dynastie lunaire, dont la mention dans C. 24 avait fourni à Dupont (1949, p. 15) l'un de ses arguments pour relier le Zhenla et le Pāṇḍuraṅga. Le rattachement à cette dynastie ne paraît ainsi pas avoir été un point essentiel, ni pour Satyavarman, ni pour Indravarman.

Concernant la séquence *śuddhāṅśabrahmavaryya...prādurbhbhūto*, il convient de la comparer avec C. 25, st. III:

sa śrīmān nṛpatis sadā vijayate bhūmau ripos sarvvataś
candrendrāgniyamasya vighrahaṃ adhād yakṣādhipasyaujaśā
brahmāṅśaprabhavaḥ prabhūtavibhavo bhāgyaprabhāvānvitaḥ
śaktyā viṣṇur iva pramathya ca ripūn dharmmasthitiṃ pālayet ॥

«Ce roi fortuné est toujours victorieux de ses ennemis sur la terre. Il prit par sa puissance le corps de Candra, d'Indra, d'Agni, de Yama et du roi des Yakshas. Issu d'une portion de Brahmā (ou: d'un membre de la caste brāhmaṇique), possesseur d'immenses richesses, unissant le bonheur à la majesté, après avoir par sa puissance, ainsi que Vishṇu, anéanti ses ennemis, il a fait régner la loi.» (trad. Bergaigne, *ISCC* p. 216, citée avec les corrections de Barth, n. 1 et 3)

Il est évident qu'on voit dans ces deux inscriptions deux rois du Pāṇḍuraṅga réclamer une descendance brāhmaṇique. Pour une riche discussion de monarques «brahmanes», partant de la généalogie de la dynastie des Pallava en Inde, voir le chapitre «Les généalogies royales et les mythes dynastiques» dans la monographie à paraître d'Emmanuel

Francis, ou son résumé dans l'article sous presse du même auteur. Dominic Goodall propose (comm. pers.) de façon tout à fait convaincante que *śuddhāṃśa* (dans notre inscription) et *brahmāṃśa* (dans C. 25) reflètent la notion selon laquelle les hommes sont des incarnations partielles (*aṃśa*) d'êtres non humains relativement purs ou impurs, pour laquelle il renvoie au texte inédit du *Niśvāsaguhyasūtra* (partie de la *Niśvāsatattvasaṃhitā*, texte śivaïte très probablement en existence à l'époque de Satyavarman: voir Goodall & Isaacson 2007). Un passage au début du premier chapitre, que nous citons selon l'édition provisoire que M. Goodall nous a aimablement communiquée, concerne notamment le *brahmāṃśa*:

vidyādīkṣām anuprāpya siddheś ca kṛtaniścayaḥ || 8 ||
 tasya cāṃśān pravakṣyāmi yena siddhyanti mānavāḥ |
 brahmāṃśo brahmavidyāyā nityam adhyayane rataḥ || 9 ||
 brahmalokasadākāṅkṣī vedānte cātmaṃvādinah⁶⁸ |
 bhikṣāśī ca śucir nityaṃ nadīparvatam āśritaḥ || 10 ||
 brahmāṃśa eṣa vikhyāto rudrāṃśaṃ kathayāmi te |

«[Celui qui] a gagné l'initiation aux incantations magiques (*vidyā*), et a pris la résolution d'obtenir du pouvoir surnaturel (*siddhi*), je vais enseigner les 'incarnations partielles' qui peuvent se manifester en lui, et grâce à [la connaissance desquelles] les hommes obtiennent du pouvoir surnaturel. Celui qui participe à la nature de Brahṃā est toujours occupé de l'étude de la science du *brahman*, garde toujours en yeux le monde de Brahṃā, et adopte la doctrine du Soi selon les upaniṣad. Et il mange des aumônes, est toujours pur et prend son recours aux fleuves et montagnes. Ceci est quelqu'un qui participe à la nature de Brahṃā. Je vous enseigne (maintenant) celui qui participe à la nature de Rudra.»

M. Goodall nous renvoie concernant le *śuddhāṃśa* «quelqu'un dont la nature est pure» au texte du 30^e chapitre du *Kiraṇatantra*, dont il n'existe pas encore d'édition critique, où figure dans les stances 2 et 3 une liste de *śuddhāṃśakās*. Le chapitre 8 du *Svacchandatantra* traite également de ces notions des *aṃśa*.

Stances III et IV. Ces deux stances trouvent leurs parallèles dans C. 24 B, st. I-III – la dernière étant pratiquement identique⁶⁹ à notre

⁶⁸ Forme *aīśa* à prendre comme nom. sg.

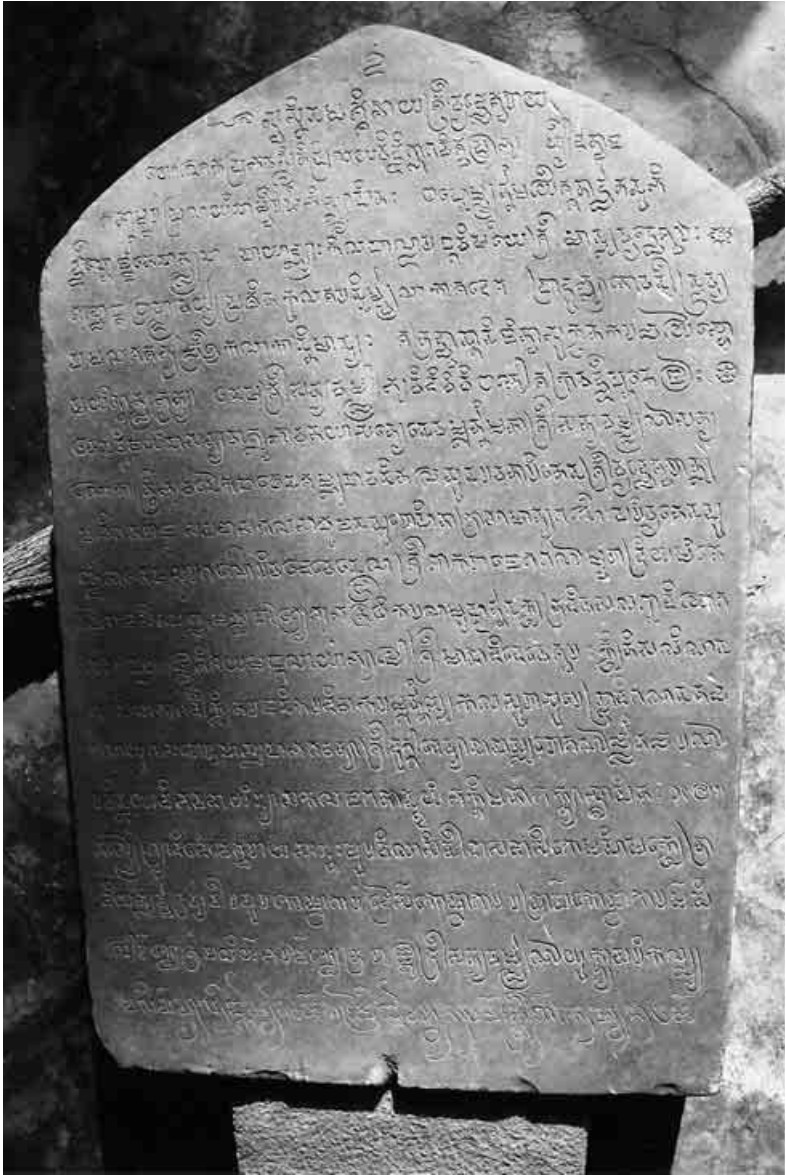
⁶⁹ La partie en prose y séparant les stances II et III ressemble à la partie en prose de l'imprécation de notre inscription, mais elle est surtout importante par ce qu'elle révèle sur la prononciation rituelle de l'imprécation.

st. IV – dans C. 25, st. XII-XIV, et dans C. 38 B, st. VII. Malgré le caractère stéréotypé de ces stances, il n'en existe aucun correspondant exact dans la liste de «Stanzas on bhūmi-dāna quoted in Rāja-śāsanas» compilé à partir d'un vaste corpus d'inscriptions indiennes par D. C. Sircar (1965, Appendix II), ou dans le corpus des inscriptions khmères. Ceci amène à penser que les poètes de cour de l'ancien Pāṇḍuraṅga ont composé leurs propres variantes à partir de thèmes communs, ou ont eu accès à des recueils de stances de ce genre qui soit ont échappé à l'attention de Sircar, soit n'existent plus de nos jours.

B, l. 12-14. Pour le composé sanskrit, *vividhayuvatividagharūpa-lāvanyalalitopaśobhitā*, il est intéressant de constater que ce groupe de qualificatifs réapparaît à deux reprises quatre siècles plus tard dans des inscriptions de la région, en contexte cam: C. 31 A1 (Po Nagar de Nha Trang, 1178 *śaka*), l. 2-3: *paramasaundaryyarūpā atitaralāvanya saubhāgya mahāvaidagha sahita* et C. 22 (Po Sah, 1228 *śaka*), l. 11: *... paramasaundaryyarūpalāvanya paramaśubhanimāna ... samas-tāyuddha paramavaidagha*. Toutes ces attestations montrent de façon cohérente l'orthographe *lāvanya*.

Conclusion

Nous pouvons dire avec une certaine assurance que la découverte de la stèle de Hoà Lai appelle et permet la révision de presque tous les aspects de l'histoire du pays cam méridional avant le x^e siècle de notre ère que l'épigraphie est capable d'élucider. Cette inscription permet de reconsidérer l'histoire de l'architecture monumentale, l'histoire dynastique, l'histoire des cultes religieux ainsi que l'histoire des pratiques épigraphiques à cette haute époque et durant les siècles suivants. Au cours de sa présentation, nous avons attiré l'attention sur certaines erreurs dans l'interprétation d'inscriptions publiées depuis longtemps ainsi que sur des malentendus dans l'historiographie fondée sur ces publications datant du xix^e siècle. Avec la publication de cette inscription, la plus ancienne du Pāṇḍuraṅga, nous espérons avoir montré que le progrès des études historiques du Campā repose sur l'approche critique des sources primaires connues de concert avec l'exploitation des inscriptions inédites. C'est dans cet esprit que nous espérons continuer cette série d'études.



1. Face A de la stèle. Cliché Trương Văn Ân.



2. Socle. Cliché Arlo Griffiths.



3. Face A (avec face b) de la stèle. Estampage EFEO n. 1900.



4. Face b de la stèle. Estampage EFEO n. 1901.



5. Face C de la stèle. Estampage EFEO n. 1902.



6. Bordure courte du socle. Estampage EFEO n. 1903.



7. Bordure longue du socle. Estampage EFEO n. 1904.

Bibliographie

Sources anciennes

I. Textes chinois

- Jiu Tangshu* 舊唐書: compilé par Liu Xu 劉昫 (887-946) *et al.* Édition Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing 1975.
- Song huiyao jigao* 宋會要輯稿: compilé d'abord sous la dynastie des Song (960-1279), et reconstruit sur la base d'extraits dans le *Yongle Dadian* 永樂大典 par le lettré Qing nommé Xu Song 徐松 (1781-1848), Beijing 1936.
- Song shi* 宋史: compilé par un comité dirigé par Ouyang Xuan 歐陽玄 (1274/5-1358). Édition Zhonghua Shuju 中華書局, Shanghai 1977.
- Tang huiyao* 唐會要: compilé par Wang Pu 王溥 au cours du x^e siècle. Édition Zhonghua Shuju 中華書局, Beijing 1955.
- Xin Tangshu* 新唐書: compilé par Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-72) *et al.* Édition Zhonghua Shuju 中華書局, Shanghai 1975.
- Zhufan zhi* 諸蕃志: compilé par Zhao Rukuo 趙汝适, achevé en 1225. Beijing 1914.

II. Textes sanskrits

- Āryabhaṭṭīyabhāṣya: Āryabhaṭṭīya of Āryabhaṭṭa with the commentary of Bhāskara I and Someśvara*, critically edited with Introduction and Appendices by Kripa Shankar Shukla. New Delhi, Indian National Science Academy, 1976.
- Brahmapurāṇa: Sanskrit indices and text of the Brahmapurāṇa*, Peter Schreiner & Renate Söhnen. Wiesbaden, Harrassowitz, 1987 (Purāṇa Research Publications, Tübingen; 1).
- Mahābhārata: The Mahābhārata. For the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar &c.* 19 tomes. Poona, BORI, 1927-59.
- Parākhyantra: The Parākhyantra, A Scripture of the Śaiva Siddhānta. A Critical Edition and Annotated Translation by Dominic Goodall.* Pondicherry, IFP/EFEO, 2004 (Collection Indologie; 98).
- Raghuvamśa: The Raghuvamśa of Kālidāsa with its earliest commentary: the Raghupañcikā of Vallabhadeva. Critical edition, introduction and notes*, vol. 1, Dominic Goodall & Harunaga Isaacson. Groningue, Egbert Forsten, 2003 (Groningen Oriental Series; XVII).
- Śiśupālavadhā: The Śiśupālavadhā of Māgha. With the commentary (Sarvan-kashā) of Mallinātha.* Edited by Paṇḍit Durgāprasād and Paṇḍit Sivadatta of Jeypore. 2^e éd., révisée par Vāsudev Lakshmaṇ Sāstrī Paṇṣikar. Bombay, Nirṇaya-Sāgara Press, 1890.
- Svacchandatantra: The Svachchandra-Tantram (Iṣwa°) with the commentary by Kshemarāja.* M. K. Shāstrī, 6 tomes, t. V en deux parties. Bombay, 1921-35 (KSTS 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56).

Sources modernes

- AYMONIER, Étienne
1890 «Légendes historiques des Chames», dans *Excursions et Reconnaissances* 14 (no. 32), p. 145-206.
- AYMONIER, Étienne et Antoine CABATON
1906 *Dictionnaire čam-français*. Paris, Ernest Leroux.
- BAPTISTE, Pierre
2001 «Activités du musée national des Arts asiatiques – Guimet. Acquisitions: Asie du Sud-Est», *Arts asiatiques* 56, p. 112-115.
- BAPTISTE, Pierre & Thierry ZÉPHIR (éd.)
2005 *Trésors d'art du Vietnam. La sculpture du Champa Ve-XVe siècles*. Paris, Musée des arts asiatiques Guimet.
- BERGAIGNE, Abel
1893 *Inscriptions sanscrites de Campā*. Dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, publiés par l'Institut National de France*, tome vingt-septième (1^{re} partie), 2^e fascicule, 181-292.
- BOISSELIER, Jean
1963 *La statuaire du Champa – recherches sur les cultes et l'iconographie*. Paris, EFEO (PEFEO 54).
- CASPARIS, J. G. DE
1956 *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century AD*. [Prasasti Indonesia II.] Bandung, Masa Baru.
- CHUTIWONGS, Nandana
2005 «Le bouddhisme au Champa», dans P. Baptiste et T. Zéphir (éd.), *Trésors d'art du Vietnam. La sculpture du Campa Ve-XVe siècle* (Paris), p. 65-87.
- CÆDÈS, George
1937-66 *Inscriptions du Cambodge I-VIII*. Paris, EFEO (Collection de textes et documents sur l'Indochine III).
- 1964 *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris, de Boccard.
- DAMAIS, Louis-Charles
1968 «Bibliographie indonésienne IX. Les publications épigraphiques du Service archéologique de l'Indonésie», *BEFEO* 54, p. 295-521.
- DUPONT, Pierre
1949 «Tchen-la et Panduranga: Le sud indochinois aux VI^e et VII^e siècles», *Bulletin de la Société des Études Indochinoises – nouvelle série* 24 (no. 1), p. 9-25.
- DURAND, Maurice
1962 «Comptes rendus. Viêt-nam Khảo-cổ Tập-san 'Bulletin de l'Institut des Recherches historiques du Viêt-nam', no. 1, 1960», *BEFEO* 50, p. 556-562.

ECIC: Études du Corpus des inscriptions du Campā. I: Griffiths & Southworth 2007.
EEPC: Jacques 1995.

FINOT, Louis

1904 «Notes d'épigraphie VI: Inscriptions du Quang Nam», *BEFEO* 4, 83-115 [= *EEPC* 41-73].

FRANCIS, Emmanuel

à paraître *Le discours royal. Monuments et inscriptions pallava (IV^{ème}-IX^{ème} siècles)*. Louvain, Peeters (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain).

sous presse «The Genealogy of the Pallavas: from Brahmins to Kings», numéro double spécial de *Religions of South Asia*.

GOODALL, Dominic & Harunaga ISAACSON

2007 «Workshop on the Nīśvāsatattvasaṃhitā: The Earliest Surviving Śaiva Tantra?», Newsletter of the NGMCP 3, p. 4-6. [www.uni-hamburg.de/ngmcp/newsletter3_e_e.pdf]

GRIFFITHS, Arlo & William A. SOUTHWORTH

2007 «La stèle d'installation de Śrī Satyadeveśvara: une nouvelle inscription du Campā trouvée à Phuróc Thiệ», *JA* 295, 349-381.

IC: Cœdès 1937-66.

ISCC: Bergaigne 1893.

JACQUES, Claude

1995 *Études épigraphiques sur le pays cham de Louis Finot, Édouard Huber, George Cœdès et Paul Mus réunies par Claude Jacques*. Paris, EFEO (Réimpressions de l'EFEO 7).

KANE, Pandurang Vaman

1953 *History of Dharmaśāstra. (Ancient and midæval religious and civil law.)* Volume IV. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. [31991]

MIRASHI, Vasudev Vishnu

1967/68 «Pandarangapalli Grant of Rashtrakuta Avidheya», *Epigraphia Indica* 37, p. 9-24.

KULKE, Hermann

1986 «The Early and the Imperial kingdom in Southeast Asian History», dans David G. Marr & A.C. Milner (éd.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries* (Singapore, Institute of Southeast Asian Studies), p. 1-22. [réimpr. dans Kulke 1993, chap. 14]

1991 «Epigraphical references to the 'City' and the 'State' in Early Indonesia», *Indonesia* 52, p. 3-22. [réimpr. dans Kulke 1993, chap. 15]

1993 *Kings and Cults. State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*. Delhi, Manohar.

MOUSSAY, G.

1971 *Inā lã çam yvãn parõ / Tự-điển chàm-việt-pháp / Dictionnaire çam-vietnamien-français*. Phanrang, Bathak canar ilimõ çam / Trung tâm văn hóa chàm / Centre culturel çam.

NGŨ VăN Doanh

- 1994 *Tháp cổ Chăm-pa - Sự thật và huyền thoại*. Hà Nội, Nhà xuất bản văn hóa - thông tin. Publié en anglais comme: *Chăm-pa ancient towers – reality and legend*, Hanoi, Thế Giới Publishers 2002.
- 1995 «Về bộ Linga-Yoni bằng đá mới phát hiện ở ngôi tháp đổ ở Hoà Lai (Ninh Thuận) [Concernant un Linga-Yoni en pierre récemment découvert dans la tour écroulée à Hoà Lai (province de Ninh Thuận)]», dans *Những phát hiện mới về khảo cổ học năm 1995* [Nouvelles découvertes en archéologie pour l'année 1995] (Hà Nội, Nhà xuất bản khoa học xã hội), p. 386.

PADOUX, André

- 1990 *Văc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Translated by Jacques Gontier. Albany, SUNY Press.

PARMENTIER, Henri

- 1909 *Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam. Tome premier – description des monuments* (Inventaire archéologique de l'Indochine II). Paris, Imprimerie Nationale (PEFEO 11).
- 1918 *Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam. Tome II – étude de l'art čam* (Inventaire archéologique de l'Indochine II). Paris, Éditions Ernest Leroux (PEFEO 12).

PELLIOT, Paul

- 1903 «Textes chinois sur Pāṇḍuraṅga», *BEFEO* 3, p. 649-654.
- 1904 «Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII^e siècle», *BEFEO* 4, p. 131-413.

PO DHARMA

- 1999 *Quatre lexiques malais-cam anciens rédigés au Campā*. Paris, EFEO.

SANDERSON, Alexis

- 2003-2004 «The Śaiva Religion among the Khmers (part I)», *BEFEO* 90-91, p. 349-462.

SCHWEYER, Anne-Valérie

- 2006 «La royauté au Campā d'après les inscriptions», dans B. Brac de la Perrière & M.-L. Reiniche (éd.), *Les apparences du Monde: Royautés hindoues et bouddhiques de l'Asie du Sud et du Sud-Est* (Paris, EFEO), p. 119-183.
- 2008 «Kośa in Cham inscriptions: political power and ritual practices», dans János Jelen (éd.), *Gold Treasures of the Cham Kingdoms* vol. 2 (Budapest, JelNet), p. 13-27.
- 2009 «Buddhism in Čampā», *Moussons* 13-14, p. 309-337.

SIRCAR, D. C.

- 1965 *Indian Epigraphy*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- 1971 *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*. Delhi, Motilal Banarsidass.

STERN, Philippe

1938 «Le style du Kulên (décor architectural et statuaire)», *BEFEO* 38, p. 111-149.

1942 *L'art du Champa (ancien Annam) et son évolution*. Toulouse, Les Frères Douladoure.

TRẦN Kỳ Phương

2004 *Vestiges of Champa civilization*. Hà Nội, Thế Giới Publishers. [3^e éd.]

TWITCHETT, Denis

1992 *The writing of official history under the T'ang*. Cambridge, Cambridge University Press.

VICKERY, Michael

1998 *Society, Economics and Politics in Pre-Angkor Cambodia. The 7th–8th Centuries*. Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko.

2005 *Campa revised*. ARI Working Paper No. 37, March 2005, www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm.

VOGEL, J. Ph.

1925 «The Earliest Sanskrit Inscriptions of Java», dans *Publicaties van den oudheidkundigen dienst in Nederlandsch-Indië – deel I*, Batavia, p. 15-35.

VŪ Quốc Hiên, LÊ Văn Chiến et ĐÔ Trần Cư

2006 «Thám sát và khai quật khu di tích đền tháp Hoà Lai năm 2006 [Relevé et fouille au site des tours de Hoà Lai en 2006]», dans *Thông báo khoa học* [Rapport scientifique] (Hà Nội, Bảo tàng lịch sử Việt Nam [Musée national de l'histoire du Vietnam]), p. 42-60.

RÉSUMÉ

Cet article présente l'étude de la plus ancienne inscription de l'ancien Pāṇḍuraṅga, dans l'extrême Sud du Campā, datée de 778 de notre ère. La stèle qui porte cette inscription a été trouvée en 2006 sur le site de Hoà Lai (province de Ninh Thuận, Vietnam), et donne pour la première fois un argument épigraphique pour dater l'architecture de ce temple. La présentation de l'inscription donne également l'occasion de reconsidérer l'histoire dynastique, l'histoire des cultes religieux ainsi que les pratiques épigraphiques au Pāṇḍuraṅga à cette haute époque et durant les siècles suivants. Les aspects saillants sont une idéologie de succession matrilineaire du pouvoir; des traditions politiques et culturelles héritées du Zhenla et du Funan, ainsi qu'une condition d'indépendance effective du Pāṇḍuraṅga par rapport aux régions plus septentrionales du Campā; la domination du śivaïsme; une tradition spécifiquement locale de production d'inscriptions, dont Satyavarman aura été l'initiateur, et qui emploie pendant les siècles initiaux presque exclusivement la langue sanskrite. *Mots-clés*: Campā, Pāṇḍuraṅga, Hoà Lai, Satyavarman, Vikrāntavarman, inscription sanskrite

SUMMARY

This article comprises the study of the oldest inscription of ancient Pāṇḍuraṅga, in the far South of Campā, dated to 778 CE. The stela bearing this inscription was discovered in 2006 at the site of Hoà Lai (Ninh Thuận province, Vietnam), and for the first time yields an epigraphic argument for the dating of the architecture of this temple. The presentation of the inscription further gives rise to a reconsideration of the dynastic history, the history of religious cults, and the history of the practice of epigraphy in Pāṇḍuraṅga in this early period, and during the centuries to follow. The most outstanding features are an ideology of matrilineal succession of power; the inheritance of certain traditions in the political domain and that of religious cults from Zhenla and Funan, in a situation of effective independence from the more northerly regions of Campā; the dominance of Śaivism; a specifically local tradition of epigraphical production, which seems to have been initiated by Satyavarman, and which relied in the early centuries almost exclusively on Sanskrit.

Keywords: Campā, Pāṇḍuraṅga, Hoà Lai, Satyavarman, Vikrāntavarman, Sanskrit inscription