ANCIENS TOMBEAUX AU TONKIN

Par H. PARMENTIER,
Architecte diplômé par le Gouvernement.
Chef du Service archéologique de l’École française d’Extrême-Orient.

Il existe au Tonkin de nombreux tumulus qui passent en général, dans les traditions du pays, pour contenir des trésors. Le hasard de fouilles accidentelles et quelques fouilles méthodiques ont révélé qu’ils recouvrent souvent des caveaux voûtés, dont la caractéristique est d’être construits en briques sèches, décorées sur la tranche de décors géométriques. Les objets, notamment les dépôts de sapèques, trouvés dans ces salles souterraines, semblent indiquer qu’elles sont dues aux Chinois, premiers maîtres du pays, et qu’elles ne sont pas postérieures aux Six Dynasties (III°-VI° siècle après J.-C.). En Chine, les tombaux antérieurs à l’époque des Song n’ayant subi aucune fouille méthodique, les découvertes faites au Tonkin sont d’un grand intérêt et peuvent apporter quelque lumière dans cette question encore assez obscure. Nous allons donc exposer ici en détail les renseignements recueillis à ce sujet.

Notons tout d’abord que ces sépultures paraissent avoir été en très grand nombre, car on rencontre fréquemment des briques de même caractére isolées ; et s’il est possible qu’une part en ait été employée dans des constructions ordinaires, celles-ci ont dû être assez rares, puisque nulle part on n’en trouve de trace. Et cependant, comme à Sept-Pagodes où des tombeaux viennent d’être dégagés, les anciens remparts contiennent dans leur maçonnerie une quantité de briques de cette nature.

DÉCOUVERTES ANTÉRIEURES À 1913.

La première découverte de ce genre, signalée à l’Ecole, date de 1896. A cette époque, d’après M. Dumoutier (BEFEO., 1, p. 166), « le missionnaire français de Cô-nhuê (vulgo Kê-noi), gros village à proximité du Pont de papier, près de Hanoi, découvrit dans un tumulus dépendant de son presbytère des cellules ou des galeries voûtées construites avec des briques à tranche ornée ». M. Dumoutier arriva trop tard pour examiner ces restes intéressants et ne put qu’en étudier les matériaux. « Ces briques sur lesquelles je relevai, dit-il, dix
dessins différents (1)... mesuraient 0 m. 40 de longueur sur 0 m. 25 de largeur; les dessins étaient pour la plupart recouverts d’un émail grossier » (2).

Plus tard, je ne sais exactement à quelle date, le garde principal Brossard découvrit, en construisant le poste de milice de Tháp-miêu à mi-chepin de Viêtri, des vestiges de tombeaux ornés également de briques décorées et qui contenaient des pièces de bronze (3).

Une trouvaille de même genre fut faite à Dâm-xuyën, province de Vinh-yên au mois de juin 1898. « En écrasant un mamelon pour y construire une habitation, des ouvriers... mirent à découvert... deux caveaux en maçonnerie formés de grandes briques dont la tranche tournée vers l’intérieur était ornée de dessins en losanges. Ces briques avaient 0 m. 31 de long, 0 m. 18 de large et 0 m. 055 d’épaisseur. La voûte de chacun de ces caveaux était à 3 m. 40 au-dessous du niveau du sol; tous deux orientés E.-O. présentaient les dimensions ci-après: profondeur, 2 m. 50; longueur, 2 m.; largeur, 1 m. 50. Leur pavage était effectué au moyen de carreaux semblables à ceux que les villages emploient pour recouvrir le sol des pagodes. Une entrée avait été mélangée à l’extrémité O. Ces caveaux ont dû être creusés en galeries et non en puits. Avant d’y pénétrer, les indigènes remarquèrent à l’intérieur et près de l’entrée, une espèce de petit autel en maçonnerie, abrité par un rideau léger et transparent, qui tomba en poussière au contact de l’air. Sur l’un de ces autels était placé un vase en terre, d’un blanc jaunâtre, qui put heureusement quoique un peu brisé, être conservé (4).... Le mamelon où cette trouvaille a été faite ne portait alors sur son sommet aucune trace d’habitation. L’on n’y remarquait ni stèle, ni piliers, ni tumulus » (5). Ces caveaux contenaient, mêlés aux

(1) Cf. BEFEO, I, fig. 28, p. 166. Nous ne redonnerons pas ici ces dessins, car ils se trouvent tous, en combinaisons parfois plus simples, dans les caveaux que nous avons pu examiner, notamment dans le tombeau principal de Quàng-yên. Quelque précieux d’ailleurs que soit le document si heureusement conservé par M. Dumoutier, il y a lieu de ne s’en servir qu’avec une certaine prudence, car ces dessins donnent aux briques une proportion inusitée.

(2) Le jeu de couleurs que mentionne M. Dumoutier paraît résulter seulement de l’action du temps sur l’argile cuite, car des centaines et des centaines de briques de cette nature qui nous sont passées par les mains ou de celles que nous avons trouvées en place, aucune ne sortait des tons naturels, rouge ou noir, ou du vert sombre d’une brique ordinaire couverte d’un émail vitreux. Celles qui forment parement de murs ou de voûtes étaient toutes disposées au hasard, n’offrant jamais une composition voulue, et l’on voit mal, dans une construction supposée semblable, quel intérêt il y aurait eu à insister encore par des couleurs différentes sur l’irrégularité du décor. Aussi, jusqu’à la découverte de briques ou de tombeaux venant confirmer ces premières observations, n’en tiendrons-nous pas compte à ce point de vue spécial.

De toute façon d’ailleurs, le fait n’aurait que la valeur d’une rare exception.

(3) Renseignement qui me fut donné par le colonel Grossin en 1903.

(4) C’est la pièce du Musée D 10, 1. Elle est d’une forme analogue à D 10, 62 (pl. v).

(5) Grossin, dans BEFEO, I, p. 162.
terres qui s’y étaient infiltrées, « des vases de cuivre entièrement brisés et tombant en poussière à la moindre pression, des marmites en terre, des bagues en argent, un bracelet de même métal, une grosse perle triangulaire en agate-onyx ainsi qu’un morceau de bronze finement moulé et d’une patine superbe » (1). La plupart de ces trouvailles furent dispersées par les Anna-mites, et seuls le vase de terre D 10, 1, le miroir D 163, 46 et la brique dont nous allons parler D 111, 30 (2) purent être déposés au Musée de l’Ecole par les soins du colonel Grossin.

La brique D 111, 30, sculptée d’une face humaine et mesurant 0 m. 37 × 0 m. 32 × 0 m. 07, « n’a pas été trouvée dans les revêtements des caveaux ci-dessus désignés, mais en dehors du poste, en nivelant le terrain sur la première plate-forme. Ces briques étaient placées en ligne à la suite les unes des autres et serrées comme si on avait voulu représenter un homme couché. Cet emplacement n’avait aucune ressemblance avec les autres tombeaux ; il n’y avait pas de maçonnier. »

Deux autres briques, qui proviennent du tombeau même, sont entrées au Musée sous les cotes D 111, 31 et 32. La première, dont il ne reste qu’une moitié, mesurait x × 0 m. 18 × 0 m. 06 et était décorée dans le type K, fig. 5 (Cf. BEEFO., I, fig. 27, p. 165) ; la seconde n’avait que 0 m. 052 d’épaisseur et avait le décor L, m. fig. 5.

Ces trouvailles, quelque intéressantes qu’elles fussent, ne fournissaient cependant aucune donnée définitive et la question demeura en suspens jusqu’au jour où une découverte importante mit l’Ecole en mesure de l’aborder sérieusement.

**Tombeau principal de Quâng-yên.**

Au début de l’année 1913 (3), des terrassiers qui prenaient du sable dans une petite butte voisine de l’hôpital de Quâng-yên, mirent au jour une excavation aux parois régulièrement garnies de briques ornées. Sur l’avis du Résident, M. Petitot, l’extraction du sable fut arrêtée en ce point et, par suite de diverses circonstances, les choses restèrent en l’état jusqu’au 27 février 1916, époque où l’Ecole, informée enfin de l’existence de cette bizarre excavation, jugea nécessaire de la reconnaitre. Les travaux durèrent près d’une semaine ;

---

(1) D 163, 46, fragment de miroir (pl. 1) de 0 m. 15 de diamètre, décoré de dragons portant une inscription en caractères archaïques qui se lit en caractères modernes : 看門管天文宜孫子...: « La porte du bonheur est vaste comme le ciel ; les fils et les petits-fils seront versés dans les lettres » ; ensuite commençait peut-être une date, par malheur perdue.

(2) Cf. BEEFO., I, fig. 25, 26 et 27, pp. 162 et 165.

ils permirent de dégager une crypte assez importante et un grand nombre de poteries aux formes curieuses: une bonne part put en être sauvée et entra au Musée sous les cotes D 10, 9 à 43.

L'édifice, dont les parements extérieurs sont négligés, semble être le caveau intérieur d'un tumulus artificiel de sable, d'une trentaine de mètres de diamètre au moins. Le caveau paraît cependant avoir été en partie creusé dans le terrain en pente légère, sans doute à 1 m. ou 1 m. 20 de profondeur. L'édifice (fig. 1) est orienté exactement S−N. (1) et débute par un vestibule dont la porte extérieure fut murée par le dehors après l'utilisation des caveaux. Cette entrée donne accès dans une salle carrée de plus de 3 mètres de côté; sur celle-ci s'ouvre à son tour une pièce étroite et longue que termine une niche profonde, relevée au-dessus du sol. Deux caveaux exigus s'ouvrent l'un à l'O., l'autre à l'E., le premier dans la salle longue et le second dans la salle carrée. Toutes les salles sont voûtées, celle du centre en arc de cloître (fig. 2 et 3), les autres en berceau, longitudinal pour les plus importantes, transversal pour les deux petits caveaux (fig. 3 et 4). Chaque pièce est exhaussée d'une marche sur la voisine autour de la salle centrale, qui a le sol le plus

Fig. 1. — Tombeau de Quâng-Vên.
Plan Echelle: 0 m 01 par mètre.

(1) Orientation magnétique, comme toutes celles qui suivront.
bas ; une grande marche précède le caveau principal et est de plain pied avec lui ; elle vient presqu'au milieu de la salle carrée, dont le centre est occupé

par un petit stylobate ; il est formé de deux briques accolées par leur tranche longue.

La construction est faite de briques considérables dont la plus grande dimension règle les épaisseurs de murs, la plus petite celle des voûtes et des arcs. Les mesures moyennes sont

Fig. 2. — Tombeau de Quâng-yén.
Coupe longitudinale. Echelle : 0 m. 01 par mètre.
(Pour éviter une coupe supplémentaire, l'ouverture de la chambre du N.-O. a été figurée au côté opposé.)

Fig. 3 — Tombeau de Quâng-yén.
Coupe transversale antérieure.
Echelle : 0 m. 01 par mètre.

Fig. 4. — Tombeau de Quâng-yén.
Coupe transversale postérieure. Echelle : 0 m. 01 par mètre.

XVII, 1
om. 50 × om. 25 × om. 07 ; les briques les plus importantes ne paraissent pas dépasser om. 53. Elles semblent toutes ornées sur deux faces : la petite tranche présente un treillis de losanges ou quelqu'une des figures suivantes ; la grande offre des motifs divers, qui se réduisent à quatre ou cinq types (1) généralement composés en trois parties (fig. 5 A-E et a-c) ; celle du centre est une sorte de croix fleuronnée à branche horizontale longue ; les parties latérales sont occupées le plus souvent par le même treillis de losanges parfois remplis d'un petit brossage, par un motif en S couchée accompagné de sapèques, plus rarement enfin par des courbes concentriques, à base circulaire, dont les centres se trouvent soit sur l'axe horizontal de la tranche, soit sur les bords de celle-ci.

Les briques sont posées sans mortier ; leur adhérence est faible, au moins dans le mur qui vint clore la porte et dans la voûte du caveau long. Aussi celles

---

(1) Sur la figure 5, les types sont représentés en entier lorsque la lettre indicatrice se répète des deux côtés de la brique, par moitié quand les lettres sont différentes.
qui formaient la clef de la voûte, dans la salle carrée, sont-elles tombées. Leur entrecroisement ne paraît pas cherché dans les maçonneries verticales et les angles semblent médiocrement liaisonnés. Les voûtes sont indépendantes des murs de refend et ceux-ci, comme les murs de clôture, viennent finir sous l'întrados, sans former un contact continu ou une fermeture jointive. Pour obtenir la courbe des arcs et des voûtes, des briques spéciales en forme de coin ont été exécutées ; des briques ordinaires interposées dans l'ensemble de la courbe permettent d'en faire varier le rayon qui, autrement, serait unique et déterminé d'une façon absolue par le rapport des deux épaisseurs extrêmes, puis qu'aucun joint de morier ne permet le moindre jeu. Les voûtes (1) se prolongent dans l'épaisseur des murs et les cintrés des baies au-dessous se réduisent à la largeur nécessaire par un ou deux arcs en rouleau qui se rapprochent de plus en plus de l'ogive. Les briques du dallage paraissent semblables ; elles sont placées droites dans les nèches, en diagonal dans les salles.

La face S. de la grande voûte manque presqu'en entier ; il ne reste que la dernière brique complète, voisine de la clef ; de même la baie qui donne communication du vestibule à cette salle carrée, a perdu les voussoirs supérieurs. Nous n'avons trouvé dans les terres intérieures qu'un nombre de briques très faible et bien inférieur à la quantité de celles qui composaient les parties ruinées de la construction. Il semble donc, par l'absence de tout objet précieux à l'intérieur de cet édifice, qu'il ait été violé par des chercheurs de trésors ; ceux-ci ont dû creuser une galerie dans le tumulus et percer la voûte dans sa partie basse ; cette brèche s'agrandit sans doute dans la suite et par là pénétrèrent les sables du tumulus, qu'entraînèrent les pluies ; ils avaient ainsi rempli les quarts les divers caveaux, ne laissant guère libre que le sommet des voûtes ; c'est dans ces parties seules que les briques décorées peuvent être examinées, car partout ailleurs, sous l'humidité du remblai, les parements se sont décomposés et il est presqu'impossible d'en décoller les terres sans enlever le décor ; seules quelques briques mieux cuites témoignent qu'il était général.

Nous avons trouvé quelques débris de vases en plusieurs points de la fouille, mais c'est presqu'exclusivement sur le sol de la salle carrée qu'ils étaient réunis, trop bouleversés, semble-t-il, pour qu'on puisse tenir grand compte du lieu exact de leur trouvaille : des lettres renvoient cependant sur le plan aux points de découverte des principaux (fig. 1). Ces poteries se décomposent ainsi :

1° De grandes jarres en terre rouge, épaisses et sans décor, au nombre d'une ou deux, sans doute de 0 m. 50 à 0 m. 60 de haut. La matière très friable

---

(1) La voûte du vestibule est formée de deux rangs de briques : sa façade, autrefois cachée d'ailleurs, comportait donc trois rangs superposés, en comptant celui de la porte; la grande voûte est construite en une seule épaisseur. Je n'ai pu voir la disposition des autres.
n’a permis de les extraire qu’en menus fragments ; la plupart proviennent de l’angle S.-E. Nous n’en avons gardé qu’un bouton de couvercle D 10, 9. D’une série voisine était un vase de terre moins rouge, couvert de rayures en dents de scie (fragment D 10, 10).

2° Une jarre, un peu plus petite, de terre grise, à surface réticulée sous couverte vert sombre D 10, 11. Brisée comme les précédentes, les fragments, en furent trouvés un peu partout, surtout du côté de l’Est.

3° Tout un mobilier funéraire en terre blanche légèrement vernie : le plus grand nombre des pièces ne montrent plus de couverte, mais des gouttes d’email vitreux vert clair, que leur épaisseur a préservé de la décomposition, accusent sur quelques-unes l’existence ancienne de l’émail. L’intérieur présente souvent une épaisse couche d’un rouge éclatant qui s’élève avec la terre et qui paraît le dépôt d’un liquide (1). Les plus grosses de ces pièces étaient voisines des murs, les plus petites placées dans les précédentes ou vers le centre de la salle. Ce sont :

- des jarres (2) D 10, 12 (fig. 1 B), au nombre de deux au moins, décorées d’un simple filet assez analogues à D 10, 67 (pl. v) ;
- d’autres (3) D 10, 13 avec deux anses horizontales unies par un double filet, deux seulement sans doute (fig. 1 A et 6) ;
- plusieurs pièces d’un même service que caractérisent leurs petites anses verticales attachées aux vases par une tête de monstre cornu (4) et unies entre elles par une bande légèrement moulurée ;
- un vase (pl. 11) en forme de carafe (5) D 10, 14 : hauteur, environ 0 m. 25 ;
- une aiguillière D 10, 15 (6) à bec qui sort d’une tête de sanglier (m. pl.) ; au côté opposé est une petite anse du type indiqué. Il existait sans doute un autre vase de ce type. Les deux pièces 14 et 15 ont le pied traversé, avant

(1) Cependant quelques pièces présentent des traces de cette couleur à l’extérieur.
(2) P‘eou 銘. Cf. Po kou l’ou lun. k. 20, 13 sqq. Les jarres appelées de ce nom servaient, d’après Lauffer (Chinese pottery of the Han dynasty, Leiden, 1909, p. 132), à conserver les viandes hachées et marinées. — Nous devons les identifications que l’on trouvera dans ces notes à notre collègue M. H. Maspero, que nous sommes heureux d’en remercier ici ; son rappel en France l’a empêché de faire le même travail pour les tombeaux de Sept-Pagodes.
(4) Les Chinois y voient une tête de tigre. Cf. Lauffer, ibid., p. 139.
(5) Hou 琺. Cf. Lauffer, ibid., p. 139 sqq. et pl. XXXVII-XLV, notamment XLI. Notre vase présente la caractéristique de cette pièce rare ; son fond est placé au sommet du tronc de cône et non au niveau inférieur de la pièce. Le tronc de cône est ici réduit par accident, mais la similitude de ce vase avec le beau vase complet D 10, 64 (pl. vii) trouvé à Sept-Pagodes montre qu’il faut considérer ce pied comme formé de deux troncs de cône curvilignes superposés dont l’inférieur est perdu.
(6) Peut-être un houou 盤 ; mais ces vases sont sur trois pieds. Cf. Po kou l’ou lun. k. 19, p. 30 sqq.
Fig. 6. — Pièces diverses trouvées dans les tombes. Échelle : 0,15 cm par mètre.
cuisson, par deux trous qui semblent permettre le passage d'une broche ou d'un lien; peut-être étaient-elles garnies de rotin, dont l'attache passerait par ce double trou. Hauteur : environ 0 m 20 ; (fig. 1 B).

D 10, 16, vase cylindrique à génératrices incurvées et qui pose sur trois pieds; hauteur: 0 m. 165 (fig. 1 D et pl. III).

D'autres pièces sont intéressantes par leur forme. D 10, 17 est un récipient aplati porté par trois longs pieds cylindriques et qui était muni d'un manche latéral dont il ne reste que l'arrachement (1); l'écoulement se fait par une tête de coq et la panse est garnie tout autour d'un rebord saillant (2); hauteur: 0 m. 20 environ (fig. 1 C et pl. II). Un calice (3) D 10, 18, de 0 m. 115 de haut, offre un profil élégant (pl. III).

Les autres pièces sont plus simples de forme:

D 10, 19, jatte de 0 m. 23 de diamètre, avec filet double (fig. 6); D 10, 20, pot bombé de largeur voisine, orné d'une bande plate (4) (m. fig.); D 10, 21, jatte basse ou plat creux sur trois boutons (5) (m. fig.); D 10, 22, vases à bord droit, un peu rentré en haut, de 0 m. 15 de diamètre, au moins au nombre de trois (l'un en B fig. 1 et pl. IV); D 10, 23, petit pot bombé trouvé dans la caveau voisin de la salle principale (fig. 6); D 10, 24, plusieurs plats creux de 0 m. 21 maximum (m. fig.); D 10, 25, autre petit plat creux avec rebord saillant et peut-être couvercle, sur trois boutons; diamètre: 0 m. 22 (m. fig.); D 10, 26, divers fragments de vases, dont des morceaux de couvercle à simple bouton. D 10, 27 et 28 sont des plateaux à léger rebord. Le premier, circulaire et porté sur trois pieds, est décoré de deux zones ornées d'une ligne ondulée; diamètre: 0 m. 305 (pl. V). Le second est rectangulaire (pl. IV et fig. 6 en haut, où il est marqué par erreur D 10, 24). Sur une face longue il ne présente pas de rebord. Il était porté par deux groupes de trois pieds unis ensemble et qui se retournent légèrement sur la face postérieure et non sur la face antérieure dépouvue de rebord (6). Les lames de terre cuite qui constituent ces supports étaient maintenues dans leur place par des chevilles disparues; détail curieux: ces trous, d'abord percés trop à l'intérieur, furent bouchés avec de la terre avant la cuisson.

(1) Nous avons trouvé des débris d'un récipient semblable, mais non le motif même de la tête. Une pièce assez analogue, mais en fonte et munie de son couvercle, est donnée dans le Si ts'ing kou kien, k. XXXV, p. 15; les pieds y sont plus petits.

(2) L'anneau horizontal si caractéristique se retrouve sur un vase en bronze des Han. Cf. Lauffer, ibid., fig. 31, p. 130.


(4) Cf. Si ts'ing kou kien, k. XXXIII, p. 15.

(5) Il avait été couvert par un disque de fer qui, rouillé, avait maintenu les terres au-dessus du fond, d'ailleurs vide.

(6) Un plateau analogue, au moins comme forme d'ensemble, figure, sous le nom de table de sacrifice, dans Lauffer, ibid., pl. XXIV, p. 114.
D 10, 29 : ces pièces, qui furent trouvées en plus grand nombre, sont des sébiles ovales à deux petites ailes (1), qui varient de 9 à 15 cent. (pl. iv); plusieurs étaient l'une dans l'autre; nous en avons recueilli une quinzaine; presqu'autant étaient brisées. Toutes contenaient en couche épaisse le rouge signalé plus haut.

D 10, 30 est une cuillère de 0 m. 15 brisée en 3 morceaux; le manche est terminé par un petit décor qui paraît une tête d'animal (2) (fig. 1 D et fig. 7).

Il fut trouvé encore au moins quatre chandeliers (pl. 111), simples tiges de terre cuite, rétrécies au sommet et qui s'évasent en bas D 10, 31, et deux types de porte-cierges, à trois pieds avec pointe centrale: le premier type avec une petite poignée qui, dans aucun exemple, ne s'est conservée D 10, 32 (3); l'autre d'un modèle plus petit, qui n'a pas de poignée, mais porte au-dessous une douille circulaire un peu moins haute que les pieds D 10, 33 (fig. 1 E et pl. iv; 33 est sur le plateau, à gauche et renversé, 32 à droite et posé sur ses pieds).

Deux autres pièces sont de sens moins clair. Ce sont également deux sortes de soucoupes qui contiennent au centre: la première une douille légèrement ornée et dont il ne paraît pas manquer beaucoup D 10, 34 (fig. 6); l'autre, un pied qui supportait peut-être une coupe D 10, 35 (4) (m. fig.).

Nous avons dégagé également dix pieds D 10, 36, au décor bizarre (5), d'un objet disparu; la plupart sont d'une terre noire assez grossière, les autres sont en terre blanche (pl. 111). Parmi les nombreux débris se sont rencontrés encore plusieurs pieds cylindriques droits D 10, 37, comme ceux de la pièce

---

(1) Cfr. Lauffer, ibid., pl. XIII, 3 et 4 et p. 112. Voir également T'a o tch'ait ki kin lou, k. V, p. 3. Une sébile semblable, peut-être des Han, en bois laqué, qui fut trouvée dans un poste militaire, est reproduite dans la figure 179, 9 du tome II de Ruins of desert Cathay de A. Stein (London, Macmillan, 1912). L'existence des deux oreillettes, qui rend si facile la présentation à deux mains d'une semblable pièce, pourrait indiquer qu'il s'agit de coupes d'offrande.

(2) Cfr. Lauffer, ibid., pl. XXII., 1, p. 166.

(3) Cfr. T'a o tch'ait ki kin lou, k. VI, p. 50; la lampe, de bronze ici, est munie d'une poignée allongée.

(4) Cfr. un brâle-parfum ou un brasero à soucoupe analogue dans St ts'ing kou kien, k. XXXVIII, p. 43.

(5) Ces pieds ont de grands rapports avec les quatre pieds du plateau déjà cité d'après Lauffer, ibid., pl. XXIV, p. 114.

XVII. 1
D 10, 17, d'autres hexagonaux D 10, 38, avec un décor de quadrillage à la base. Nous n'avons pas trouvé les restes de la pièce à laquelle ils devaient se rapporter.

Parmi les débris furent découverts deux fragments D 10, 39 d'une fine torsade à trois brins, séparés avant la cuisson, en terre blanche et deux fragments d'une fine baguette de terre cuite D 10, 40, qui peut avoir été la tradition durable des baguettes à manger en bois.

4° Deux fragments d'une feuille de mica coupée en ovale D 10, 42 et un fer de lance en bronze D 10, 43, avec sa douille circulaire, qui contenait encore un peu du bois, peut-être consumé, de sa hampe, viennent compléter ce mobilier (fig. 1 E).

5° Un fragment D 10, 41 paraît être un morceau d'un petit toit qui évoque l'idée de ces modèles de maisons qu'on trouve dans les tombeaux des Han (1).

AUTRES TOMBEAUX DE QUANG-YEN ET ENVIRONS.

Ce caveau n'est unique dans la région de Quang-yen que par ses dimensions; cinq autres déjà ont été reconnus dans la ville ou aux environs. Au camp des tirailleurs, deux salles souterraines furent trouvées autrefois : l'une creusée dans le sol rocheux du mamelon, mais garnie de briques, était au sommet du camp devant la vieille batterie; l'autre en bas près d'un bâtiment de logement dans l'angle S.-O. La première servit de prison aux tirailleurs vers 1880; le dôî qui l'avait découverte et qui nous en montra l'emplacement, y trouva quatre jarres vides. Elle est aujourd'hui comblée. L'autre ne paraît être qu'une petite excavation et a disparu également, sans jamais avoir été visitée.

Un autre tombeau, découvert et démoli en 1915, existait dans la plaine de Quang-yen, beaucoup plus à l'O., sur un terrain un peu relevé au-dessus des rizières, à 80 mètres au N. de la pagode de Yen-hruing. Il paraît avoir eu son ouverture exactement au N. D'après les renseignements que nous avons pu recueillir sur place en 1917, il aurait été formé seulement d'une salle longue, de 1 m. 50 à peine de large. Elle était construite en briques ornées, voûtée et garnie d'un dallage des mêmes matériaux. Les quelques débris de briques normales ou en coin qui nous furent présentés, portaient un quadrillage de losanges garnis de cabochons dans le genre de E, fig. 5. Celles des voûtes au moins étaient décorées sur les deux faces d'un de leurs angles. La bande la plus longue montrait à une extrémité, et sans doute aux deux, le dessin d'une sapèque. Ces briques, rouges et de fabrication ordinaire, mesuraient de 0 m. 20 à 0 m. 22 de largeur et les épaisseurs opposées étaient de 3 et de 5 centimètres.

(1) Cf. Lauffer, ibid., fig., 17, p. 53.
Un certain nombre de vases furent découverts dans ce tombeau et partagés entre les habitants du voisinage. Nous avons pu en retrouver une dizaine. Ces pièces sont de deux époques différentes, les unes D 10, 91-94 se rattachent nettement aux nombreux types de céramique indigène du temps des Song, et nous n'en tiendrons pas compte (1), les autres sont proches parentes des objets trouvés dans les tombeaux précédemment décrits. Ce sont : D 10, 85, un vase en cylindre bombé (hauteur : 0 m. 19), presque identique à D 10, 67 (pl. v) et aussi mal tourné, mais avec un filet unique ;
D 10, 86, un vase à long col et à petit pied qui fut rogné ; hauteur : 0.15 (pl. ix) ;

trois petits pots, dont l’un D 10, 88 sans col est de forme heureuse (fig. 6) ;
un autre D 10, 89 est analogue à D 10, 62 (pl. v) et le troisième D 10, 90 est de terre noire et un peu plus allongé ; leurs hauteurs respectives sont de 0 m. 075, 0 m. 065 et 0 m. 08 ;

enfin la pièce la plus intéressante, un petit récipient large à trois pieds, qui dut porter un couvercle aujourd’hui perdu et dont la panse cylindrique est ornée d’un décor en dent de scie D 10, 87 (pl. ix) ; haut. 0 m. 07.

D’autres pièces en forme de sampans et de melons auraient été trouvées en ce point, mais cassées, et aucun débris ne put nous en être montré (2).

Des deux autres tombeaux découverts aux environs de Quâng-yên, le premier est situé au milieu du village de Yen-tri, canton de Hà-bác, huyên de Yen-hung, à 200 mètres droit à l’Ouest de l’église. Il fut entièrement détruit pour en extraire les briques, et nous n’avons vu que leur arrachement ; les terres qui le recouvrerent furent en effet maintenues en place par les racines d’un arbre poussé sur la voûte et qui semble d’ailleurs l’avoir affaissée. Cette enveloppe même de terre et un bon croquis annamite, pris avant les déprédations indigènes, montrent que ce tombeau consistait également en une salle unique longue de 4 m. 75, large de 1 m. 30, et haute, sous les réserves exprimées ci-dessus, de 1 m. 10. Le caveau était orienté exactement à l’Ouest et chose curieuse, placé au sommet d’une pente, était établi parallèlement à son arête. Les briques utilisées dans cette petite construction mesuraient 0 m. 35 × 0 m. 175 et avaient de 0 m. 053 à 0 m. 063 d’épaisseur. Leur décor consistait en losanges concentriques ; aussi simples du type de L, fig. 5.

Quelques rares débris du mobilier de ce tombeau, dispersé sans doute depuis longtemps, furent trouvés sur place par le résident de la province, M. Petitet, et grâce à lui entrèrent au Musée. Ce sont deux petits pots de terre rougeâtre

(1) L’état de l’émail finement craquelé et à peine attaqué confirme les indications fournies par la forme des pièces. Y-a-t-il eu de la part des paysans confusion entre deux sépultures d’époques différentes, ou mieux, reutilisation, à l’époque des Song, d’une chambre sépulcrale plus ancienne ?

(2) Je doute beaucoup de l’exactitude de la comparaison, car on sait combien ce genre de renseignements est sujet à caution.
D 10, 44 (pl. vi) et 45, hauts de 0 m. 045 et 0 m. 050, au vernis jaune peu soigné, assez bien conservés et qui, de la même famille que les pièces du grand tombeau de Quãng-yên, quoique plus grossiers, apportent le premier élément sûr de datation : ils contenaient en effet quelques sapèques à grand trou, dont l’inscription fort nette, donnant l’indication du poids, fixe au plus tard aux Six Dynasties (IIIe-VIe siècle) l’époque vraisemblable de la construction de ce caveau (1).

Par la suite, M. Petitot réussit à se faire remettre une partie ou la totalité des pièces trouvées là et en fit don au Musée. Ce sont :

D 10, 95, pot noirâtre, à surface réticulée, analogue en plus haut à D 10, 80 (pl. v) avec la proportion de D 10, 85 (fig. 14) ; largeur : o m. 20, hauteur : o m. 21 ;

D 10, 96, petit pot du genre de D 10, 62 (pl. v) en plus haut ; o m. 11 × o m. 10 (dimensions données dans le même ordre) ;

D 10, 97, vase du genre de D 10, 5 (fig. 6) où il reste un peu d’émail craquelé blanc ; o m. 10 × o m. 085 ;

D 10, 98, vase du genre de D 10, 55 (pl. vi) émaillé d’un ton jaune gris et orné d’un filet gravé au tour ; o m. 105 × o m. 065 ;

D 10, 99, coupe du genre de D 10, 18 (pl. m), de même émail ; o m. 125 × o m 075 (2).

Un autre tombeau, que nous avons vu en partie effondré, se trouve au pied de l’extrémité occidentale des premières collines qui s’allongent au Nord de Quãng-yên (3), au hameau du Khê-nûr, du village de Khoái-lac, même canton. Ce tombeau orienté S. 30° O. était encore de plan simple et mesurait 1 m. 85 de largeur sur 2 m. 90 ou plus de longueur. La voûte était sans doute en plein cintre. Les briques offrent le dessin de losanges concentriques ordinaires (L. fig. 5) et paraissent avoir les dimensions de celles du tombeau précédent (4).

---

(1) Au-dessous du village s’étend une plaine de palétuviers qui, d’après le missionnaire de Yên-tri, contiendrait de nombreux vestiges de tombeaux en briques.

(2) Un certain nombre de vases bols, tasses, écuelles D 10, 100-112 ont été indiqués comme provenant de ce tombeau ; leur émail blanc ou brun, leur décor de fleurs grossières gravées ou peintes dans les bleus habituels, semblent marquer nettement que ces pièces sont postérieures. Voir note p. 13.

(3) Sa position exacte est déterminée par la tripe visée suivante : église, S. 69° E ; grand rocher, le Nui U-bo, en avant des rochers du Tràng Kinh, S. 40° O. ; poste de milice de U'ông-bi, N.-O., soit approximativement : lat. 23° G 32. 7 ; long. 116° G 07.

(4) Ce sépulcre aurait été pillé par un inconnu vers le milieu de 1916, à la suite des commérages nés de la fouille du grand tombeau de Quãng-yên. Cette violation ne fut sans doute pas la première, car nous avons trouvé, appuyée aux parois, une vieille termitière, et les termites s’installent rarement, à ma connaissance du moins, dans les lieux complètement obscurs.
Tombeau de U'ong-bi.

Dans la même région, mais 5 ou 6 kil. plus loin, un autre tombeau fut trouvé, et malheureusement remblayé, pour l'établissement de l'usine électrique d'adduction des eaux à Haiphong, au kil. 27.700, près de U'ong-bi (1). Il comportait deux caveaux qui, semble-t-il, étaient voûtés en berceau ogival ; les briques en étaient décorées dans le système des losanges concentriques. Des nombreuses poteries qu'il contenait, sept seulement nous parvinrent, les seules que M. Trombert, directeur de l'Usine électrique, avait pu recueillir et qu'il offrit gracieusement au Musée. Elles sont d'ailleurs des plus intéressantes. Les unes nous renseignent sur l'aspect des pièces de Quang-yen. Ce sont deux petits pots et deux couvercles, dont l'un peut s'ajuster sur l'un des pots D 10, 5-8 (fig. 6) ; hauteur sans couvercle : D 10, 5 : 0 m. 09 ; D 10, 7 : 0 m. 05. Plus curieux est un petit trépied D 10, 4 de 0 m. 05 de haut (pl. vi). Ces pièces sont d'un blanc légèrement jaunâtre ou verdâtre, craquelées naturellement, et présentent des épaississements d'œuf, identiques aux gouttes seules demeurées sur les pièces de Quang-yen (2). Deux objets sont d'un intérêt particulier. L'un D 10, 2 est un fourneau à deux places (m. pl.), en modèle naturellement, et qui semble demi-grandeuf (long. : 0 m. 26). Il diffère des fourneaux à trois supports utilisés maintenant en Indochine et a les plus grands rapports avec un fourneau funéraire des Han postérieurs (25-220 A. D.) entré au Musée sous la cote D 611, 1 (3). La dernière pièce D 10, 3 enfin, représentée par un débris analogue à Quang-yen D 10, 41, est un petit toit (m. pl.) à huit arètiers de bambou, couvert, semble-t-il, de simples palmes et terminé au sommet par une pièce qui put servir de poignée, qui peut n'être qu'un simple décor et qui éveille l'idée du toit courbe, dit en toit de charrette, des arts hindou et indo-chinois (longueur du côté : 0 m. 16).

Tombeaux de Sept-Pagodes.

Enfin une dernière découverte vint éclairer complètement la question. Un groupe de tombeaux fut rencontré accidentellement au camp de Sept-

(1) Ce tombeau fut mis au jour en 1915, je crois ; l'Ecole n'a eu connaissance de cette découverte que lorsqu'il n'en restait plus trace.

(2) N'ayant pas vu le tombeau de U'ong-bi, nous ne pouvons expliquer la conservation meilleure des verres sur ces pièces. Peut-être la terre très rouge y était-elle moins corrosive, peut-être les caveaux étaient-ils restés inviolés ; cependant l'absence de toute rumeur au sujet de trouvailles d'objets précieux en ce lieu semble indiquer, si l'on tient compte de la facilité avec laquelle ces racontars se développent en ce pays, qu'ils avaient été déjà pillés avant leur ouverture et leur remblai.

(3) C'est également en plus simple et à la réserve des petits dômes qui recouvrent les trous de chaufue, la forme des fourneaux donnés par Lauffe, ibid., pl. XVII, p. 28.
Pagodes (1) en avril 1917 et l'Ecole en fut immédiatement prévenue par notre correspondant le colonel Boniface qui commande en ce point; des fouilles y furent aussitôt entreprises.

Les caveaux se trouvent sur les deux versants du mamelon dit Crète N., ce ne sont pas les seuls tumbeaux anciens du pays. La colline qui vient baigner dans le fleuve et qui sépare au Nord la célèbre pagode de Hùng-dào du Camp, est elle-même bosselée par une dizaine de tumulus dont l'un est assez important; ils ne portent pas de traces apparentes de pillage; bien entendu, aucune hypothèse ne peut être faite sur leur date que l'on peut seulement supposer vénérable, en raison du manque de traditions à leur égard.

Des caveaux étudiés, l'un, la sépulture 1, est creusé à mi-hauteur de la colline sur sa face Sud, les autres font partie d'un front de tumulus qui occupait le bas du versant Nord. De ceux-ci quatre ou cinq sont encore reconnaissables. Le plus à l'Ouest est celui qui contenait le caveau 2. Il a son entrée sur la limite méridionale du nouveau cimetière des tirailleurs. Un autre tumulus plus important et immédiatement voisin est dans l'axe transversal du cimetière européen; il n'a rien donné à une fouille méthodiquement tracée. L'aspect des terres qui ont été profondément remuées et la présence de rares briques ciselées ou d'épaisseur anormale, semblent indiquer en ce point l'existence ancienne de caveaux complètement démolis pour en extraire les briques (2).

Les autres monticules, qui avoisinent vers l'Est le chemin du cimetière, sont peu importants, et le dernier, carrière de sable attaquée de tous côtés, montre les restes de deux murs de briques qui durent faire partie d'un caveau; il en restait trop peu pour que la fouille promit d'être rémunératrice.

Quatre caveaux furent dégagés complètement: les tombeaux 1 et 2 déjà indiqués, le premier important mais complètement pillé, le second moindre mais qui, par miracle, semble avoir échappé à toute profanation; le troisième, moindre encore, était plus bas et un peu au Nord-Ouest du tombeau 2, dans la première rangée de tombes préparées pour les tirailleurs; le quatrième, intermédiaire comme dimensions, était plus au Nord encore et sa voûte apparaisait sous la route voisine, à 10 mètres à l'Est de l'axe du cimetière européen.

(1) Le camp de Sept-Pagodes occupe un emplacement historique dont le nom annamite, Pháo-thành, rappelle l'existence d'une vieille citadelle, et mériterait une monographie détaillée. Ces tombeaux mêmes indiquent que le point stratégique important fut occupé par les Chinois à une époque fort reculée.
(2) Peut-être la fouille, bien que profonde déjà, n'a-t-elle pas été menée à un niveau assez bas; cependant elle fut conduite bien au-dessous de la voûte du caveau 2 et rencontrera le sol vierge dans le haut du tumulus, sur une bonne part de la surface où les terres de remblai venaient s'appuyer à la pente de la colline. Or ces caveaux étant forcément construits à ciel ouvert, il est difficile que la plus grosse partie de leur maçonnerie ne soit pas hors de la pente naturelle et notre fouille ne pouvait guère manquer de rencontrer les parties hautes de l'extrados, fussent-elles même très peu élevées.
Le tombeau 1 s’ouvre O. 25° S. Il est composé (fig. 8) de deux caveaux de faible hauteur unis dans le fond par un soupirail à ras de terre ; ils ont chacun leur entrée dans un vestibule commun transversal, seule partie du sépulcre où l’on puisse se tenir debout. Deux niches, de la hauteur et de la largeur des caveaux, leur font face et l’une, par laquelle nous avons pénétré après avoir démolli le mur de remplissage, semble avoir fermé l’unique entrée ancienne. Ce caveau, qui fut pillé par le trou a, fut découvert grâce au percement accidentel du trou b sous la rigole haute du chemin qui passe immédiatement à côté. La construction est exécutée en briques de 0 m. 36 sur 0 m. 18, d’épaisseur variable. La plus forte, 0 m. 055, est employée pour les parties de murs formant support de la voûte. La plus petite, qui descend sur une tranche jusqu’à 0 m. 025, est taillée en siflet et se rencontre seulement dans les voûtes où elle est mêlée à la précédente. Les murs présentent, fait assez exceptionnel en Orient, une alternance régulière et voulue de joints, bien que les angles ne paraissent pas liasonnés. Les voûtes au contraire sont élevées par tranches indépendantes et il a suffi aux pilleurs d’enlever une seule de ces tranches dans le vestibule pour obtenir un passage très suffisant. Nulle part, ici encore, n’apparaît trace de mortier. Les briques sont décorées seulement sur une face longue. Le principe de leur décor est une combinaison de losanges généralement couchés, moins souvent remplis par un cabochon, exceptionnellement verticaux ou

Fig. 8. — TOMEAU 1 DE SEPT-PAGODES.
Coupe transversale sur le vestibule, coupe longitudinale et plan.
Echelle : 0 m. 01 par mètre.
présentant des losanges concentriques (1) (fig. 5, L-Z). Une seule dans le caveau N., paroi S. vers le milieu, à la base de la voûte, présentait un caractère en relief qui paraît assez mal tracé (même fig., d). Les extrémités sont souvent garnies d’un demi-cabochon et parfois de trois. Toutes ces briques, de bonne exécution, sont rouges; un très petit nombre paraît verni en vert sombre. Les briques de carrelage sont un peu plus petites, 0 m. 32 sur 0 m. 16; elles sont plus minces et n’ont que trois ou quatre centimètres d’épaisseur; leur couleur est noire.

Ce tombeau fut envahi par les terres qui coulèrent du trou a (fig. 8); aussi le vestibule, surtout au-dessous de ce point, était-il presque comblé, tandis que le dallage affleurerait au fond sous quelques centimètres seulement de terre. Les caveaux avaient été complètement pillés; par bonheur les maraudes rejettèrent un récipient en forme de maison en terre cuite dont ils n’avaient que faire et négligèrent quelques petits vases, toutes pièces qui se retrouvèrent dans la partie N.-O. et que nous avons recueillies au Musée.

La maison (2) D 10, 58, (pl. vi) est rectangulaire et possède deux pignons à faibles pentes; elle est précédée sur un de ses murs goutterots par une petite cour fermée d’une murette. Sur cette face s’ouvre la porte ou une fenêtre dont l’encadrement forme saillie et dont les montants viennent mourir en oblique au-dessus et au-dessous. Le décor des murs est simple et constitué par des panneaux rectangulaires; nous n’avons retrouvé aucun fragment du toit qui formait couvercle. Les dimensions maxima de cette intéressante pièce sont 0 m. 24 de long, 0 m. 20 de large et 0 m. 17 de haut. Elle est de terre cuite rouge foncé et ne montre aucune trace d’émail.

Parmi les autres objets découverts en ce point est une sébile D 10, 54 (pl. iv) analogue à celles si nombreuses de Quâng-yên D 10, 29, mais couverte d’un vernis vert sombre (longueur 0 m. 09); deux petits récipients à col évasé en terre rouge de 0 m. 05 de haut D 10, 55 (pl. vi) et 56; un autre analogue à D 10, 62 (pl. v.) en terre grise, brisé, de 0 m. 08 de haut sur 0 m. 10 de large; enfin les débris d’un plateau circulaire de même terre, à rebord, muni de trois pieds, D 10, 57 (fig. 6); il devait avoir environ 0 m. 22 de diamètre. Quelques autres fragments rappelaient l’existence dans ces caveaux de vases plus grossiers.

(1) Si l’on remarque que ces formes de décor à cabochons paraissent avoir complètement disparu dans les briques que nous trouvons aux environs de Hanoi, contemporaines sans doute des Song, et qu’on ne les rencontre ni dans le tombeau 2, ni dans ceux de Quâng-yên, approximativement datés, peut-être faudrait-il considérer ce caveau 1 comme plus ancien que les autres.
(2) Cf. Lauer, ibid., pl. VII., p. 42.
Il est extraordinaire que le tombeau 2, ouvert depuis plus de trois ans quand on installa le nouveau cimetière des tirailleurs, à la suite du cimetière européen, n'ait pas été fouillé par les indigènes: il dut sans doute ce respect à sa position dans les limites du camp. Cette chance est d'autant plus appréciable que la valeur intrinsèque des objets qui y furent trouvés et leur position parfois spéciale garantissent qu'il avait échappé déjà à tout pillage ancien. Il nous fournit ainsi une occasion, qui restera peut-être unique en Indochine, de connaître exactement les dispositions de ces vénérables sépultures.

Le caveau est simple (fig. 9) et peu profondément enterré; son extrados est à un peu plus d'un mètre au dessous du sommet du tumulus qui n'a guère dû baisser, en raison de la dureté de cette terre, même en remblai (1). Le petit tumulus qui l'entourait et qui n'a pas une dizaine de mètres de diamètre ne faisait qu'une faible saillie sur le versant. Ce caveau se compose seulement d'une petite salle voûtée en berceau, précédée d'un vestibule de même, le tout juste

---

(1) Des fosses, au cimetière, retaillées dans le remblai d'une fouille antérieure, ont gardé la verticalité de leurs parois nouvelles. C'est dire s'il est aisé de rendre ce remblai compact.
de hauteur d'homme. Il paraît s'être rempli assez régulièrement (1) par les infiltrations de terre dissoute, entre les briques non liaisonnées de la voûte (2).

Ce petit édifice est orienté E. 10° N. Il ne donne lieu à aucune observation nouvelle de construction. Notons seulement que le sol est fait ici des mêmes briques que la voûte; elles ont un décor différent de celles du tombeau précédent et paraissent se rapprocher davantage des nombreuses briques ornées que nous trouvons dans les environs de Hanoi. Elles présentent le type à losanges concentriques et souvent divisées en trois, opposant à un quadrillage de losanges les diagonales d'un rectangle, soit simples, soit redoublées par des traits parallèles (fig. 5, F-K).

Nous allons donner minutieusement le détail des pièces extraites de ce tombeau avec leur place exacte; le numéro est la cote qu'elles ont reçue au Musée, la lettre se rapporte au plan (fig. 9) et indique le point où elles furent trouvées; elles étaient réparties entre le vestibule et le caveau proprement dit (3).

Le vestibule contenait dans l'angle N.-E. en A, un petit vase à large ouverture de 0 m. 08 de haut D 10, 60;

en B, un autre D 10, 61, plus éclancé, de 0 m. 095 de haut;

en C, un autre D 10, 62, analogue, mais un peu plus bas, 0 m. 09 (pl. vi);

en D, un vase sphérique D 10, 63, à ouverture étroite, muni de deux petites anses à rotin unies par un filet gravé; hauteur 0 m. 13 (pl. vii).

Plus loin, du même côté du vestibule, en F, se trouvait le beau vase D 10, 64, (m. pl.) analogue à D 10, 14 de Quáng-yên (pl. ii), mais plus complet; il n'y manque qu'un petit morceau du coul. Comme celui de Quáng-yên, il est percé de deux trous qui se font face à la base, naturellement au-dessous du fond relevé. Sa hauteur est de 0 m. 265.

Dans l'angle N.-O., près de la baie intérieure, fut découvert un bassin de bronze D 10, 69 (fig. 10) en très mauvais état et dont les bords relevés en doucine se fondirent avec l'argile gluante qui y adhérait; le fond seul put être partiellement sauvé. Il est orné (fig. 11) d'un carré dont les angles opposés offrent

(1) Il y a là une indication utile pour le premier examen d'autres caveaux, lorsqu'on y pénétrera accidentellement, l'irrégularité du remblai indiquant naturellement la présence d'une percée de pillage alors même que ce trou soit tout d'abord invisible, comme ce fut le cas au tombeau 1.

(2) L'argile entrainée par les pluies, très pure, presque sans trace de sable, s'était déposée sur une hauteur régulière de 50 à 60 centimètres, et son adhérence humide aux outils et aux objets rendit la fouille assez difficile, comme elle empêcha les recherches ultérieures dans les déblais, ceux-ci s'étant reconstitués rapidement en un bloc compact.

(3) Faut-il inférer de là que leur réunion dans la salle centrale au tombeau de Quáng-yên est le fait des pilleurs plutôt qu'une disposition primitive? Peut-être les maraudeurs vinrent-ils les examiner ou les vider, toujours à la recherche de trésors, dans le seul point où le jour pouvait pénétrer, après leur effraction?
le dessin de la sapèque si longtemps employée, celle même qui fut découverte en rouleaux dans ce même caveau. Les deux autres angles opposés sont constitués par des poissons courts, à barbillons sinueux, et le centre est occupé par un oiseau. Le dessous du plateau (fig. 10), est renforcé par une surépaisseur en zone qui a contribué à le sauver ; trois filets saillants dirigés suivant les rayons unissaint ainsi au centre le cercle de renfort qui est muni d'un bouton en face du bout de chaque filet. Ce bassin contenait des débris noirâtres qui peuvent être des restes de charbon, mais trop mêlés de terre pour que leur nature soit certaine.

En E, presque au centre du vestibule, se trouvait un pot D 10, 65 à cinq anses (pl. vii), complet et de terre extrêmement fine. Un couvercle qui semble s'y rapporter fut trouvé un peu plus loin D 10, 66. En arrière, en G, devant la porte intermédiaire, fut recueilli un premier rouleau de sapèques D 10, 59.

Contre l'arête N.-E. du piédroit S., en I, était dressée une tige circulaire de fer D 10, 72, dont le gros bout, de deux à trois centimètres, était en haut et qui, brisée dans cette partie, conserve encore une longueur de 1 m. 12 ; avec le morceau qui semble s'y ajuster, elle ne dépasse pas 1 m. 25. Si l'on suppose que la tige mince entrait dans un manche de bois, la pièce entière, en raison de sa place et de la courbure de la voûte, ne pouvait pas avoir plus de 1 m. 60. Il est difficile de savoir ce que représentait cet objet de métal, trop frêle pour être une masse, trop court pour être une pique.

Dans le caveau lui-même étaient disposés le long de la face N. en allant vers le fond : en K, un bassin de fer D 10, 70, muni de trois pieds, brisé, qui devait avoir 40 à 45 centimètres (fig. 6) ;
en L, une marmite de fer D 10, 71 (pl. vi) de o m. 18 de diamètre, à large col conique qui s'évase ; elle était munie de deux anses simples, verticales, dont une manque ; la pièce autrement serait complète, mais elle est fortement oxydée.

Fig. 11. — Bassin D 10, 69.

Fond du bassin, 1/2 grandeur.

en M, N, deux lances de fer D 10, 73 et 74, paraissant avoir été placées dans une position légèrement croisée ; leur forme est analogue à celle de certaines armes moi, mais ce contour n’a rien de très spécial ; avec la tige qui pénétrait dans le manche, la plus longue actuellement des deux, peut-être encore incomplète, mesure 1 m. 10 (fig. 6).

Près du fond, en S, furent trouvés des débris de fer d’une lame qui s’est brisée au moment de l’extraction et où l’on peut voir sans difficulté une dague ou un grand poignard D 10, 75.
Le long du côté opposé S., vers le milieu, était en O le vase D 10, 67 complet, de 0 m. 20 de hauteur (pl. v).

Plus près du fond, en Q, était couché un sabre à deux mains D 10, 76 qui, avec sa pointe, brisée, dépassait 1 m. 20. La lame en était droite, la poignée, d'environ 0 m. 17 terminée, en plus de cette dimension, par un large anneau ovale de 5 centimètres. Cette poignée était garnie de bois et garnie d'une cordelette très serrée. Le fourreau arrêté par une virole d'argent incrusté d'or et ciselée (fig. 12), était de bois recouvert d'une fine étoffe. Ces indications sont fournies par la surface de la rouille qui a gardé l'empreinte des brins de la corde et de la trame du tissu.

Près du sabre, en R., était un nouveau groupe de sapèques plus important D 10, 59.

Enfin au centre même du caveau, en P., était un miroir de bronze D 40, 68 (pl. viii), qui put être sauvé en grande partie malgré l'état de décomposition d'un de ses segments. Il est circulaire et mesure 0 m. 13 de diamètre. Comme d'ordinaire, lisse sur une face, il est muni sur l'autre d'un ombilic circonscrit par une zone richement ciselée, qu'à son tour une bordure en relief vient enfermer. Ces différentes zones ont reçu des ornements qui ne subissent pas la même règle de division. La zone extérieure montre un décor varié où se distinguent, parmi d'autres motifs indiscernables, des oiseaux. Elle se détache sur la zone intérieure par le nombre bizarre de onze petits demi-cercles nus qui encadrent onze carrés chargés chacun de quatre caractères (1) dont la plupart, quoique minuscules, sont très nets. La zone intérieure, la plus large et la plus riche, montre huit petits cercles qui semblent avoir enchâssé des perles (2) et qui se composent avec quatre personnages, dont un au moins est accompagné de deux assistants, tandis qu'entre chaque groupe un lion ou un dragon vient mordre une barre qui semble sortir tangiblement de l'ombilic central. Il ne manque qu'un des carrés de caractères et deux des demi-cercles décoratifs avec la plus grosse partie d'un des personnages, dont il ne subsiste que la tête. Cette pièce est remarquablement ciselée et d'une finesse de travail extraordinaire.

---

(1) Bien qu'ils en aient l'apparence, ce ne seraient pas d'anciens caractères chinois. L'étude de ces caractères n'est pas terminée. Nous en donnerons plus tard le résultat, s'il y a lieu, dans une note additionnelle.

(2) Nous préférons l'hypothèse des perles à toute autre, car seules les perles sont susceptibles de disparaître complètement.
Tous les vases trouvés dans ce tombeau sont de terre jaunâtre (1); ils avaient été recouverts d’un émail vitreux fort mince, qui a laissé dans le col de D 10, 65 une grosse perle de verre comme celles de Quang-yen. A l’état de neuf ils devaient avoir l’aspect de grosses porcelaines blanches. Tous paraissent, autant qu’on peut s’en rendre compte dans une fouille où l’espace était aussi exigu et qui fut exécutée par des ouvriers nullement préparés à ce genre de travail, avoir été trouvés debout.

Les sapèques D 10, 59, au nombre de 150 environ, ont un large carré d’évidement et portent toutes la même inscription que celles du tombeau de Yen-tri, les deux caractères 且鉤, cinq vingt-quatrièmes d’une once, l’autre face étant nue comme d’ordinaire dans les vieilles sapèques. Elles étaient enfilées sur un cordon de fine étoffe roulée sur elle-même et doivent être au moins de deux frappes différentes.

**Tombeau 3.**

Le tombeau 3 est d’importance bien moindre. Il donne l’impression de la fosse étroite, maçonnée et voûtée, qui aurait enfermé un cercueil; mais, bien qu’il ne semble pas avoir été pillé, il ne contenait aucune trace d’un corps ni de son enveloppe. Sa largeur est de 0 m. 62, sa longueur de 3 m. 25 environ. Il n’est pas pavé et la hauteur, du sol vierge à la clef, est de 0 m. 65. Il est couvert par une voûte demi-circulaire et les briques, de qualité plus médiocre qu’auprès, sont rouges, minces et décorées, sur une tranche longue, de losanges concentriques (type K, fig. 5). Son orientation était N. 40° E.

Quelques vases furent trouvés dans cette tombe par les tirailleurs qui creuserent les fosses voisines et entamèrent l’extrémité S. de ce sépulcre. L’École en possède deux D 10, 77 (pl. v.) et 78 ; ce sont des bols bas, sans pied, en sphères aplatis, d’émail blanc craquelé dont il reste quelques traces. L’une D 10, 77 porte à l’extérieur la trace de trois supports d’empilage à la cuisson. Un troisième vase, en terre noire, était en débris ; il avait une forme voisine de D 10, 55 (pl. vi.)

**Tombeau 4.**

Le tombeau 4 répétait en plus grand les formes du tombeau 3. Il mesurait 1 m. 25 de large sur 4 m. 20 de long et sa voûte demi-cylindrique laissait libre une hauteur juste égale à sa largeur. Il s’ouvrait au N. 30° O. Les briques, au moins le tout petit nombre qui purent être examinées, étaient dans le système à losanges concentriques (type K, fig. 5). Le tympan N. peut avoir été éventré dans le haut et rebouché ensuite; mais cette ouverture, si elle

---

(1) Elle peut avoir été en partie colorée par l’argile jaune humide qui les a recouverts.
a existé, n'eût pas permis de le remblayer comme il l'était. En effet, il s'est révélé à nous bourré d'une terre fortement tassée jusqu'à l'intrados même, où elle adhérait sans laisser le moindre vide. Dans ce remblai très dur se trouvaient quelques briques jetées de travers sur la tranche et des tessons. Il y a là un problème déconcertant.

Une dizaine de pièces plus ou moins complètes furent trouvées aux deux extrémités. C'est à l'entrée E. :

- un petit vase verni D 10, 79, de 0 m. 085 de hauteur (fig. 6); 
- un vase en terre cuite D 10, 80, à surface réticulée, de 0 m. 155 de haut, (pl. v);

-plus quelques débris dans le genre de D 10, 79, ou informes.

A l'autre bout fut dégagé un grand vase D 10, 81 (fig. 6), orné de deux filets avec deux boutons plats sur la mince bande que déterminent ces traits ; il portait une large coulée d'email bleu pâle ; sa forme est très voisine de D 10, 67 (pl. v); hauteur : plus de 0 m. 25 ;

- un vase bombé D 10, 82, de 0 m. 095 de haut, avec un filet (fig. 6) ; à côté, un peu plus bas, un autre semblable en morceaux ;

puis la moitié d'un petit vase analogue D 10, 84 (hauteur : 0 m. 05) et la moitié D 10, 83, d'un vase semblable à D 10, 82, et portant une large tache d'email vitreux.

Les tombeaux 3 et 4 durent être remblayés et la voûte du tombeau 4, devenue informe sous les coups de pioche, dut être éventrée, pour ne pas créer une poche dangereuse sous la route. Par contre les tombeaux 1 et 2 ont été l'objet de mesures de conservation.

**Tombeaux d'Annam.**

Plus récents que les précédents sans doute sont les tombeaux qui vont suivre, notamment ceux de Qui-chinh, au Quang-binh.

La région de Mâu-lâm, notamment Trang-dé, offre de nombreux vestiges de sépultures grossières consistant en vases de terre presque sphériques d'une vingtaine de centimètres de hauteur.

Plus au S., dans le voisinage de la concession Villarcent, on trouve une série de tombeaux soigneusement construits et voûtés en briques. Le P. Barbier, de Mâu-lâm, qui, soit par lui-même, soit par un de ses chrétiens fort intelligent, en a fait fouiller plusieurs, nous a fourni les renseignements très précis suivants.

Ces tombeaux sont orientés de telle sorte que l'extrémité soit toujours tournée du côté du centre de la colline. Ils sont rectangulaires, fort longs pour leur largeur, de peu de hauteur et voûtés de briques en forme de coins. L'une de celles-ci qui portait des caractères trop usés pour être déchiffrés, a été envoyée à l'Ecole. Le fond est formé par un ou trois rangs de briques carrées, disposées en losanges. Les petits murs latéraux ont une hauteur de moins de 0 m. 40 et la voûte paraît en cintre surbaissé.
Un des tombeaux fouillés par le catéchiste est décrit exactement avec un petit plan (fig. 13):

A. Jarre à quatre anses, comme celle entrée au Musée sous la cote D 10, 47. Celle-ci était plus petite, n’ayant que 0,23 de haut ; elle était couverte par un bol peu profond. En B étaient deux assiettes ; en C et en E, un bol plat renversé ; en D, un bol plat droit. En F furent trouvés cinq morceaux de fer, le premier ayant l’apparence vague d’un long clou (1).

Un autre tombeau, fouillé par le même catéchiste, s’élargissait à la tête et contenait deux jarres, au lieu d’une. Une de celles-ci est D 10, 47 (fig. 14). Chacune était recouverte d’une assiette en bronze qui s’effrita au toucher. Devant, se trouvait la série des bols placés à peu près de même. Ces divers tombeaux contenaient de petits morceaux noirs analogues à du charbon.

Parmi les vases trouvés, un certain nombre furent donnés au Musée par le P. Barbier. Ce sont : la grande jarre D 10, 47, en émail blanc craquelé ; deux bols D 10, 52 et D 10, 51 de même, l’un avec un décor de phénix (2) qui servait de couvercle à une jarre du genre de D 10, 47 ; un vase noir D 10, 48 ; ils vont souvent par paire et semblent destinés à s’emboîter l’un dans l’autre, le haut entrant facilement dans le bas. Notons, encore un lieu, vase à contenir le riz D 10, 49 d’émail blanc craquelé ; un plat crème verdâtre à larges cannelures D 10, 50, et la brique à caractères D 10, 53, (fig. 14).

Les tombeaux de Quí-chính ont été démolis par les chrétiens du voisinage qui les recherchaient pour construire l’église. Il en reste encore sans doute beaucoup sous terre.

D’autre part nous avons recueilli à Vinh, le 12 avril 1916, un vase funéraire très apparenté comme forme à certains vases des vestiges de Đại-la-thành.

Dans les extractions de terre qui fournissent les remblais de la ligne du chemin de fer, dans la ville même, non loin du marché, on a trouvé en effet un certain nombre de vases qui contenaient des ossements. Les Annamites qui les ont découverts avaient laissé des masses de terre autour et ces ménages avaient ainsi l’aspect des tombeaux dans les rizières. L’un de ces vases qu’on a ressorti devant nous et qui avait été vidé en partie puis rempli de terre à

---

(1) Peut-être ces divers objets étaient-ils sur le cercueil, dans le vide sous la voûte, tandis que la jarre aurait occupé l’autre espace laissé vide au bout. Mais y avait-il un cercueil ? Nulle trace de bois et nul reste d’os ne paraissent avoir été découverts dans ces sépultures.

(2) Ce modèle est fréquent dans les débris de vases trouvés sur l’emplacement de Đại-la-thành, près de Hanoi et qui paraissent pour la plupart remonter à l’époque des Song.
nouveau, comme l'indiquait la présence dans le sable d'une feuille verte, contenait un lit de débris d'os encore agglomérés et adhérents au fond. Ce vase en faïence d'émal blanc, à couvercle, avec collerette de lotus autour du

Fig. 14. — PIÈCES DE QUİ-CHİNH ET DE AI-TU.
Echelle : 0 m. 15 par mètre.
col, haut de 0 m. 24, est entré au Musée sous la cote D 10. 46 (pl. ix). D’autres que nous avons vus étaient simplement des pots cylindriques, de hauteur égale à la largeur, en terre rouge, sans couvercle. Cet endroit passe pour un très ancien cimetière chinois, mais rien ne prouve que l’hypothèse ne soit pas propre aux coulis qui ont trouvé ces vases (profondeur probable sous terre, 0 m. 50).

Un autre tombeau plus au Sud encore fut découvert au Quâng-tri, à Ai-tur, le 10 mai 1915, au lieu dit les Ba Gô, « les trois collines », dans les dunes, exactement par G 62 de latitude et G 116 de longitude. C’était une fosse carrée de 1 m. 60 de côté et de 1 m. à 1 m. 20 de profondeur, construite en briques, dont l’une, type des autres, rapportée à la Mission de Bô-liêu, est en terre grise et mesure 0 m. 37 × 0 m. 19 × 0 m. 05. Cette fosse contenait plusieurs vases qui furent recueillis à la Mission (fig. 14):

A. jarre en terre blanche légèrement vernie avec quatre anses horizontales, à rotin; hauteur: 0 m. 21, largeur: 0 m. 19;

B. pot en terre blanche à couverte grise, avec émail verdâtre, conservé par places en grosses larmes craquelées; hauteur: 0 m. 09, largeur: 0 m. 14;

C. pot en terre blanche, comme celle du tombeau de Quâng-yên, mais sans trace d’émail; même forme bombée que le précédent, mais avec un trait venu au tour; hauteur: 0 m. 08, largeur: 0 m. 12;

D. jatte grisâtre; hauteur: 0 m. 075, largeur: 0 m. 19;

E. jatte semblable comme ton et dimensions, mais de profil un peu différent;

F. fond de vase conique très épais en terre rouge légèrement quadrillée;

G. vase allongé, en terre grise, mal tourné; hauteur: 0 m. 305, largeur: 0 m. 13.

A un mètre de la fosse les indigènes auraient trouvé encore de vieilles sâpêques et un pot bombardé qui contenait, paraît-il, des barres d’or; il était couvert par un disque de grès d’une vingtaine de centimètres de diamètre et d’une épaisseur de 2 à 3 centimètres (1).

Observations.

Si ces dernières découvertes sont peu instructives en raison du doute qui règne sur l’époque même de ces tombeaux, les premières où la présence des sâpêques et les caractères des miroirs introduisent un élément chronologique suffisant, fournissent quelques observations précises.

La première remarque qui résulte de la comparaison de ces caveaux est que jamais nul vestige de cercueil, de corps, ni même de cendres ne fut rencontré, et dans deux cas au moins il n’eût pu passer inaperçu; ce sont la

(1) Ces renseignements nous furent donnés par le P. H. de Pirey, qui a vu pot et dalle, mais non les problématiques barres d’or.
fouille du caveau 2 de Sept-Pagodes, où le corps eût dû se retrouver, et la découverte de Dăm-xuyên, où la moindre trace d’ossements eût profondément troublé la population indigène. Or la destruction complète des os, notamment de la masse épaisse du crâne, n’est pas admissible : il y a des ossements qui comptent des milliers d’années et se sont conservés dans des conditions bien moins favorables. Si d’autres observations ne viennent pas contredire celles-ci, il est impossible de ne pas considérer ces caveaux comme des cénotaphes et peut-être le demeure même du mort, mais non le lieu de dépôt de son corps. Cette conception, il faut bien le reconnaître d’ailleurs, rend assez mal compte de la forme allongée du caveau 3 de Sept-Pagodes, et des tombes de Qui-chinh qui semblent disposées à la demande d’un cercueil : mais le fait est patent, aucune trace de corps n’y a été découverte.

Observons ensuite qu’une orientation spéciale ne paraît pas nécessaire. Cependant la direction exacte, dans trois cas sur huit, vers un point cardinal, différent d’ailleurs, peut difficilement être un fait de hasard.

Notons encore l’emploi simultané dans les armes du bronze et du fer, car les tombeaux de Quang-yen et de Sept-Pagodes ne doivent pas être d’époque bien éloignée, si l’on considère la similitude de certaines pièces de leur mobilier funéraire.

Cette céramique, bien que très apparentée à celle des Han, présente cependant quelques caractères spéciaux. Les vases des Han offrent d’ordinaire des émaux vifs que le temps seul a adoucis et ce n’est guère qu’une fois, p. 115, que Laufer signale un ton ivoire. Ce dernier est, à une exception près, D 10, 54, le seul ton employé ici. De même la forme, rare en Chine, de vase à fond relevé D 10, 14 et 64, est au contraire la seule représentée dans nos tombes. D’autre part la décoration par bandes de scènes de chasse, si fréquente dans la faïence des Han, manque ici, de même que les faux anneaux dont l’absence est rare en Chine. Ces faits ne pourront trouver un sens que si le chiffre des observations s’accroît ; elles sont encore trop peu nombreuses pour autoriser le moindre essai d’explication.

Enfin, dernière remarque qui au point de vue architectural n’est pas sans intérêt, il est fort curieux de voir ces tombeaux, exposés à l’infiltration des terres, être construits en briques sèches qui dès les premiers jours durent laisser couler le sable et l’eau de pluie à travers le remblai ; peut-être d’ailleurs peut-on supposer les voûtes recouvertes à l’origine d’une couche d’argile qui les eût rendues imperméables ; néanmoins une telle négligence dans des édifices qui visiblement étaient élevés pour une durée considérable et peut-être voulus éternels, semble indiquer que l’emploi du mortier comme mode de liaison entre les matériaux était à cette époque probablement inconnu.
RÉPERTOIRE DES PIÈCES TROUVÉES DANS LES TOMBEAUX.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Tombeau</th>
<th>N° du Musée</th>
<th>Planche ou figure</th>
<th>Revenoi au texte</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Đàm-xuyên, p. 2</td>
<td>D 163. 46</td>
<td>I</td>
<td>p. 3 note 1</td>
</tr>
<tr>
<td>»</td>
<td>D 10. 1</td>
<td></td>
<td>p. 2 note 4</td>
</tr>
<tr>
<td>U'ong-bi, p. 15</td>
<td>D 10. 2-4</td>
<td>VI</td>
<td>p. 15</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>5-7</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>8</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Quang-yên, tombeau principal, pp. 3-12</td>
<td>D 10. 9-12</td>
<td></td>
<td>p. 8</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>13</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>14-15</td>
<td>II</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>16</td>
<td>III</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>17</td>
<td>II</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>18</td>
<td>III</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>19-21</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>22</td>
<td>IV</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>23-25</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>26</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>27</td>
<td>V</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>28</td>
<td>IV, 6 (faut D 10. 24)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>29</td>
<td>IV</td>
<td>p. 11</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>30</td>
<td>7</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>31</td>
<td>III</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>32-33</td>
<td>IV, 6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>34-35</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>36</td>
<td>III</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>37</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>38-43</td>
<td></td>
<td>p. 12</td>
</tr>
<tr>
<td>Yên-tri, pp. 13-14 ; première série</td>
<td>D 10. 44</td>
<td>VI</td>
<td>p. 14</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>45</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Vinh, p. 26-28</td>
<td>D 10. 46</td>
<td>IX</td>
<td>p. 28</td>
</tr>
<tr>
<td>Sept-Pagodes 1, pp. 17 18</td>
<td>D 10. 54</td>
<td>IV</td>
<td>p. 18</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>55</td>
<td>VI</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>56</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>57</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>58</td>
<td>VI (faut D 10. 59)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>60-61</td>
<td></td>
<td>p. 22</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>62</td>
<td>V</td>
<td>XVII, 1</td>
</tr>
<tr>
<td>Tombeau</td>
<td>N° du Musée</td>
<td>Planché ou figure</td>
<td>Renvoi au texte</td>
</tr>
<tr>
<td>-------------------------------</td>
<td>-------------</td>
<td>-------------------</td>
<td>----------------</td>
</tr>
<tr>
<td>Sept-Pagodes 2</td>
<td>63-66</td>
<td>VII</td>
<td>p. 20 et 21</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>67</td>
<td>V</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>68</td>
<td>VIII</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>69</td>
<td>10, 11</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>70</td>
<td>6</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>71</td>
<td>VI</td>
<td>22</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>72</td>
<td></td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>73</td>
<td>6</td>
<td>22</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>74-75</td>
<td></td>
<td>22</td>
</tr>
<tr>
<td>Sept-Pagodes 3, p. 24</td>
<td>76 (partie)</td>
<td>12</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>D 10, 77</td>
<td>V</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>78</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sept-Pagodes 4, p. 24-25</td>
<td>D 10, 79</td>
<td>6</td>
<td>25</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>80</td>
<td>V</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>81-82</td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>83-84</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Yên-hrang, p. 12-13</td>
<td>D 10, 85</td>
<td>IX</td>
<td>p. 13</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>86-87</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>88-94</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Yên-tri, pp. 13-14; deuxième série</td>
<td>D 10, 95-99</td>
<td></td>
<td>p. 14</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>100-112</td>
<td>14</td>
<td>note 2</td>
</tr>
<tr>
<td>Aï-tur, p 28</td>
<td></td>
<td></td>
<td>p. 28</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Pièces du tombeau de Quang-tèn.
Pièces du tombeau de Quàng-yên.
Pièces de tombeaux divers.
Pièces du tombeau 2 de Sept-Pagodes.
Miroir D 10, 68 du tombeau 2 de Sept-Pagodes.
I. — L'INSCRIPTION KHMERÈ

La stèle khmère trouvée par le roi Mahâ Mongkût en 1834, dans le Vat Sâi de Sukhodaya, et rapportée à Bangkok dans le Vat Phra Kêô, fut signalée pour la première fois en 1884 par M. Pavie dans une lettre au Gouverneur de la Cochinchine. Cette lettre, publiée dans les *Excursions et Reconnaissances* de la même année (1), était accompagnée de la reproduction, d'après un mauvais calque, des lignes 10 à 53 de la face B (la seconde des quatre faces), suivie d'une transcription et d'une traduction du même passage, dues toutes deux au P. Schmitt (2). Ce dernier s'était malheureusement mépris sur la langue même employée dans cette inscription, et avait cru y reconnaître du siamois. D'autre part la date 1283 cheda, tronquée du dernier chiffre, était devenue 128 de l'ère du Buddha. Aussi devine-t-on les résultats extravagants auxquels avait abouti le digne missionnaire. Son erreur ne tarda pas à être relevée par M. Aymonier, qui n'eut pas de peine à démontrer que l'inscription était en khmère, et proposa à son tour une traduction du passage reproduit par le P. Schmitt (3). Ce n'est qu'une dizaine d'années plus tard que le P. Schmitt reprit la publication de ce texte, à la fois dans un des volumes de la Mission Pavie (4) et dans le *Siam ancien de Fournereau* (5). Le fac-similé des faces B et D paraît avoir été exécuté d'après un estampage à la chinoise, ou un frottis, légèrement retouché. La transcription, malgré un certain nombre de mauvaises lectures, est, dans l'ensemble.

---

(1) T. VII, n° 18, p. 429.
(2) Ibid., p. 435.
(3) L'épigraphie cambodjiennne. Ibid., t. VIII, n° 20, p. 233.
(4) *Etudes diverses, t. II. Recherches sur l'histoire...*, p. 203. Ce volume a para en 1898. Il a été précédé, en 1894, par un autre volume intitulé *Archéologie et histoire*, où notre inscription figure p. 37. Dans les deux volumes elle porte le n° II.
(5) T. I, p. 161, n° V.
à peu près exacte. Mais la traduction n’est pas celle du texte transcrit : c’est celle d’« une ancienne traduction thaïe qui est déposée à la bibliothèque du palais et qui fut faite avant la détérioration de la pierre ». C’est à M. Aymonier qu’est due la première traduction fidèle des parties conservées de cette stèle (1). Quant à la version siamoise utilisée par le P. Schmitt, elle semble avoir été faite sur une sorte de fac-simile de la stèle, consistant en un piliers de bois colori en noir, portant des caractères écrits à l’encre jaune, conservé autrefois à la Bibliothèque royale de Bangkok (2). Elle est l’œuvre d’une commission de lettrés nommée par le roi Mongkut et présidée par le Prince Pavaresvariyālānkan (3) : elle a été publiée en 1884 dans le Vajirāṇāṇa Rai Duen (4). M. Aymonier, qui a vu le soi-disant fac-simile, déclare que « la hardiesse avec laquelle les lettrés ont altéré les parties lisibles et restauré les parties dégradées de l’inscription inique suffisamment qu’ils n’ont pas compris le texte » (5). Quant à l’assertion du P. Schmitt, que la traduction siamoise fut faite « avant la détérioration de la pierre », M. Aymonier en démontre l’inexactitude d’une façon qui paraît convaincante : « L’opinion commune des indigènes étant que la stèle a été découverte par le prince royal en 1834, comment la version serait-elle antérieure à cette date ? Le futur roi Mahā Mongkut, lettré quelque peu férue d’instruction européenne, a pu alors s’intéresser à ce monument ; mais qui donc s’en serait soucié auparavant ? D’un autre côté, il est à présumer qu’à cette époque la stèle était déjà détériorée et à peu près telle que nous la voyons aujourd’hui. Dire que le transport en jonque ou sur de mauvais chariots a pu la dégrader, est faire une supposition que ne confirme pas l’examen de la pierre. Les deux faces perdues sont opposées l’une à l’autre ; elles sont rasées totalement, de haut en bas ; cette usure fut lente, sans éclats ni cassures importantes. Arrivée au Palais, la stèle fut probablement conservée à l’abri des intempéries. Bref, il est à craindre que la copie de cette inscription n’ait été qu’une restauration fantaisiste » (6). La comparaison du texte khmère avec la version siamoise confirme pleinement l’opinion de M. Aymonier. Si la traduction de la dernière face suit assez fidèlement l’original, celle des parties conservées de la première face est pleine d’inexactitudes. Voici, par exemple, comment débute cette version siamoise (je cite la traduction qu’en a donnée récemment M. Petitthu-guenin (7), et qui est plus exacte que celle du P. Schmitt) :

(1) Cambodge, t. II, p. 83.
(5) Exc. et Rec., ibid.
« En çaka 1269, année du Porc, Phra bardzo Somdet Phra Kamrateñ At (1) Çrī Dharmarāja, fils de Phra bàt Somdet Kamrateñ At Hṛdaya Jaya Jettha du Munā Sūkhodāya était Phra bàt Mahā Uparāja à Çrī Sājanālaïya ; le Phra bàt Mahā Uparāja, ayant appris que son père était gravement malade, leva une armée. »

Or le texte khmer original, assez bien conservé, dit simplement ceci ;

« En 1269 çaka, année du Porc, Brahma Pāda Kamrateñ Añ Ėlaiyá rāja, qui est le petit-fils de B. P. K. A. Çrī Rāmarāja, conduisit toutes ses troupes hors de Çrī Sājanālaïya... »

On voit que dans l'interprétation de ce passage capital les auteurs de la version siamoise se sont complètement mépris, et ont entassé erreurs sur erreurs. Je n'aurais même pas tant insisté sur les défauts de cette version, si des travaux récents ne risquaient de consacrer quelques-unes de ses fantaisies (2). Il est à souhaiter que le crédit qu'on a cru parfois pouvoir lui accorder soit définitivement ruiné par la publication du texte khmer original.

De celui-ci il existe cependant une version thaïe ancienne. Elle est gravée sur une stèle de grès assez semblable, comme forme et comme dimensions, à la stèle khmère. Les caractères sont du type de l'inscription dite « de Jum » (3), et il n'est pas douteux que le texte thaï n'ait été gravé en même temps que le texte cambodgien. Cette stèle, que ni le P. Schmitt, ni M. Aymonier n'ont pu connaître, a été découverte par le Phrajarja Boran dans une pagode d'Ayuthaya, et conservée pendant un certain temps au Musée de cette ville, où M. de Lajonquière la signale dans un de ses rapports (4). Elle a été depuis lors transportée à Bangkok et érigée dans le Wat Phra Kéo, à côté de l'inscription khmère. C'est au Prince Damrong que revient le mérite d'avoir reconnu que les deux siècles constituaient en quelque sorte un document bilingue (5). Bien que les lacunes coïncident en partie, on verra que le texte thaï complète sur certains points le texte khmère et contribue parfois à l'élucider.

A en croire la traduction que M. Aymonier donne des dernières lignes, la stèle khmère qui fut, ai-je dit, découverte dans le Wat Jāi, au centre même de Sūkhodāya, aurait été primitivement placée au Bois des Manguiers, à l'Ouest

(1) Cette fausse lecture Kamrateñ At a eu une fortune singulière. On la retrouve jusque dans la belle étude de M. Bradley, The oldest known writing in Siamese (J. Siam Soc., VI, 1907, p. 7) et les Siamois parlent aujourd'hui couramment de la stèle de Kamarañg At.


(3) No III de la Mission Pavie et de M. Petithuguenin, loc. cit.; no XV de Fournerau, Siam ancien, t. II.

(4) Essai d'inventaire archeologique du Siam, BCAI, 1912, p. 52 (no 11).

et en dehors de la ville (1). Il est probable en effet que cette stèle fut primitivement placée en ce Bois des Manguiers où, ainsi qu'on le voit, eurent lieu les événements qu'elle a pour but de commémorer (2). Mais ce n'est sûrement pas d'elle qu'il est question dans les dernières lignes de la face D. Voici ce que dit le passage visé : « Le Mahâthera versé dans les Saintes Écritures, qui est venu de l'île de Laṅkâ et réside à... sidol, au Sud du Bois des Manguiers, a composé de saintes gâthâs, écrit la gloire et la renommée du roi là où celui-ci est entré dans les ordres ; il a gravé une stèle et l'a placée dans l'enceinte consacrée du Bois des Manguiers, à l'Ouest de cette ville de Sukhodaya. » Ainsi le texte parle bien de l'érection d'une stèle au Bois des Manguiers, mais non de « cette » stèle : le démonstratif a été ajouté par M. Aymonin. De plus, le terme brah gâthâ ne saurait s'appliquer à un morceau en langue vulgaire et en prose. Il désigne sûrement une composition en pâli et en vers. J'hésite d'autant moins à l'affirmer que le stèle où le Mahâthera fit graver ses gâthâs existe encore : découverte à Sukhodaya au Vai Pâ Maṃmuang (Bois des Manguiers), elle est actuellement conservée à la Bibliothèque nationale Vijirâṇāna. J'en donne plus loin le texte et la traduction.

Cette inscription khmère est un panégyrique du roi Lidaiya. Elle a plus spécialement pour objet de commémorer la venue à Sukhodaya, en m. s. 1283 (1361 A. D.), d'un moine de Ceylan et l'ordination du roi au monastère du Bois des Manguiers. Est-ce en cette même année que l'inscription fut composée et gravée ? La ruine presque totale de la troisième face, qui pouvait contenir une autre date, empêche de rien affirmer (3).

Le roi Lidaiya, dont les dates extrêmes données par le texte khmère sont m. s. 1269 (1347 A. D.) et 1283 (1361 A. D.), était un petit-fils de Râmarâja (l. 2). C'est donc bien le même prince que l'auteur de l'inscription de Jum, régnant en m. s. 1279 (1357 A. D.), qui était fils d'un roi nommé jusqu'à présent Srâ Thâî, et petit-fils de Râmarâja (l. 3). Et c'est très vraisemblablement l'auteur de ce traité cosmologique appelé communément « Traiphum de Phra Rûâng » : cet ouvrage, d'après l'introduction, a en effet pour compilateur un

---

(1) Cambodge. t. II, p. 90 : « (Mahâsâmi, le grand) Ancien et (les recueils de) la Triple Corbeille qui nous viennent de Laṅkadvipa sont à... Sidol. Au Sud du bois des Manguiers, on place cette sainte stèle où sont écrites la gloire et la renommée du roi qui entra dans les Saints Ordres. On la conserve dans l'enceinte des bornes sacrées en ce bois des Manguiers, à l'Ouest de cette (ville de) Sukhodaya. »


(3) M. Petitthuguenin, loc. cit. p. 15, dit que « cette inscription est manifestement postérieure au règne du roi dont elle relate les vertus ». Cette opinion est fondée sur une interprétation de la phrase où figure la date 1283, interprétation que je discuterai plus loin.
prince de Sajjanālaya nommé Ledaiya, fils de Lelidaiya (je vais revenir sur ce nom), et petit-fils de Rāmarāja (1). Il n'y a pas de raison de douter que le Rāmarāja nommé dans ces trois documents soit identique à Rāma Khāmhéng. Comme la stèle khémère (l. 9 ; version thailandaise, l. 7) ajoute que Lidaiya fut sacré pour succéder à son père et à son grand-père, ce roi est bien le deuxième successeur de Rāma Khāmhéng, et la généalogie :

Rāma Khāmhéng

Hṛdaya Jaya Jetṭha — Phra:ja Sūrā Thāi

Hṛdayarāja

adoptée par les derniers auteurs qui se soient occupés de cette question (4), est conforme aux données de l'inscription khémère.

Mais si le tableau généalogique est exact, les noms qui le composent sont à reprendre. On a vu plus haut que le nom de Hṛdaya Jaya Jetṭha est une invention des pandits du roi Mōṅkūṭ. Quant à celui de Sūrā Thāi, je crains qu'il ne soit le résultat d'une fausse lecture. Après un examen attentif de la stèle de Jum conservée à la Bibliothèque nationale de Bangkok, je crois pouvoir affirmer que le caractère lu s est en réalité un l. Dans cette écriture, s se distingue de l par un petit trait horizontal légèrement courbé :

Or le caractère qui figure dans le mot lu Sūra, présente, au lieu de ce trait horizontal, un trait oblique, très mal venu, qui est manifestement une éraflure de la pierre ૗, et qui a été singulièrement retouché sur le fac-simile publié par le P. Schmitt dans la Mission Pavie et le Siam ancien. Je lis donc ce caractère l, d'accord sur ce point avec les lettrés siamois qui ont publié l'inscription de Jum dans le Vajirāṇāṇa Rai Duren (5). Mais alors, que faire de ce nom, en apparence absurde, de Luṭh Thāi (Lūa daiya) ? Deux solutions apparaissent comme possibles. Les amateurs du nom, évidemment poétique, de Sūra thāi, corrigeron l en s, correction toujours facile, et rien ne sera changé. Mais quelque regret que j'aie, moi aussi, à voir disparaître ce « Tigre des

(1) Traibhumi, Buddhist Cosmogony ascribed to Phraya Lidaiya... Bangkok, 1912, p. 3. — L'identité de ce Lidaiya et du Lidiya des inscriptions est admise par le Prince Damrong (Phra: Rākaph昂ngsdivdan, p. 97). Leur communauté de nom et de filiation se double d'une certaine communauté de goûts : la composition d'un traité de cosmologie n'a rien de surprenant de la part d'un prince tel que Lidiya, versé dans les Écritures et surtout dans l'astronomie.


(3) T. 1, p. 160 ; réimprimé dans Rāng Mirāng Sūkhothāi, p. 20.
Thaïs », je penche en faveur de la seconde solution qui consiste à lire ce nom Lôrthâï (Lôrdaiya). On a, dans l’épigraphie de cette période, des exemples de confusion entre les voyelles œ (la ou ṣa) et ʊ (du). C’est ainsi que le mot ฐีก (sûrk), écrit 聿หก soûk à la l. 114 de l’inscription de Râmâ Khâmêng, est écrit 聿หก sûék à la l. 31, et que 聿หต turêt (dwêt), écrit correctement à la l. 27-28 de la même inscription, devient 聿หต tor dans la version thaïe de la stèle khmère (A. l. 18). Mieux que cela, dans l’inscription de Jum (l. 13 et 60), le mot cambodgien ក្អ សះ (écrié សែសះ samôr dans l’inscription de Râmâ Khâmêng, l. 113), est orthographié 聿หី samôr. De même, 聿ី lûô peut fort bien n’être autre chose qu’une graphie du khmère lôl or, écrit actuellement en siamois ใ ใ or. Le nom Lôr Thâï, moins harmonieux que Surâ Thâï, n’est cependant pas dénué de sens. Le lexique siamois Vacanâukrama glose or par sâng (élevé), nîrâ (supérieur), jôt (sommet), lôr (supérieur). De même que Pâllegoix traduit l’expression lôr lôk par « excellent, qui n’a pas son pareil dans tout l’univers », de même je traduis Lôr Thâï par « supérieur parmi les Thaïs, premier d’entre les Thaïs », ce qui n’a rien d’impossible comme nom de roi (1). Si j’adopte la leçon Lôr Thâï (Lôrdaiya), ce n’est pas seulement parce qu’elle est la seule que je puisse lire sur la pierre, c’est encore parce qu’elle répond mieux que la leçon Surâ Thâï à Lelidaïya du Trâiphum Phra Rûâng (2) et à Lidêyya des textes pâlîs (3).

Le nom de Hrûdaya, donné couramment au roi régnant de l’inscription khmère et de celle de Jum, est un autre idolum libri. Dans l’inscription khmère (l. 1) il est clairement écrit Lîdaiya avec le signe ข li, bien distinct du ข ri qui figure dans ขร rîksa (B. l. 38). Dans l’inscription de Jum, la première

(1) Noter que les termes jôt et lôt, donnés comme équivalents de or, figurent dans les noms des deux premiers rois de la dynastie régnante.

(2) Cette forme Lélîthî Lelidaïya pour Lelleîthî Lôrdaiya procède probablement d’une dipigraphie. A moins encore qu’elle ne représente la forme Lelleîthî avec confusion entre ô et ʊ. Un autre exemple d’une telle confusion nous est fourni par le nom de ce roi de Xieng-mâï que les textes pâlîs appellent Kîlînâ (Jinakâlâmâlini, p. 122) et les textes thaïs Kînôm Kûnà (Phôngsérâdan Yônôk, p. 190).

(3) Cf. infra, p. 35 sqq.
lettre du nom n’est pas un h avec ri souscrit comme le porte l’estam-page retouché publié dans la Mission Pavie : c’est le signe que le P.

Schmitt transcrit ri, mais qui est manifestement un ī. Ce signe a en effet pour élément principal le corps du t tel qu’il figure dans le mot pitaka (l. 31), tout de même qu’aujourd’hui .utcnowlu et utronlu ont pour élément principal le corps du utron t (do). Quant au ri, dont j’ai trouvé un exemple dans une inscription encore inédite du même roi, conservée à la Vajirañāṇa (est. de l’Ecole française d’Extrême-Orient n. 196, 1er petit côté, l. 7), il avait à cette époque, tout comme aujourd’hui, le corps du utron th pour élément principal et affectait la forme suivante : . La lecture Lidaiya, attestée à la fois par l’inscription khmère de Sukhodaya et par l’inscription siamoise de Jum. est donc absolument certaine. On me dira bien que Lidaiya peut à la rigueur passer pour une variante de Ridaiya, altération de Hridaya encore en usage en siamois (1). Mais alors, si le nom du roi est bien Hridaya, pourquoi les inscriptions, qui orthographient correctement tant d’autres mots sanskrits, écrivent-elles systématiquement celui-là ? Pourquoi le Trāiṣṭik Phra : Rūang écrit-il Ledaiya ? Et surtout, pourquoi les textes pâlis, aussi bien la stèle du Bois des Manguiers que la Jinaṇālamātīni et le Sihinganiṇā (2), employent-ils la forme Lideyya au lieu de Hadaya, forme pâli de Hridaya ? On résout toutes ces difficultés en admettant, comme je le fais, que le roi en question s’appelait Lidaiya (Lū Thāi), c’est-à-dire qu’il portait, comme ses prédécesseurs Ban Murāng, Rāma Khāmhēng, Lo Thāi (ou Suā Thāi), un nom indigène, que je suis malheureusement incapable d’expliquer à l’heure actuelle (3).

En définitive, je propose de remplacer le tableau généalogique donné plus haut par le suivant:

Rāma Khāmhēng

Lo Thāi (Lo’daiya)

Lū Thāi (Lidaiya)

---

(1)  thāi, cœur.
(2) Cf. infra, pp. 35, 41.
(3) Cf. le nom Phya Lu, pris à son avènement par le légendaire Rādhikumāra (Phongrāvādan Nīka, dans Praxām Phongs., t. 1, p. 13.)
Se fondant sur la soi-disant traduction siamoise de l'inscription khmère, le Prince Damrong (1) et M. Petithuguenin (2) ont cru pouvoir placer en m. s. 1276 (1354 A. D.) l'avènement de Laidaiya. Cette date 1276 ne se trouve ni dans le texte khmère original, ni dans la version siamoise ancienne. Malgré les lacunes du texte khmère, il est clair que c'est à l'abhiseka du roi que se rapporte la date m. s. 1269 (1347 A. D.) par laquelle il débute. Mais cette date, qui est celle du sacre solennel, celle à laquelle les Thaots et les Phrajas reconnaissent Laidaiya comme Thaot et Phraja et lui donnèrent les titres de Suryavança Râma Mahâdharmarâjâdhirâja, n'est pas celle de son premier avènement au pouvoir, lequel eut lieu six ans plus tôt. C'est du moins le seul sens que je puisse tirer de cette phrase de l'inscription khmère : « (Face B, l. 10) stac gañ tamrañ svey râjaviñhadha ta (11) çrî Saigailalaya-Sukhodaya nau chnâm 22 Ivah ta 1283 čaka chlû samtec (12) pavitra pre... » M. Petithuguenin, qui admet que Laidaiya devint roi en m. s. 1276, est obligé de couper la phrase en deux et de traduire : « Sa Majesté régna dans le royaume de Çrî Saigailalaya Sukhodaya pendant 22 ans. En M. S. 1283, année du Bouef, Sa Majesté le Roi ordo na à un pandit d'aller inviter un Mahâsámi Saîgarâja » (3). Cette traduction, qui laisse entendre que le roi eut un règne total de 22 ans, au cours duquel, en m. s. 1283, eurent lieu certains événements, me paraît impossible parce qu'elle méconnaît la valeur de Ivah ta. Soit que l'on coupe la phrase après chlû, comme le fait M. Aymonier, soit qu'on la coupe après 22, comme je le fais, cette expression Ivah ta marque dans tous les cas une liaison intime entre le nombre d'années de règne et la date 1283. Ivah a le sens de « jusqu'à, arrivé à » ; il indique un événement postérieur aux événements relatés précédemment. Dans le cas présent, l'auteur de l'inscription, employant cette particule, veut certainement dire que c'est après 22 ans de règne que le roi envoya chercher le Maître versé dans les sainctes écritures.

Il en résulte qu'en m. s. 1283 (1361 A. D.) Laidaiya était dans la vingtième année de règne, autrement dit que son avènement remontait à m. s. 1262 (1340. A. D.). Cette date, qui est suffisamment établie par le texte khmère, coïncide d'une façon curieuse avec les données chronologiques du Traiphum Phra: Râûng. D'après l'exorde de cet ouvrage (p. 3), le roi Ledaiya régna à Saigailalaya depuis 6 ans, quand il le fit compiler, en l'an 25 d'une ère inconnue (4).

---

(1) Loc. cit., p. 94.
(2) Loc. cit., p. 15, 21.
(4) Si ce n'est pas une interpolation tardive, datant d'une époque où l'on attribuait déjà le Traiphum à Phra: Râûng, inventeur de la petite ère (l'année s. c. 23 est en effet une année du Coq), il s'agit soit de la 23ème année d'une ère nouvelle inventée par le roi;
l'année du Coq (1). Or, si l'avènement de Lïdaiya date de m. s. 1262 (1340 A. D.), la 6e année de son règne tombe en m. s. 1267 (1345 A. D.), qui est précisément une année du Coq.

Mais puisqu'il ne reçut l'abhiṣekā qu'en m. s. 1269 (1347 A. D.), aurait-il donc été, comme l'a supposé M. Aymonier (2), associé au pouvoir du vivant de son père, en qualité d'upāraja? On verra que sur ce point les textes palis étudiés plus loin complètent d'une manière intéressante les données un peu maigres de l'épigraphie.

Tels sont les problèmes historiques que pose la stèle khmère de Sukhodaya. Cette stèle, qui est toujours conservée au Wat Phra: Kéo (3), a été suffisamment décrite par le P. Schmitt et par M. Aymonier pour qu'il soit inutile de revenir sur ses caractéristiques extérieures.

Au point de vue phonétique, cette inscription, du milieu du XIVe siècle, en est au stade des vieilles inscriptions khmères. L'or (ี่ห) et l'é (ี่ย) ne sont pas encore différenciés de l'e (ี้ย); t̄ s̄ k̄t̄ est encore écrit t̄ s̄ k̄t̄, t̄ s̄ k̄t̄ d̄el est encore écrit t̄ s̄ k̄t̄ l̄el. On trouve l'occlusive simple dans des groupes de consonnes où elle est aujourd'hui aspirée: k̄s̄e, b̄n̄k̄, actuellement k̄s̄e, p̄h̄n̄k̄.

soit de la 23e année depuis sa naissance. L'inscription du Buddhapañña de Sukhodaya (FOURNEREAU, Siam ancien, t. I, p. 249) donne un exemple de cette dernière manière de compter.

(1) Les autres éléments de cette date sont entachés d'inexactitude. A la p. 3 on lit: jeudi, pleine lune du 4e mois (phalgun). Mais à la fin de l'ouvrage (p. 243), on cet exemple se trouve répété, on lit: jeudi, pleine lune du 10e mois (bhadrabada), mrgaçīrakṣastra.

(2) Cambodge, III, p. 714. M. Aymonier avait été amené à formuler cette théorie pour concilier les termes de l'inscription khmère avec ceux de l'inscription de Jum, qui, d'après la traduction du P. Schmitt, dit qu'en m. s. 1279 (A. D. 1357), le roi Hṛdaya (Lïdaiya) ne régnaît plus, et qu'on avait déjà sacré roi (son successeur) Dharmarajañāira. D'après lui, le successeur de Sūrā Thāi, Hṛdaya, ayant pris le pouvoir en 1340 A. D., aurait fait sacrer en même temps comme vice-roi le fils auquel il destinait sa succession (le futur Dharmarajañāira), ce qui permettait à ce dernier de dire en 1361 A. D. qu'il régnaît depuis 22 ans. — On voit que M. Aymonier distinguait Hṛdaya, successeur de Sūrā Thāi, de Sūrya Pañña Dharmaraja, successeur de Hṛdaya. Mais cette théorie n'a plus de raison d'être, puisque la traduction du P. Schmitt repose sur un contresens, et que l'inscription de Jum dit nettement qu'en m. s. 1279 (1357 A. D.) le roi Lïdaiya régna à Saijanalaya-Sukhodaya, avait été sacré et avait reçu le nom de Črī Sūrya Brāh Maha Dharmarajañāira. (Cf. la correction de M. Pelliot à la traduction du P. Schmitt, BEFEO, IV, p. 259, correction adoptée par M. Petithuguenin, loc. cit., p. 17, et qui s'impose en effet).

(3) Et non à la Bibliothèque Vajiraṇāṇa, comme le dit M. Petithuguenin, loc. cit., p. 13.

(1) p ryaṇaḥ brahāni vinayā brah ābhidharmāni toy lokācāryakahātyā d[am] 2 nep ra toy brāhmaṇap tapasvī somtec pavitra ṛapta beda sā[3]strāgama dharmāma nyāya phoṇ daṃ nep ra jyotisāstra ta ---- daṃ ---- (4) ti barṣa māsa cāryavāraśa candragrāṣa stec āc tyaṅ nu sasa (5) brah prajāḥ ta olārika ri phalguṇāta ti gvar mok adhiṇa kroy nu ça(6)karāja ta adhiṇa stec phāik viṅ krāl gvar pi cai thnas ---- n ---- (7) uṇādhikamāsa dinā bāra nakṣatra nu sāṅkṣepa guḥ toy nu karmaṇī (ddhī) (8) samtec pavitra āc tak āc lap āc lek nāṃ gauṇa ---- ---- cīṣya (9) toy nu ciddhi cakṣu brah karmma sap mātrā prākat cārīyasaktirī kṛṣa (10) leḥa nu baranāṇī pā sāṅvarthā lehā stac gaṇ tambrāh sevā rājabīabha ta (11) cṛī Sajjanālāya Sukhodaya nau chnām 22 lvaḥ ta t 283 çača chhū samtec (12) pavitra pre rājaṇaḍita dāu aṇjena mahācāmi saṅgharāja ta mān cilā (13) ryaṇ cap brah piṭakatraya ta śiṇu na Lāṅkāñvīpa ta mān cilācāryya (14) rū kṣaṇācra brah phoṇ cren āṃvi nangara Canna mok lvaḥ ta mārggāntara dep (15) pre sīlpī lāṃtap saṅ brah kuṭu viḥāra kamlūn brah svāy ta mān tu(16) iti diṣṭa pāṭcima. Sukhodaya neḥ prāp rāp cak kṣec samne thve madaya (17) prābāi sap diṣṭa rū brah Viṣṇu- karmma gīt nirmāṇā kāla nā-nu nā samtec (18) brah māthāthera nu bhikṣ[u]- saṅgha phoṇ mok brah pāda kamrataṇ an pre (19) lāṃtap slā lājā dyān dūḥa pūspa kalpabṛkaṃ saṅ ---- thve pūṭā trā(20)p mārgga pre amāya mantrī rāja- kula phoṇ dau dālival pūṭa sa(21)kkāra āṃvi sukr Chauṭ mok lvaḥ Jīyañ Dent lāṃ sukt Pan Canāra (22) Pāṇ Bār rvvaca lvaḥ Sukhodaya neḥ mvaṛ rvvata dep pre pos kṛa(23)c jamrāḥ braḥ rājamargaṃ āṃvi dvāra ti pūrvvaa dau lvaḥ dvāra ti pāṭcima tal ta (24) brah svāy nā saṅ kuṭu viḥāra svāhā sāyā tās nu viṭāna ta vicitra (25) bvaṃ leḥ rvvaca raṃcyāidīya mvaṭ pāṇāyā pāṇāyā jāvanākā raṃyval −(26) y trā pāngap amāra kral nu bāstra pārcāraṃga bvaṃ leḥ ti ti bā(27)dṛḍhpaḍa cuḥ ti dharaṇi sap anle thve braḥ pūṭa kriṣṇa phoṇ cren (28) bge bvaṃ āc ti gaṇanā thā pi īs leh doḥ nu praya mp braḥ (29) rāja- mārgga noḥ prābāi yvar skvarggāraḥana phlū svarggā dep ārādhana ma(30)
hāsāmi saṅgharāja eva bṛhaḥ bṛṣṣa iss traṁśa kāl nu cuṇ bṛh (31) bṛṣaḥ thve mahādāna chloṇ bṛh saṁṣit ti ciḥ pralvḥ bṛh aṅga bṛh Bu(32)dharma karmatēn aḥ pratiśṭhā duk kantāl sruṅ Sukhodaya neḥ (33) toy pūrvvasthaṇa bṛh mahādāhu noḥ stap dharma saṭh thai aṃṣi mvay (34) ket lvaḥ pūrṇami ta gi rājārāgītva ya jā bṛh dāna mās jīvaḥ 10 prā(35)k jīvaḥ 10 kṛvad lār 10 dāra lār 2 cibara kse 4 pāt cauco khen kahun kande(36)l rūv noḥ jāk k ṛi kriyā dāna parśuḥ bhoṅ ta daī tī sot ayat (37) gāgaṅa anekaṇaprapkāra 0 kāla cuṇ bṛhaḥ bṛṣṣa lvaḥ astami ro(38)ce būdhābāra punavvasu ṛksa nā lānc thānī noḥ bṛh pāda karmate (39)n aḥ cī Cūryyabāṇā Cūma Mahādharmanarājāhirāja kṣamādāna cīla (40) jā tāpasabesa ai bnek bṛh subarṇapurāṇi tī pratiṃṭaḥ le (41) rājamāndira nā stac namaskāra pūjā saṭh thānī lhey dep aṇje(42)n mahāsāmi saṅgharāja therānuthera bhikṣuḥsaṅgha bhoṅ thle(43)n le hemaprasāda rājamāndira dep pvas jā sāmanera o (44) kāla nā nu pvas svam cīla noḥ bṛhaḥ pāda karmate aḥ cī (45) Cūryyabāṇā Cūma Mahādharmanarājāhirāja stac jhar thle(46) lek aṇjulī namaskāra bṛh subarṇapurāṇa mū bṛh pita-katrā(47) ya ti pratap duk le bṛh rājamāndira nī mahāsāmi saṅgharāja (48) adhīṣṭhāna roḥhe nu phala punya ti aḥ pvas ta sāṣāna bṛh (49) Buddha karmatēn aḥ ruv neḥ aḥ bvaṃ trṣṇā cakrabartīsāṃpattī (50) Indrasāṃpattī Brahmaśāṃpattī aḥ trṣṇā svam cīla aḥ am pān jā (51) bṛh Buddha pi nām satva phoṇ chloṇ trai-bhava neḥ guḥ adhīṣṭhāna roḥ (52) noḥ lhey dep yok traiśāraṇāgama o kṣaṇa noḥ phaṭī ka (53)rom neḥ kakre sap dīs aṭhaḥśāna pvas lhey dep dra(54)n bṛh carat cuṇ aṃṣi subarṇapurāṇā pādacāra dāu lvaḥ ta bṛh (55) bṛh śvaḥ o nā stec pratiṃṭhā bṛh pāda cuṇ ta dharaṇītala pra(56)thavi neḥ prakamp[i]ta viṇ sap dīsot ta rņnec noḥ

Face C

(1) — — — calaca — thānī — — — c cuṇ... (2) — — — ley... kāla...
(3) — — — tā — — kṣa... (4) — — — noḥ dep stac... (5) — — —
mān nāgaṇāja... (6-46)... (47)... braḥ janaṇa oṣ nāma braḥ —
(48) — — — — — rāja — — abhiṣ ka... (49)... rājasāṃpattī
(50)... srūk mvay jmoḥ... (51-56)...

Face D

(1) — — — — duk ter jēn phen le thnal dau tal (2) — — — — — moḥ
ta jā andil ley o man stac thve (3) — — — — — kāla noḥ pī mān māhāccaryya
rūv noḥ gi (4) — — — [pra] tīsthā cilācārika neḥ leṇ ta janaṇa (5) — — —
pre prabai punya pāpa rrvat thve punya (6) — — — — — mān pramāda sap
ānak ley o nā phdai karōm (7) — — — ruv neḥ ilu khmi ru ta mān ambe
punya dharma pho(6)n mun bvaṃ tel yeṇ yal ruv neḥ — yeṇ stap āna
(9) k bol kamlūn dharma guḥ neḥ ilu pī yal phala punya (10) — — ta byat gvar pī
janaṇa phoṅ byāyām — — ca (11) — — sap ānak ri pāpa phoṅ bvaṃ

**Traduction**

(Face A:) 1269 çaκa, (année du) Porc, S. M. Lidaiyarāja, qui est petit-fils de S. M. cṛ Rāmarāja, conduisit toutes ses troupes hors de cṛ Sajanaḷaiya (1) pourvoir exactement à ........... le vendredi cinquième jour de la lune croissante de jēṣṭha (sic). A ce moment le roi ordonna........... conduire........... sang, prit toutes les portes (?), la hache........... frappa l'ennemi.... Alors ensuite le roi se divertit........... suprématie........... Sukhodaya (?). ........... succédant à son père et à son grand-père........... (Les souverains) des quatre points cardinaux eurent........... (lui donnèrent) le parasol blanc, l'ondoyèrent et lui donnèrent le nom de Braḥ pāda kamraṭeṇ an cṛ Suryavançā Rāma Mahādharmarājadhīraṇā. Il régna........... fit le bonheur de ses sujets (?). ......... S. M. ........ octroya la vie sauve à beaucoup, (d'entre eux)........... pitié........... traverser les souffrances de la transmigration........... le roi........... S. M. cṛ Suryavançā Rāma Mahādharmarājadhīraṇā ............. Ensuite le roi........... les čramanças, les brāhmanes et les ascètes........... S. M. cṛ Suryavançā Rāma Mahādharmarājadhīraṇā ............. une image d'Īcvara........... le saint corps........... terminé........... le vendredi onzième jour (?) de la lune croissante d'āṣāḍha, maison lunaire de pūrvāṣāḍha, au lever du soleil. A ce moment le roi érigea une image de Maheč-vara, une image de Viṣṇu........... (dans le temple) Devālayamahākṣertra de ce Bois des Manguiers........... Tous les ascètes et les brāhmanes lui rendent un culte perpétuel........... S. M. cṛ Suryavançā Rāma Mahādharmarājadhīraṇā a étudié intégralement les Trois Corbeilles.

(Face B:) a étudié le Vinaya et l'Abhidharma selon la méthode des maîtres traditionnels, à commencer par les brāhmanes et les ascètes. Le roi connait (?) le Veda, les traités, les traditions, la loi et les maximes, à commencer par les traités d'astronomie........... les années, les mois, les éclipses de soleil, les éclipses de lune. Le roi sais (tout cela) et le reste. Sa science est immense. Le jour (?) phālguṇāta (?) devant être reculé (?) et (l'ère) çakarāja se trouvant en

(1) On sait que M. de Lajonquière a définitivement identifié cette ville avec les ruines situées au Nord de Savāṅkhālōk (BCAI, 1912, p. 85).

(2) On treizième si on lit pidantal (beśtoṇḍāp). Si l'on admet que cette date se rapporte à l'année m. s. 1269, il faut dire onzième : le 5 āṣāḍha de cette année étant tombé un vendredi, il s'ensuit que c'est le 11 āṣāḍha, et non le 13, qui fut un vendredi.

(3) AYMÔNER, Cambridge, t. II, p. 87, traduit ce terme par « Fête du printemps »
excès (1), le roi corrigea ces erreurs et... clairement... (les années) déficientes, (les années) à mois intercalaires, les jours, les nakṣatras, en abrégé et avec succès (2). Le roi enleva, retraîcha, ajouta, multiplia (?).... élève (?) menant à bien dans tous ses détails cette œuvre proclamant sa gloire... afin que les explications soient conformes au sens (?) du letton. Le roi résidait, gouvernait, jouissait de la royauté à Črī Sajjanālāya-Sukhodaya depuis vingt-deux ans, lorsqu’en 1283 cakā, année du Bœuf, Sa Majesté chargea un pandit royal d’aller inviter un Mahāsami Saṅgharāja, observant les préceptes, ayant étudié intégralement les Trois Corbeilles, résidant dans l’île de Lāṅkā et maître en matière de préceptes, tel un kṣīptārava. (Lorsque le roi eut entendu dire que ce religieux) avait quitté la ville de Canna (3) et atteint le chemin (menant à

(1) Malgré les lacunes du texte et le sens incertain du mot phdik, il est évident qu’il s’agit ici d’une réforme du calendrier, motivée en partie par le fait que l’ère se trouvait « en excès (adhika) ». Que faut-il entendre par là ?

L’inscription de Jum est datée : m. s. 1279, 5 āṣadha, vendredi kad rao. On verrait à l’heure que, d’après l’inscription khmère, le roi Lidaiya entra en religion en m. s. 1283, le 23 d’un mois qui n’est pas nommé, mais que la stèle palatie dit être le mois de kārtika, un mercredi, que la version thaïe nomme rauh plao. L’indication des noms de jours de la semaine va permettre de calculer le nombre exact de jours qui s’est écoulé entre le 5 āṣadha 1279 vendredi kad rao et le 23 kārtika 1283 mercredi rauh plao. Si, prenant comme point de départ la combinaison vendredi kad rao, on examine toutes les combinaisons qui se sont successivement présentées, à savoir : samédi kod sel, dimanche rauh kai, etc., etc., on trouve que la combinaison mercredi rauh plao s’est produite une première fois au bout de 392 jours, et s’est ensuite reproduite régulièrement tous les 420 jours. Dans le courant de m. s. 1283 elle s’est donc reproduite au bout de 1552 jours. Or, pour trouver un total de 1552 jours écoulés entre le vendredi 5 āṣadha 1279 et le mercredi 23 kārtika 1283, il faut supposer que toutes les années intermédiaires furent des années ordinaires de 12 mois avec 29 jours au mois de jyaśita, ou, en d’autre termes, qu’aucune d’elles ne fut ni adhikamāra, ni adhikavāra. On arrive exactement à la même conclusion en suivant la marche des jours sur le calendrier A (année ordinaire de 12 mois) de Faraut (Astronomie cambodgienne, p. 154) : en partant de vendredi 5 āṣadha 1279, on trouve bien, en 1283, un mercredi au 23 kārtika, et un total de 1552 jours écoulés.

Cette concordance entre des résultats obtenus par deux méthodes différentes permet d’affirmer que, à Sukhodaya, les années m. s. 1279, 1280, 1281, 1282, 1283, furent toutes des années ordinaires de 12 mois. Or, il est sans exemple dans le compt actuel, tel que l’a décrit Faraut, que cinq années se succédent sans qu’aucune d’elles soit adhikamāra ou adhikavāra. L’anomalie constatée ne peut guère avoir d’autre cause que le besoin d’accélérer la marche du calendrier, qui pour une raison ou pour une autre, devait se trouver en retard. Et c’est sans doute là le sens de l’expression sakaraṇa la adhika. « L’ère était en excès », c’est-à-dire qu’on comptait trop de jours, on marchait trop lentement, on était en retard. Le meilleur moyen de rattraper le temps perdu était évidemment de supprimer pendant un certain nombre d’années les mois et les jours intercalaires et c’est en cela que dut consister la réforme du roi Lidaiya. Dans ces conditions, on s’explique pourquoi aucune des dates de cette période n’est vérifiable par la méthode Faraut.

(2) Ou Canna.
Sukhodaya), il envoya des artisans préparer l'édification de kutis et d'un vihāra à l'Ouest de cette (ville de) Sukhodaya, dans le Bois des Manguiers, qu'il vit aplanir, égaliser, remblayer avec du sable, et rendit, dans toutes les directions, aussi beau qu'une œuvre conçue par Viṣṇukarma. Lorsque l'arrivée du Mahāthera et de l'assemblée des bhikṣus (fut signalée), Sa Majesté fit préparer l’arc (1), le riz éclaté, les cierges, l’encens, les fleurs et les kalpa-vrkṣas, édifi... rendre hommage le long du chemin. Elle chargea les ministres, les mandarins et les membres de la famille royale d’aller recevoir (les religieux) et leur rendre hommage, depuis le pays de Chaut (2) jusqu’à Jyan Don, puis jusqu'aux pays de Pān Candra, Pān Bār (3), et finalement jusqu’à cette (ville de) Sukhodaya. Ensuite, (le roi) se hâta (?) de faire balayer, nettoyer l'avenue royale à partir de la porte orientale jusqu'à la porte occidentale et au Bois des Manguiers où l'on construisait les kutis et le vihāra ; il fit tendre partout des voiles multicolores, afin d'arrêter les rayons cuisants du soleil, puis il fit attacher des drapeaux et des festons et ordonna d'étalement (sur le sol), dans les intervalles (?), des étoffes de cinq couleurs, afin que les pieds du Buddha (4) ne touchassent la terre en aucun endroit. Il fit pour honorer (les religieux) des préparatifs si nombreux qu'il est impossible de les énumérer tous. Si l'on veut faire une comparaison, (on peut dire que) cette avenue royale était belle comme la voie d'accès au ciel. Ensuite, (le roi) invita le Mahāsāmi Saṅgharāja à entrer en retraite pendant les trois mois de la saison des pluies (varṣā). Au sortir des varṣās, le roi fit de grandes donations ; il inaugura une statue du Buddha en sāmrī (5) fondue sur le modèle de la statue de Notre Seigneur le Saint Buddha érigée au milieu de cette (ville de) Sukhodaya, à l'Est de la Grande Reliquie. Il écouta la Loi quotidiennement, du premier jour de la lune croissante à la pleine lune (6). Les biens royaux donnés en aumône furent : 10 jyan (7) d'or, 10

(1) Aymonier, ibid., traduit sfā par « bétel », ce qui est évidemment un lapsus.
(2) Ce nom figure dans l'inscription de Rāma Khāmphong (l. 4) et dans la version thaïe (B. 32) sous la forme Chôt. Le Prince Damrong (loc. cit., p. 86) identifie ce lieu avec l'amphor Mé Sôt, dans le Muang Ták.
(4) C'est-à-dire sans douce les pieds des religieux.
(5) Alliage de cuivre, d'étain et de mercure (BEFEO, XV, 4, p. 17 n. 1).
(6) Probablement du mois de kattika, puisque ces événements sont postérieurs à la pavārāṇā qui tombe régulièrement le jour de la pleine lune d’assayuja. — La version siamoise dit que le roi écouta la Loi quotidiennement pendant cinq jours, ce qui est difficilement explicable.
(7) La version siamoise rend to jyan par hmān nān = 10,000. Le jyan, si souvent cité par les inscriptions khmères, comprendrait donc mille fois une certaine unité de poids qui reste à déterminer.
jyah d’argent, 10 lår (1) de khvod (2), 2 lår d’arec, 4 liasses (3) de civaras, des bols à aumônes, cacuh (4), oreillers, coussins, nattes, exactement comme (il vient d’être énuméré). Quant aux divers accessoires de l’offrande, ils furent innombrables et d’une variété infinie. Après la sortie des varṣas, le mercredi huitième jour de la lune décroissante (4), astérisme Puravzasu, vers le soir, Sa Majesté Çri Sūryavamça Rāma Mahādharmarājādirāja prit la résolution d’observer les préceptes (4) à la manière d’un ascète, en présence de la statue d’or (6) érigée sur le Palais Royal où le roi faisait quotidiennement ses dévotions. Puis il invita le Mahāsāmi Saṅgharāja ainsi que les theras, antheras et toute l’assemblée des bhikṣus à monter sur la Tour d’or dans le Palais Royal, et entra en religion en qualité de novice (7). Au moment de prendre le froc et de jurer l’observance des préceptes, Sa Majesté Çri Sūryavamça Rāma Mahādharmarājādirāja se tint debout, leva les mains en faisant l’aṇjali pour rendre hommage à la statue d’or, aux Trois Corbeilles conservées dans le Palais Royal, et au Mahāsāmi Saṅgharāja (8). Puis il prononça ce vœu : « Comme fruit du mérite

(1) Lår est rendu en siamois par lān qui signifie actuellement « million ». Il semble en résulter que lān est la prononciation thale de ce mot lār, que je n’ai pas encore rencontré dans l’épigraphie cambodgiennne.
(2) Sur khvod, voir le lexique ci-après.
(3) La version siamoise rend le khmēr kte 4 par ti rōy. La liasse de civaras en comptait donc cent.
(4) Du mois de kattika. Cf. le début de la stèle pālie.
(5) Le texte portant kṣamā dāna ḍīla, il semblerait naturel de traduire avec M. Aymonier (ibid., p. 88) : « (Le roi ayant pratiqué) patience, aumône et piété ». Mais la version siamoise ayant kṣamādāna dačāśila, je crois que kṣamādāna est une faute pour samādāna. En khmēr moderne smātān sēl est une expression toute faite et d’un usage des plus fréquents signifiant « prendre sur soi d’observer les préceptes ».
(8) M. Aymonier, ibid., coupe la phrase après rājamandira et interprète le na qui vient immédiatement après comme marquant le début d’une nouvelle phrase. Comme conséquence, c’est le Maître qui prononce le vœu et non pas le roi. Cette traduction est impossible. L’expression ah pvas « j’entre en religion » n’a de sens que dans la bouche du roi. Na est évidemment copule : le roi salute successivement la statue, les Écritures et le Maître, c’est-a-dire le Bouddha, le Dhamma et le Saṅgha. Ici encore la version siamoise, parfaitement claire, confirme mon interprétation.
(que j’acquiers) en entrant ainsi dans la religion de Notre Seigneur le Saint Buddha, je ne désire obtenir ni la puissance d’un souverain cakravartin, ni celle d’Indra, ni celle de Brahma ; je souhaite seulement de pouvoir devenir un saint Buddha pour aider les êtres à traverser ces trois sortes d’existences. Après avoir prononcé ce vœu, il prit les Trois Refuges : à ce moment la terre trembla dans toutes les directions. Lorsqu’il eut prononcé son vœu et qu’il eut reçu l’ordination, il descendit (?) de la Tour d’or et se rendit à pied au Bois des Manguiers. Lorsque le roi posa le pied sur la terre, celle-ci trembla à nouveau dans toutes les directions. Durant cette quinzaine obscure

(Face C) (?) jour...... sortir...... alors le roi...... il y eut un roi des Nāgas................. son père, donner le nom de Brah..... roi...... sacre...... puissance royale..... un pays nommé......

(Face D)...... la barque, et marcha de plain pied sur la chaussée jusqu’à...... le roi fit...... à ce moment, il y eut ainsi un grand prodige...... ériger cette stèle de pierre afin que les gens...... les mérites et le mal...... se hâter de (?) faire de bonnes œuvres...... mépriser tous les gens sur cette terre...... ainsi maintenant, subitement, il y a des actions méritoires et conformes à la Loi ; auparavant, nous n’avions jamais vu pareille chose...... Nous écoutons les gens prêcher la Loi, afin de comprendre clairement les fruits des bonnes œuvres. Il convient que les gens s’efforcent...... les péchés qu’il convient de ne pas commettre (?). Le Mahāthera, (versé dans les) Saintes Ecritures, qui est venu de l’île de Laṅkā et réside à...... sidol, au Sud du Bois des Manguiers, a composé de saintes gāthās, écrit la gloire et la renommée du roi là où il est entré dans les ordres ; il a gravé une stèle et l’a placée dans l’enceinte consacrée du Bois des Manguiers, à l’Ouest de cette (ville de) Sukhodaya.

LEXIQUE.

(Ce lexique donne la liste des mots khmers, avec leur traduction, leur forme en cambodgien moderne, et les références. Les mots dont la lecture est douteuse ont été omis à dessein.)

(1) Les trois bhava sont : kāmabhava « existence sensuelle », rūpabhava « existence corporelle », arūpabhava « existence incorporelle ».
(2) M. Aymonier, ibid., p. 89, traduit drah brah carat par « tenant une canne à la main », identifiant carat avec kh. mod. crāt. Je crois que c’est tout simplement le skt. carati « marcher ».
(3) Sur cette face, M. Aymonier, ibid., p. 89, lit : «... les étoiles et les arbres... ce matin le roi entra dans les ordres en qualité de Bhiksu... alors il y eut un nāgarāja... en ce Sukhodaya... la population... grand prodige... le Seigneur et Maître... l’auguste Père donna... le roi alla fonder un pays...»

XVII, 2
añ. "Je" = añ ; B, 48-50. Kamrateñ añ. « Monseigneur » ;
A, 1, 2, 12, 48, 50 ; B, 18, 32, 39.
aññeñ, "inviter" = añcññ ; B, 12, 41.
andil. ? ; D, 2.
anle. "lieu" = antor ; B, 27.
"nak, "homme" = nãk ; D, 6, 8, 11.
"yat, "sans" = ãt et ãl ; B, 36.
ãc. "pouvoir" = ãc ; B, 4, 8, 28.
 tłá, "maintenant" = emot ; D, 7, 9.
ër, "tout, complètement" = ãs ou ãcis ; B, 28 thã pi ës,
"dire complètement", 30 ës traïmása « les trois mois entiers.
ai. "en" = aï (da) ; B, 40 aï bnek « sous les yeux, en présence ».
oy. "donner" = òy ; A, 12. C, 47.
am. ? ; B, 50.
ambah. "action, résultat" = ampor ; D, 7.
amvì. "de, hors de, depuis" = ampi ; A, 3 ; B, 5, 14, 21,
23, 33, 54 ; D, 12.
kakrek. "trembler" = kakrik ; B, 53.
kantāl. "milieu" = kandâl ; B, 32.
kandel. "nette" = kanté ; B, 35.
kamrateñ. "Seigneur" ; A, 1, 2, 12, 48, 55 ; B, 18, 32,
38, etc.
karem. "en bas" = krôm, dans l'expression phðai karom
"la surface inférieure, la terre" ; B, 52 ; D, 6.
kur. "(année du) Porc" = kör ; A, 1.
et. "jour de la lune croissante" = kör ; A, 5. 51 ;
B, 34.
kiamûñ, kiамиvañ. "dans" = kiamloñ ; B, 15 ; D, 9, 15.
krâl. "étreindre" = krâl ; B, 28. (?) ; B, 6.
krâç. "nettoyer" = camb. éras (?) ; siamois krât ; B, 22 bos
krâç, "balayer ».
keê. "lient, liasse" = khsî ; B, 35 cibara kse 4 "4 liasses
de civaras ».
keñ. "sable" = khsâc ; B, 16.
khñal. "coussin" = khñal ; B, 35.
khêy. "oreiller" = khñûy ; B, 35.
khi. "promptement" (?) = khamëi ; D, 7.
khàvé. mot de sens inconnu. Dans la version siamoise, il est
rendu par piy, orthographe ancienne de biû, selon
M. Bradley qui prend ce mot dans le sens actuel de
« cauris » et traduit mî bnam piyy mî bnam hmâk par
« there are all sorts (1) of money, all sorts of fruits. »
(J. Siam Soc., VI, 1909, p. 27). Mais l’inscription khmère et sa version thaïe remettent en question le sens du mot pîy dans l’expression pîy . . . hmak, puisque th. hmak y correspond à kh. slâ qui a le sens restreint de « arec ». Pîy . . . hmak a évidemment la même signification dans l’inscription de Râma Khâmhéng que dans la version siamoise : dans les deux textes il s’agit d’offrandes aux religieux. Puisqu’ici hmak a sûrement le sens d’arec, il est probable que pîy = kh. khvad désigne un objet employé au même usage que l’arec. M. Aymonier songeait à « bêtel » (Cambodge, t. II, p. 88, n. 1). Mais à cette époque les Siamois appelaient le bêtel phlu comme de nos jours (Cf. Inscr. de Râma Khâmhéng, l. 37 pâ hmak pâ blû). Le sens du mot khvad reste donc à déterminer.

gân, « résider » = kôn ; B, 10.
gap, « il convient » = kôp ; D, 11 dans l’expression bvaâm gap pi « il ne faut pas ».
gi, « à savoir » = êr; B, 34 ta gi « voici » ; D, 3.
git, « penser » = kit ; B, 17.
guh, particule finale ou emphatique ; B, 7, 51 ; D, 9.
grap, « tous, au complet » = krûp ; A, 6 ; B, 26.
gvar, « il convient » = kôr ; B, 5, 6 ; D, 10 gvar pi « il convient de ».
cak, « verser » = êkâ ; B, 16 cak ksec « remblayer ».
cacuh, ? ; B, 35.
cap, « complet » = êkî ; B, 13.
câr, « graver » = êkî ; D, 15.
cuû, « sortir » = ênî ; B, 30, 37, cuû brah barşa « sortir des varşàs » ; C, 1.
cuh, « descendre » = ênî ; B, 27, 54, 55.
cau, « petit-fils » = êau ; A, 2.
creû, « sortir » (?) ; B, 14.
cên, « beaucoup » = êvôn ; A, 21 ; B, 27.
cval, « entrer » = côl ; B, 30.
chnâm, « année » = êchnâm ; B, 11.

(1) Bnâm est le mot cambodgien « montagne » et doit être rendu par « monceau »
(Cf. BEFEO, XVI, 3, p. 24, n. 1).
chià, « (année du) Bœuf » = chlov ; B, 11.
chiôn, « traverser » = chiân ; A, 24 ; B, 31 dans le sens de transmettre (les mérites), c'est-à-dire inaugurer : chiôn brah samrit « inaugurer une statue de samr-it » ; 51 chiôn traibhaba « traverser les trois conditions d'existence ».

jà, « être » = ēå ; A, 2 ; B, 34, 40, 43, 50 ; D, 2.
jâk, « sûrement, exactement » = čåk ; B, 36.
ji, « aïeul » = čï ; A, 9.
jeñ, « pied » = corã ; D, 1.
jamrah, « nettoyer » = čomrâk ; B, 23.
jmoh, « nom » = čhmôh ; C, 50.
jyan, mesure de poids ; B, 34, 35.
jhar, « se tenir debout » = čhor ; B, 45.

1° Pronom relatif ; A, 2 ; B, 5, 6, 12, 13, 15, 24, 34 ; D, 2, 7, 10, 12. — 2° Signe du locatif ; A, 10 ; B, 10, 27, 48, 55, 56. — 3° Particule jointe à diverses conjonctions : tal ta « jusqu'à » B, 23 ; tvah ta jusqu'à B, 11, 14, 54 ; leñ ta « puisse » (optatif) B, 26 ; D, 4.

tak, « enlever » = dak ; B, 8.
ta gi, « voici » ; B, 34.
ta dai, « autre » = da tei ; B, 36.
tal, « jusqu'à » = dâl ; B, 21, 23 ; D, 1.
tas, « étendre » = dâs ; B, 24.

1° conjonction : B, 26 bvaïm leñ ti « pour que ... ne pas », 28 bvaïm âc ti gañanâ « ne pas pouvoir compter ». — 2° Série de pronom relatif ; B, 5, 31, 48, — avec sens locatif, B, 23 ti pûrva « qui est à l'est », 40 ti pratishâ « qui est élevée », 47 ti pratap duk « qui est rangé ». — 3° Particule renforçant l'expression ta dai ; B, 36 ta dai ti « autre ».

tiñ, « hache » = dêñ ; A, 6.
ter, « marcher » = dôr ; D, 1.
tel, « déjà » = dël ; D, 8 bvaïm tel « jamais ».
toy, « selon » = dôy ; B, 1, 2 ; 7 et 9 toy nu, — prenant le sens locatif quand il est suivi du nom d'un des points cardinaux ; B, 15, 33 ; D, 13.

tamrañ, « diriger, gouverner » = damroñ ; B, 10.
tyañ, « savoir » = dên ; B, 4.
trâ, « fixer » = trâ ; B, 26 trâ pamgap « ordonner ».
trâp, « suivant, le long de » = trâp (?) ; B, 19.
thâ, « dire » = thà ; B, 28.
thnai, "jour" = thnai; B. 33, 38, 41; C. 1.
thnal, "chaussée" = thnal; D. 1.
thnas, "clairement" = siamois thnät; B. 6.
thleä, "monter"; B. 42, 45.
thve, "faire" = thvo; A. 15; B. 16, 19, 27; D. 2, 5, 14.
dantap, "dix (en composition)" = tondáp, A. 51.
daldval, "recevoir" = totuol; B. 20.
duk, 1° "placer" = tük; B. 32, 47; D. 13. — 2° « composer », D. 15 duk brah gathä « composer de saintes gäthäs ». Cf. duk çloka, Inscr. de Bát Çüm (JA., 1908 [2], p. 229, 233) : d'où le moderne tümnäk « composition poétique ».
duk, "joindre" = tük; D. 1 (hypothétique, le contexte manquant).
dep, "ensuite, alors" = torp; A, 7, 41; B, 14, 22, 29, 41,
43, 52, 53; C, 4.
dai, Cf. ta dai.
doh, "si" = töh; B, 28 doh nu pryap « si l'on compare ».
dau, "aller" = tou; B, 12, 20, 23, 34; D, 1.
damnep, "à commencer par" = tomnorp; B, 1, 3 dannep ra.
dyan, "cierge" = tlen; B, 19.
drañ, Particule indiquant une action faite par le roi =

troñ; A, 56; B, 53.
nä, Signe du locatif, — 1° de lieu, B, 34 brai sväy nä sañ
« le bois des manguiers où l'on construisit »; 41; D,
6 (?), 15; — 2° de temps, A, 51; B, 17, 38 nä lhac
« au soir », 44 käl nä « lorsque »; 55; D, 14.
nu, 1° Particule indiquant le début d'une période; A 5; B, 48,
— 2° Copule = nou; B, 5, 18, 46, 47. — 3° Signe
de l'accusatif = nou; B, 24 lassu vilanä « tendre
des voiles », 26 kräl nu bastra « étendre des étof-
fes ». — 4° « avec »; B, 4, 7, 9 løy nu. — 5° Parti-
cule servant à soutenir une autre conjonction; B, 10
leñh nu « afin que »; B, 44 kälä nä nu, 30 käl nu
« lorsque »; B, 28 doh nu « si ».

neh, "ceci" = näh; A, 17, 53; B, 16, 22, 32, etc.; D,
4, etc.
noh, "cela" = näh; A, 7, 21; B, 29, 33, 36, etc.; C, 4;
D, 3, etc.
nou, "demeurer" = nou; B, 11, 13; D, 12.
nâm, "conduire" = nâm; A, 3; B, 8, 51.
pandval, "ordonner" = bantul; A, 5.
panlāy.
panvanā
« attacher » = banlāy; B. 25.

mot de sens douteux dont la lecture n’est pas certaine.
Il paraît apparenté à pralvan et servir d’euphonique
à panlāy; B. 25.

pān,
pi.
1° « afin de » = bán; B. 50.
2° Particule de sens incertain; B.
10; D. 3. 9.
pos.
« balayer » = bōs; B. 22.

« ordonner » = bankāp; B. 26.

pratap.
« ranger » = pradāp; B. 47.
prabāi.
« beau » = prāpi; B. 17. 29; D. 5.
pralvan.
« étendre » = pralō; B. 31.
prāk.
« argent » = prāk; B. 24.
prākat.
« sûr » = prākāt; B. 9.
prāp.
« aplanir » = prāp; B. 16.
pre.
« envoyer, charger de » = prāv; B. 22. 25. 28, etc.; D. 5.
pryap.
« comparer » = priep; B. 28.
pvas.
« entrer en religion » = buos; B. 43. 44. 48. 53.
phoṇ,
tous. 20, etc.; D. 7. 10. 11.
phgaṇ.
euphonique de phgat; A. 4.

phgat,
« pourvoir exactement » = phkōt (phkoṇ); A. 4.
phdk.
« corriger (?) »; B. 6.
phdai,
« surface » = phet; B. 52 et D. 6 phdai karom « la
terre ».

phnvas,
« ordination » = phnūos; D. 14.
phlā.
« chemin » phlōv; B. 29.
beg.
« très » = pēk; B. 28 cren beg « beaucoup ».
bnek.
« œil » = phuṇek; B. 40 ai bnēk « sous l’œil, en pré-
sence de ».

byot.
« exact » = pit; D. 10.
brai.
« forêt » = prēi; A. 53; B. 15. 24. 55; D. 13. 15.
brāh
« saint » = prāh, passim.
bvam.
négation = pūm; B. 25. 26. 28. 49; D. 11. 18.
man.
Particule initiale; D. 2.
mān.
« (y) avoir » = mān; A. 10; B. 12. 13. 15; C. 5;
D. 3. 6. 7.
mās.
« or » = mās; B. 34.
me.
« regarder » = mori; B. 28.
mok.
« venir » = mok; B. 5. 14. 18, etc.; D. 12.
moḥ,
Particule de sens incertain, le contexte manquant; D. 2.
« cuisant, ardent » = mūt; B. 25.

mvat.
mvay, "un" = māoy; B, 22, 33; C, 50.
yal, "voir, comprendre" = yol; D, 8, 9.
yen, "nous" = yon; B, 8.
yok, "prendre" = yok; B, 52.
yar, "comme"; B, 29.
ra, Particule renforçant certains adverbes ou pronoms ayant un sens distributif; B, 2, 3 damnap ra (Cf. dam-
nepra, khaltra, inscr. de Sdōk kak thom. C, 68;
D, 17, 66-67 in BEFEO, XV [2], p. 71, 72, 75;
didairi, serments du Phimānākās, Ibid., XIII [6],
p. 12.)
rap, "égaliser" = rāp; B, 16.
ri, "quant à" = ri; B, 5, 56.
ru, (?) D, 7.
ru (v), "comme, tel que"; B, 14, 17, 36, 49; D, 3, 7, 8.
roc, "jour de la lune décroissante" = rōc; B, 37.
roh, Déterminatif introduisant un discours au style direct
ou en marquant la fin; B, 48 roh noh « le vœu que
voici »; 51 roh noh « (le vœu) que voilà ».
ramyval, "festons" = romyval; B, 25.
rnōc, "quinzaine obscure" = roncē; B, 56.
ryyan, "apprendre" = rién; A, 56; B, 1, 13.
rwac, "enfin" = rōc; B, 22. — "parvenir à pénétrer";
B, 25 bwan leh rwac « pour ne pas laisser pénétrer ».
ryvat, "vite" = siamois ruet (?) B, 22; D, 5.
lap, "effacer" = lōp; B, 8.
lār, mesure de quantité, en particulier pour l'arec; B, 35.
le, "sur" = lor; B, 40, 43, 47; D, 1.
lek, "lever" = lōk; B, 46. — "ajouter" ?; B, 8.
leu, Signe de l'optatif = leu (tē) B, 25 et 26 bwan leu
"pour que... ne pas", 50 swan leu « je demande
que »; D, 4.
ley, lheyi, Particule finale; B, 10, 28, 41, 52, 53; C, 2; D, 2,
6, 11.
leh', "afin que"; B, 10. (Cf. Serments du Phimānākās:
leha yeu slāp « puissions-nous mourir », BEFEO,
XIII, 6, p. 12; Stèle de Sdōk kāk thom. C, 72;
leha leh kampi « afin que... ne pas », BEFEO,
XV, 2, p. 71, 88, 106.)
lamtap, "préparer" = lomdāp, B, 15, 19.
lnāc, "soir" = lnāc, B, 38.
lvah, "jusque" = luḥ; B, 11, 14, 21, etc.
viññ, « de nouveau » = viññ ; A, 9, 21 ; B, 6, 56.
čit, « fondre » = sēṭ ; B, 31.
sañ, « édifier » = saññ ; B, 15, 19, 24.
sanme, « égaliser » ; B, 16 (dérivé de sme = smôr « égal »).
sap, « tout » = sap ; B, 9, 17, 27, 33, 41, etc.
sarser, « écrire » = sarser ; D, 14.
siñ, « demeurer (en parlant d’un moine) » = siññ ; B, 13 ; D, 12.
sot, « encore » = sōt ; B, 36, 56.
samlac, samtec, samrīt, Titre royal = samdec ; A, 20 ; B, 2, 8, 11, etc.
samrīt, « alliage de cuivre, d’étain et de mercure » = sam-
ric ; B, 31.
slac, stec, « roi » = sdāc, sde ; A, 5, 7, 28, 41, 52 ; B, 10, 41,
45 ; C, 4 ; D, 2, 14.
stap, « écouter » = sdāp ; B, 33 ; D, 8.
sanhh, « remplacer » = sanh ; A, 9.
syañ, Pronom = sēñ ; A, 10, 15, 18, 21 ; B, 24.
srác, « fini » = srāc ; D, 15.
srūk, « pays » = srūk ; B, 21, 32 ; C, 50.
slā, « arec » = slā ; B, 19, 35.
svāy, « manguier » = svāy ; A, 53 ; B, 15, 24, 55 ; D, 13, 15.
svēy, « manger » = sóy ; B, 10 svey rājavibhaba « ré-
gner ».
svām, « demander » = sóm ; B, 44, 50.
hoñ, particule marquant la fin d’une période = hōñ ; A, 7.

La stèle où est gravé le texte thaï, et qui est conservée au Vat Phra: Kêo, a été très exactement décrite par M. de Lajonquierre (?) comme « une stèle rect-
tangulaire en grès rose, mesurant 0 m. 25 sur 0 m. 27 de section horizontale et
0 m. 80 de hauteur, se terminant par un pyramidion brut, et portant des inscrip-
tions sur trois de ces faces, la quatrième ayant été usée par l’aiguisage des
couteaux ». Des trois faces conservées, la première et la troisième (A et C)
sont en assez bon état ; la deuxième (B) est très ruinée. A compte 35 lignes,
B 37 et C 40.

(1) BCAI, 1912, p. 52.
Pour la transcription de ce texte, j'ai adopté le système usité pour le sanskrit, sans tenir compte de la prononciation siamoise. Les voyelles étrangères à l'alphabet sanskri suront rendues de la façon suivante :

1. (1) 1 er, +Ø o, t± e, t± or, t± or, t± ia, t± ao, 1± ai, 1± ai, ⊕ a.

Parmi les consonnes je distingue

1. p de V p, n t de n t, f de V f.

v et z étant pratiquement indiscernables l'un de l'autre, je transcris partout : j. Je n'ai pas employé de signe spécial pour Σ qui n'apparaît que dans ΣΣ t (A, 21, 27 et C, 14).

Les accents + et 1 sont indiqués d'une façon très irrégulière. Le premier se rencontre dans les mots thön (A, 3), khā (A, 20), phā (C, 8), cao (C, 10), rèy (C, 16), le (C, 20); nann (C, 3. 35); le second dans : grai (A, 10, 17), dan (A, 17), dao (A, 20), pa (A, 17, 20, 22, 23, 26), ka (A, 20, 22, 26, 29; C, 20), buh (A, 22), khā (A, 27), at (A, 30).

**Texte**

**Face A**

(1) — — — (2) kōn di huñ pen rāja — — — (2) — — — brañā Rāmarāja phū pen pū n — — — (3) — — — k mai mvañ fuñ nī pen thön tū — — (4) — — — ké kam mura lun nī brañā (?) — — — (5) — — — rū brañī piñaktraiyā tāi khūr [sv]e[y] (6) rāja nāi murañ ṣṛt Sajjanālaiya [Sukho](7)daya dēn pū dēn ba fuñ pe[n] (8) [dā] v pen brañā purañ tavann ō[k tava](9) nīn tak hvva nōn tōn nīt — (10) — — nī mī cāi grai cāi rakk ao makutā — (11) — — y ṣvetraçatra mā yatt yān — (12) — — k hai pen dāv pen brañā dān (13)[n] hlāy ciñ sanamat khūr ār ṣṛt Sūryaba(14)[n]ça Rāma Mahādharmanarājādhirājā sve[y] (15) rāja ṣōp tvay dasabiddharājādharma (16) — — prāṃī ke brañī fā khā dañ thān h(17)lāy hen khoa dan pa grai bīn hen (18) sīn dan pa grai tōt ba tāy vai ke lū(19)[k] bī tāy vai ke nōn ār phū tāi phīl vān (20) — — nī rām dāo tāi kātī pa hōn khā fān(21) — — sakā gāp ār (?) tāi khā sōk khā sāh h(22)vva buñ hvva raḵ kātī pa khā pa tī nōm ao (23) —

(1) La voyelle r est souvent impossible à distinguer de t.

(2) Le caractère précédent k est un a. Peut-être faut-il restituer mura.

(3) Le caractère suivant ṣā était probablement un lī, la première lettre du nom du roi Līdaiya.

XVII, 2


- 26 -

যান মা খুন পা হাই থোন দি চিপ দি হায় জু হ (24) — ফুন যিয় গত যিয় গুঁ কে তান তাঁ ফুন সাই (25) — ন নাই পলা আয়া নাই খাও হাই কিন লে চাক্ক (26) h[ai] থোন দি লাম দি তায় তাঁন অন্ন কাঁ পা h[27][ওন] খাও হোন নী সাক্ক গ্যাপ নোম প্রস (28) — ন দোর হে কে তান তাঁন অন্ন হায় থা (29) — কে কাম জু চাক্ক নাপ্প কা লে মি থ্যাং হ (30) — — আত নু রা এট কে অন্ন বোন গ্যাট (31) — — অচ গ্যাট তাঁন অন্ন বুরা চাক্ক (32) — — ন পেন ব্রাহ্ম বুদ্ধা কূন চাক্ক ও ফু (33)[ওন] — — দান হায় ক্লাম সানসারাদুকা না দান (34) — — ন না বুক ক্লাম কুপ খাও গান লে জু (35) — — ক্লাম আন তাই অন্ন নাই পেন — —

Face B

(1-6) ............ (7) ............ কোথা ............ (8) "যু

(9) ............ হারা ধামমরাদা ............ (10-11) ............ (12) ............


— — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Face C

(1) সান তোক মাই — — — — — — (3) ন সাক্ক হেঁন জু চাক্ক নাপ্প তে — — — — — — (4) নাম্য তায় মায় কৃ য়া খ্যান চ্য় (5) লয় প্রিয় প্রিয় পিল ই হান দান নাম (6) তান হান নাই মুরান ফা চিন া (7)রাদ্ধানু মহাসামী সাঙ্গঘারায়া। খাও বর্ষা সি (8) ত্রৈমাসা মুরান লে ও কৃ বর্ষা চিন কাদাম মা[ও]হাদানা চোট ব্রাহ সামিত অন্ন হলা — — (10) তান ব্রাহ বুদ্ধা কো রা আন প্রাত সহ (17) লাঞ্চ চুকহোয়া বা মুনান ০ [12]ক ব্রাহ চ্য় রাত মালামাল্লাতু অন্ন চি লোন লে [43]তো ধর্মু মুদ দ্বার থ্যাং বান যা মোন (14) লে ক্রায় দান গ্যাপ নাম্য দোম হোম (15) নি হোম হোম নুন পুল লাঞ্চ মা (16) চি পুল পুল ফা চিবারা সি রো পাট সি রো হোম সি রো হোম নুন সি রো ফু নু — — (18) গ্রু ন ক্রায়া পুজা দান হল্য — — (17) [লে] মি থ্যাং অন ফু লাঞ্চ দান — — (18) মা জোয় চাক্ক নাপ্প লে মি তাই অন্ন [গ][19]রুম কাদাম পুজা মহাসামী সাঙ্গঘারায়া চাক্ক নাপ্প (20) কা লে মি থ্যাং মুরান ও কৃ বর্ষা লে — — (21) বান বুদ্ধহোয়া হান দাই রবান প্লাও পুলন [27]ব্সান ক্রায়াস্ত্রা

**Traduction**

(Face A) ............... en ce lieu est le royal ............... Phraja Râmârâja qui est le grand-père ............... cette troupe, examiner ......... extrêmement. Ensuite Phraja (Lidaiya ?) ............... qui connaît les Trois Corbeilles, monte régner au pays de Cîrî Saïjanâlaya-Sukhodaya à la place de son grand-père et de son père. La foule des Thaos et des Phrajas de l’Est, de l’Ouest, du Sud et du Nord ............... pleins d’affectation, prirent le diadème ............... et le parasol blanc, les lui remirent ............... le proclamèrent Thao et Phraja de tous (les Thâis) (1), et l’élevèrent au titre de Cîrî Sûryavança Râmâ Mahâdharma-râjâdhirâja. Il règne en observant les dix préceptes royaux. Il est plein de pitié pour tous ses sujets Thâis. S’il voit le riz d’autrui, il ne le convoite pas ; s’il voit les biens d’autrui, il n’enrage pas (2). Si le père meurt, il conserve (les biens) aux enfants ; si l’aîné meurt, il les laisse aux cadets. Quiconque agit mal, quelque que ce soit, jamais il ne le frappe à mort ............... Quiconque (se présente comme) adversaire ou ennemi, comme guerrier ou combattant, il ne le tue ni ne le frappe (3). Si l’on apporte ............... au roi (?), il ne le laisse pas se perdre ni se ruiner. Les gens qui font preuve de fourberie ............... qui mettent du poison dans les aliments, de manière à causer la maladie et la mort, de quelque façon que ce soit, jamais il ne les tue ni ne les frappe. Il fait grâce .......... à tous ceux qui se montrent mauvais envers lui. Si .......... compter, il n’en manque pas .......... réprimer son

(1) Je retablis le mot Thâi, qui paraît omis, par comparaison avec l’Inscr. de Râma Khâm-hêng, l. 109
(2) et (3) Ces deux phrases se retrouvent textuellement dans l’Inscr. de Râma Khâm-hêng, respectivement aux lignes 27 et 31.
impatience. Quand il conviendrait de se mettre en courroux, il ne s’y met pas (?), afin de devenir Buddha et de mener toutes les (créatures) pour leur faire traverser ces douleurs de la transmigration.

(Face B) de...... être...... Dharmarāja...... compter...... compter, il n’en manque pas...... la Loi — — — — stūpa, cetiya, établir le Brah Čri Mahā(dhātu)...... compter...... régner au pays de Čri Sajjanālaya-Sukhodaya...... vingt-deux ans. En sahara 1283...... inviter un Mahāsāmi Sāṅgharāja qui observe les préceptes et connaît les Trois Corbeilles...... Mahāsāmi qui réside dans l’île de Lāṅkā et observe les préceptes...... kūṭi et vihāra dans ce Bois des Manguiers...... Brah Viṣṇukarma...... fleurs...... mandarin aller...... Muang Chōt...... enfin, jusqu’à Čri Sukhodaya...... saluer......

(Face C) des fleurs...... prendre de belles étoffes à cinq couleurs et les étendre...... en tous lieux. Quiconque voudrait compter (ces préparatifs, en trouverait) plus qu’il n’est possible de dire...... Si l’on veut faire une comparaison, cette avenue était aussi belle à voir que le chemin du ciel. Ensuite, (le roi) invita le Mahāsāmi Sāṅgharāja à entrer en retraite pendant les trois mois de la saison pluvieuse. Puis, au sorti des varṣās, (le roi) fit de grandes donations et inaugura une statue en samit, coulée (sur le modèle) de la statue de Notre Seigneur le Buddha, qui est érigée au milieu de la ville de Sukhodaya, à l’Est de la Grande Relique (Ratanamahādhātu). Après l’inauguration, le roi écouta la Loi quotidiennement durant cent jours entiers. Les offrandes distribuées à cette occasion (se composèrent de) 10,000 d’or, 10,000 d’argent, 10 millions de pty, 10 millions d’arec, 400 civaras, 400 bols à amonox, 400 sièges, 400 coussins. Tous les objets d’offrande furent au complet. Quant à l’ensemble des accessoires de l’offrande, il serait impossible de les dénombrer. Les objets destinés à servir d’hommage au Mahāsāmi Sāṅgharāja furent aussi au complet. Après la sortie des varṣās, (le roi entra en religion) un Mercredi, nommé en thāi Rvaḥ Plao, sous le naksatra Punavarvasu, vers le soir. Depuis le jour où Notre Seigneur le Buddha entra dans le nirvāna jusqu’au jour de cette ordination, il s’est écoulé 1905 années. Mais si l’on compte en jours, depuis le jour du nirvāna jusqu’au jour de cette ordination, il s’est écoulé 695601 jours. Alors S. M. Čri Suryavança Rāma Mahādharma rājādhirāja, prit la résolution d’observer les dix préceptes, comme un ascète, devant la statue en or du Buddha, érigée sur le Palais royal où lui-même faisait (habituellement des dévotions). Ensuite il invita le Mahāsāmi Sāṅgharāja ainsi que les theras, antheras, et toute l’assemblée des bhiksus, à monter au Palais Ryal...... et y prit le floc en qualité de novice. Lorsqu’il jura l’observance des (préceptes), S. M. Čri Suryavamça Dharmaharājādhirāja se tint debout, et levant les mains, salua (la statue) d’or, salua les Trois Corbeilles...... conservées en cet endroit, et salua le Mahāsāmi Sāṅgharāja. Puis il prononça ce vœu.
La stèle de la Bibliothèque Vajirañāṇa où sont gravées les gāthās pāliques du Mahāsāmi Saṅgharāja, présente le même aspect que les deux stèles qui viennent d’être étudiées : elle mesure 1 m. 25 de hauteur, et 0 m. 33 sur 0 m. 26 de section horizontale. L’inscription commence sur un des petits côtés et couvre trois faces, mais la grande face est complètement ruinée et l’on n’y distingue que quelques caractères.

Le texte a pour object d’exalter les mérites du roi Līdeyya (ou Līdayya) Dhammarāja ; il relate sa prise de froc et son entrée en religion au monastère du Bois des Manguiers (ambavana), 1905 années après le parinirvāṇa. Cette date étant identique à celle qui figure dans la version thāle, il s’agit bien des mêmes événements. Comme d’autre part le sujet de cette inscription pālique est exactement celui de l’inscription pālique mentionnée à la fin de la stèle khmère, on est donc bien fondé à dire qu’elle est l’œuvre du Mahāsāmi.

L’écriture est à peu près la même que celle des inscriptions de Sukhodaya conservées au Vat Bovorâṇîvet (1) ; elle diffère à peine de l’âksôn khôm employé aujourd’hui dans les manuscrits pāliques du Siam et du Cambodge. Le nom et les caractéristiques de l’écriture khôm prouvant son origine cambodgienne, il est intéressant au point de vue paléographique de rencontrer à la même date, au milieu du XIVe siècle, une inscription khmère employant des caractères encore voisins des anciens caractères épigraphiques, et une inscription pālique employant des caractères khôm déjà complètement évolués.

**Texte (2)**

Face A.

(1) parinībbāna — vassasatunadvisahassato
uddham (2) pañca u[sabha] — — — — — — — —
— — kaṭṭika(3)māsassa kālapakkhassa aṭṭham —
buddhavāre — nakkhatam(4)huttakaraṇādi —
— — — ntarād iva dāne Vessanta(5)ro yathā —
— — āva paññāya sita silavarād i(6)va
pasamāstabbo viṛñhūhi dakkho byākaraṇādike
tī(7)pitakasabhāvaṇṇu rāja Līdeyyanāmako
sāsanassa (8) hitaṁ sabbalokassa ca hitaṁ caramā
raje thito pi rā(9)jattanibbindanto guṇākarō

——

(1) No IX à XII de Fournerau, Siam ancien, t. I, p. 249, 273 et suiv.
(2) Les lectures douteuses sont en italique.
nikkhamma ninno janakvo va (10) rājā rājāhi maccehi ca nāgarehi devaṅgāpāhā(11)hi ca sundarihi mittehi nāthihi nirvārito pi ||
sam(12)bodhisattehi jñānehi cinnaṁ saddā saddacāram apeekkha(13)māno
cāsāvatattam rudataṁ va tesam
eccādayi cahiya (14) rājabhāram ||
tam khaṇṇāṁ eva saṃkampi (1) dhāretum dharaṇī ta(15)dā asakkotiva tass’eva guṇabhāraṁ samantato ||
(16)pāṭhāriyam aṇānā ca āśi nekavidhan tadā
esa (17)dhammaniyāmo hi bodhisattāna kammani || pabbajitvā(18)na so rājā oruṣha sakamandirā
sattivasso mahāthe(19)rā yathā santindriyo tathā
yugamattam va pēkkhanto (20) ‘nekapājihi pājito
rudamukhajanoghehi vara(21)m Ambavānāṁ gato
nānādījaganaṁkīṇe ramme nanda(22)nasaṁnibhe
muttārjatavānāpḥhavālukārāsya(23)ṁhate
pavitte ti viivattthijanānam āsāyārahe
(24) upasampajji so tattha vasā Ambavane vare
laddhā

Face B.

Cette face est très ruinée. On n’ya distingue que quelques caractères n’offrent aucun sens suivi. A la l. 12 apparaît le nom Liḍeyya.

Face C.

(1) — — ṇdam iva pasaṁsaniyāṁ khe pīṇḍam — — (2) — — tam
gatiṣṭhaṁham iva kunaṁpam kuo — — (3) m iva va catuddhākaṁ anapekkiha-
tacittena nand[4]yamāno sakalasuvajjāthi tesam nama — — (5) māggaṁhi-
masekhaṇāyo viya sāsane — — (6) lasaddho Pākasaṁsāyo viya muni — — — —
(7) saṁ na hitam araddho samāraddhakusala — — (8) mmatthasakalasuv-
janataraganaṁ pallava — — (9) tā pallaṁrajā ti paśiddho paśiddhagunānā — —
dhārgā dhāranājāvanagambhiratikkhahāsapaṭaṁ(11)ya sampanno sa-
pannapaṁmigunanām Arīya(12)metteyyāḍiṇām dasanam bodhisattānam — — (13)
nagadho Liḍeyyanāmako Dhammarājā suddha[4]rasam iva sudhāśinā apa-
ritmiganaṁpathavī(15)rahitasakalabuddhānubuddhapaccekabuddhāsāva(16) —
kabuddhānaṁ paribhogāraham atisasayatisu(17)kham amatāsāyanaras(m)

(1) L’original porte saṃkappi.
paribhuñjanto pi surana(18)radanutanayakamalajagaruddhabhujagapatipa(19)-tidina(m)mahitaçaranaçaravindayagaddhamunivara (20) — vara sāsanahānisahi-tākkhilasujana — i (21) — samparidipanāyācanaçavanacanasyavena (22)girisikhara-sadisasokagajā parida — (23) mano viya vinaṭhacakrañtano viya [ca](24)-kkavattirājà domanassappatto hūtvā.

**Traduction**

(Face A) Mil neuf cent cinq ans après le parinibbāna, l’année du Bœuf....
..... le huitième jour de la quinzaine obscure du mois de kattika, un mercredi...... nakṣatra...... Comme par...... et par l’excellence de ses vertus, semblable à Vessantara pour la libéralité, la sagesse et la vertu. Il convient que les sages célèbrent le roi Liddeyya, habile dans (les sciences) à commencer par la grammaire, connaissant la nature du Tipitaka. Poursuivant le bien de la religion et celui de tout l’univers, ce roi, mine de vertus, bien qu’exerçant la royauté, se dégoûta lui-même de la royauté.

Ayant quitté le monde comme Janaka.......

(1), le roi éloignant (sa escorte habituelle) de rois, de ministres, de sujets, de femmes belles comme les femmes célestes, d’amis et de parents, ayant en vue sans relâche la conduite pratiquée par les Bodhisattvas, dépouilla la dignité royale et revêtit la robe jaune, au milieu des pleurs des assistants.

A ce moment, la Terre, incapable de porter le poids des vertus du roi, trembla dans toutes les directions. Alors il y eut aussi toutes sortes d’autres prodiges : tel est le cours ordinaire des choses dans la carrière des Bodhisattvas. Après qu’il eut reçu la pabbajjā, le roi descendit de son palais, les sens apaisés, tel un mahāthera ayant reçu l’ordination depuis soixante ans. Ne portant pas ses regards devant lui au-delà de la distance d’un yuga, honoré d’honneurs sans nombre par la foule des assistants en pleurs, il se rendit au saint Bois des Manguiers. En ce lieu charmant rempli de toutes sortes d’oiseaux, semblable au jardin d’Indra, couvert de sable ayant l’éclat de la perle et de l’argent, pur sanctifié par le séjour des mendiantes solitaires, ici, en ce saint Bois des Manguiers, le roi reçut l’upasampadā. L’ayant reçue.

(Face B)....................

(Face C) ... qu’il faut célébrer, dans le ciel............ comme un cadavre à la gorge tranchée........... se réjouissant d’un cœur sans désir........... tel un homme s’exerçant à la pratique du chemin........... tel Indra ayant foi........... s’exerçant au bien........... parce qu’il était comme une jeune poussée (pallava) parmi la foule de ces arbres qui sont les gens de bien, connu (sous le nom de) Pallavarāja.... ses vertus notoires,....

(1) nīnaṇa « bas », d’après Childers, me semble inexplicable ici.
possédant mémoire, vivacité, profondeur, finesse, gaieté, sagesse, ... des dix Bodhisattvas, à commencer par Ariyanetto, qui jouissent des mérites de leurs perfections; le roi Līdaya Dhammarāja, qui, — bien que buvant le rasa ayant le goût de l’ambroisie, semblable au rasa de l’ambroisie des dieux, digne d’être bu par la foule innombrable des Buddhas, Anubuddhas, Paccekabuddhas, Sāvakabuddhas qui ont quitté la terre, et faisant le bonheur extrême des yatis, — est comme brûlé par la flamme, semblable au sommet d’une montagne, de ce feu qu’est le chagrin (qu’il éprouve) en entendant les voix suppliantes ... de tous les gens de bien qui souffrent de la décadence de la sainte religion du Muni dont le pied-lotus est honoré quotidiennement par les Suras, les hommes, les Dānavas, les Kamalajas (?), les Garudas, les Nāgas; triste comme un roi cakkavatti qui a perdu ce joyau qu’est son cakka.

II. — TEXTES PALIS

Pour l’étude de cette dynastie de Sukhodaya qui brilla d’un très vif éclat à la fin du XIIIᵉ siècle, et fut éclipsée au milieu du siècle suivant par celle d’Ayudhya, les chroniques siamoises sont de peu de secours. Le Phōngsāvādan Krāng Kāo ignore complètement ce qui s’est passé avant la fondation d’Ayudhya en 1350 A. D. Quant au Phōngsāvādan Nīrā, compilé en 1807 (?), les érudits siamois eux-mêmes mettent sérieusement en doute sa valeur historique (?), qui n’est guère plus grande que celle des récits merveilleux par lesquels débute la Chronique cambodgienne. Aussi l’histoire des rois de Sukhodaya n’a-t-elle pu être reconstituée qu’à l’aide des inscriptions et de quelques textes chinois.

Les inscriptions publiées jusqu’ici mentionnent cinq rois:

1ᵉ INDRĀDITYA, dont on ignore les dates de règne, et dont on sait seulement qu’il eut des difficultés avec ses voisins de l’Ouest (Stèle de Rāma Khāmhéng, II. 1-16, 98).

2ᵉ Bān Muāṅ, fils du précédent (ibid., II. 1, 16).

3ᵉ RĀMA KHAHMÉNG, fils-puân d’Indrāditya, qui régna déjà en m. s. 1205 (1283 A. D.), date à laquelle il inventa l’écriture thāfe, et qui régna encore en m. s. 1214 (1292 A. D.), date probable de l’inscription qui porte son nom (3). Roi de Sajjanālaya et de Sukhodaya, il exerçait sa suzeraineté sur de

(1) P. Damrong, loc. cit., p. 4.
(2) Ibid., p. 5.
(3) M. Pelliot, Deux Itinéraires, BEFEO, t. IV, p. 245, date cette inscription au plus tôt de 1296: « Il y est es effet parlé d’un monument entrepris en 1287 et qui ne fut achevé qu’après six ans; après quoi on éleva des colonnes en pierre autour de ce monument, et ce travail dura 3 ans; ceci met donc au moins en 1296. » Rien dans l’inscription n’oblige à croire que ces travaux furent consécutifs. Ils peuvent fort bien avoir été simultanés.
vastes territoires, depuis Luang Prabang jusqu'à Ligor, et de Vieng Chân au Pégou (ibid).

4° LDAYA (LO THÂI), fils du précédent (Inscr. de Jun, l. 3).

5° LyDAIY A (Ly THÂI), fils du précédent, sacré sous le nom de Sûryavamça Râma Mahâdharmarâjadrîraâ, qui semble avoir été surtout un lettré, versé dans l'astronomie, et fort dévot. Roi, ou peut-être simplement uparâja en 1340 A. D., il reçut l'abhiâseka en m. s. 1269 (1347 A. D.) et prit le frc en m. s. 1283 (1361 A. D.). C'est le héros de l'inscription khmère de Sukhodaya. (Inscr. de Jun, loc. cit. [Cf. les corrections à la traduction du P. Schmitt proposées par Pelliot, BEFEO, IV, p. 259 et Petithuguenin, ibid., XVI (3), p. 17]; Inscr. khmère ; Stèle conservée au Vat Bovorântvêt [Fournereau, Siam ancien, t. I, p. 275. Inscr. n° X]).

Après eux, l'épigraphie de Sukhodaya mentionne encore un Dharmarâjadrîraâ en c. s. 750 (1388 A. D.) et c. s. 768 (1406 A. D.) (Stèle de Sukhodaya au Vat Bovorântvêt [Fournereau, n° XI, t. I, p. 278]) ; un Mahâdharmarâjadrîraâ, probablement fils du précédent, en B. s. 1970 (1426 A. D.) (Budhaphâda de Sukhodaya au même Vat [ibid., n° IX, p. 249]) ; et enfin un Dharmaösokarâja à une date indéterminée (Stèle conservée à la Bibliothèque Vajirañâna [ibid., n° VII, p. 209]).

Les Annales chinoises de la fin des Song et des Yuan divisent le pays que nous appelons aujourd'hui Siam en deux états : le Sien, c'est-à-dire le Syâm de l'épigraphie cambodgienne, définitivement identifié par M. Pelliot avec la région de la Haute-Mênam ou royaume de Sukhodaya ; et le Lo-hou, le Lvo des inscriptions khmères, identifié avec la Basse-Mênam, région où devait ensuite s'élever Ayudhya (1). Les Annales des Yuan mentionnent, entre 1282 et 1323, une série d'ambassades du Sien, où régnait en 1294 un roi nommé Kan-mou-ting (2). Elles nous apprennent en outre qu'entre 1341 et 1368, l'état de Lo-hou s'empara de celui de Sien (3). Un passage du San lao yi tche lio, signalé pour la première fois par Huber, précise cette date : c'est en 1349 que le Sien se soumit au Lo-hou, date concordant d'une manière remarquable avec le témoignage des Annales birmanes et siamoises qui placent respectivement en 1348 et 1350 la fondation du royaume d'Ayudhya (4).

Tels sont les renseignements que l'on peut tirer des inscriptions et des Annales chinoises : une liste de rois souverains de Sukhodaya, dont le troisième, Râma Khâmhêng, régnait entre 1283 et 1292, et le cinquième, Lidaiya, entre 1340 et 1361 ; et la date à laquelle la suprématie passa de cette dynastie à une dynastie nouvelle qui fonda Ayudhya en 1350. A côté de ces données qui paraissent absolument dignes de foi, il y a les traditions populaires, recueillies

---

(1) Pelliot, ibid., p. 235 sqq.
(2) Pelliot, ibid., p. 235.
(3) BEFEO, IX, p. 586.

XVII, 2
en partie dans le Phongsvadon Nura, qui font régner à Sukhodaya, à des dates plus ou moins fantaisistes, le fameux Phra: Ruang, le libérateur des Thaïs. Ce personnage, dont le nom apparait pour la première fois en 1510 dans l’inscription du Civà de Kampheng Phet, est cité dans une inscription de Xiangmâi de 1581, d’après laquelle « en c. s. 658, année du Singe (1296), le jeudi 8e jour de la lune croissante de Vîcâkha, à l’aurore 2 nâdîs 2/4, le signe 9 étant avec Jupiter dans le signe des Poissons (1), les trois rois Phra:ja Mângray, Phra:ja Ngâm Murâng et Phra:ja Ruâng vinrent demeurer au pavillon royal du village de Jayabhûmi et édiﬁèrent des trîsûla aux quatre côtés de la pagode, etc. » (Inscription de Vat Xieng-mán, Mission Pavie, Ét. div., t. II, p. 297). Or, en 1296, il est probable que Rama Khâmhhêng régnait encore à Sukhodaya. On devait donc être tenté de l’identiﬁer à Phra Ruâng avec qui il a, par ailleurs, un autre trait commun, celui d’être le créateur de l’écriture thâfe: cette hypothèse n’a pas manqué d’être émise à plusieurs reprises (2) et M. Pelliot la déclara « vraisemblable » (3).

Il y a lieu de rechercher maintenant si quelque lumière nouvelle ne jaillirait pas de l’examen de deux ouvrages pâliss publiés récemment, que j’ai déjà eu l’occasion de signaler (4), la Jinakâlamâlini (5) et le Sîhînganidâna (6). Ils parlent incidemment de la dynastie de Sukhodaya et de sa chute, à propos de la fameuse statue du Buddha connue sous le nom de Phra: Sîhîng. Bien que ces deux écrits ne soient pas exempts de la déplorable insouciance que les chroniqueurs indochnois professent à l’égard de la vérité historique, leur témoignage mérite d’être pris en considération, car ils ont été composés à une époque assez rapprochée des événements qu’ils rapportent.

Jinakâlamâlini (par Ratanapañña, date: 1516 A. D.).

(P. 118) Tato ekunapaññasadhike chasatasakarâje kuñjaravasse Mâmrayo ca Purachâdano ca Rocarâjâ cê ti ime ājâvâ bhûttâ Jayaîg-ghâtâtânâ samâgama aîn ânuñça samântâsî pâkatâm. (P. 119) dalhataram katvâ sakapuram eva agamimisv iti purânatatînâm pâkatâm.

« En c. s. 649, année du Porc (1287 A. D.), les trois rois amis Mâmraya, Purachâdana et Rocarâjâ se réunirent dans un lieu de réception nommé

---

(1) Cette date ainsi que les données astronomiques groupées dans le cercle qui la surmonte ont été reconnues exactes par Faraut, Étude sur la vérification des dates des inscriptions siamoises..., Saigon, 1911, p. 17. L’auteur propose de lire merctdî (chiffre 4) au lieu de jeudi (chiffre 5), les deux chiffres prétant facilement à confusion.
(2) Bastian, J. S. A. B., t. XXXIV, p. 36; Aymonier, Cambodia, t. III p. 693 sqq.
(3) Deux itinéraires, BFPEO., t. IV, p. 248.
(4) BEFEO, t. XV, p. 5-7.
(5) Bangkok, 1908.
(6) Tâman Phra: Phâtthâsthîng, Bangkok, 1913.
Jaya (!), concluent un solide pacte d’amitié, et s’en retournèrent ensuite chacun dans son pays : voilà ce que dit un ancien texte.


Pāṭihāraṃ nidassesi sā dhātū tassa rājino
Aṭṭhāṭṭukānabhāvena Sukhodayapure tahin ti.
Sumanaththera Laddhadhātukālo paripunño.

(1) Traduction hypothétique de Jayaigghatthāne. Je suppose que iggha, que ne donne aucun lexique, est plus ou moins apparenté au sanskrit arghya. Quant à Jaya, je le prends pour un nom de lieu, probablement identique au Jayabhāmi, où, suivant l’inscription de Vat Xieng-mān, les trois mêmes rois devaient se réunir 9 ans plus tard.

"A cette époque (vers 1355 A. D.), le roi Dhammaraja régnait à Sukhodaya dans le Syāmadesa. Le roi Kīlanā (de Xieng-māi), dévot à la religion du Bouddha, et désirant la venue de moines vivant dans la forêt, réfléchit longtemps (et se remémora les faits suivants).

"Un thera du nom de Sumana, résidant à Sukhodaya, était allé à Ayojaspura pour y étudier le dhamma avec les maîtres, puis était revenu à Sukhodaya. A ce moment, le maître Udmumbaramahāsāmi, venant de l'île de Lanka, venait d'arriver dans le Rammanadēse (Ramaṇāṇadesa, Pēgou). A cette nouvelle, Sumana se rendit dans le Rammanadēse avec un compagnon afin de recevoir à nouveau l'ordination de Udmumbaramahāsāmi, et d'étudier le dhamma avec lui. Dhammarāja (roi de Sukhodaya) désirant avoir auprès de lui un religieux compétent dans tout ce qui concerne les actes du Saṅgha, envoya au maître (Udmubara) des messagers chargés de lui demander un tel moine. Le maître, n'ayant en vue que la prospérité de la religion, envoya à Dhammarāja le thera Sumana afin qu'il accomplît à Sukhodaya tous les actes du Saṅgha. Le thera Sumana, accompagné de son ami, prit congé du maître et arriva à Sukhodaya, où Dhammarāja, rempli de joie, l'installa au monastère du Bois des Manguiers (Ambavānarāma) qu'il venait de faire construire, et lui offrit vêtements, nourriture, couchage et remèdes. Un jour que Sumana se rendait à Saļjanālaya, il s'arrêta au bord de la rivière nommée Pa. Cette nuit-là, dans un ancien sanctuaire, une relique apparut miraculeusement. Les habitants allèrent rapporter la chose au thera, et dans la nuit, une divinité sylvestre, sous l'apparence d'un brâhmane, lui indiqua l'emplacement de la relique. Le thera s'y rendit, fit creuser le sol, et trouva une
relique dans son coffret. Sumana prit la relique et se rendit à Saipanâlaya, où régnait alors un fils de Dhammarâja nommé Lideyârâja. Celui-ci, ayant appris la venue du théra sortit à sa rencontre et le conduisit à Saipanâlaya, où il l’installa dans le Mahârattavanârama au pied du mont Siripâbaâta. Le théra montra la relique à Lideyârâja qui désirait la voir, et celui-ci, rempli de joie, adora cette relique miraculeuse. Mais Dhammarâja, qui avait déjà appris l’histoire de cette relique, eut aussi le désir de la voir et envoya un messager au théra Sumana qui revint à Sukhodaya, au monastère du Bois des Manguiers. Dhammarâja, accompagné de gens portant une multitude d’offrandes, sortit de la ville et vint dire au théra : « Vénérable, je désire voir la relique ». Le théra la montra à Dhammarâja qui la salua, l’adora et l’ignorit avec du parfum contenu dans une belle jarre.

« (Stance : ) La relique fit un miracle pour montrer au roi qu’elle ne voulait pas rester à Sukhodayapura.

FIN DE L’HISTOIRE DE LA DÉCOUVERTE DE LA RELIQUE PAR LE THERA SUMANA.

Le roi Kilanâ, désirant avoir à Nābbisipura (Xieng-mâi) un bhikkhu qualifié pour accomplir tous les actes du Sangha, envoya un messager à Udumbara Mahâsâmi dans le Rammanadesa. Celui-ci indiqua au messager royal son disciple le théra Ananda, qui partit avec le messager et arriva dans le SYâmadesa, après avoir parcouru un chemin long de vingt yojanas. Le roi Kilanâ, rempli de joie, offrit au religieux vêtements, nourriture, couchage et remèdes. Mais le théra Ananda refusa d’accomplir les actes du Sangha des moines vivant dans la forêt, parce qu’il n’avait pas l’autorisation de son maître, et dit au roi :

« Grand roi ! un théra du nom de Sumana a été envoyé par mon maître à Sukhodayapura, où il réside actuellement. Lui est bien qualifié pour accomplir tous les actes du Sangha. Si tu te fais venir ici, nous accomplirons ensemble les actes du Sangha. » A ces mots, le roi appela un mandarin et lui dit : « Va à Sukhodayapura, salue de ma part le théra Sumana et ramène-le ici. » Le messager se rendit à Sukhodaya, mais, n’ayant pu décider Sumana, il ramena le théra Saddhâtissa. Ananda et Saddhâtissa refusèrent d’accomplir les actes du Sangha. Alors le roi envoya de nouveau un messager avec des présents pour le roi Dhammarâja, afin d’en obtenir la venue de Sumana. Arrivé à Sukhodaya, l’envoyé transmit son message à Dhammarâja, qui consentit à envoyer le théra Sumana, dans le désir de voir la religion se propager. Le théra Sumana prit congé de Dhammarâja, et, portant sa relique, suivit le messager à Nābbisipura.


xvii, 2
Pāsāṇa-īṭṭhakumayaṁ vo sudhānulittāṁ
Heṃānulithāthihratambamayaṁ asesaṁ
Kāresi bhūmipati dibbavimānaṁpaṁ.
Tatadaccayena Pālarājā tattha rajaṁ patvā Siralappaṭiṁ pūjesi.

« En B. s. 1800, c. s. 618 (1) (1256 A. D.), le roi Rocarājā régnaît à Sukhodayapura dans le Syāmadesa, dans la partie Sud-Est du Jambudīpa. [Voici quelle était son origine]. Un habitant de Gogāma, beau et vigoureux, se promenait un jour dans la forêt. Une fille des dieux, qui l’avait aperçu, prit l’apparence d’une femme pour s’unir à lui. De leur union naquit un fils, beau et vigoureux, que tous les habitants du village s’entendirent pour sacrer roi. Il régna sous le nom de Rocarājā, mais dans la suite fut aussi connu sous le nom de Naradrājā (2). Il arriva que Rocarājā eut envie de voir la mer. Accompagné d’une foule inambrable de guerriers, il descendit la Nāṇnādi (Mē nām) et arriva à Siridhammanagara (Nākhon Si Thāmmārāt) où régnaît alors le roi Siridhammarājā. Celui-ci, ayant appris l’arrivée de Rocarājā, sortit à sa rencontre et organisa une fête. Il lui dit les miracles qu’il avait entendu raconter au sujet de la statue du Phra Sihāng (Sīhalaṇaṭipīmā) dans l’île de Lāṅkā. Rocarājā dit alors : « Me serait-il possible d’aller là-bas ? — Non, répondit Siridhammarājā, c’est tout à fait impossible. — Et pourquoi ? — Parce que quatre puissantes divinités, à savoir Sumanadevarājā, Rāmā, Lakkhaṇa et Khattagāma gardent cette île de Lāṅkā ». Alors les deux rois envoyèrent un messager (à Lāṅkā), après quoi Rocarājā retourna à Sukhodayapura. L’envoyé arriva dans l’île de Sīhala et transmit son message au roi qui lui donna le Phra: Sihāng après l’avoir adoré pendant sept jours et sept nuits. Le messager mit la statue dans une jonque et partit. La jonque, agitée par un vent violent, heurta un récif et se brisa ; mais la statue resta sur une planche qui, par un effet de la puissance du roi des Nāgas, flotta pendant trois jours et arriva dans le voisinage de Siridhammanagara. Dans la nuit, une divinité envoya un songe à Siridhammarājā, lui montrant l’arrivée du Phra: Sihāng comme s’il y assistait réellement : dès l’aurore,

(1) Le texte porte 718, mais la correction est évidente. On a vu plus haut que Rocarājā se rencontrera en c. s. 643 (1287 A. D.) avec Māṇḍrāya et Purachadana, et l’on verra tout à l’heure qu’il est le premier d’une liste de cinq rois dont le dernier vivait au milieu du XIV° siècle. C’est donc bien le millésime B. s. 1800 ( = c. s. 618) qui est exact. L’erreur s’explique par ce fait que l’histoire du Phra: Sihāng, dont est tiré ce passage, est intercalée entre d’autres récits dont les dates se rapportent aux années c. s. 700.

le roi envoya des bateaux dans toutes les directions. Lui-même partit sur l’un d’eux à la recherche de la statue, et, sur l’indication du roi des Devas, il vit la planche (où elle reposait), la ramena et lui rendit hommage. Ensuite Siridhammaraja envoya un message à Rocaraïa, pour lui annoncer qu’il était entré en possession du Phra Sihîng. A cette nouvelle, Rocaraïa vint à Siridhammanagara et emmena la statue à Sukhodaya où il lui rendit hommage.

(Stances) : « Le roi fit faire à Sajjanâlayapura un grand et magnifique stûpa en briques et en pierre, enduit de chauss blanche, et (un mâdapa) (1) tout en cuivre doré ayant l’aspect d’un char céleste.

« Ensuite il rassembla les habitants de Sajjanâlaya, de Vajirapâkâra (Kamphêng Phêt), de Sukhodaya, de Jayanâda (Xaînât) (2) et de plusieurs autres villes, et inaugura solennellement le grand sanctuaire. Rocaraïa mourut après avoir accumulé toutes sortes de mérites. »

« Après lui, son fils Râmâraïa régna à Sukhodaya et y rendit aussi un culte au Phra Sihîng.

« Après lui régna Pâlarâja qui continua le culte du Phra Sihîng.

« Après lui régna son fils Udakajothârâja qui adora le Phra Sihîng.


(1) La version siamoise (p. 176) ajoute ce mot qui paraît en effet utile à la compréhension du texte, car on ne voit pas bien comment le même édifice pourrait être à la fois « en pierre » et « tout en cuivre doré ». Un stûpa ne saurait d’ailleurs guère être comparé à un vimâna.

(2) Le site ancien de Xaînât serait à Sângkhâburi ou Mûrang Sân. Pâra DAMRONG, loc. cit., p. 407-408. (Sur ce site, cf. de LAONQUÊTE, Inv. arch. du Siem, BCAI, 1912, p. 57.)


(Variantes extraites d’un ms. de la Bibliothèque nationale Vajiraïâna).
Jayanādapura et ramena le Phra: Sihing à Ayojjapura où il continua son culte.
Le mandarin Brahmajeyya prit Sukhodaya. »

Sihinganidāna (par Bodhiraṃsi, XVᵉ–XVIᵉ siècle).

(P. 64) Tato cīratarā āgā vassagānopatipāṭiyā
Sakarājāisu vuddhēsu diyaṭḍhasahahesse su ca
Eko rājā tadā asi Seyyaraṅgan ti nāmako
Sukhodeyyanagarasmin rājjaṃ kāresi dhammiko.
Yasmā so Seyyaraṅgan ti kim kammam abhipāyakam
Kim kicciṃ ko ūṇo hoti Seyyaraṅgan ti nāyare.
Eso suro raṇaraṅge kusato baladhārika
Bahubalo bhogabalo amacēbhijaccabalo
Paṇṇābaleṇa sampanno Seyyaraṅgan ti tena so ti
Uddhato mālīkā Gaṅga Nānānta paṭipāṭiyā
Adho Ayodaya yāva Siridhammarāṭṭhā ti ca.
Surarājājādhipati eko appatibhūntiyo

(P. 65) Sukhodeyya janā satā samiddhā sabbavathunā.
Iti pavarakusalo Raṇaraṅgan ti nāmako
Arivijeyyapatto khattiyiyo(1)parivutto
Āgaṇchi samuddattām Siridhammarājaṃ
Patvāna sārakathāṃ aṇṇamaṇḍanā bhanimisu.

(P. 75) Tato cīratarā āgā Raṇaraṅgo divāṅgato
Tassa putto Pāḷarājā raṭjaṃ kāresi anukkamā
Pāḷarājā pi tam Buddhham sakkaccaṃ paṭipūṭītvā
Dasadhamme akkopento kannakhayā divāṅgato.
Puttassā Lidyeyyo nāma nāmenā atipākaṭo
Rajjaṃ kāresi so rājā sakkaccaṃ tam upaṭṭhahi
Appamādaṃ viharaththam cīrakārantarāgata(2)

(P. 76) Kannakhayā ca so rājā latheva ti divāṅgato.
Tassa putta Dakosito nāma rājā ti pākujo.
So pi kannakhayam patvā cavittvā ti divāṅgato
Tato Atṭhakalideyyo nāma rajiṃ kari tadā
Dasadhamme akkopetvā Dhammarāja ti vissuto
Sihingabuddharūpaṃ so niccakālaṃ upaṭṭhahi
Buddhadhamme ca saṅhe ca bharito so anudhako

(1) Ms. khattiyiyo.
(2) Ms. ñālan.
Dans la suite des temps, lorsque l’ère (du Bouddha) eut atteint 1500 ans, il y eut un roi vertueux nommé Seyyara nga qui régna à Sukhodeyyanagara. Quels actes, quels faits, quelles qualités lui valurent ce nom de Seyyara nga ? Sa vaillance sur le champ de bataille, ses vertus, son énergie, ses nombreuses armées, sa fortune, la haute naissance de ses ministres, sa grande sagesse lui valurent son nom de Seyyara nga. De la Gânga (Mékong) et de la (rivière de) Nân (Mênam de Nân), au Nord, jusqu’à Ayodaya et au royaume de Siridhamma, au Sud, Sura nga était roi souverain, et les habitants de Sukhodeyya étaient prospères en toutes choses. Ranarânga, aux vertus excellentes, ayant vaincu tous ses ennemis, alla avec une escorte de guerriers jusqu’aux rives de l’Océan, et quand il fut arrivé chez le roi de Siridhamma, il s’entretint avec lui d’affaires importantes.

(Vient ensuite l’histoire du Phra : Sîhîng comme dans la Jñâkâlamâlint).

« Ensuite Ranarânga mourut, et son fils Pâlarâja régna à sa place. Celui-ci célébra avec zèle le culte de ce Buddha (le Phra : Sîhîng), n’enfreignit jamais aucune des dix défenses et mourut.

« Son fils Lideyya, au nom fameux, lui succéda ; il continua avec ardeur le culte de la statue, et mourut après un long règne.

« Après lui (régna) son fils Dakosita.

« A la mort de celui-ci, Aṭṭhakalideyya régna conformément aux dix préceptes, et fut surnommé Dhammarâja. Il servait avec dévotion la statue du Phra : Sîhîng. Plein de piété envers le Buddha, la Loi et la Communauté, il
prenait un plaisir sans cesse renouvelé à étudier le texte et le sens des Saintes Écritures. Le huitième, le quatorzième et le quinzième jour de chaque quinzaine, il observait en tout temps les huit et dix défenses. Il s'était consacré entièrement à la protection de son royaume et de son peuple.

Alors, le roi d’Ayodaya, nommé Rāmādhipati, voyant son zèle, alla à Dvīsākhanagarā (Mrāṅg Sān) (1), s'empara de cette ville et y installa comme régent son propre fils nommé Teja (2). Āṭṭhakalideyya implora sa miséricorde, et quand il eut prêté un serment solennel, Rāmādhipati lui donna Dvīsākha. Āṭṭhakalideyya prit avec lui le Phra: Sihīng, et s’en fut à Dvīsākhanagarā où il l’adora sans relâche. Durant toute sa vie, ce roi régna avec justice, et à sa mort, Dvīsākhanagarā échut de nouveau à Rāmā(dhipati)

**


Il n’est pas douteux que ce personnage ne soit identique au Phra: Ruāng de la tradition populaire. Ruāng est la transcription de Ruāng et Rocarāja « brillant » en est la traduction. De plus, les relations d’amitié qui, d’après J., unissaient Rocarāja à Māmrāya et à Purachādāna, unissaient Phra: Ruāng aux deux mêmes princes, s’il faut en croire l’inscription de Vat Xieng Mān que j’ai citée plus haut (3). L’identification de Surāṅga-Rocarāja avec Phra: Ruāng peut donc être considérée comme acquise. Est-elle de nature à fortifier l’hypothèse d’après laquelle Phra: Ruāng serait identique à Rāma Khāmāng ? Je ne le crois pas.

---

(1) Il s’agit toujours de l’ancien site de Xaināt (Cf. Pé Damrong, loc. cit., p. 407). Ce nom de dvīsākha « embranchement » se justifie par la position de la localité, au point où le khlong, qui se détache de la Mēnām à Xaināt (actuel), se divise à son tour en deux branches.

(2) Son beau-frère. V. plus haut.

(3) Purachādāna « couverture du royaume » a le même sens que Ngām Mūrāng de l’inscription de Vat Xieng-Mān. Il s’agit du même personnage.
M. Pelliot (1) a dit fort justement que la pierre angulaire de cette théorie était l’inscription de Vat Xieng Màn. Mais le témoignage de celle-ci ne saurait avoir plus de poids que celui de J., dont la rédaction est antérieure d’au moins 65 ans. Or J. distingue nettement Rocarāja = Phra: Ruāng de Rāmarāja = Rāma Khămḥêng. Pour J., comme pour S., Phra: Ruāng est un personnage déjà un peu fabuleux, le fondateur de la dynastie. Le Prince Damrong (2), estimant que ce fondateur est Indrāditya, et faisant ingénieusement remarquer que le nom d’Indrāditya est peut-être l’équivalent sanskrit de Ruāng, serait disposé à identifier Phra: Ruāng avec Indrāditya ; la tradition populaire aurait ensuite confondu les divers rois de Sukhodaya et attribué en bloc au fondateur de la dynastie, et l’invention de l’écriture thâte, qui appartiennent à Rāma Khâmḥêng, et la réforme du calendrier, qui semble revenir à Liḍaiya (3). Si l’on adopte cette hypothèse assez séduisante, il faut admettre du même coup que cette confusion s’était produite dès avant le XVIe siècle, puisque J. qui est de 1516, et l’inscription de Vat Xieng Màn qui date au plus tôt de 1581, font vivre Phra: Ruāng à des dates qui appartiennent au règne de Rāma Khâmḥêng. Par contre, et comme confirmation de la théorie du Prince Damrong, la date de B. s. 1800 (1256 A. D.) attribuée par J. au règne de Phra: Ruāng concorde à peu près avec celle que l’épigraphie permet d’attribuer à Indrāditya. De plus, J. et S. lui donnent respectivement pour fils Rāmarāja = Rāma Khâmḥêng et Pālarāja = Ban Muĕng (4) ; or l’épigraphie nous a justement appris que Ban Muĕng et Rāma Khâmḥêng étaient tous deux fils d’Indrāditya (5).

Après Phra: Ruāng, J. et S. donnent deux listes de rois un peu divergentes :

\[
\begin{array}{ll}
  \text{J} & \text{S} \\
 1. & 1. \\
 2. & 2. \\
 3. & 3. \\
 4. & 4. \\
 5. & 5. \\
\end{array}
\]

<table>
<thead>
<tr>
<th>J</th>
<th>S</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Rocarāja</td>
<td>Suraṅga</td>
</tr>
<tr>
<td>Rāmarāja, fils de 1.</td>
<td>Pālarāja, fils de 1.</td>
</tr>
<tr>
<td>Pālarāja.</td>
<td>Lideyya, fils de 2.</td>
</tr>
<tr>
<td>Udakajjhotthata, fils de 3.</td>
<td>Dakosīta, fils de 3.</td>
</tr>
<tr>
<td>Lideyya (Dhammarāja)</td>
<td>Aṭṭhakalideyya (Dhammarāja).</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Ces listes ne se trouvent en complet accord avec l’épigraphie que sur le nombre des rois qu’elles nous font connaître. A part l’énigmatique Dakosīta

---

(1) **BEPEO**, IV, p. 248.
(2) **Loc. cit.**, p. 84.
(3) Aymonier, **Cambodge**, III, p. 715-716, attribue à Hṛdaya l’introduction au Siam de la petite ère, que la tradition populaire attribue à Phra: Ruāng.
(4) De même que Purochādana = Ngām Muĕng, Pālarāja est l’équivalent de ban Muĕng.
(5) J’hésite à tirer un nouvel argument de la forme Naradrāraja que J. déclare être un autre nom de Rocarāja, et qui pourrait à la rigueur être une forme corrompue de Indrarāja.
(S 3) ou Udakajhotthata (J 4) "le roi plongé dans l'eau" (1), les noms pris isolément sont aisément reconnaissables : Rāmarāja = Rāma Khāmḥēng, Pālarāja = Ban Mirāṅg, Lideyya (S 3) = Lōūlāiya et Athaka-Lideyya (J 5, S 5) = Lādiāya. Mais pour faire concorder ces listes avec les données épigraphiques, il faut supposer que J. intervertit l'ordre de Pālarāja et de Rāmarāja, et que S. omet Rāmarāja.

Avec Lideyya, surnommé Dhammarāja, nous reprenons pied sur un terrain plus solide. Ce roi est, à n'en pas douter, le Lādiāya des inscriptions, dont le nom de sacre comporte en effet le titre de Dharmarājādhirāja. Comme Lādiāya, c'est un fervent bouddhiste connaissant à fond les Saintes Ecritures. Cette concordance de noms et de goûts se double d'une concordance de dates. Les textes paliis nous apprennent que Lideyya était contemporain de Rāmadhipati qui fonda Ayudhya en 1350 A. D., et de Kilanā, qui monta sur le trône de Xieng-māi en c. s. 717 (1355 A. D.) (2). Or, d'après les inscriptions, Lādiāya régnait entre 1340 A. D. et 1361 A. D.

D'après J., Lideyya, en 1355 A. D., gouvernait Sajjanālaya en qualité d'uparāja de son père Dhammarāja, roi de Sukhodaya. Mais, dira-t-on, cette même Jinakalamālini ne dit-elle pas un peu plus loin que Dhammarāja est un surnom de Lideyya ; et ne s'agit-il pas d'un seul et même personnage ? Pas nécessairement. L'épigraphie nous montre que le titre de Dhammarāja, porté par Lādiāya, l'a été aussi par ses successeurs jusque dans le courant du XV° siècle (3). Il peut fort bien l'avoir été par son prédécesseur, et il n'y a pas forcément contradiction entre les deux passages de la Jinakalamālini. Le fait que Lādiāya fut d'abord uparāja à Sajjanālaya nous fait comprendre pourquoi l'inscription khmère nous le montre en m. s. 1269 (1347 A. D.), alors qu'il détenait le pouvoir depuis sept ans, sortant de Sajjanālaya pour aller recevoir l'abhiṣeka à Sukhodaya ; et pourquoi l'exorde du Trāipham Phra Ruāng nous dit qu'en l'année du Côq il régnait depuis dix ans à Sajjanālaya tout court, et non à Sajjanālaya et Sukhodaya comme son père. On voit que sur ce point les inscriptions et les textes paliis s'éclairent mutuellement.

Ces mêmes textes aident aussi à résoudre un problème d'une portée plus générale pour l'histoire du Siam. S'il est vrai, comme le disent les Chinois, que le Lo-hou se soit emparé du Sien en 1349 A. D. et que les deux Etats n'en aient plus formé qu'un seul nommé Sien-lo (hou), comment se fait-il qu'après cette date on trouve encore à Sukhodaya, c'est-à-dire au Sien, un souverain faisant en somme figure de roi indépendant. Cette difficulté avait paru assez grande à M. Aymonier pour qu'il essayât de reculer d'un siècle la fondation du

---

(2) Jinakalamālini, p. 122.
(3) Fournereau, Siam ancien, p. 250, 280.
royaume d'Ayudhya (1). Les textes pâlis cités plus haut, d'après lesquels Lidaiya fut contemporain du fondateur d'Ayudhya, auraient suffi à ruiner cette théorie. M. Pelliot, qui l'a déjà réfutée en se basant sur d'autres arguments, estimait, lui aussi, « étrange qu'on trouve des inscriptions à Sukhotai alors que cette ville n'est plus capitale » (2), mais il indiquait déjà la solution de cette difficulté, en faisant remarquer que le roi du Sien « a pu conserver dans son royaume, même après sa mise en tutelle, ses anciens titres ne correspondant plus à un pouvoir réel » (3). L'examen des textes pâlis aboutit à la même conclusion.

Selon eux, Râmadhipati s'étant emparé par ruse de Murâng Sân et y ayant laissé comme gouverneur un de ses parents, Dhammarâja lui envoie des présents, implore sa pitié et prête serment ; en reconnaissance de cet acte de soumission, Râmadhipati accorde à Dhammarâja le gouvernement de Murâng Sân qui, à la mort de ce dernier, fait retour au souverain d'Ayudhya.

Ainsi, même après 1350 A. D., les deux États sont restés bien distincts. Quels qu'aient été les événements qui ont amené la reconnaissance de la suprématie du roi d'Ayudhya, il n'y a pas eu fusion entre le Nord et le Sud, ni annexion de territoire : le royaume d'Ayudhya proprement dit ne s'étend même pas jusqu'à la région de Xàinât, qui faisait, à-t-on vu, partie du royaume de Sukhodaya. À la prise de Murâng Sân, Lidaiya fuit, il est vrai, acte de vassalité, mais Râmadhipati se croit sans doute obligé de compter avec lui et d'agir avec une certaine prudence, puisqu'il lui rend provisoirement cette localité. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que Lidaiya, dont le territoire était resté intact et avec qui le roi d'Ayudhya consentait à traiter, ait conservé tous ses titres et ait, surtout dans ses états, fait figure de roi indépendant. Cet état de choses dut se prolonger pendant un certain temps. Je ne sais trop ce qu'il faut penser de cette prise de Sukhodaya que la Jinakâlamâlini place après la mort de Dhammarâja : son témoignage est isolé. Plus loin le même ouvrage, d'accord avec le Sihâganidâna, raconte les démêlés des successeurs de Râmadhipati (Paramarâjâdhirâja) avec le gouverneur que Lidaiya avait installé à Kâmpêng Phêt. Sous l'année c. s. 740 (1378 A. D.), les Annales d'Ayudhya nous disent que Mahâdhammarâja (4) essaya de résister aux

---

(1) Cambodge, III, p. 748 et suiv.
(2) Deux itinéraires, BEFEO, IV, p. 261.
(3) Ibid., p. 261.
(4) Frankfurter, dans sa traduction de la Chronique de Luang Prasôêt (Events in Ayuddha, J. Siam Soc., VI, 1909, p. 4) ajoute entre crochets of Chiangmai. Mais à cette époque, le trône de Xieng Méi était toujours occupé par le roi que les textes pâlis nomment Kilanâ, et qui ne semble pas avoir porté le titre de Dhammarâja. Le roi Môngkût était plus près de la vérité en ajoutant au nom de ce Dhammarâja : muâng Phítanâîk (Phra: Râxâ phôngsâvâdan xâ:hâb phra: râxâhâthâlekhâ, sous la date c. s. 740). Je crois qu'il s'agit du roi de Sukhodaya, d'accord avec le prince Damrong
armées de Paramarājādhīrāja qui venaient pour la seconde fois conquérir Xakāṅgrāo (1), mais que, voyant l’inutilité de la résistance, il rendit hommage.

Tout cela prouve que les événements de 1349-1350 A. D. n’avaient pas anéanti la puissance du royaume de Sukhodaya, et que les rois d’Ayudhya durent s’y reprendre à plusieurs fois avant de l’incorporer définitivement.

Bangkok, mars 1917.

(loc. cit., p. 101, 423 et suiv.) qui identifie ce personnage avec le Phra: Chão Sailurthai dont le Phongsādāna Yōnok (chap. XVIII) raconte les campagnes contre Xieng Māi, au début du XV° siècle.

(1) Le Phū Damrong (loc. cit., p. 444) identifie cette localité à Kāmphāng Phet.
HĀRĪTI LA MÈRE-DE-DÉMONS.

Par N. PERI,

Membre de l'École française d'Extrême-Orient.

La yakṣīṇī Hārīti (1) est connue ; on l'a rencontrée dans plusieurs ouvrages, depuis le Saddharma puṇḍarīka sūtra, jusqu'au récit de voyage de Yi-tsing, et quelques-uns des textes qui la concernent ont été traduits. Stanislas Julien dans les Mémoires sur les contrées occidentales, t. I, p. 120, note, M. Taka-kusu dans A Record of the Buddhist religion, p. 37-38. Beal dans son Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western world, t I, p. 110, ont successivement traduit un intéressant passage de Yi-tsing qui donne un résumé de la légende et une notion sommaire d'une des formes du culte de Hārīti. M. Nanjō a joint à un article de M. W. Franks, On some Chinese Rolls with Buddhist legends and representations, paru dans Archæologia or Miscellaneous Tracts relating to Antiquity, published by the Society of Antiquaries of London, vol. LIII (1892), p. 239-244, la traduction d'un passage du Sāmyukta ratna piṭaka sūtra, Tsa pao tsang king 雍密藏經, k. 9, donnant la même légende sous une forme un peu plus développée, encore que moins complète. Ce même passage fut traduit à nouveau quelque peu librement par M. Tcheng Keng ainsi que par M. Marcel Huber dans La légende de Koëi tseu mou chen (2) ; et enfin une traduction plus serrée et plus exacte en a été donnée par M. Chavannes dans le T'oung pao, 1904, p. 497 sqq. (3). D'autre part, M. Waddell dans The Buddhism of Tibet or Lamaïsm, p. 99, sous le titre : The queen of the Pretas with the fiery mouth, a fait connaître la forme tibétaine de la


(2) Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'art, t. I.

(3) Voir également Chavannes, Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois, III, p. 115.

XVII, 3
légende de Hāritī ; et en 1912, il a fait paraître dans l'Asiatic Quarterly Review, p. 105-160, une étude intitulée Evolution of the Buddhist Cult, its gods, images and art, a study in buddhist iconography with reference to the Guardian Gods of the world and Hariti ; je n'ai pas eu accès à ce dernier article.

Au point de vue de l'iconographie, il faut mentionner les belles études de M. Foucher, La Madone bouddhique (1), et Les images indiennes de la Fortune (2).

Mon intention n'est pas de revenir sur ces travaux, mais plutôt de les compléter. Quelques intéressants que soient en effet les textes sur lesquels ils portent, ceux-ci sont en nombre très restreint, deux en tout, et fort courts ; et de plus ils paraissent être relativement récents et de seconde main, pour ainsi dire. Le Tripitaka chinois en contient plusieurs autres qui semblent plus anciens ou de plus grande importance, passages consacrés à Hāritī dans quelques ouvrages, ou livres entiers exposant sa légende en détail ou la forme tantrique de son culte, et fournissant à ce propos des renseignements iconographiques précis et d'un certain intérêt. C'est de ceux-ci que je voudrais m'occuper ici.

1. — TEXTES ET LÉGENDE

Le plus important de ces textes, tant par son développement que parce qu'il rapporte la forme de la légende de Hāritī de beaucoup la plus répandue, se trouve à la fin du chapitre XXXI de la traduction chinoise du Samyuktavastu (3) ; c'est par lui que se termine le premier paragraphe de la septième section de cet ouvrage. Il est placé dans la partie du Samyuktavastu consacrée aux bhikṣūṇī, et notamment la fin du neuvième et dernier paragraphe de la sixième section, comme le premier de la septième tout entier, traitent de leurs rapports avec les enfants.

On ne s'étonnera pas de la longueur de ce récit ; selon leur habitude, les Mūla-Sarvāsvādīn l'ont développé, étendu, étiéré, pourrait-on dire, en tous sens, et l'inconvénient de cette longueur n'est qu'en partie compensé par l'intérêt de certains détails concernant soit les moeurs et coutumes de la région où l'ouvrage fut écrit, soit l'adoption des enfants dans les monastères.

---

(2) Mémoires concernant l'Asie orientale, t. I.
Voici la stance qui sert de titre à ce paragraphe :

Guptā (1) demeure avec son fils ;
la yakṣini (2) de Rāja-grha.
Don d’enfants ; vêtement qu’on attache à leur cou (3) ;
appeal du nom et offrande de nourriture.

Au temps où le Buddha habitait à Rāja-grha, au vihāra du Bois de Bambous, il y avait un génie yakṣa (4) Libraire, qui demeurait près d’une montagne située dans l’intérieur de la ville ; il s’appelait Sāta (5). Il étendait sa protection sur le grand roi Bimbisāra (1), sur la reine, les femmes du roi, les princes, les ministres et tous les hommes. Grâce à sa puissance, le roi et tous les hommes jouissaient tous de la tranquillité. Il faisait pleuvoir au temps voulu ; les plantes produisaient en abondance les fleurs et les fruits ; les sources et les lacs étaient pleins ; il n’y avait pas de famine ; on obtenait aisément ce qu’on demandait. Les ārāmanas, les brahmanes, les misérables, les orphelins, les marchands, tous venaient en foule au pays de Magadha ; et ce yakṣa les protégeait tous. Finalement Sāta épousa une femme de son espèce et de sa parenté et habita avec elle. A cette époque, au Nord, dans le pays de Gandhāra, il y avait aussi un yakṣa appelé Pāncāla (6). Il habitait là, protégeait le pays et lui donnait la tranquillité et l’abondance ; il ne s’élevait aucune difficulté sur les frontières du Magadha et du Gandhāra. Ce yakṣa aussi épousa une femme de son espèce et habita avec elle. Dans la suite, une fois, les yakṣa de toutes les régions s’étant réunis en assemblée, ces deux yakṣa eurent occasion de s’exprimer leur sympathie et firent amitié ensemble. Puis après s’être séparés, chacun retourna à sa demeure. Le yakṣa Sāta, prenant les fleurs et les fruits les plus beaux du Magadha, les envoya à Pāncāla ; et celui-ci envoya à Sāta des fleurs et des fruits que produisait le Nord. Ainsi pendant longtemps ils se témoignèrent leurs sentiments. A l’occasion d’autres réunions, ils renouvelèrent leur amitié. Alors Sāta dit à Pāncāla : « Comment pourrions-nous faire pour qu’après notre mort nos descendants fassent amitié ensemble et ne soient pas divisés ? » Pāncāla dit : « Que voilà une bonne parole ! Je suis du même

(1) Nom d’une nonne dont les actions fournissent au Buddha l’occasion de fixer les règles qu’énonce cette section.
(2) 玉舍藥父神. Littéralement on devrait traduire : le, ou les, yakṣa de Rāja-grha ; mais il est possible, et le sujet traité porte à le croire, que le traducteur, dans le but d’arriver à des séries comportant un nombre fixe de caractères, ait supprimé le caractère 女.
(3) Au lieu de 頸, il se pourrait qu’il fallût lire 頭. Voir la note 1 à la p. 14.
(4) 影長大王. La traduction ordinaire de Bimbisāra est 影堅.

XVII, 3
sentiment. » Sāta dit: « Il faut que nous contractions alliance par notre future descendance (1). Dans nos deux familles, si nous engendrions un garçon et une fille, nous les marierions ensemble. » L’autre dit: « Qu’il en soit ainsi. » Peu de temps après la femme de Sāta conçut, et son temps venu, donna le jour à une fille; celle-ci était très belle et tous ceux qui la voyaient l’aimaient. Au moment de sa naissance, tous les yakṣa firent de grandes réjouissances; et ses parents lui donnèrent le nom d’Abhirati (2).

Alors Pānicāla, apprenant la naissance de cette fille, en éprouva une grande joie et pensa: « Le yakṣa Sāta est mon ami; il a engendré une fille; il me faut engendrer un garçon. Celle-ci est d’ailleurs ma jeune bru bien aimée. Il faut faire des colliers et des vêtements pour parer son corps. » Il les fit porter, ainsi qu’une lettre dans laquelle il disait: « J’apprends que vous avez engendré une fille; j’en éprouve une grande joie, je vous envoie des vêtements [pour elle]; daignez les accepter. » Sāta ayant reçu cette lettre et cette communication, répondit par une [autre] lettre. Or, Pānicāla ne pensait plus qu’à avoir un fils. Peu de temps après, sa femme conçut, et son terme arrivé, mit au monde un fils. Quand il s’agit de lui donner un nom, comme il était fils de Pānicāla, on l’appela Pānicika (3). Alors le yakṣa Sāta ayant appris que Pānicāla avait engendré un fils, pensa: « Mon ami a engendré un fils; je ne puis laisser passer ainsi [cette circonstance]; il faut lui envoyer des vêtements et des ornements pour lui manifester ma joie. C’est lui qui sera le mari de ma fille, il n’y a pas à en douter. » Et il écrivit une lettre disant: « J’apprends que vous avez engendré un fils; j’en suis très heureux; je vous envoie quelques vêtements en signe de félicitation; veuillez les accepter; qu’ils témoignent de la sincérité de mes sentiments. » Celui-ci ayant vu cette lettre, y répondit par une autre disant: « Voici maintenant réalisés tous les vœux que nous avons formés en faisant amitié; attendons qu’ils aient grandi et nous ferons le mariage [de nos enfants]. » Alors la femme du yakṣa Sāta fut de nouveau enceinte, et toutes les montagnes en poussèrent des cris semblables à des bavardages d’éléphants. Son terme

---

(1) 指腹之親, alliance contractée entre enfants à naître.
(2) 歎喜, le reinstut ce nom d’après celui de la terre d’Akṣobhya, traduit 異喜, et transcrit 阿毗羅提. Cf. 大智度論, k. 75. (TT. XX [re], iv. p. 84 a; TK. XX, iii. p. 418 b). Ce qui me fait préférer cette restitution à Nandā ou à telle autre également admissible en soi (cf. WATERS, On Yuan Chwang, I, p. 216), c’est qu’Abhirati se prête très bien, et mieux que toute autre, au jeu de mots que l’on verra plus loin.
(3) On trouvera plus loin des textes appelant très nettement l’époque de Hariti Pañcika. Ici toutefois, la transcription 半支迦, tout de suite des variantes diverses, semble ne permettre d’autre restitution que Pañciika, conforme du reste à Lalitavistara, traduction FOCUX, I, p. 177, et à Divyavadana, XXX, p. 447; Pañciika mahayakshasenāpati, à Mahāvyutpatti, 337q, etc. Au reste rien n’empêche de penser que la forme de ce nom se soit légèrement modifiée suivant les régions et les traditions différentes. Voir aussi à ce sujet S.pareui, op. cit., p. 71.
arrivé, au moment où elle accoucha, les montagnes poussèrent de nouveaux cris. Tous ses parents lui vinrent conseiller et dirent : « Le jour où cet enfant fut conçu et au moment où il est né, toutes les montagnes ont poussé des cris. Ce fils de Sātā, il faut l’appeler Sātāgiri. »

Lorsqu’il fut grand, son père mourut, et lui-même devint chef de famille. À cette époque Abhirati était grande ; elle dit à son frère cadet : « J’ai envie de parcourir la ville de Rāja-grha, et de prendre et de manger tous les enfants qui y sont nés. » Le frère cadet répondit : « Grande sœur, j’ai entendu dire que notre père a toujours protégé le maître de cette ville et tout son peuple, qu’il leur donnait la tranquillité et éloignait d’eux toutes les affections. Moi aussi je veux maintenant [leur] donner ma protection ; c’est là le lieu que je prends sous ma défense, Si quelqu’un veut leur faire de mal, je serai leur garde. Mais toi, pourquoi maintenant as-tu conçu ce mauvais dessein ? Abandonne cette pensée. »

Mais, sous l’influence de la force rémanente (1) d’un vœu criminel formé dans une existence antérieure, la yakṣi parla à son frère et lui répeta la même chose qu’au paravant. Le frère comprenant qu’il était impossible de changer les dispositions de sa sœur, pensa : « Je ne suis pas assez fort pour couper court à cette mauvaise pensée. Mais, de son vivant, mon père voulait la donner en mariage. Il me faut maintenant faire ce mariage. » Et il écrivit une lettre au yakṣa Pānca-la, disant : « Ma sœur Abhirati a maintenant atteint l’âge convenable ; il faut nous allier ; hâtez-vous de venir. » Celui-ci ayant reçu cette lettre, vint à Rāja-grha pour faire la cérémonie, fit le mariage et s’en retourna.

---

(1) 坐多山. Ce nom, dont une moitié est transcrite et l’autre traduite, se retrouve sous cette forme dans la traduction de Suvarṇa prabhāsa sûtra par Yi-tsing, k. 9, section 22 諸天藥文護持品 (TT, IV [黃], ix, p. 35 b ; TK, IX, i, p. 36 a 上) ; dans le passage correspondant de la traduction de Dharmacakrā, k. 3, section 13 鬼神品 (TT, ibid., p. 56 a ; TK, ibid., p. 57 a 下) il est transcrit 薩多琦梨, ce qui ne laisse aucun doute. Au reste le yakṣa Sātāgiri est suffisamment connu par ailleurs, et nombre d’ouvrages en parlent. Je citerai notamment le Sāmyuktāgama 種阿含, k. 50 (TT, XIII [贖], iv, p. 95 b ; TK, XIII, vii, p. 296 a 上 sqq.), le Lien-houa-mien king 橹華面經, k. i et 2 (TT, XI [盈], x, pp. 109 a et 111 b ; TK, XII, v, pp. 441 a 下 et 443 b 下), la Mahāmāyuri, pour celle-ci voir S. Lévi, op. cit., p. 53. L’ancienne traduction du Sāmyuktāgama, par 釋阿含經, k. 15 (TT, XIII [贖], v, p. 102 b sqq. ; TK, XIII, ix, p. 214 a 上 sqq.) le nomme 七岳. Le Kouan t’ang king 灌頂經, k. 4 (TT, XXVII [成], vi, p. 43 b ; TK, IX, ix, p. 848 a 上), lui donne le surnom de Ta-li t’ien 力天. Cela permettrait peut-être de l’identifier à Li t’ien 力天 ou Pao-li t’ien 寶力天 qui parait en certaines énumérations des grands yakṣa. Il n’a d’ailleurs aucun rapport avec le personnage nommé Sätāgira dans les Jātaka (Cowell, The Jātaka, iv, p. 197), et Sätāgiri d’après le dictionnaire de Monier-Williams.

(2) 習習力, et plus loin 熟習力.
Un long temps s’était écoulé depuis son retour dans sa ville; [la jeune femme] et son mari s’aimaient mutuellement. Celle-ci lui tint ce langage: « O bienfaiteur, tu le sais, mon désir est de pouvoir prendre et manger tous les enfants des gens qui sont actuellement à Rājagaha. » Il répondit: « Bha-dramukhā, c’est là qu’habitent tous les membres de ta famille; si quelque autre vient pour leur nuire, mon désir est de l’en empêcher. Comment permettre que brusquement, par cruauté, tu conçois cette mauvaise pensée? Ne m’en parle plus. » Cela provenait de la force rémanente d’un œuf criminel formé dans une existence antérieure. Elle poussa un cri d’impatience, eut un regard irrité (1) et resta silencieuse.

Plus tard, elle mit au monde un fils, et à la suite elle en enfanta cinq cents les uns après les autres. Le plus petit s’appelait Priyaṅkara (2). La puissance des cinq cents fils grandit; leur mère s’appuya sur leur violence pour commettre des actes mauvais. Son mari avait beau lui faire des remontrances, elle n’écoutait pas ce qu’il disait. Le mari connaissant ses sentiments finit par ne plus rien dire.

---

(1) 懊瞋, Peut-être faudrait-il lire 賞, « elle conçut de l’irritation ».  
(2) 愛兒, La phrase 其最小者名曰愛兒 montre bien qu’il s’agit de la traduction d’un nom propre. Le cas est le même pour la phrase 其稚子名曰愛兒 de Nan hai ki kouei nei fa tchouang, k. 1, section 9, que M. Takakusu a traduite un peu librement : « One of her own children which she called Her Beloved Child », dans son Record of the Buddhist Religion, loc. cit. ; les majuscules indiquent toutefois que l’auteur a voulu marquer qu’il s’agissait là d’un nom propre. On a généralement restitué ce nom en Piṅgala, d’après la transcription 佇伽羅 du Tsao-pao tsang king. Cette restitution ne paraît pas soutenable en regard des transcriptions données par d’autres ouvrages, que je signalerai plus loin au fur et à mesure de leur apparition, mais que je groupe ici. Tout d’abord, il faut remarquer qu’elle s’accorde mal avec les traductions 愛兒 de Yi-tseng, 可愛 de Hiu-an-tsang dans sa traduction de la Vibhāṣa, 愛子 des sûtra tantriques, 愛童子 du Ta-fang kouang p’ou-sa tsang Wen-chou-che-li ken pen yi kouei king. 大方廣菩薩藏妙業平等者本行經, k. 5, 愛子 du Fo-pen hing king, particulièrement digne de remarque (作 - kara). C’est en vain qu’elle essayerait de s’appuyer sur la transcription 佇伽羅 de l’ancienne traduction du Saṃyuktāgama ; car à la place de celle-ci la traduction de Gūnavarman porte 昌陵伽, — transcription employée aussi par Buddhavarman et Tao-tai dans leur traduction de la Vibhāṣa et répondant au 可愛 de Hiu-an-tsang, — et dans le passage correspondant à celui-ci, le Saṃyutta-nikāya à Priyaṅkara, qui suppose la forme sanskrite Priyaṅkara. Cette dernière est donnée aussi exactement que possible par le Lien-hou-sien king, k. 2, qui écrit 必利鹽伽羅. Le grand Sūtra de la mère Hārīti, traduit par Amoghavajra, à côté de la traduction 愛子, a les transcriptions 昌哩 (二合) 孕迦 dans le courant du texte, et 昌哩 (二合) 孕迦 dans le dernier mantra qu’il cite. Il me semble resulter de tout cela que la véritable forme du nom du dernier-né de Hārīti est Priyaṅkara, forme que quelques transcriptions ont abrégée en Pin-kia-lo. Il existe d’ailleurs un yakṣa Piṅgala, 永迦 (或) 羅, 實迦羅, etc., cité en différents ouvrages, et dont le nom est traduit 【roux】黄色, ou 【bleu】蒼色. Il ne parait pas avoir rien de commun avec le fils de Harīti.
A cette époque, à Rajagrha, Abhirati mangeait les uns après les autres les enfants des habitants [de cette ville], dans les endroits où elle passait. Alors tous ceux qui avaient perdu leurs enfants, dirent au roi : « Tous les enfants de vos serviteurs ont été volés, et nous ne savons pas qui nous a causé ce grand malheur. Notre douleur est extrême ; comment y mettre un terme ? Nous demandons que le roi dans sa bonté fasse faire des recherches. » Le roi donna des ordres dans tous les quartiers de la ville, et fit garder les portes des quatre côtés de la ville par des soldats. Mais les soldats eux-mêmes furent tous enlevés. De jour en jour, on se trouvait moins nombreux et on ne savait ce que les gens devenaient. Les femmes enceintes furent toutes enlevées. On se disposait à s'en aller ailleurs.

En ce temps-là, de grandes calamités commencèrent à se répandre dans Rajagrha. Tous les princes, les ministres, les gens en charge informèrent le roi à plusieurs reprises que de grandes calamités se produisaient dans le pays, et lui exposèrent les choses en détail. En apprenant cela, le roi fut effrayé ; il fit appeler les devins et leur demanda la raison [de ces malheurs]. Ils répondirent : « Ces calamités sont l’œuvre d’un yakṣa. Il faut sans tarder préparer toutes sortes d’aliments excellents et offrir des sacrifices. » Le roi donna des ordres clairs, les fit publier au son du tambour et fit savoir à tout le peuple : « Tous ceux qui résident actuellement dans nos états, sans distinction d’indigènes ou d’étrangers (1), doivent préparer des aliments, des parfums et des fleurs, nettoyer les rues, les fossés de la ville, les quartiers peuplés, placer des décorations de toutes sortes, [faire entendre] le tambour, de la musique, des chants, des sonnailles et des cloches, [suspendre] des bannières. » Alors les gens de Rajagrha exécutèrent l’ordre du roi ; chacun s’y employant avec zèle, fournit des aliments, des parfums, des fleurs et autres choses semblables ; on décora les rues comme le Nandavan (2) ; et partout on offrit des sacrifices. Bien qu’on eût pris beaucoup de peine pour fournir à tout cela, cependant les calamités ne cessaient pas. Les souffrances et l’effroi atteignaient des proportions incommensurables.

Alors le génie, 天神, protecteur de Rajagrha fit savoir à tous en songe : « Vos enfants ont tous été dévorés par la yaḵṣiṇī Abhirati. Il vous faut aller à l’endroit où est le Bhagavat ; le Bouddha apaisera toutes vos calamités. » Alors tous les gens répondirent au génie : « Celle qui prend nos enfants et s’en repaît est une mauvaise conjointe de yaḵṣiṇī ; pourquoi l’appellez-vous Abhirati ? » Et tous la nommèrent la yaḵṣiṇī Hārīti (3). Les gens de Rajagrha, instruits de cette

(1) 主客, litt. : maîtres et hôtes.
(2) 歎喜園, l’un des jardins d’Indra ; il en sera question plus loin.
(3) Il semble bien qu’ici, au sens de « Verte », qu’on donne le plus souvent à Hariti, il faille préférer celui de « Rapace, Ravisseuse », que nous verrons du reste donner explicitement ailleurs.
chose, allèrent tous à l'endroit où était le Buddha et adorant ses pieds, dirent :
« O Bhāgavat, depuis longtemps cette yakṣīṇī Hāritī n'est pas bonne pour les habitants de Rājagrha. Nous n'avions d'abord aucune mauvaise pensée à son égard ; mais elle a contre nous des sentimentsodieusement cruels. Elle enlève tous les enfants que nous avons mis au monde et en fait sa nourriture. Nous vous supplions, ô Bhāgavat, d'avoir pitié de nous et de la réduire à l'impuissance. »
Le Bhāgavat reçut cette demande en silence. Mais eux, comprenant que le Buddha l'avait exaucée, adorèrent devant ses deux pieds, le remercièrent et s'en retournèrent.

Le lendemain, dès l'aurore, le Buddha ayant pris son manteau et son bol, entra dans la ville pour quêter sa nourriture. Ayant quêté suivant l'ordre [des maisons], il revint à l'endroit où il habitait et prit son repas ; après quoi il se rendit à la demeure de la yakṣīṇī Hāritī. A ce moment, la yakṣīṇī était sortie et n'était pas chez elle ; mais le plus petit de ses fils, Priyāṅkara, était demeuré à la maison. Le Bhāgavat le recouvrit de son bol (1), et par son pouvoir de Tathāgata, il fit que les frères ânès ne pussent voir leur cadet et que le cadet ne put voir ses ânès. Alors la yakṣīṇī revint à sa maison. Ne voyant pas son petit enfant, elle fut prise d'un grand trouble et se mit à le chercher partout ; puis elle interrogea ses enfants : « Où est Priyāṅkara ? » Ils répondirent :
« Aucun de nous ne l'a vu ». Alors, se frappant la poitrine, versant des larmes de douleur, les lèvres et la bouche sèches et brûlantes, l'esprit troublé et égaré, le cœur déchiré de souffrance, elle se rendit en grande hâte à la cité royale (2), parcourut tous les quartiers, les maisons de plaisance, les chemins ; elle chercha partout dans les jardins, les bois, les lacs, les étangs, les temples des dieux, les chapelles des génies (3), les hôtels (4), les maisons inhabitées, mais elle ne trouva rien. Sa douleur s'accrut et l'affola complètement. Elle se dépoilla de ses vêtements, et se mit à pousser de grands cris en appelant :
« Priyāṅkara, où es-tu ? » Enfin elle sortit de la ville et parcourut les villages, cherchant dans les gros hameaux sans rien trouver. Elle alla dans les quatre directions, arriva jusqu'aux quatre océans sans voir nulle part [son fils]. Les cheveux dénoués et laissant voir son corps, elle se roulait à terre, se trainait sur les coudes, marchait sur les genoux, s'accroupissait, s'asseyait. Ainsi elle parcourut successivement tout le Jambudvīpa, les sept montagnes noires, les sept montagnes d'or, les sept montagnes neigeuses, le lac Anavatapta, le

(1) 以誣覆其上.
(2) Peut-être faut-il lire 王舍城, « la ville de Rājagrha », au lieu de 王城.
(3) 天廟神堂.
(4) 客舍. Il s'agit évidemment des abris où les voyageurs recevaient l'hospitalité pour une nuit Le Che song līu, k. 12 (T. T. X VI [仏], III, p. 78 b, 79 a ; T. K. XVII, 14, p. 73 a 上) les nommés fōi tō chō 福德舎, et ajoute en note : lieux où l'on loge une fois — 宿處.

---

(1) Montagne parfumée, 香醉山.
(2) Le Sumueru.
(3) Le Dirghâgâma, quatrième varga, 世記経, k. 20 (TT, XII [i], ix, p. 105 b ; TK, XIII, viii, p. 104 b 下), lui attribue trois villes ou châteaux, 城, qu’il nomme : K’o-wei 可畏, Tien-king 天敬, et Tchong-kouei 衆歸. Ces noms sont transcrits par les autres traductions de ce même varga : par le Ta-lo l’an king 大樓龍經, k. 3, section 8, Cha-mo 沙摩, Po-kia-lo 波迦羅, A-ni-p’an 阿尼槃 ; par le K’i che 起世經 et le K’i che yin pen king 起世因本經, k. 6, section 7, A-tch’a-pan-lo 阿茶槃多, Pi-ch’o-lo-p’o 吾舍毘婆, K’ie-p’o-po-ti 呪婆鉈帝. Le Suvarâ prabhâsa sûtra ne parle que d’une seule ville, près de laquelle serait aussi la résidence de Çri-devi ; Dharmârâka transcrit son nom A-ni-man-lo 阿尼曼陀 明摩頭, k. 3, section 8 ; Yi-tsing le traduit Yeou-ts’ai 有財 金光明最勝王經, k. 8, section 17 ; Cf. aussi Tch’ê-ni 齊集, k. 10, qui semble s’inspirer du Suvarâ prabhâsa sûtra.
voir son fils. Alors elle se rendit sous l’arbre Pārijāta (1), atteignit la salle Sudhārma (2), entra dans la ville de Sudarśana (3) et voulut pénétrer dans le Vaijayanta (4) d’Indra. Mais le grand génie Vaijraṇāṇi (5), avec d’innombrables yakṣa, était à la porte qu’il gardait ; voyant qu’elle cherchait à entrer, il la chassa hors de la ville de Sudarśana.

Sa douleur s’augmentait toujours, elle arriva à l’endroit où demeurait Vaiśravaṇa deva. Elle tomba à terre et se prosterna de tout son corps sur une grande pierre, en pleurant et en poussant des cris, disant : « O grand général, mon petit enfant Priyaṅkara m’a été volé, et je ne sais pas où il est. Je vous en prie, cherchez-le et rendez-le moi. » Vaiśravaṇa deva lui dit : « Ma sœur, que ton trouble ne t’affole pas complètement. Regarde qui est venu et demeure immobile près de ta maison ; sur la terrasse de jour (6). » Elle répondit : « O grand général, c’est simplement le vrāmaṇa Gautama qui est là. » Il reprit : « S’il en est ainsi il faut aller en toute hâte vers ce Bhagavat et te confier à lui. Il te fera revoir Priyaṅkara. » En entendant ces paroles, elle éprouva une grande joie, comme un mort qui ressusciterait. Elle revint vers sa maison. De loin elle vit le Bhagavat, les trente-deux marques et les quatre-vingts signes qui ornaient son corps ; la lumière parfaite qu’il émettait surpasant l’éclat de mille soleils, et était semblable à [celle de] la Montagne aux merveilleux joyaux. Du fond [de son cœur] elle excita une foi ardente ; toute sa peine disparut ; elle ressentit [de la joie] comme si [déjà] elle avait retrouvé son fils. Arrivée à l’endroit où était le Buddha, elle adora les pieds du Buddha, puis reculant s’assit de côté et lui dit : « O Bhagavat, voici longtemps que je suis séparée du plus petit de mes

divers-char. Naturellement la description s’est modifiée suivant la traduction adoptée. Tous les textes décrivent le Nandavāra sensiblement de la même manière ; mais il n’en est pas de même pour les deux autres. Le Miçraka par exemple est, pour les Agama, le jardin où les dieux se mêlent aux apsaras et jouissent avec elles des plus grandes délices — ce qui est conforme au sens du Lalita-vistara, loc. cit. — ; pour la Vībhāṣā, celui où les dieux supérieurs et inférieurs sont mêlés et confondus, et se trouvent égaux pour un temps.

(1) 圜生樹. Arbre colossal au Nord-Est de la ville de Sudarśana, donnant aux Trayastrimśa tous les plaisirs qu’ils désirent.
(2) 善法堂. Grande salle au Sud-Est de Sudarśana, où se réunissent les Trayastrimśa.
(3) 喜見城. Immense cité aux mille portes, gardée chacune par cinq cents yakṣa d’un yojana de taille, vêtus de bleu (ou de vert 青), et portant armes et cuirasses. Pour tous les détails qui précèdent, voir Vībhāṣā et Kopa, loc. cit. Quelques ouvrages, notamment le Ta iche tou-ouden 大智度論, k. 100 (TT, XX [往]), v. p. 102 a ; TK, XX. iv. p. 559 b. Les écrivent 喜見城 ; ce dernier donne à cette cité 999 portes gardées chacune par seize yakṣa.
(4) 最勝殿. Le fais ces restitutions d’après divers passages des Jātaka, ou d’autres ouvrages.
(5) 金剛大神. D’autres textes le nomment plus clairement 樂叉神金剛手.
(6) 晝日遊處. Probablement la caṇkrama.

Ensuite Hāṛīti s’approchait de l’endroit où était le Buddha, reçut les trois refrages et les cinq préceptes (2) : ne pas tuer les êtres vivants, etc., jusqu’à ne pas boire de liqueur enivrante. Alors elle s’avança et dit au Buddha : « A partir de maintenant, moi et mes enfants, que mangerons-nous ? » Le Buddha dit : « Femme vertueuse, sois sans inquiétude ; tous mes érama et disciples qui sont dans le Jambudvīpa, à chaque repas suivant l’ordre du repas, te donneront la nourriture des êtres vivants (3), et à la fin de la rangée (4), ayant préparé un plateau d’aliments, ils t’appelleront par ton nom et [appelleront] tes fils, et vous rassasieront. Jamais vous ne souffrirez de la faim. Et, s’il y a des restes, à tous les êtres vivants et à tous les génies habitant les fleuves, les montagnes et la mer et à tous les êtres qui mangent, on les leur offrira et on les rassasierà de volonté (5). » Le Buddha dit à Hāṛīti : « Et encore voici ce que je te

(1) 無畏. Litt. : l’absence de crainte, abhaya.
(3) 其生食. Il en sera question plus loin, à propos du culte de Hāṛīti.
(4) L’offrande de nourriture à Hāṛīti se fait après que tous les moines ont reçu leur portion.
(5) 連心 a un autre sens technique ; ici, il signifie une « direction d’intention » par laquelle on fait de cœur une offrande qu’on ne peut, pour une raison quelconque, faire en sa réalité matérielle. On admet que, par la puissance du dhyāna, cette « intention » produit le même effet que l’offrande réelle.
confie : tous les saṅghārama de ma loi, tous les endroits où habitent des moines et des nonnes, toi et tes fils, jour et nuit, avec zèle vous les protégerez ; vous ne permettrez pas qu’on leur nuise, et toujours vous leur donnerez la paix. Tant que ma loi ne sera pas détruite, dans le Jambudvīpa, voilà ce qu’il faudra faire. » Après que le Bhagavat eut prononcé ces paroles, la mère Hārīti et ses cinq cents fils et toute la foule des yakṣa qui étaient venus ressentirent une grande joie, et adorèrent et servirent [le Buddha].


« O moines, dans un passé lointain, à Rājagrha il y avait un bouvier ; il prit femme, et au bout de peu de temps, celle-ci fut enceinte. À cette époque, il n’y avait pas de buddha ; il n’y avait qu’un pratyeuka-buddha. Il se manifestait aux hommes, mais aimait à demeurer dans la solitude ; selon les occasions, il se servait à sa volonté de ce qui était à sa portée. Il n’y avait alors dans le monde que ce seul punyakṣetra (2). Ce pratyeuka-buddha, allant se promener chez les hommes, arriva à la ville de Rājagrha. Il y avait une grande fête (3) où étaient venus cinq cents hommes, tous le corps paré d’ornements, portant des aliments et des boissons, faisant de la musique. Ils allaient ensemble dans le jardin [de la fête]. Sur leur chemin, ils rencontrèrent la femme de ce bouvier, enceinte, portant un pot de lait caillé. Tous lui dirent : « Sœur, viens danser et te réjouir avec nous. » La femme voyant cela, se mit à pousser des cris avec eux ; puis la passion naissant, les yeux tournés en haut et les sourcils relevés, elle se mit à danser avec eux ; il en résulta qu’elle se fatigua et finalement avorta. Tous les gens de la ville s’étaient rendus dans ce jardin ; la femme, dans une très grande affliction, se tenait la tête appuyée sur la main. Finale-ment avec son lait caillé, elle acheta cinq cents mangues 菩提樹果. À ce moment le pratyeuka-buddha vint et s’approcha de cette femme ; celle-ci de loin vit son corps et son esprit dans le calme, et la majesté [de son attitude] bien ordonnée ; [elle le vit] s’avancer sur le chemin, et dans son cœur elle conçut une confiance respectueuse. Alors, venant devant lui, elle adora ses deux pieds et prenant les fruits au parfum excellent, elle les offrit au saint. Les pratyeuka-buddha ne peuvent enseigner qu’avec leur corps ; ils ne peuvent expliquer la loi de bouche. Voulant faire du bien à cette femme, il déploya

---

(1) 精気.
(2) 福田.
(3)  설회.
deux ailes comme celles du roi des hansa et s'éleva dans l'espace, en faisant voir toutes sortes de miracles. Cette femme ordinaire vit ces merveilles, et son cœur s'attacha [à ce saint] : comme un grand arbre qui tombe, elle se jeta à terre, les mains jointes, et elle fit ce vœu : « Par le mérite de l'œmone que j'ai faite à ce véritable punyakṣetrā, je demande de renaitre dans l'avenir à Rājagrha, et de manger les enfants de tous ceux qui habiteront alors cette ville. »

« Moines, qu'en pensez-vous ? La femme de ce bouvier pourrait-elle être autre ? C'est cette yakṣīṇī Hārīti elle-même. C'est parce qu'autrefois, ayant fait œmone de cinq cents mangues à un pratyeka-buddha, elle a fait un vœu criminel, que maintenant elle est née à Rājagrha et devenue yakṣīṇī. Elle a eu cinq cents fils, elle a suè l'œmone vitale des hommes et a mangé tous les enfants de la ville. O moines, je vous ai toujours enseigné qu'à une action noire [répond] une rétribution noire, à une action mêlée, une rétribution mêlée, à une action blanche, une rétribution blanche. Efforcez-vous de pratiquer l'action blanche et d'éviter l'action noire et l'action mêlée ; car la rétribution, chacun la reçoit par soi-même. » Alors, tous les moines ayant entendu les paroles du Buddha ressentirent une grande joie dans leur cœur, adorèrent les pieds du Buddha, prirent congé et se retirèrent.


---

(1) Cette expression n'a ici que le sens général d'enfants, qui doit même être restreint aux garçons. Hariti n'avait en effet donné que des fils, et cet exemple ne pouvait autoriser l'adoption des filles dans les monastères, contre quoi d'ailleurs protestent toutes les règles sévères de séparation des sexes, édictées en maint endroit et dans ce chapitre même.

Comme le Bhagavat avait dit qu’il faut recevoir les présents offerts en rédemption des enfants, alors les six moines (3) allèrent demander le prix total aux parents. Le Bouddha dit : « Ne demandez pas le prix ; sachez vous contenter de recevoir [ce qu’ils vous donnent] selon leur volonté. »


(1) L’édition de Corée a 頂, les autres portent 頂, que celle de Corée a aussi dans le titre du paragraphe. Il semble donc qu’il serait légitime de lire « cou » au lieu de « tête ». Mais d’autre part, lors de la cérémonie par laquelle un enfant est adopté dans un monastère, c’est bien sur la tête qu’on lui attache le kāṣāya qu’il portera ensuite au cou.

(2) Le rang de chaque moine dans la communauté est déterminé par son âgenneté ou son mérite.

(3) 六条必要. Ceux dont la licence ou les excès donnent occasion au Bouddha de préciser les règles de conduite des moines.

(4) 祭祀. Expression employée surtout lorsqu’il s’agit de divinités ou génies de rang inférieur, d’enfants de divinités ou de génies.

(5) 非時. Après le milieu du jour. Les moines ne peuvent prendre par jour qu’un seul repas.
Telle est, sous sa forme la plus développée et vraisemblablement de beaucoup la plus répandue, la légende de Harriti. C'est de celle-ci que s'inspire directement Yi-tsing dans le court passage de son Nan hai ki kouei nei fa tchouan, que lui consacre, c'est elle que résume très brièvement le Lien-houa-mien king, qui, faisant l'éloge du pâtra du Buddha, rappelle le rôle qu'il joua dans la conversion de l'ogresse : et on la retrouvera aussi dans les passages cités plus loin du Fo pen king king et du Mahâ-Mâyâ sûtra. Le récit du Tsa pao tsang king lui est apparenté de fort près ; mais il semble que sa source directe soit autre que celle du Samyuktavastu : d'après lui, c'est dans, et non sous, son bol que le Buddha cache Priyâkara ; et surtout la note qu'il donne au sujet de l'existence antérieure de Harriti, est toute différente de la description qu'en fait le Samyuktavastu, encore que les deux ne soient évidemment pas inconciliables ; étant donné le système bouddhiste des renaissances, la septième fille du roi Kie-ki, d'après l'édition de Coree, Kie-ki, d'après celle des Song, au temps du buddha Kâcyapa, peut bien avoir été ensuite la femme d'un bouvier de Râjagrâha.

... 

Malgré des différences beaucoup plus importantes, c'est encore la substance de la même légende qu'on retrouve dans le petit sûtra hinayâniste [Fo choua] Kouei-tseu-mou king [佛 說] 鬼 子 母 經 (1), spécialement consacrée à Harriti. Le Tche yuan lou, k. 7, déclare que cet ouvrage existe dans le canon tibétain. Le Tch'ou san tsang ki tsi, k. 3, le cite au nombre des livres que Tao-ngan mentionne dans son catalogue comme existant de son temps, mais dont le nom du traducteur était inconnu. Enfin la note jointe au titre de la traduction chinoise fait remonter celle-ci au moins aux Tsin occidentaux, c'est-à-dire à la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe.

Le nom de Kouei-tseu-mou a été traduit de diverses façons : Mère des esprits, Mère des fils démons, Démon mère de fils, Demon mother of the children, etc. Il semble légitime de considérer kouei-tseu 鬼 子 comme un terme

---

(1) TT, XI [盈], x, p. 113 a ; TK, XII, v, p. 445 a. 
(2) C'est de cette idée que s'inspire une célèbre peinture de Li Long-mien, dont le Musée Guimet possède une réplique à l'encre de Chine, publiée dans le premier fascicule de sa Bibliothèque d'art (cf. supra, p. 1). Le Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient en possède une autre en couleurs, d'allure générale analogue, mais différant de la précédente par plusieurs détails. D'ailleurs, la visibilité de Priyâkara à travers les parois du bol, comme l'« attaque » de celui-ci par les démons, ne sont pas données par les textes que je connais ; si elles ne sont pas le fruit de l'imagination du peintre, elles supposent une autre source qui m'est inconnue. 
(3) TT, XIV [宿], vii ; TK, XV, i.
composé de signification unique, et de traduire kouei-tseu-mou par « Mère-de-démons » ; d’autant que cette expression constitue une sorte de titre, une appellation qui ne parait pas avoir été spéciale à Hāritī, encore que celle-ci soit la plus célèbre de celles qui l’ont reçue. C’est ainsi que le Ta ki yi chen cheou king 大吉義神兌經, k. 3, (1) cite « vingt mères-de-démons yakṣa » 二十夜叉鬼母, ayant des fils nombreux et puissants, que Vaiśravaṇa présente au Buddha comme étant sous ses ordres, et parmi lesquelles ne figure pas Hāritī. La Mahāmāyūri (2) en cite douze, 十二鬼母, qui lourment les vivants, et n’y compte pas non plus Hāritī, qu’elle a rangée quelques lignes plus haut parmi les rākṣasī. Et l’on verra plus loin d’autres personnages encore porter ce titre.

Que kouei-tseu-mou soit d’ailleurs simplement un équivalent de kouei-mou, cela ressort du Yi tseu Fo ting loauen wang king 一字佛頂輪王經, k. 1, (3) où écrit Ho-li-ti kouei-mou 聞利帝鬼母, ou Pou kong kiuan souo chen pien chen yen king 不空瞿舍變異真言經, k. 3 (4), où écrit Ta Ho-li-ti kouei-mou chen 大聞利底鬼母神, etc. D’autre part, il semble bien que l’expression kouei-tseu-mou ait un sens général, soit un nom commun, et doive être traduite « une mère-de-démons » plutôt que « la Mère-de-démons », comme si l’il s’agissait de Hāritī, dans le passage du Che yi mien Kouan-che-yin chen cheou king 十一面觀世音神兌經 (5), où Avalokaśvara enseigne une pratique destinée à guérir les maux causés par « un mauvais démon, une mère-de-démons ou une rākṣasī ».

Voici la traduction du Kouei-tseu-mou king.

Au temps où le Buddha se trouvait dans le pays de Ta-teou (6), en ce pays il y avait une femme, mère de beaucoup d’enfants ; de nature très méchant, elle se plaisait à aller voler les enfants des gens, les tuait et les mangeait. Les familles qui perdait leurs enfants ne savaient qui (7) les prenait ; [les gens] s’en

(1) TT, XXVII [成], viii, p. 20 b ; TK, XII, v, p. 458 a.
(2) Traduction de Yi-tsing, k. 2 ; TT, XXVII [成], vii, p. 64 b ; TK, X, viii, p. 711 b.
(3) Traduction de Saṅghabhārā, k. 2 ; TT, ibid., p. 51 a ; TK, ibid., p. 741 a.
(4) Amoghavajra, k. 2 (TT, XXV [観], vi, p. 75 a ; TK, ibid., p. 739 a) les nomme 天母.
(5) TT, XXV [観], vi, p. 3 b ; TK, XII, vii, p. 615 a.
(6) TT, ibid., xi, p. 16 a ; TK, X, ix, p. 795 b.
(7) TT, XXVII [成], xii ; TK, X, x, p. 908 a. La même chose se retrouve dans le To-lo-ni tsi king 陀羅尼集經, k. 4 ; TT, XXV [観], iv, p. 54 b ; TK, XII, i, p. 91 b.
(8) 大兜國. Parmi les ouvrages traitant de Hāritī, celui-ci est le seul à citer ce pays, qui n’est pas identifié.
(9) L’édition de Corée, que reproduisent les éditions japonaises modernes, porte 何誰 qui semble n’offrir aucun sens. Je préfère la leçon commune aux éditions des Song, des Yuan et des Ming, 阿誰. Au sujet de cette forme de pronom de la langue parlée ancienne, cf. Maspéro, Sur quelques textes anciens de chinois parlé (BEFEO,
allaient par les chemins et dans la campagne en se lamentant ; puis revenant, ils tenaient conseil. Cela dura longtemps. Ananda et tous les crāmaṇa allèrent et virent eux-mêmes les gens qui se lamentaient ; ils tinrent conseil avec eux en revenant, et ils eurent pitié des familles qui avaient perdu leurs enfants. Le Buddha sut ce que pensaient les crāmaṇa ; il vint à l’endroit où ils se tenaient et demanda aux crāmaṇa : « Quel est le sujet sur lequel vous tenez conseil ? » Les crāmaṇa et Ananda dirent au Buddha : « Le sujet est que, étant sortis et ayant observé, nous avons vu dans les chemins et la campagne beaucoup de gens qui se lamentaient. Nous avons demandé à ces gens qui se lamentaient : « Pourquoi vous lamentez-vous ? » Ils nous ont répondu : « Nous avons perdu nos enfants. Nous ne savons pas où sont leurs cadavres. » Ces gens qui se lamentaient ainsi, ce n’était pas une seule famille ; et tous avaient perdu leurs enfants. Le Buddha dit alors à Ananda et à tous les crāmaṇa : « Celui qui vole les enfants en ce pays n’est pas un être humain ordinaire ; c’est la Mère-de-démons, qui maintenant s’est manifestée comme être humain (1). Elle se plaît à voler les enfants des autres. Cette mère a mille fils : cinq cents sont dans les cieux, et cinq cents dans le monde. Ces mille fils sont tous des rois de démons ; chacun de ces rois commande à plusieurs myriades de démons. De la sorte, cinq cents rois de démons sont dans les cieux, et tourmentent les dieux ; cinq cents rois de démons sont dans le monde et tourmentent les rois et les peuples. Les dieux même ne peuvent rien contre ces cinq cents rois de démons. » Ananda dit au Buddha : « La Mère-de-démons qui est venue en ce pays, faut-il maintenant lui ordonner de ne plus voler les enfants des autres ? » Le Buddha dit : « Très bien : il faut lui ordonner de ne plus voler à l’avenir les enfants des autres. » Ananda demanda au Buddha : « Par quel moyen pourra-t-on l’empêcher de voler à l’avenir les enfants des autres ? Le Buddha dit alors à Ananda : « Que tous les crāmaṇa aillent à l’endroit où demeure cette mère, qu’ils guettent sa sortie, et qu’ensuite ils prennent tous ses enfants, les amènent au vihāra et les cachent. » Tous les crāmaṇa allèrent et guettèrent la sortie de la mère ; puis ils prirent ses enfants au nombre de mille (2), et les

---


---

(1) Le King liu yi siang n’a pas les caractères 入市; le récit s’en trouve allégé et en devient plus naturel.
(2) Au lieu de 自擄撫 d’édition de Corée, toutes les autres ont 自擄自撫, qu’on lit aussi dans le King liu yi siang. Cette lecture paraît devoir être préférée.
(3) Au lieu de cette répétition, le King liu yi siang a 如是至三 et ainsi à trois reprises.\n
chemins en se lamentant comme tu le fais. De plus, les enfants des autres que tu as volés, de retour chez toi, tu les tués et tu les manges. Après ta mort tu entreras dans l'enfer Samghāta. » La mère entendant ces paroles fut remplie de terreur. Le Buddha l’interrogea encore : « Désires-tu sincèrement retrouver tes enfants ? » La mère se leva et se jeta de nouveau la face contre terre [en disant] : « Je vous en prie, ayez pitié de moi ! » Alors le Buddha s’adressant de nouveau à la mère lui dit : « Si tes enfants te sont rendus, te repentiras-tu sincèrement ? Si tu te repens sincèrement, je te rendrai tes enfants. » La mère dit : « Je me repens. » Le Buddha dit : « Tu te repens. Que feras-tu à l’avenir [comme gage de] ton repentir ? » La mère dit : « J’écouterai l’enseignement et les préceptes du Buddha, et je me conformerai à sa parole ; c’est ainsi que je me repentirai. Si le Buddha me rend mes fils, je ne m’écarterai plus jamais de ce qu’il aura dit. » Le Buddha dit : « En sera-t-il sûrement comme tu le dis ? » La mère dit : « Je ferai sûrement suivant la parole du Buddha. » Alors le Buddha lui imposa les cinq préceptes : premièrement, ne pas tuer les êtres vivants ; deuxièmement, ne pas voler ; troisièmement, ne pas être luxurieux ; quatrièmement, ne pas tromper ; cinquièmement, ne pas boire de liqueur envivante. En retour, il lui rendit tous ses enfants. Puis le Buddha parla de nouveau : « Tu as mille fils ; je vais te dire les noms (1) de tes mille fils. Cinq cents sont dans les cieux ; tous sont rois parmi les démons et avec leurs officiers et subalternes démons, envieux et méchants, ils tourmentent les habitants des cieux. Cinq cents sont dans le monde où ils tourmentent tous les hommes. Tes fils sont rois de démons, ils commandent à plusieurs myriades de démons. Ainsi ces cinq cents de tes fils avec leurs officiers et subalternes démons en nombre énorme, sont extrêmement haineux et mauvais. D’eux-mêmes, ils se font, les uns esprits des arbres, les autres esprits de la terre, ou esprits des eaux, ou trompant [les gens], ils se font passer pour leurs frères âlôs ou cadets, leurs femmes, leurs enfants, par leur malice mettant le trouble à l’intérieur et à l’extérieur des habitations ; ou ils se font les esprits de la mer, ou les esprits des bateaux et des charis, ou les esprits des maisons, ou ils se nomment eux-mêmes les esprits habitant l’obscurité de la nuit, ou ils envoient des songes aux hommes, ou ils leur envoient des ter- rieurs et leur font voir des choses effrayantes ; ou ils prennent le nom de morts par accident ou de morts de maladie (2). C’est ainsi qu’ils tourmentent les hommes. Et ils sont partout. Ils sont très haineux et méchants. Ainsi sous des titres fallacieux, ils amènent les hommes à faire des sacrifices et à tuer [des victimes] qu’ils font cuire ; les hommes ignoraants tuent et font cuire [des

(1) Au lieu de 但, on pourrait supposer ici la variante 性 « nature », que l’on verra plus loin donnée pour un passage analogue par d’autres éditions.

(2) Ils se font passer pour les esprits des morts.
victimes pour nourrir ces démons ; ces démons ne veulent pas manger, mais très méchants, ils font commettre des meurtres aux hommes pour les faire entrer en enfer. Même ne mangeant pas ces [victimes], ils se réjouissent de voir les hommes faire des sacrifices. Ces démons ne sont pas capables de protéger la vie humaine ; ils ne font qu'ajouter à leurs crimes ; et les hommes insensés et ignorants, mêlés à ces démons (!), sont misérables.

La Mère-de-démons entendant ces paroles du Buddha, se repentit au fond du cœur et obtint la srotâpatti, sachant l'avenir et le passé. Faisant une grande prostration, elle dit au Buddha : « Je suis une insensée qui ne sais rien ; d'existence en existence j'ai été mauvaise. Maintenant j'ai reçu les préceptes ; ma pensée est toute entière à la droite voie moyenne. Mon esprit est doué d'une vue pénétrante ; je revois mes mille fils. Maintenant je sais ; la parole excellente du Buddha est accomplie (2). Je prie le Buddha d'avoir pitié de moi. Je désire demeurer auprès du vihâra du Buddha ; je désire appeler les mille rois mes fils ; je désire les attacher au Buddha. Je désire rendre des bienfaits aux hommes dans les cieux et sous les cieux. » Le Buddha dit : « C'est très bien ; cette pensée que tu as est excellente. » Le Buddha dit : « A l'avenir il faut te conformer à cette parole. Tu demeureras auprès du vihâra du Buddha. Quand des gens de ce pays n'ayant pas d'enfants viendront en demander, tu leur en donneras. Selon ton désir, je donnerai des noms (3) à tes fils, je leur ferai protéger les hommes et ne les laisserai plus les tourmenter à tort. »

A faire un vœu avec la Mère-de-démons, il y eut le bhûta Manibhadra 和摩尼銘, et sa sœur aînée appelée Tche-ni 竹匿 (4). Tous les démons des cieux et de sous les cieux dépendent de ce Manibhadra ; il est souverain à l'intérieur des quatre océans ; les marchands [trafiquant] par bateaux et par chars, ceux qui possèdent des richesses, tous dépendent de Manibhadra. Manibhadra s'attache au Buddha et reçoit les préceptes ; il protège les biens des hommes. Quant à Tche-ni, elle vient en aide aux femmes en couches.

---

(1) J'essaie de traduire ainsi 坐鬼 en supposant le sens « étant devenus démons à leur tour. » Mais le King liu yi siang écrit 坐思, qui permet une meilleure interprétation de cette phrase : « les hommes insensés ignorent qu'ils sont plongés dans un état misérable ».

(2) Au lieu de 成 les éditions des Yuan et des Ming ont 誠, « la parole du Buddha est la vérité parfaite ».

(3) Les éditions des Song, des Yuan et des Ming ont 性 au lieu de 姓 ; il faudrait traduire : « Je donnerai une nature [nouvelle] à tes fils. » Mais le King liu yi siang a 姓, ce qui fournit un sens préférable : « J'ordonnerai à tes fils d'aller et de protéger les hommes. »

(4) Je n'ai rien trouvé qui permire de rétablir la forme sanskrite de ce nom et d'identifier le personnage.
Il y a un devaraja appelé Vaičrämaṇa qui gouverne les quatre mondes et protège la vie humaine (1); les richesses (2) sont dans la dépendance de Vaičrämaṇa. A faire un vœu, il y eut aussi un grand roi de démons nommé Asura 阿須倫 (3), qui commanda à tous les nāgarāja 龍王 et à tous les [esprits] empoisonneurs 毒氣人. Ils firent vœu que leur venin ne fit pas de mal aux hommes; ils firent vœu que leur cœur [devenu] bon n'userait pas de vengeance et qu'ils ne mordraient plus les hommes. Ils firent vœu de donner aux hommes tout ce qu'ils demanderaient, et si on ne demandait rien, [au moins] de ne pas faire de mal. Alors les hommes s’approchèrent du bhūta Manibhadra et le vénérèrent.

Encore que ce petit sûtra paraisse bien être d’une antiquité vénérable, la forme qu’il donne à la légende de Hārīti semble ça et là accuser quelque travail de remaniement ou de développement. Je serais assez porté à en voir une première trace dans le parallélisme qui, à côté des cinq cents fils sévissant sur la terre, en place tout autant dans les cieux. Cette séparation en deux groupes est simplement énoncée et ne joue plus aucun rôle ensuite; et, bien qu’il soit rappelé plus loin que « cinq cents sont dans les cieux », il n’est en somme question que des cinq cents qui sont sur la terre. D’ailleurs, à l’exception du Tsa pao tsang king et d’un ou deux autres ouvrages suivant le même texte, qui en comptent dix mille, les autres livres qui en parlent donnent généralement le chiffre de cinq cents. Il est à remarquer aussi que ce sûtra ne fait aucune allusion au dernier des fils de Hārīti, dont le rôle, bien que tout passif, est si caractéristique dans la forme de la légende rapportée notamment par le Sāmyukttavastu, et qu’on retrouve dans l’iconographie et dans le culte magique de Hārīti, comme nous le verrons.

D’autre part, la violente attaque contre les croyances populaires aux génies divers et aux esprits des morts, et contre le culte qui leur est rendu, n’est pas sans causer quelque surprise. Le ton y est acerbe et n’a rien de la sérénité de la réprimande adressée à Hārīti par le Buddha, réprimande où la mansuétude perce sous la juste sévérité et laisse prévoir un pardon prochain. Enfin, la puissance et la malice redoutables qui sont attribuées à ces princes des démons s’accordent mal avec la facilité avec laquelle ils se sont laissés jouer et enlever par les disciples du Buddha. D’ailleurs, les autres versions de la légende ne présentent rien d’analogique à ce passage. Pour ces raisons, je serais assez

(1) Au lieu de 命, le King liu yi strang a 財物, « les biens », qui, étant donné le caractère bien connu de Vaičrämaṇa, paraît préférable.
(2) Traduction un peu libre. L’expression 出入 est très usitée dans le sens de « dépenses et recettes ».
(3) Je n’ai rien trouvé à son sujet; mais on sait que certains noms passent facilement d’une classe d’êtres à une autre.

XVII, 3
porté à y voir un hors-d’œuvre, un développement introduit ici par l’auteur du sūtra et surajouté par lui à la légende primitive, peut-être dans un but apologétique.

A première lecture on s’aperçoit que les dernières lignes de l’ouvrage, celles qui ont rapport à Vaiśravaṇa, à Asura prince des nāgarājā et aux « empoissonneurs », sont tout à fait étrangères au sujet du sūtra. Peut-être avaient-elles déjà paru douteuses aux compilateurs du King liu yi siang, car s’ils mentionnent ce qui est relatif à Mahābhadrā et à Tche-ni, ils négligent le reste. La forme même de ce reste est d’ailleurs fort étrange. Le sūtra n’ayant pas la formule initiale ordinaire, on ne s’étonnerait sans doute pas trop de l’absence de formule finale. Or, la formule finale existe, mais l’acte de vénération qu’elle exprime ne s’adresse ni au Buddha, ni au personnage important du récit, mais à Mahābhadrā, dont il n’a été question qu’incidemment, et dont même on ne parlait plus depuis un moment. Il semble légitime de la rapprocher du passage relatif à ce personnage, et par conséquent de considérer comme une interpolation ce qui a trait à Vaiśravaṇa, Asura, etc. Ajoutons encore que le fait que la vénération mentionnée par la formule finale s’adresse à Mahābhadrā, laisse supposer que les phrases où il est question de lui et de Tche-ni pourraient bien avoir été empruntées à quelque sūtra traitant de ces personnages ; toutefois je n’ai rien retrouvé d’analogue dans ceux que j’ai examinés.

Enfin, bien que ce sūtra nous apprenne que dorénavant Hārīti demeurera avec ses enfants auprès du vihāra du Buddha, et que cela puisse expliquer la présence de sa statue ou de son image dans les monastères, il ne nous dit rien des offrandes auxquelles elle a droit, que spécifie le Sāmyuktavastu, et qu’a signalées Yi-tsing (1).

Avec le Chan kien p’i-p’o-cha liu 善見毗婆沙律, les divergences s’accentuent. La conversion de Hārīti 阿梨帝耶 et de ses cinq cents fils y est accompagnée de celle de son mari Pañcaka dont les textes précédents ne parlent pas ; mais son dernier-né n’y paraît pas, et on n’y voit rien concernant ni son séjour près des vihāra, ni les offrandes qui doivent lui être faites, ni son pouvoir de donner des enfants. Et s’il ne s’agit peut-être là que d’omissions après tout facultatives, l’auteur restant libre des développements à donner à son sujet, la différence de localisation du moins est importante et doit être prise en considération. Hārīti et Pañcaka sont placés au Cachemire, et semble-t-il, dans les Montagnes Neigeuses, bien que la mention de celles-ci ne s’applique

directement qu’aux yakṣa dont il a été question immédiatement avant. Chose plus grave, l’auteur de leur conversion n’est plus le Buddha, mais Madhyāntika, ce qui la reporterait assez longtemps après la mort du premier, contrairement à ce qu’enseignent tous les autres textes.


« Il y eut en outre cinq Yakṣa avec leur entourage, (et) la yakṣīṇī Hārīttī 詹利帝耶 avec ses cinq cents fils qui obtinrent la voie de Čīrāpana. 須陀道. Là-dessus le Respectable Madhyāntika convoqua tous les yakṣa ainsi que le roi-dragon et leur dit : Désormais n’ayez plus aucun sentiment de colère ou de haine. Gardez-vous de nuire aux habitants et aux moissons. Ayez pitié des êtres vivants, pour qu’ils obtiennent la paix et le bonheur. »

A un point près, qu’a noté M. Przyłuski, le nom du « yakṣa Pañcaka » interprété comme un groupe de « cinq yakṣa » 夜叉五人. le texte chinois concorde exactement avec le texte pâli de la Samantapāsādikā (1).

... Pañcako pi yakho saddhiṃ bharīyāya yakkhiniyā pañcahi ca puttasatehi paṭhame phale patiṭhassa, atha āyasī Majjhantikathero sabbe pi nāgāyakkha-rakkhañcādante evaṃ āha:

mā dāni kodhaṃ janayittha ito uddhaṃ yathā pure,
sassaghātva ca mā khatta sukhakāmā hi pāṇino,
karoṭha mettaṃ sattesu, vasantu manuṣā sukhamī ti.

Le Mahāvamsa donne exactement la même forme de la légende de Hārīttī, et il est intéressant de rapprocher les deux textes (2).

Paṇḍako nāma yakho tu saddhiṃ Hārītayakkhiyā pañcasaṭehi puttehi phalam pāṇīpi ṣākikam.

« Mā dāni kodhaṃ janayittha ito uddhaṃ yathā pure,
sassaghātaṃ ca mā kathsa, sukhakāmā hi pāṇino ;
karoṭha mettaṃ sattesu, vasantu manuṣa sukhamī iti tenānusitaṭhā te tatheva patipajjisaṃ.

Mais le voyage de Madhyāntika dans le Nord-Ouest de l’Inde, et celui que le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin (3) attribue au Buddha dans les mêmes régions, offrent assez de traits communs pour que l’on puisse les considérer.

(1) Oldenberg, The Vinaya-piṭakam in pāli, III, p. 315.
comme une réplique l'un de l'autre. Cela permettrait d'écarter Madhyāntika, dont le rôle dans la conversion de Haritī est sûrement apocryphe, pour ainsi dire. Il ne resterait alors qu'un témoignage intéressant de la migration progressive de Haritī vers le Nord. Et on verra plus loin que cette migration ne s'est pas arrêtée au Cauchemire.

Nous en avons un autre témoignage fort intéressant. D'après le Kōuan ting king 湯頂經, k. 7 (1), dans une grande assemblée tenue au Jetavana, le Buddha exposant une dhārāṇī de soumission des démons, raconte l'histoire suivante à Indra :

« Il y a une démon, 女人神, qui demeure à l'Est des Montagnes Neigeuses. Son nom est Arita 阿利陀; et il y a sept cents démons dont elle fait ses suivants, 官屬. Elle a parlé ainsi : « Avant que le çramaña Gautama n'ait expliqué cette formule, cette mudrā et ce mantra, nous allions partout et notre cœur n'avait pas de crainte. Maintenant nous avons entendu le sûtra de cette mudrā 印經 (2). » Et élevant la voix, elle dit sa peine : « Ah ! quelle douleur ! Ah ! pourquoi en est-il ainsi ? Autrefois nous (3) avons pris l'énergie vitale des êtres et nous en avons fait notre nourriture. Nous avons fait du mal aux hommes. Maintenant nous ne pouvons plus leur nuire. Telle est la vertu et la divine majesté de ce çramaña. Tous ensemble, allons auprès de lui. » Elle dit alors : « Depuis longtemps j'ai entendu le bruit de la haute renommée de Gautama répandue à l'infini. Mais maintenant, j'ai entendu de plus le sûtra de cette formule, de cette mudrā et de ce mantra. Je me soumets, je crois, j'adore les pieds du Buddha. A genoux et les mains jointes, je me réfugie dans le devāti-deva 天中天. Je le prie de me prendre pour disciple ; je lui demande de me donner ses préceptes. » Le Buddha dit : « C'est bien, c'est bien. C'est parce que dans une existence antérieure tu as planté du mérite que maintenant tu as pu me voir. » Alors le Buddha donna à Arita la loi des trois refuges et des cinq préceptes et en fit une upāsikā 清信女. Arita, après avoir reçu les préceptes, vénéra le Buddha et dit : « Moi et les sept cents démons, mes suivants, nous protégerons les quatre classes de disciples et les lieux où sera pratiquée la Loi en tout pays, ville ou village, et sans même qu'ils le demandent, nous leur donnerons ce dont ils auront besoin. »

Arita dit encore au Buddha : « Moi et les sept cents démons, mes suivants, nous avions accoutumé de prendre de l'énergie vitale, du sang et de la chair, et

(1) TT, XXVII [成], vi, p. 52 b ; TK, IX, IX, p. 857 a 上.

(2) Cette dernière phrase peut être comprise comme ne faisant pas partie des paroles de l'ogresse, et traduite : Maintenant ayant entendu..., elle éleva la voix, etc.

(3) Cette phrase et la suivante peuvent être comprises au singulier.
d'en faire notre nourriture. Aujourd'hui, nous nous sommes réfugiés dans le Buddha, et le Bhagavat nous a imposé le précepte de ne pas tuer de chose vivante. Je demande seulement que le Vénéré des dieux ordonne à ses disciples que, lors de leur repas de règle, ils nous fassent l'aumône de quelque peu des restes de leur nourriture. » Quand Arita eut achevé ces paroles, le Bhagavat consentit [à sa demande] ; et en présence du Buddha, elle obtint la voie de srotapanna.

Le Buddha dit à Ananda : « Après que j'aurai quitté le monde, si quelqu'un, homme ou femme, pratique ce sûtra de l'abhiseka, de la mudrā et du grand mantra, qu'il oigne de parfum liquide 薰汁 un cercle de terre de la dimension d'une roue de char, qu'il y répande des fleurs de lotus odorant, y allume sept lampes, y brûle du p'o hiang 瑪香, du kiao hiang 膠香 (1), du benjoin, et qu'il dirige le reflet d'un miroir de cuivre vert dans les cinq directions ; les Mara ne pourront dissimuler leur corps. Qu'il prenne sept flèches et en fasse les symboles 信 des esprits-rois. »


(2) La Mahāmāyuri cite un yakṣa de ce nom. Cf. S. Lévi, op. cit., p. 38.
aux quatre classes [de disciples], et pour qu'elle agisse en esprit puissant. »
Le Buddha dit à Ananda : « Tel un roi qui a dans une autre contrée un ennemi qui veut envahir ses frontières; il donne à ses sujets, à tous ses généraux et soldats, toutes sortes de nourritures excellentes, de l'huile de thym, du miel de rocher et toutes choses agréables au goû; il leur donne aussi toutes sortes de vêtements, de joyaux précieux et d'objets divers. Ensuite il triomphe de tous les rebelles, aucun ne résiste, ils sont dispersés, et [tou] revient à son état primitif; il n'y a plus aucun trouble, tous reviennent au juste gouvernement. » Le Buddha dit à Ananda : « En donnant maintenant à Arita ce qui est nécessaire à sa nourriture, je suis comme ce roi qui fait des dons à ses officiers et soldats; il n'y a nulle différence. C'est pour qu'Arita soumette les Mara extérieurs et tous les mauvais démons, qu'il n'y en ait point qui ne soient dispersés et détruits et qui ne s'enfuient, qu'ils retournent à leurs demeures, s'y cachent et ne paraissent plus. »

Malgré d'importantes différences avec la forme de sa légende que nous connaissons, il ne paraît pas douteux qu'il s'agit bien ici encore de Hārīti. Son nom, il est vrai, a subi une modification. Je manque de compétence pour discuter la question de savoir si l'origine du traducteur — Çrīmita était de Koutcha —, ou plutôt même celle de l'ouvrage, n'a pas eu en ceci quelque influence. En tout cas, un simple changement de clef dans le premier caractère chinois de la transcription, 言 ou 河 au lieu de 阿, suffirait à faire apparaître l'aspiration à l'initiale. La finale ta ou da, ou encore dha, car 陀 répond ordinairement à une sonore, parfois aspirée, s'explique si l'on suppose que l'a final tendait à disparaître et souvent se prononçait à peine.

Arita habite l'Est, ou à l'Est des Montagnes Neigeuses. Ceci semble indiquer une forme locale de la légende; transportée dans une autre région, celle-ci s'y est installée, située, peut-être en contaminant une légende autochtone, dont le nombre des suivants de l'ogresse pourrait être une trace. Le chiffre de sept cents est en effet nouveau; il ne provient pas de celui de cinq cents par opération simple, redoublement comme celui de mille, ou multiplication aisée comme celui de dix mille. Il est d'autant plus digne de remarque, que peu auparavant il a été question de Kouei-tesu-mou et de ses cinq cents fils. Sa singularité est d'ailleurs renforcée, pour ainsi dire, par la présence des sept esprits-rois, chefs de ces cohortes, et derrière lesquels leurs masses s'effacent. Ils en sont probablement l'élément fondamental et primordial; et c'est parce qu'ils étaient sept (1) que le nombre des suivants d'Arita s'est élevé à sept cents. Ils jouent d'ailleurs un rôle plus indépendant et en quelque sorte plus personnel que les enfants de Hārīti. Ceux-ci, leur mère les donnait simplement au Buddha.

(1) Un peu plus haut, le Kouan ting king a déjà cité sept autres démons, 鬼神, devant protéger les disciples après la mort du Buddha.
et à la communauté, et ils se conformaient à son ordre; les suivants d’Arita la regardent se soumettre au Buddha, et agissent ensuite pour leur propre compte et de leur propre mouvement. Ils ne sont d’ailleurs pas présentés comme ses fils, bien que l’ensemble du récit porte à croire qu’ils le sont. On ne voit point parmi eux Priyāṅkara; et le pātra du Buddha dont le rôle paraît solidaire du sien, ne paraît pas non plus. La conversion de l’ogresse n’est plus due aux angoisses de l’amour maternel, mais simplement aux souffrances de la faim.

Si Arita est accompagnée de sept esprits-rois, dans le mañḍala que décrit le Tu pao kouang po lou ko chan tchou pi mi t'o-lo-ni king 大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經, k. 2, « à la porte de l’Ést, on peint la mère Hārīti entourée de sept enfants (1) ». Ceci confirme l’opinion qui voit Hārīti dans la « yakṣīnī mère de sept enfants » dont le Pao tsang chen la ming man-na-lo yi kouei 寶藏神大明曼拏羅儀軌, k. 1, ordonne de placer l’image sur l’autel où trône Pao-tsang (2). Et, d’autre part, si Arita a droit à sept lampes, un passage de la Mahāmāyūri prescrit d’en allumer tout autant en l’honneur de Hārīti, et de répéter sept fois la lecture d’un mantra devant sa statue (3).

Le Kouang ting king est un ouvrage composite. Non seulement il parait formé de plusieurs sûtra — et ceci explique qu’après Kouei-tsee-mou et ses cinq cents fils on y trouve Arita et ses sept cents suivants (4), — mais parmi ceux-ci, il en est dont les différentes sections semblent accuser une diversité d’origine. La légende d’Arita est de cette nature. La première partie forme un tout cohérent et se suivant bien. Puis, brusquement, l’interlocuteur du Buddha change; il n’est plus et ne sera plus question d’Indra, et c’est à Ananda que le Maître s’adresse pour recommander une pratique tantrique, pratique qui du reste ne semble pas être en l’honneur d’Arita, mais bien des sept esprits-rois. Après quoi, comme pour en donner la raison, le Buddha expose, toujours à Ananda,

(1) TT, XXV [闍], vii, p. 81 a; TK, XVI, v, p. 148 a 上.
(2) TT, XXVII [成], xii; TK, XVI, viii, p. 408 a 下. 安夜父女七子母九子母, 於寶藏兩邊. Je n’ai pu identifier cette « mère de neuf enfants » qui fait ici pendant à Hārīti. Une opinion y voit une autre forme de Hārīti elle-même; de fait, elle a certainement été représentée parfois entourée de neuf enfants. C’est le cas de la peinture étudiée par M. Foucques dans La Madone bouddhique.
(3) 大金色孔雀王咒經, traduction d’auteur inconnu; TT, XXVII [成], viii, p. 4; TK, X, vii, p. 749 b 上. Ce passage n’existe pas dans les autres traductions de cet ouvrage.
(4) Le 阿吒簿俱元帥大將上佛陀羅尼經修行儀軌, k. 1, après avoir cité Kouei-tsee-mou et ses suivantes, 春屬女, parle aussi du « grand roi des yakṣa, Arita, 阿梨陀, qui demeure dans les Montagnes froides, commandée à 90,000 suivants, et devore chaque jour d’innombrables êtres vivants ». (TT, XXV [闍], xvi, pp. 16 a et 17 b; TK, Supplément II, v, pp. 459 b 上 et 460 b 上). Ces changements de sexes sont un peu déconcertants au premier abord; mais étant donné le caractère de l’ouvrage où on les trouve, ils n’ont sans doute que peu d’importance.

XVII, 3
la puissance de ces esprits, la manière dont ils se sont convertis, et le serment qu'ils ont fait. Suivi la description de nouvelles pratiques tantriques, que j'ai omise dans la traduction donnée ci-dessus, puis on revient aux sept esprits-rois et à la manière de leur offrir de la nourriture. Enfin, dans la réponse du Buddha à la discrète objection d'Ananda, il n'est plus question des sept esprits-rois, mais seulement d'Arita. Cela a bien l'aspect d'une compilation où l'on s'est à peu près borné à jumeler des éléments puisés de côté et d'autre.

Un court passage du *Cheng king* 生經, k. 2 (1), nous a conservé une variante, incomplète malheureusement, mais très reconnaissable, de cette forme de la légende. Le nom de l'ogresse est cette fois complètement différent. Elle est appelée — je mets entre parenthèses les variantes des transcriptions du *Cheng king*, — Chô-t'o (t'eu) - lin (lo)-kia-hi 大女神設陀(頭)傀(羅)迦摩, et ce nom signifie « celle qui régit la voix » 撼聲 (2). Elle habite le flanc méridional des Montagnes Neigeuses ; et elle a cinq cents fils et de nombreux suivants. Ayant entendu le Buddha réciter une dhārāni, elle s'écrit : « Ah! que je souffre! Ah! pourquoi tant de cruauté? Autrefois j'ai pris l'énergie vitale de milliers et de centaines d'êtres vivants et d'hommes et je les ai mangés; je leur ai fait perdre la vie et je m'en suis nourrie. Maintenant je ne puis supporter de ne plus pouvoir commettre ces crimes; le crâna Gautama a établi sa protection sur les quatre classes [de disciples]. »

Le *Kouan ting king* (3), cite parmi d'autres « reines des esprits », 神王女, une certaine Ho-li-ti-lo-kia 女栗椎羅伽, surnommée « celle qui aime la musique » 字樂音樂, mère des esprits ou des esprits, 諸神之母, ayant 80 kōjī de suivants, 此神女典頭八十億神, protégeant contre toutes les maladies. Les deux dernières syllabes de son nom créent sans doute une difficulté à son identification avec Hārītī; mais si cette difficulté était écartée, le surnom qui lui est donné pourrait peut-être servir de trait d'union, pour ainsi dire, entre ce personnage et le précédent.

Il serait sans doute possible de planer ça et là, dans les livres canoniques, quelques autres détails de la légende de Hārītī; mais ceux que j'ai pu recueillir sont de peu d'intérêt, ou assez peu cohérents; ils témoignent de sa popularité, mais aussi des libertés qu'on prenait avec elle, ou peut-être des modifications que lui avaient fait subir le temps et les lieux. En voici un exemple.

Tandis que le *Kouan Fo san mei hai king* 觀佛三昧海經, k. 2 (4), cite parmi les démons que Māra lance à l'attaque du Buddha sous l'arbre de la Bodhi. « Hārītī conduisant ses fils » 鬼子母神將其諸子, le *Lalitavistara*
au contraire les montre aidant le Bodhisattva lorsqu'il quitte le palais de son père. « Vingt-huit généraux de yakṣa et, ayant à leur tête le général Pāṇcika, cinq cents fils de Hāritī, s'étant assemblés exprimèrent ainsi leur pensée : « C'est aujourd'hui, camarades, que le Bodhisattva sortira du monde. Il faut mettre tout votre zèle à lui faire hommage. » Et les quatre mahārāja étant entrés dans la ville royale d’Adakavati, s’adressèrent en ces termes à cette grande assemblée de yakṣa : « C'est aujourd'hui, camarades, que le Bodhisattva sortira du monde : il doit en sortir ayant les pieds de son cheval tenus par vous (1). » La Māhamāyūrī va plus loin, et compte Hāritī au nombre des douze grandes démones, 大女鬼, qui veillèrent sur la conception et la naissance du Bodhisattva (2).

Quoi qu'il en soit des différences plus ou moins sérieuses que présentent les diverses formes de l'histoire de Hāritī, cette légende paraît avoir joué d'une assez grande célébrité. Elle figure en effet en un certain nombre d'ouvrages d'importance inégale — je ne puis les citer tous — et tient en quelques-uns une place fort honorable.

Je citerai d'abord une vie du Buddha en vers, dont malheureusement on ne connaît pas l'auteur, et qui fut traduite en chinois par le moine Pao-yun 賓雲 in the première moitié du Ve siècle, sous le titre Fo pen hing king 佛本行經 (3) ; d'après le Tche-yen tou, k. 9, cet ouvrage existe aussi en tibétain. Il est divisé en 7 tōn et 31 sections. C'est dans le k. 4, section 19, Diffusion du salut, Houang tou 廣度, que se trouve le passage suivant (4) :

La yakṣinī Mère-de-démons (5)
Don't le nom est Ravisseuse (6).
Qui dévorait en ce monde d'innombrables
Enfants nouveau-nés et de ceux qu'on porte dans les bras,
Le plus petit de ses fils, Priyākara (7).
Le Buddha le prit et le cacha sous son bol (8).

---

(2) Traductions de Sanghabhara, de Yi-tsing et d’Amoghavajra, k. 2 ; cette dernière en fait des pièces 大畢舍遮女.
(3) On trouve aussi le titre Fo pen hing tsan tchouan 佛本行論傳.
(4) TT, XXIV [藏], VII p. 22 a ; TK, XXVI, IV, p. 339 a 上. — Nanito, Catalogue, cite l'ouvrage sous le n° 1323, et propose d'en restituer le titre en Buddha purva-cārya sūtra.
(5) 女神諸鬼母. 諸 n'est ici qu'un signe de pluralité.
(7) 愛作.
(8) 藏銘覆.
La mère s’en alla de tous côtés le cherchant,
Courant affolée, et vint vers le Buddha.
Le Buddha lui demanda : « Aimes-tu ton fils ?
« Les autres aussi aiment leurs enfants.
« Si tu peux être bonne et ne plus tuer,
« Je te ferai voir ton fils. »
Alors elle se soumit à l’enseignement et reçut les préceptes.
Elle se saisit de la bonté et ne tua plus.
Avec ses fils elle se réfugia dans le Buddha.
Comme les fleuves et les rivières vont à la mer,
Elle amena des mâles et des femelles en grand nombre,
Des démons mâles et femelles en foule,
Et ses descendants mâles et femelles,
Nombreux à remplir les déserts et les vallées.
C’est ainsi que dans le Jetavana
Il convertit la Mère-de-démons.

Plus dignes de remarque encore sont les stances suivantes que le Mahā Māyā sūtra (1) met dans la bouche de la mère du Buddha, lorsque celui-ci alla lui expliquer la loi chez les Trayastriṃca, dans le Nandanavana. L’ouvrage sans doute est relativement moderne, mais les stances qui en forment la substance paraissent plus anciennes que les parties en prose qui les encadrent ; à travers la traduction elles gardent, en général, une grande beauté, et il semble qu’elles seules elles forment un tout suivi et complet. Après avoir prié son fils, par « les kalpa sans nombre durant lesquels il n’a succédé d’autre fatal que le sien », de l’instruire dans la voie du salut, Mahā Māyā fait l’éloge du Buddha, de la manière dont il a répandu sa bonté sur tous les êtres et en cite des exemples.

Et aussi la Mère-de-démons
Qui sans cesse dévorait les enfants des hommes,
Le Buddha dans sa miséricorde
Cacha son fils, le rendit invisible,
Au comble de l’effroi, elle chercha partout,
Mais ne connut point le lieu où il était.
Puis elle revint et interrogea le Buddha,
Lui demandant de lui indiquer où était son fils.
Le Tathāgata usant [de cette circonstance comme] d’un moyen de salut.

(1) 摩訶摩耶經, en deux kiuan, appelé aussi Fo cheng Tao-li l’ien wei mou sie ju 佛昇忉利天為母說法; TT, XI [盈]; x ; TK, XI, III. Le passage cité plus bas se trouve au k. 1, dans ces éditions respectivement p. 28 a, et p. 89 a.
Renversant les rôles, la questionna :
« C’est parce que toi-même tu aimes ton fils
« Que tu cours empressée demandant à le voir.
« Pourquoi donc avec tant de cruauté,
« Sans cesse dévores-tu les enfants des autres ?
« Rends-toi compte par toi-même, et que tes sentiments te soient une
« Ne tue plus, ne tourmente plus.
« Si tu es capable de réformer ton cœur,
« A l’instant tu reverras ton fils. »
Dès qu’elle eut entendu ces paroles,
Elle fut saisie de joie et vénéra [le Buddha] la face contre terre ;
Et de plus, pour [revoir] son fils,
Joignant les mains, elle dit au Buddha :
« Dorénavant, pour toute cette existence (1),
« Je rejette tout sentiment malfaisant. »
Alors s’avancant, elle reçut les cinq préceptes,
Et même obtint le fruit de la loi.
De même que cette Mère-de-démons,
Parce qu’elle-même aimait son fils,
Etendit [son amour] aux autres hommes,
Et enfin pour toujours cessa de tuer,
Je te demande, ô vénérable Grand-miséricordieux,
Qu’il en soit ainsi maintenant.
Par ta compassion pour la mère qui t’a enfanté,
Etends [cette compassion] à tous les autres êtres ;
Je te demande d’ouvrir en hâte la voie droite,
Et de faire que tous l’entendent et la reçoivent.

Pour l’auteur de ces stances, à coup sûr Hārtī est un personnage de quel-
que importance, et il semble qu’à l’importance qu’il lui donne se mêle une
certaine vénération. Au reste, cette vénération s’affirme formellement ailleurs ;
elle s’exprime notamment dans les stances qui suivent le triçaraṇa du brahmane
Kauḍīṇya au k. 8 du Kin kouang ming tsouei cheng wang king 金光明最
勝王經 (2) : Je vénère la Mère-de-démons et le plus petit de ses fils Priyaṅ-
kara, 敬禮鬼子母及最小愛兒. C’est que toute yakṣīṇī et Mère-de-
démons qu’elle soit ou ait été, Hārtī est entrée dans la voie du salut. Déjà on
nous l’a montrée recevant les préceptes, atteignant à la srotāpatti. Encore
que je n’en aie pas relevé de traces, il faut croire qu’elle fit d’autres et plus
notables progrès dans la voie du salut, qu’elle en atteignit même les plus

(1) 畫形壽, littéralement : jusqu’à l’épuisement de ta vie en la forme actuelle.
(2) TT, IV [黃], ix, p. 30 a ; TK, IX, 1, p. 30 a 下.
haute sommets, car plus tard on ira jusqu’à lui donner le titre un peu bien gros de bodhisattva, dont à vrai dire les auteurs mahayanistes sont quelque peu prodigues. Autant que je sache, ce titre apparaît pour la première fois dans le Mahā-prajñā-pannāmitā āstra. Parlant de la possibilité du salut pour les êtres des voies inférieures, Nāgarjuna mentionne Hāritī parmi ceux qui, partis de très bas, ont obtenu pourtant de « voir la voie ». Il faut citer le passage :

鬼神道中如夜叉密迹金刚鬼子母等育得見道。Et il ajoute : 大菩薩，ce sont de grands bodhisattva (1).

D’après cela, dès cette époque la légende avait pris tout son développement, et Hāritī était pour ainsi dire entrée dans la gloire. Nous l’y retrouverons plus loin. Mais des documents plus anciens, malheureusement extrêmement brevets et insuffisamment précis, nous la présentent dans une posture moins imposante.

On lit ce qui suit dans la traduction du Mahā-vibhāṣa āstra par Huan-tsang (2).

« Ainsi les génies Vardhana 輪果達邪, Tchen-tché-kia (3) 鉈稚迦, Tchen-tch’a-li-kia (4) 銀茶應迦, Pūrṇabhadrā 布剎拏跋達羅, Mañībhadrā 摩尼跋達羅, Hāritī 謹利底, Madhusugandra 末度塞建陀, appartenaient-ils à la voie des dieux ou à celle des démons ? S’ils appartenaient à la voie des dieux, pourquoi ravissent-ils l’énergie vitale des hommes, enlèvent-ils la vie aux hommes, et reçoivent-ils les sacrifices 禱祀 des hommes ? Au regard des dieux, les aliments et les boissons des hommes sont comme des excrémations ; aussi ne doivent-ils pas désirer ces fèstins et les trouver d’agréable parfum. S’ils appartenaient à la voie des démons, que signifie cette stance récitée par Hāritī :

Priyaṅkara 可愛, tais-toi ; toi aussi. Uttarā 上恆 羅 tais-toi ;
Quand j’aurai vu les vérités, je vous les ferai voir.

Que signifie ce que dit Madhusugandra ? Il dit : « Vénérable, ne crains pas, ne crais pas. Dans mon existence antérieure, je m’appelais Madhusugandra et j’étais toujours lié d’amitié avec toi. Je suis né maintenant parmi la troupe divine des quatre mahārāja. Je demeure sur cette porte Jiraka 始縛迦 et je protège les hommes (5). »

Réponse : Il y a une opinion qui dit qu’ils appartenaient à la voie des dieux.
Question : S’il en est ainsi, pourquoi ravissent-ils l’énergie vitale des hommes, enlèvent-ils la vie aux hommes, reçoivent-ils les sacrifices des hommes.

---

(1) 大智度論, k. 39. TT, XX [f. 112], p. 101 a ; TK, XX, f. 228 a b.
(2) 阿毘達磨大毗婆沙論, k. 172 ; TT, XXII, [f. 187], p. 80 b ; TK, XXIII, f. 708 b b.
(3) Peut-être Dancika.
(4) Peut-être Dantarika.
(5) Je ne sais d’où est tiré ce texte.
Réponse : Ils ne font rien de cela. Ce sont les démons dépendant d'eux qui ravissent l'énergie vitale des hommes et font le reste. D'après cela, ce seraient des démons. Question : Quel sera donc le sens de la stance de Hariti ?
Réponse : Elle est ignorante et ne peut pas saisir le sens des vérités ; mais à cause de sa foi profonde, elle a préféré cette parole. D'autres disent que, à ce moment, ayant entendu exposer les quatre vérités, elle a excité un grand orgueil en son cœur et s'est imaginé avoir saisi les vérités, et que c'est pour cela qu'elle a dit cette parole.

Le passage de la traduction du même ouvrage par Buddhavarman et l'ao t'ai 道泰 (1) correspondant à celui qui précède, est un peu moins développé, mais comporte bien la même solution de la question posée. Il précise que Vardhana, Tchen-tche-kia, Tchen-t'cha-li-kia sont des esprits femelles. 神女 ; il ajoute aux précédents Ichchājīvā, mais ne mentionne ni Pūrabhadra, ni Ma njibhadra, ni Hariti. Pourtant il cite bien la stance que la traduction de Hīuan-tsang attribue à celle-ci, Voici ce passage :

« Question. Les génies femelles Vardhana, Tchen-tche-kia, Tchen-t'cha-li-kia 伊甸地婆, Madhusugandha, appartiennent-elles à la voie des dieux, ou à celle des preta ? Si elles appartiennent à celle des dieux, pourquoi ravissent-elles l'énergie vitale des hommes, prennent-elles la vie des hommes, reçoivent-elles les sacrifices des hommes ? Si elles appartiennent à la voie des preta, que signifie ce que dit un sûtra, dont une stance est comme suit :

Uttari 鬱多利, ne fais pas de bruit ; toi non plus, Priyākara 留夜伽.
Quand j'aurai vu les vérités, vous aussi vous arriverez à les voir.

Réponse : Il y a des gens qui disent qu'elles appartiennent à la voie des dieux. Question : S'il en est ainsi, pourquoi ravissent-elles l'énergie vitale des hommes, prennent-elles la vie des hommes, reçoivent-elles les sacrifices des hommes ?
Réponse : Elles ne ravissent pas l'énergie vitale des hommes, elles ne prennent pas la vie des hommes, elles ne reçoivent pas les sacrifices des hommes. Mais parmi ceux qui dépendent d'elles, il en est qui ravissent l'énergie vitale des hommes, qui prennent la vie des hommes, qui reçoivent les sacrifices des hommes. Il y a aussi des gens qui disent : elles appartiennent à la voie des preta. S'il en est ainsi, quel est le sens de cette stance ? Réponse : Elles ont la foi qui tourne le cœur vers les vérités ; à cause de cela, à la vérité elles ne voient pas les vérités, mais, parmi les vérités, elles peuvent par chance voir quelque chose. Que signifie ce que dit Madhusugandha ? Réponse : C'est une parole d'orgueil. »

(1) 阿毗昙毗婆沙論, k. 7, TT, XXI (礎), vii, p. 43 b ; TK, XXIII, iv, p. 43 a 下.
XVII, 3
Dans son Mahā-prajñā-paramitā-cāstra (1), Nāgārjuna reprend la même question, et la résout à peu près de la même façon ; à ce propos, il cite la même légende et la même stance que la Vibhāṣā. Il ne nomme pas Hāritī, mais ne corrige pas sur ce point la Vibhāṣā qu'il redresse sur un autre ; et il rapproche de l'héroïne de cette légende Guhyaka-vajra, Mi-ksi kin-kang li-che 密跡金剛力士, qu'on l'a vu plus haut joindre précisément à Hāritī.

"... Ainsi qu'il est dit de la mère du démon Punarvasu dans le chapitre des dieux, 天品, du Saṃyukta-gāma. Le Buddha vint chez elle et y demeura. Tandis que le Bhagavat expliquait l'amboïsite de la Loi merveilleuse 上妙法甘露, le fils et la fille de la mère de Punarvasu pleuraient tous deux. Leur mère dit cette stance pour les faire taire :

Toi, Uttara, ne pousse pas de cris ; ne pleure pas non plus, Punarvasu.
J'écoute la Loi ; quand j'aurai obtenu la voie, vous l'obtiendrez sûrement comme moi.

Par là on sait que parmi les démons, il en est qui obtiennent la voie."

La référence donnée par Nāgārjuna est précieuse. Voici le passage du Saṃyukta-gāma auquel il fait allusion (2) :

"Voici ce que j'ai entendu. Une fois le Buddha demeurait au Karanḍa venuvana 迦蘭陀竹園 à Rājagṛha. En ce temps-là, le vénérable Aniruddha se promenait parmi les hommes au pays de Magadhā. Il arriva à la demeure de la mère du démon Priyākara 婆陵迦鬼子母, et y prit logement. Alors le vénérable Aniruddha, pendant la dernière veille de la nuit 夜後分時, assis le corps droit, récita les udāna, les po-lo-yen-na 波羅延那, les stances dites par les sahavira ayant vu les Vérités, les stances dites par les bhikṣuṇi, les stances des cīṣṇapada, les stances y pi mēou ni 義品牟尼, les sūtra ; il récita tout cela en détail. Mais, durant cette nuit, Priyākara pleurait. Alors la mère du démon Priyākara dit cette stance pour faire taire son fils :

Démon Priyākara, il ne faut pas pleurer maintenant.
Il faut écouter ce bhikṣu qui récite les stances du Dharmapāda.
Celui qui connaît le Dharmapāda est capable de garder les préceptes.
Il se tient éloigné du meurtre des vivants, ses paroles sont véridiques et il n'use pas de mensonges.
Il est capable de rejeter l'iniquité, et d'échapper de la voie des démons.

Lorsque la mère du démon Priyākara eut dit cette stance, les cris du démon Priyākara cessèrent.

---

(1) 大智度論, k. 10. TT, XX (往), i, p. 69 a ; TK, XIX, ix, p. 61 a 上.
(2) 菩提阿含記, k. 49. TT, XIII (接), iv, p. 92 b ; TK, XIII, vii, p. 293 b 上.
Voici ce que j’ai entendu. Un jour, le Buddha, étant au pays de Magadha, se promenait parmi les hommes. Accompagné d’une grande foule, il arriva à la demeure de la mère du démon Punarvasu 富那婆娑鬼子母, et y prit logement. Alors le Bhagavat expliqua pour les moines, la loi conforme 應法 des quatre saintes Vérités, c’est-à-dire la Vérité sur la douleur, la Vérité sur l’origine de la douleur, la Vérité sur l’anéantissement de la douleur, la Vérité sur la voie de l’anéantissement de la douleur. En ce temps-là, les enfants de la mère du démon Punarvasu étaient [au nombre de] deux, Punarvasu et une fille-démente Uttarā. Pendant la nuit ces petits enfants pleuraient. Alors la mère du démon Punarvasu dit cette stance pour instruire ses enfants, son fils et sa fille :

« Vous, Punarvasu et Uttarā, ne pleurez pas.
Laissez-moi écouter la Loi qu’explique le Tathāgata.
Ni père ni mère ne peuvent faire échapper leurs enfants de la douleur.
C’est en écoutant la Loi qu’explique le Tathāgata qu’on obtient la délivrance de la douleur.
En ce monde les hommes obéissant à leurs passions sont tourmentés par toutes sortes de douleurs.
Le Tathāgata en expliquant la Loi donne [le moyen] de détruire la naissance et mort.
En ce moment je veux écouter la Loi ; vous, il faut vous taire. »
Alors Punarvasu et la démente Uttarā
Obéissant parfaitement aux paroles de leur mère, se turent et écoutèrent en silence.
Puis ils dirent à leur mère : « Bien ! nous aussi sommes heureux d’écouter la Loi.
Ce parfait Buddha Bhagavat, dans le Cheng chan de Māgadha (1),
Pour toutes les classes d’êtres vivants a expliqué la Loi qui sauve de la douleur.
Il a expliqué la douleur et la cause de la douleur, l’anéantissement de la douleur et la voie de l’anéantissement de la douleur.
En suivant ces quatre saintes Vérités, dans le calme on parvient au nirvāṇa.
Mère, écoutez bien maintenant la Loi qu’explique le Bhagavat.

Alors la mère du démon Punarvasu dit cette stance :

Merveille ! enfants intelligents ! Vous savez très bien vous conformer à mon désir.

(1) 摩竭 脩山. Il doit s’agir d’une résidence ou d’un monastère ; 山 a souvent ce sens en chinois bouddhique. Ce serait alors vraisemblablement le Jetavana qui serait désigné ainsi.
Toi, Punarvasu, tu as bien loué le Buddha maître de la Voie.
Toi, Punarvasu, et toi, Uttarā ma fille,
Excitéz avec moi des sentiments de joie ; j'ai vu les saintes Vérités.

Alors la mère du démon Punarvasu ayant dit cette stancce, les démons ses enfants se réjouirent avec elle et se turent.

Il ne sera pas sans intérêt de comparer à celle qui précède la traduction de ce passage dans le *Pie yi ta a-han king* 别譯雜阿含經, k. 15 (1).
En ce temps-là le vénérable Aniruddha, se promenant à la suite du Buddha, arriva au palais de la Mère-de-démons 鬼子母 de Magadha. Alors Aniruddha, se levant de bonne heure, la nuit durant encore, s'assit le corps droit et récita les stances du Dharmapada et les stances po-lo-yen-na et celles des bhadanta. Puis à haute voix il en dit le sens et [récita] les sûtra. Alors le petit enfant chéri de la Mère-de-démons, nommé Priyaṅkara 賓伽羅, pleurait et versait des larmes. Alors la Mère-de-démons, pour calmer son fils, lui dit : « Le saint homme 道人 récite des sûtra ; ne pleure pas. » Et elle dit cette stancce :

Priyaṅkara, cesse tes cris ;
Écoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, évite la violation des préceptes,
Obtient la pureté, devient capable d'observer les défenses.
Priyaṅkara, cesse tes cris ;
Écoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, obtient d'éviter le meurtre.
Priyaṅkara, cesse tes cris ;
Écoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, obtient la parole véridique.
Priyaṅkara, cesse tes cris ;
Écoute les stances du Dharmapada que récite le saint homme.
Qui écoute ces stances, évite la malice des démons.
A cause de cela, il faut cesser tes cris.

Voici ce que j'ai entendu. Une fois, le Buddha était au pays de Magadha dans le palais de la mère du yakṣa Punarvasu. Le Buddha durant cette nuit prit son logement dans ce palais. Le fils, le yakṣa Punarvasu, et la fille Uttarā pleuraient pendant la nuit. Alors la mère, consolant ses enfants et voulant les empêcher de pleurer, dit cette stancce :

Punarvasu et Uttarā,
Vous en ce moment, il ne faut pas pleurer.
Le Buddha, héros du monde 世雄, explique les principes de la Loi ;

---

(1) TT, XIII [延], v. p. 103 a ; TK, XIII, ix. p. 211 b 下.
Laissez-moi l'entendre.
Ni le père ni la mère ne peuvent sauver de la douleur.
Seul le Bhagavat, expliquant habilement la Loi,
Peut donner à ceux qui l'entendent d'éviter éternellement toute douleur.
Tous les êtres vivants, suivant le courant des passions,
S'enfoncent dans l'océan de la naissance et mort.
Je veux écouter la Loi, et interrompre le courant des passions.
Punarvasu et Uttara,
A cause de cela, vous, il faut vous tenir en silence.

Alors Punarvasu dit cette stance :
Maintenant, suivant l'ordre de ma mère, je n'émettrai pas un cri.
Ma sœur cadette Uttara elle aussi sera silencieuse.
Je vous en prie, écoutez ce crāmaṇa, expliquant la Loi merveilleuse.
Au Magadha, le Buddha, le plus grand parmi les hommes,
Pour tous les êtres vivants, en détail,
Explique la Loi de la cessation de la douleur,
Explique que la douleur enfante la douleur,
Explique la Loi nécessaire qui conduit hors de la douleur,
Explique les huit chemins saints des sages.
Et [comment] le calme atteint le nirvāṇa.
C'est bien ! Ecoutez le crāmaṇa expliquant les principes de la Loi merveilleuse.

La mère répondit par cette stance :
Toi, ô être intelligent, ce que tu dis est conforme à mon sentiment.
Toi, tu as bien loué celui-ci, le maître du monde.
En vous tenant silencieux, vous me permettrez de voir les quatre Vérités.
Uttara, plus tard, vous arriverez aussi à voir les quatre Vérités.

Cette légende n'est pas particulière au canon sanskrit. Un passage correspondant assez exactement à ce qui précède, se lit en effet dans le Samyutta nikāya pâli, livre X, Yakkha-samyuttta (1).

Il semble bien que ces récits aient tous les droits à être considérés comme des variantes d'une seule et même légende. Il est à noter que, tandis que les traductions chinoises en placent la scène au Magadha, le pâli la reporte jusqu'à Črāvasī. En tout cas, il paraît indubitable que la stance citée par la Vibhāṣā et par Nāgārjuna n'est qu'un extrait de celle que rapporte le passage


XVII, 3
du *Samyuktāgama* traduit plus haut. Serait-il donc possible d’identifier Hārīti et la mère de Priyāṅkara ou de Purnavasu, comme l’a fait la *Vibhāṣā*, et comme semble bien le faire aussi Nāgārjuna ? L’appellation de Mère-démones et le nom de Priyāṅkara sont en faveur de cette hypothèse. Mais pour le reste, les deux légendes paraissent bien éloignées ; il faudrait avoir un stade intermédiaire, une forme de transition, pour être en mesure d’affirmer leur identité originelle. Cette forme, je ne l’ai pas trouvée. Il se pourrait pourtant qu’il eût existé quelque chose de ce genre. L’affirmation de la *Vibhāṣā* est en effet bien nette ; et on sait qu’en ces temps, les esprits étaient portés à multiplier les personnages plutôt qu’à en réduire le nombre. Il est donc assez probable qu’il y eut à cette époque quelque raison suffisamment claire et solide d’identifier Hārīti et la mère de Priyāṅkara ou de Purnavasu. En tout cas, il parait bien certain que pour le bouddhisme de ces premiers âges, cette identification ne faisait pas question (1).

Ces variantes n’ont rien qui doive surprendre. Hārīti fut à l’origine une déesse de la petite vêrole ; et on sait que le panthéon hindou compte plusieurs déesses présidant aux maladies, surtout aux maladies infantiles ; et sans doute des légendes locales en popularisèrent d’autres encore. Il n’y a rien que d’assez normal à ce que quelques-unes d’entre elles aient été enveloppées dans la gloire de Hārīti, tout en conservant, au moins aux lieux où elles étaient connues et honorées ou redoublées, assez de leurs caractères propres pour obscurcir ou remplacer en quelque mesure, ceux de la déesse dont le nom effaçait le leur. Dans le bouddhisme même, Hārīti n’est pas seule redoutable aux enfants. Le Lo-fou-na choue k’ieou leao siaou eul che p’ing king 填鴉 (ou 塡) 朶訬求療小兒疾病經 (2) cite « douze brillantes mères-démones » 十二 昧母鬼 qui « parcourent le monde, cherchant jour et nuit les occasions favorables pour elles. Soit pendant qu’ils dorment, soit pendant qu’ils se promènent ou sont seuls quelque part, elles font apparaître toutes sortes de prodiges et terrifient les enfants, leur faisant perdre leur condition normale, suçant leur énergie vitale, les rendant malades et les faisant mourir prématurément. » Contre chacune d’elles, Rāvana (?) 塡鴉拚 enseigne une dhāraṇī protectrice. Le nom de Hārīti ne paraît pas parmi les leurs ; mais il aurait fallu peu de chose pour que l’une ou l’autre fût confondue avec elle.

Le *Ts’i fo [pa p’ou-sa] so choua ta l’o-lo-ni chen cheou king 七佛[八 菩薩]所説大陀羅尼神呪經, k. 4 (3), nous présente une Kouei-tseumou que plusieurs auteurs ont identifiée à Hārīti, mais qui me paraît en différer.

---

(2) TT, XXVII [成], xii, TK, XV, v, p. 155 a up.
(3) TT, XXVII [成], vii, p. 22 b ; TK, XII, iv, p. 365 b 下.
« Le mari de Kouei-tseu-mou s’appelle Takšaka (1) ; le fils aîné de Kouei-tseu-mou s’appelle Vičašča (2) ; le second s’appelle le général Samjaya (3) ; le plus petit, Mañibhada K’i-cheou-na-pa-t’o (4), sa fille s’appelle Cri-devi (5). Moi, Kouei-tseu-mou, je m’appelle Na-mei-pe (6) sa fécondité... » Et un peu plus loin. « La dhāraṇī qui récite Kouei-tseu-mou peut retirer les êtres vivants du mal, les sauver de tout danger, des voleurs, des peines provenant des rois difficiles ; il n’est rien dont elle ne délivre. Par elle, les enfants qu’on demande sont tous parfaits, mariages, naissances réussissent, on est complètement délivré des ennemis et des créanciers, on n’éprouve plus aucun trouble. »

Ce passage a été reproduit ou utilisé par quelques ouvrages postérieurs. On le lit textuellement au k. 7 du T’o-lo-ni tsa tsi (7), collection de dhāraṇī datant au moins des Leang, sortie de supplément au T’o-lo-ni tsi king (8), collection de slogans et des Song en a inséré l’essentiel dans son Tchou tien tchouan (9), à l’article Kouei-tseu-mou t’ien, d’après le T’o-lo-ni tsa tsi, semble-t-on, mais en suivant un texte meilleur que celui que nous possédons. Le San tsang fa chou (10), s’est inspiré de l’œuvre de Hsing-tîng dans ce qu’il dit de Kouei-tseu-mou, s. v. 那陀諸天.

Je n’ai trouvé nulle part ailleurs le nom de Na-mei-pe, que je ne puis restituer. Il en est de même pour celui de K’i-cheou-na-pa-t’o, dont les deux derniers caractères correspondent sûrement à bhadra. Ce nom doit être celui d’un personnage que je ne connais pas, confondu ici avec Mañibhada. Cela pourrait indiquer que cette légende était relativement ancienne, peu répandue, et que ses détails commençaient à perdre de leur netteté au moment où elle fut recueillie. Le San tsang fa chou ne le mentionne pas ; peut-être a-t-il semblé douteux au compilateur. Quant à Mañibhada, que l’on a déjà vu et que l’on retrouvera encore, bien que souvent cité à côté de Hārīti, nulle

---

(1) Takšaka est connu comme l’un des nágaraja, et cité en cette qualité par ce même ouvrage, quelques pages plus haut.

(2) Personnage inconnu. Les éditions antérieures que celle de Corée, suivies en cela par le San tsang fa chou, ont ά tablier de ά dans la reproduction de ce passage par le T’o-lo-ni tsa tsi (voir plus loin). Cela pourrait à la rigueur donner une transcription de Vaśravana. Mais, à quelques lignes de distance, le T’i fo so choua la t’o-lo-ni chen cheu king nomme le père et la mère de Vaiśravana, dont le nom est transcrit en la forme ordinaire 毉鈍門, et celle-ci n’est pas Kouei-tseu-mou.

(3) Le premier des vingt-huit généraux des yakṣa. Les ouvrages chinois donnent généralement son nom sous la forme San-tche-sieu-mo, inexacte, mais ancienne, contre laquelle n’a pas prévalu la transcription un peu embarrassée de Yis-tsing, Seng-chen-eul-ye (encoder de la transcription, un peu embarrassée de Yis-tsing, Seng-chen-eul-ye). (4) TT, XXVII [42], p. 39 b. TK, XXVII, iv, p. 577 a. (5) TK, Supplément 2e section, 2e partie, XXIII, ii.
part ailleurs il n’est donné comme fils d’une Mère-de-démons. Sanjaya et Čri-devi sont à la vérité présentés quelquefois en cette qualité par des ouvrages postérieurs ; mais autant que je puis en juger, ceux-ci ne font que reproduire ce passage du Té'i fô so chhouo l'o-lo-ni king, et n’allèguent aucune autorité nouvelle.

La mention des enfants obtenus par l’invocation de Na-mei-peï nous reporte au Sûtra de la Mère-de-démons ; les biens et faveurs qu’elle dispense sont de ceux sur lesquels insistent les sûtra tantriques de Hârîti, dont il sera question plus loin. Cela sans doute aura aidé à oublier que cette Mère-de-démons s’appelait Na-mei-peï, et qu’elle n’avait que quatre enfants, au nombre desquels ne figurait pas Priyaṅkara. On semble bien en tout cas l’avoir tout à fait perdu de vue pour ne considérer que l’identité du titre de Mère-de-démons qu’elles portaient toutes deux, et celle des faveurs qu’elles accordaient ; et de ces rapprochements aura résulté finalement la confusion de Hârîti et de Na-mei-peï en un seul personnage. Cette confusion paraît avoir été complète au moins dès l’époque des Song ; la notice de Kouei-tseu-mou t’en dans le Tchou tien tchouan, et surtout l’éloge à allure de stances sanskrites qui l’accompagne, en fournissent une preuve convaincante.

D’après le Tchou tien tchouan encore, le Hien tcheng louen 變正論, — je n’ai pas retrouvé ce livre, — relate aussi la légende de Hârîti. Mais à la forme ordinaire, il ajoute certains détails nouveaux, qui semblent provenir d’une autre source, d’une autre légende encore qu’il aurait fondée avec elle.

Le père de la Mère-de-démons, dit-il, s’appelait Houan-hi 戟喜 ; son mari était le yakṣa Yuan-man kiu-tsou 囚滿具足, sa sœur ainée, Tche-ni 棄尼, et sa sœur cadette, Manibhadra 摩尼那. La Mère-de-démons a donné naissance à mille fils. Le plus petit de ceux qui sont dans le Jambudvīpa, s’appelle Priyaṅkara (1), et elle l’aime par dessus tous les autres. Elle avait l’habitude de manger des enfants. Le Buddha, pour la convertir, prit Priyaṅkara et le cache sous son bol. Sa mère le chercha chez les dieux et chez les hommes sans le trouver. A la fin, le Buddha la convertit et ordonna à la Communauté de lui faire l’auûnôme de nourriture.

Le Sûtra de la Mère-de-démons nous a en effet montré Tche-ni comme la sœur de Manibhadra. Mais Manibhadra ne peut absolument pas être admis en qualité de fille ; et les autres personnages sont inconnus. La Mère-de-démons dont il s’agit dans la première partie de ce texte, serait-elle une transformation de la précédente ? ou faut-il y voir encore un nouveau personnage ? Toujours est-il que le Hien tcheng louen l’identifie nettement aussi à Hârîti, par les autres détails qu’il donne à son sujet, et surtout par le récit de sa conversion.

(1) 愛奴.
Hārīti est ordinairement représentée comme une yakṣīṇī. Cependant quelques ouvrages s’écarter de cette tradition. Le Saddharma pūndarika sūtra l’associe aux rākṣasi auditrices du Buddha, et semble la considérer comme appartenant à la même classe d’êtres. Je dis « semble » ; car si tel est bien le sens qui ressort de la traduction de Burnouf (1) et de celle de Kern (2), les traductions chinoises la séparent au contraire nettement de ce groupe (3). De plus, il existe un petit sūtra tantrique, le Fa houa che lo-t’cha fa 法華十羅利法 (4), qui, comme l’indique son titre, ne connaît que dix rākṣasi parmi les personnages cités par le Saddharma pūndarika sūtra, leur donne en effet les mêmes noms que celui-ci et ne fait aucune allusion à Hārīti. D’autre part, la Mahā-māyūrī vidyā rājñī cite à deux reprises (5) Hārīti parmi les rākṣasi ; et la première fois elle la mèle à plusieurs de celles que nomme le Saddharma pūndarika sūtra. Et la stance citée par les rituels monastiques dont il sera question plus loin en fait aussi une rākṣasi. Mais il n’y a sans doute là qu’une variante de la légende primitive, dont les témoins les plus nombreux et les plus importants s’accordent à la considérer comme une yakṣīṇī.

Ce qu’on pourrait appeler l’habitat de Hārīti est assez difficile à déterminer. Écartons d’abord le Kouei-tséu-mou king dont je ne puis identifier le Tateou kouo 大兜國, qui doit être pourtant un des pays ordinairement parcourus par le Buddha. Le Samyuktavastu la place à Rājarāgha, et tout en lui faisant épouser un yakṣa du Gandhāra, la fait ensuite demeurer dans cette ville ; c’est là en tout cas, d’après lui, qu’elle exerce sa cruauté et qu’elle se convertit. Le Samyuktāgama donne aussi Rājarāgha et le Magadha comme

(1) Le Lotus de la Bonne Loi, ch. XXI. Les Formules magiques, p. 240 : « ... les Rākṣası nommées Lambā ... Hārīti, toutes avec leurs enfants et leur suite ... 
(2) The Saddharma-pūndarika (Sacred Books of the East, XXI), ch. XXI, Spells, p. 373-374 : « ... the giantesses called Lambā ... and Hārīti, all with their children and suite ... 
(3) 妙法蓮華經, k. 7, section 26, 陀羅尼品, après l’énnumération des noms des rākṣası ajouté : 是十羅利女與鬼子母并其子及眷屬, il y eut dix rākṣasi et Kouei-tséu-mou avec ses enfants et ses suivants. (TT, XI [盈], 1, p. 51 a-b; TK, IX, 11, p. 185 b 下.
正法華經, k. 10, section 24, 總持品, après avoir cité les noms des rākṣası, continue : 住詣佛處. 鬼子母呼諸子俱, elles vinrent au lieu où était le Buddha, Kouei-tséu-mou et ses enfants ... (TT, XI [盈], 11, p. 54 a-b; TK, IX, 111, p. 247 b 下.
添品妙法蓮華經, k. 6, section 21, 陀羅尼品, reproduit exactement le 妙法蓮華經 (TT, XI [盈], 11, p. 99 a ; TK, IX, 111, p. 293b 上).
(4) TT, XXVI [餘], 11, p. 38b ; TK. Supplément, III, 11. Petit traité donnant quelques renseignements sur la manière dont doivent être représentées ces rākṣası, et décrivant différentes pratiques pour en obtenir des faveurs.
résidence à la mère de Priyahkara. Mais les passages correspondants du Sam-
vutta-nikāya reportent la scène à Črāvasti, aux environs du Jetavana. C'est
aussi le Jetavana que le Fo pen king' king assigne comme lieu de la conver-
sion de Hārīti. Le Chan kien p'i-p'o-chia liu place celle-ci au Cachemire, et
vraisemblablement sur les Montagnes Neigeuses; et c'est l'opinion qui suivent
la Samantapāsikkā et le Mahāvamsa. C'est également celle de la Mahā-
māyūrī, qui, si elle ne nomme pas expressément Hārīti, met cependant Pān-
cika en ce pays (1), sans toutefois parler de montagnes. Il est assez difficile de
déterminer ce que le Kouan ting king entend au juste par « l'Est des Montagnes
Neigeuses »; mais il est certain pourtant qu'il fait résider Hārīti dans le voisinage
de ces montagnes. Ces différentes localisations peuvent être interprétées comme
un signe de la popularité du personnage et de la diffusion de son culte.

On constate ainsi que Hārīti, d'abord au Magadhā à Rājagṛha, monte peu à
peu vers le Nord-Ouest, passant par Črāvasti et le Kosala, puis par le Cachemire
et les Montagnes Neigeuses, et enfin atteint la Chine ou du moins le
Cinabhumi ou Cinasthāna(2), comme on vient de le voir dans la Mahā-māyūrī
et comme on le verra dans les textes tantriques qu'on trouvera plus loin. Sans
qu'on en perçoive la raison, les textes pâli semblent avoir une tendance à la

(1) Cf. S. Lévi, op. cil., p. 51. A noter que la traduction de Yi-tseng porte 半支迦
女神; l'auteur a-t-il simplement voulu expliquer qu'il s'agissait de Pānīcika et de
sa yakṣīni ? Car il connaissait Pānīcika et n'a pu le prendre pour une yakṣīni. Il est
donc nécessaire de l'ajouter. Il faut en sorte qu'elle ne se confonde pas avec le texte. Il faudrait donc admettre que la récension dont il est
servait différait quelque peu de celles que M. S. Lévi a eues à sa disposition. Au reste,
tout ce passage plaide en faveur de la pluralité des récensions. La version de Sangha-
hāra: 殿之介夜夜住於貧國。有五百子大軍大力。其最大者名
殿止介。住止邪地。婆于夜夜住修多羅地
reproduit exactement en effet le texte de M. S. Lévi, et donne comme lui le nom de Pānīcika au père et au premier
des fils ; il n'y a de différence que pour le pays habité par Skandhākṣa :

78. Pānīcika iti nāmnā tu vasate Kaśmirasāṃdhīṣu
79. paṇca putrāsatā yasya mahāsaṁyā mahāvalāḥ
80. jyeṣṭhaputraḥ Pānīcikasya vasate Cinabhumīṣu
81. Skandhākṣa iti nāṃma saḥbhāto kaśyike vaset.

Yi-tseng et Amoghavajra s'accordent à remplacer le nom de Pānīcika par celui de
Skandhākṣa, οrin (dans la traduction d'Amoghavajra, 前) doit être considéré comme
une erreur de copiste pour 神), et celui-ci par « tous ses autres frères ». De telles
différences — et de telles concordances — dans un texte versifié, ne sont pas explicables
par l'inadéquation ou la faute du copiste.

(2) Au sujet du pays qui désignait vraisemblablement ce terme, voir S. Lévi. Notes
chinoises sur l'Inde. V(IEE, V., p. 254 sqq.). Noter que, d'après le Ta fang kouang
p'ou-sa tsang Wen-chou-che-li ken pen yi kouei king 大方廣菩薩經 / 三師利
根據兩經, k. 9. (TT, XXVII [成], x, p. 48 a ; TK, XVI, x, p. 482 a et)
aurait distingué le grand et le petit Cina, 小支那國 大支那國, tous deux au-
repousser vers le Nord ; ils ignorent sa résidence à Rajagrha ; le Samyutta-nikāya place à Grāvasti les scènes que le Samyukta-gāma situe à la capitale du Magadha ; et en dehors du Kosala, ils ne la connaissent qu’au Cachemire. Sur le chemin que suit cette légende, il n’y a qu’un seul pays où on ne la trouve pas : c’est le Gandhāra, celui précisément où Hiuan-tsang vit un stūpa élevé à la place où Hārtī, disait-on, avait été convertie par le Bouddha. Cela conduit à penser qu’une au moins des recensions de sa légende ne nous est pas connue, ou peut-être simplement que je n’ai pas été assez heureux pour la retrouver dans le Tripiṭaka. Légende locale si l’on veut ; assez puissante en tout cas pour avoir amené la construction d’un grand édifice religieux, pour avoir survécu aux bouleversements du pays et à sa conquête par l’islam, elle dut posséder une assez grande force d’expansion. Liée évidemment au prétendu voyage du Bouddha dans le Nord-Ouest de l’Inde, elle ne dut s’installer dans cette région que postérieurement à la croyance à ce voyage. Elle y fit partie intégrante des croyances relatives à l’établissement du bouddhisme, et lorsqu’au lieu du Bouddha on y fit prêcher par Madhyānika, c’est à ce dernier qu’on attribua la conversion de l’ogresse. C’est dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, ou mieux, dans le Chan kien p‘i-p‘o-cha liu qui lui est connexe, qu’apparaît la conversion du Nord-Ouest de l’Inde par le Bouddha ; et on peut se demander s’il n’y a pas comme un écho de la légende locale de Hārtī qui s’y rattache, dans le fait que le Samyuktavastu de ce même Vinaya, tout en faisant naitre, vivre et se convertir Hārtī à Rajagrha, lui fait épouser un yakṣa du Gandhāra.

Il faut ajouter que le Candragarbhā sūtra, Yue tsang king 月藏經, section 17 (1), énumérant les dieux et démons spécialement chargés par le Bouddha de la protection d’un certain nombre de pays, cite Hārtī comme protectrice de Čaya, d’Udyāna, d’A-chou-ku-kia, où il lui donne le titre de rākṣasi, et enfin de la Chine, où elle paraît à côté de Pāṇcika, nommé aussi à propos du Pāṇcāla. Il ne s’agit directement ici que d’une localisation du culte ; mais celle-ci ne va guère sans une localisation du personnage lui-même et de sa légende, qui puisse en rendre raison et en soi le fondement.

Notons enfin qu’outre les noms que nous avons déjà vus, on donne parfois à Hārtī ceux de Mère de génies, de Mère de dieux, de Mère de dieux, n’ayant d’ailleurs ici que le sens de , de Mère de Priyaṅkara, de Mère de Priyaṅkara, ne pouvant évidemment être considéré dans ce cas comme un nom commun, d’ogresse, de Mauvaise, de Verte ou de Jaune, ces deux derniers n’étant que la traduction d’un des sens possibles du nom de Hārtī.

---

(1) F. S. Lévi, op. cit. L’ouvrage forme les k. 46 à 56 du Ta fang leng ta tsi king 大方等大集經. Le passage cité se trouve TT, III [玄], Iv. p. 55 à sqq. ; TK, Vi. viii. p. 396 a sqq.

XVII, 3
II. — CULTE.

« Désormais, avait dit le Buddha à Hārīti après lui avoir imposé les préceptes de sa Loi, tu habiteras auprès des vihāra ; chaque jour les moines te donneront ta nourriture et celle de tes enfants, et du surplus, tous les esprits affamés seront rassasiés ; tu donneras des enfants à ceux des habitants des régions voisines qui n’en auront pas et qui t’en demanderont. » Tel est, ou tel parait être, le fondement du culte de Hārīti dans le bouddhisme. Car elle n’est pas née avec lui, ni de lui ; elle fut brahmanique avant de lui appartenir. Les textes qui nous rapportent les paroles du Buddha ne sont que la fixation par l’écriture, quelques siècles sans doute après les événements, de traditions transmises oralement. Ces traditions fondaient-elles des pratiques nouvelles ? ou n’étaient-elles que l’explication, la justification en quelque sorte, de pratiques plus anciennes, adoptées à l’origine par les communautés et les fidèles bouddhistes en imitation de ce qui se faisait ailleurs, ou plutôt, simplement conservées à travers un changement de croyance, par ceux qui se réfugiaient dans le Buddha, et auxquelles il fallut ensuite faire une place et trouver une base dans la nouvelle doctrine ? Encore qu’ou n’ait pas sur ce point de documents aussi décisifs qu’on pourrait le souhaiter, la seconde hypothèse paraît à peu près certaine.

Le cas de Hārīti en effet n’est pas absolument unique. L’Oṣadhi-vaśu du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins rapporte la conversion de plusieurs autres yakṣini tueuses et mangeuses d’enfants, ayant sous leurs ordres des suivants généralement au nombre de cinq cents : c’est d’abord Kunti वुती (1), dans la ville de même nom, et ensuite à Mathurā मथुर (2), Gardabhakā गर्दभकास (3), Lac 池, Forêt 林, et Ho-li-kia 言帰. Toutes mettent pour condition à leur conversion que les gens du pays éléveront des vihāra, où évidemment elles seront honorées de la même manière qu’elles l’étaient auparavant, où leur culte traditionnel se continuera sans grand changement. Il semble qu’on saisit là l’incorporation au bouddhisme de cultes locaux et populaires anciens : aux divinités proprement locales, il n’est accordé qu’un culte restreint au seul endroit où elles sont connues et honorées de longtemps ; Hārīti, redoutée et vénérée dans une région beaucoup plus vaste, aura place dans tous les monastères et sera honorée partout.

Mais laissons ce point. Acceptons les paroles du Buddha comme origine et fondement du culte rendu à Hārīti. Elles l’instituent sous une double forme, monastique et populaire. Une troisième, tantrique, devait se développer plus tard.

---

(1) 根本說一切有部毗奈耶事. k. 9; TT, XVII (墨), iv. p. 34 b; TK, Supplément, i. v. p. 443 b 下. Ce passage a été traduit par M. Przywucki, op. cit., p. 27.
(2) Ibid., k. 10, respectivement p. 36 b et p. 446 a 上下.
(3) Pour cette identification, cf. S. Lévi, Le catalogue des yakṣa... p. 40.
Culte monastique.

D'après le Samyuktavastu, le Buddha a promis à Hārītī que, pour soutenir sa vie et celle de ses enfants, elle recevrait chaque jour des moines la « nourriture de tous les êtres vivants ». Je n'ai rien trouvé de précis au sujet de l'origine de cette expression. Le Bukkyō iroha jiten (1), s. v. 生饌 qui en est un équivalent, donne les prononciations saba et sambo, qui semblent être des abréviations d'un terme sanskrit. En tout cas, sa signification est certaine : c'est le terme technique qui désigne la nourriture offerte à Hārītī, à ses fils et à quelques autres personnages, comme on le verra (2).

Ces sorts d'offrandes, on le sait, étaient fort en honneur dans l'Inde : elles y portaient le nom de bali (3). Hillebrandt, dans le Grundriß der Indo- arischen Philologie, III Bd., 2 Hft., Vedische Opfer und Zauber, p. 74, en cite plusieurs, parmi lesquelles une bhūtayajña, « offrande aux êtres », qui est à remarquer particulièrement.

Les Lois de Manou en imposent plusieurs au maître de maison : il faut citer notamment les suivantes, tirées du chapitre III :

90. Qu'il lance en l'air une (offrande) bali pour tous les Dieux réunis : (qu'il en fasse une le jour) pour les Esprits qui errent le jour, et (la nuit) pour les Esprits qui errent la nuit.

91. Qu'il fasse au sommet de la maison une (offrande) bali, pour la prospérité de tous les êtres — ou mieux, suivant une autre traduction : à tous les êtres, sarvātmabhūti —, et qu'il jette tout le reste dans la direction du Sud pour les Mânes (4).

Si parmi ces offrandes, quelques-unes font penser au « don aux preta » che ngo-kouei 施餌鬼, cérémonie que pratiquent encore certaines sectes bouddhistes, et dont elles cherchent le fondement dans des textes canoniques, notamment dans le Fo chhou kieou p'o Yen-k'êou ngo-kouei t'o-lo-ni king 佛說求㧘口餌鬼陀羅尼經 (5), le bali offert aux sarvātmabhūti paraît

(1) T. III, p. 349.
(2) La question des offrandes de nourriture faites dans les monastères est assez compliquée ; des pratiques différentes ont été et sont encore suivies par les diverses écoles. Je ne parlerai ici que des offrandes adressées à Hārītī, ou auxquelles elle a part nominative.
(3) Cf. Eggeling, Satapatha-Brahmana (Sacred Books of the East, XII), p. 329, note : "Bali is the technical term of the portions of the daily food that have to be assigned to all creatures."
(5) TT, XXV, xvi; TK, XV, x. D'après cet ouvrage, un preta nommé Yen-k'êou apparut à Ananda, et lui annonça que, sous trois jours, il allait mourir et renaitre preta. Ananda lui ayant demandé s'il n'y avait pas moyen d'éviter ce sort, le preta répondit : "Offre demain en aumône aux centaines de milliers de preta et aux cen-
bien avoir aussi quelque rapport avec la nourriture offerte à tous les êtres vivants. La ressemblance, l’air de famille qu’ont entre elles ces pratiques, portent à croire qu’elles procèdent toutes, bouddhistes ou brahmaniques, de rites anciens, et que la parole du Buddha n’a fait au plus, en ce qui concerne Hāritī, — et ceci s’appliquera à d’autres aussi — que lui attribuer une part des offrandes traditionnelles.

Quoi qu’il en soit, Hāritī fut installée dans les monastères, et conformément à la promesse qui lui avait été faite, y reçut chaque jour sa nourriture des moines.

Yi-tsing, dans son Nan hai ki kouei nei fa tchouan, a décrit la manière dont se faisait cette offrande dans l’Inde de son temps. A la vérité, la cérémonie dont il parle est celle qui a lieu le jour d’uposatha dans la maison d’un hôte de la communauté ; mais il est clair qu’elle n’est que la reproduction de ce qui était observé dans les monastères. Il ajoute d’ailleurs : « C’est pour cela (pour obéir à la prescription du Buddha ordonnant à ses disciples de donner une part de nourriture à Hāritī) que, dans tous les monastères des pays occidentaux, à la porte, ou dans un coin du réfectoire, on dessine l’image de cette Mère tenant un enfant dans ses bras, et en ayant cinq ou trois autres auprès de ses genoux ; et chaque jour on lui offre de la nourriture qu’on place devant elle (1). »

 staunches de milliers de «, un bouquet de riz cuit d’après la mesure du Magadhâ et fais offrande de la. Poitier pour moi aux Trois Joyaux ; ta vie sera prolongée, et moi je serai délivré des souffrances des preta et je renaitrai parmi les deva. » Ananda raconta la chose au Buddha qui le rassura et lui dit qu’il posséderait une débarde grâce à laquelle on pouvait, en leur offrant de la nourriture, rassasier d’innombrables preta et preta.


Cf. aussi Yu-kie tsi yao Yen-k’eou che tche ki’ kiaou A-nan-t’ou yuan yeou 瑜伽集要 喂口 施食 起 散 阿難 陀 緣 之 劫 (TT, XXVII [成], xiii ; TK, XXVII, n), Yu-kie tsi yao Yen-k’eou che tche yi 瑜伽集要 喂口 施食 優 秀 劫 (TT, ibid. ; TK, ibid.), Yu-kie tsi yao kieou A-nan t’o-la-ni Yen-k’eou kouei yi king 瑜伽集要 阿難陀羅尼 喂口 施食 優 秀 劫 (TT, ibid., vii ; TK, XV, x). On trouvera une description de la cérémonie du che ngo-kouei dans le Che tchou ngo-kouei yin tche ki kouei fa 施 諸 佛 鬼 飲 食 及 水 法 (TT, XXV [闢], xiv ; TK, Supplément, II, v).

(1) Cf. TAKAKUSU, A Record of the Buddhist Religion, p. 37. D’après ce qu’on verra plus loin, il ne semble pas que le caractère 広 doive être pris ici dans le sens d’abondance.
Encore qu'elle n'ait pas toute la précision qu'on pourrait souhaiter, cette description est d'autant plus précieuse, qu'elle est la seule qui nous renseigne sur la manière dont les ordres du Bouddha étaient obéis et Harîti honorée dans les monastères de l'Inde. C'est par elle que nous savons que l'image de Harîti y était peinte, près de la porte ou dans les réfectoires. Le Samyuktavastu et le Kouei-tseu-mou ou king nous avaient dit, il est vrai, qu'elle devait demeurer près des vihāra; mais le même Samyuktavastu, lorsqu'il énumère les peintures dont doivent être ornées les différentes parties du monastère (1), ne mentionne pas celle-ci. A la porte, il ordonne de peindre deux yakṣa armés de bâtons (2), une manifestation de pouvoirs surnaturels, 大神通變, et la roue de la naissance et mort dans les cinq voies 五趣生死之輪 (3); au réfectoire il place simplement un (ou des) yakṣa portant des galettes 持餅樂文. Faut-il en conclure qu'on ne s'avisait que postérieurement à la rédaction de cet ouvrage, de représenter iconographiquement ce séjour de Harîti près des vihāra, et que cette représentation n'a rien de rituel, au sens obligatoire du mot? Les allusions que font d'autres ouvrages, très rares d'ailleurs, à l'offrande de la «nourriture de tous les êtres vivants », sont très courtes, peu précises, et ne parlent pas spécialement de Harîti. On en trouvera quelques-unes dans les pages suivantes.

Harîti, dit Yi-ting, était connue en Chine dès avant le temps où il écrivait, sous le nom de Kouei-tseu-mou. Elle y était en effet honorée sous ce titre dans les monastères, à peu de chose prés sans doute comme dans l'Inde. A la façon dont Tao-siuan 道宣 en parle dans un ouvrage

(1) K. 17; TT, XVII [塞], i. p. 66 b; TK, XVIII, vii, p. 66 a à.

(2) Ce sont les ancêtres des deux gardiens de la porte de certains grands temples chinois et japonais. Ils semblent assez peu connus en Chine aujourd'hui; ils y existèrent pourtant, car T'he-li 禪禮 des Song, dans son Kin kouang ming king wen kiu 金光明經文句記, k. 5, p. 69 b; TK, XXXIII, i, p. 159 a, parlant de Mi-tsi kin-kang 密迹金剛, fait cette remarque: «Bien que d'après les sûtra, ce ne soit qu'un seul personnage, actuellement, à la porte des sanghārama, on en fait deux statues, 観音唯一人, 今於伽藍之門而為二像. » Au Japon aussi ces deux statues sont regardées comme celles de Mi-tsi kin-kang (Mishakuro kongo ou Kongo rikishi) 金剛力士. Leur nom populaire, les deux rois, Ni-o 二 (ou plus communément 仁) 王, a donné naissance à diverses hypothèses sur les personnages qu'elles représentent; on a même voulu y voir Indra et Brahâma. Un coup d'œil suffit à reconnaître des yakṣa dans ces personnages à demi nus, aux traits convulsés et aux gestes menaçants.

(3) C'est le Bhavačakra que le Vinaya des Mula-Sarvastivadin 根本說一切有部 毕奈耶, k. 34 (TT, XVI [塞], ix, p. 39 a-b; TK, XVIII, iii, p. 158 b à - 159 a à, appelle simplement la roue de la naissance et mort, et qu'il prescrit de représenter à l'entrée des monastères, 於寺門下畫生死輪. La description qu'il en donne a été reproduite, un peu abrégée, par le Divyavadana, p. 299-300, ainsi que le voyage de Maudgalyāyana dans les cinq voies, qui fut l'occasion de cette prescription du Bouddha.

XVII, 3
notablement antérieur au départ de Yi-tsing pour l'Inde, et dont Yuan-tchao a conservé le texte dans le commentaire qu'il en fit, le Sseu fen liu hing che teh'ao tsueh teh' e ki 四分律行事釁資持記, il paraît bien qu'il expose et sanctionne un usage ancien, plutôt qu'il n'établit une règle nouvelle. On lit ce qui suit au k. 38 de cet ouvrage (1).

— Explication de l'offrande de la nourriture de tous les êtres vivants 出生食. Ou bien on l'offre avant le repas, après avoir annoncé « réception égale » (2), ou bien on l'offre après. Il n'y a rien à ce sujet dans les sûtras ni dans l'Abhidharma. On l'offre suivant sa convenance.

[Commentaire] Pour l'offrande de la nourriture des êtres 出生食, ce qui est dit peut s'entendre d'avant ou d'après ; mais il convient que ce soit avant. D'après le Ratnamegha sûtra (3), on doit faire quatre parts de la nourriture qu'on a reçue [en aumône] : une est donnée à ceux qui pratiquent le même brahmacarya, une aux mendants, une aux démons, et une est mangée. On sait par là qu'on doit donner d'abord, et manger ensuite.

— Nirvāna [sūtra] à propos du démon Aṭāvaka (4). [Le Buddha] lui ayant imposé le précepte de ne pas tuer, dit à ce démon : « Maintenant j'ordonne à tous mes cravaka et disciples que, partout où existera la Loi du Buddha, ils te donnent tous ta nourriture. Si dans quelque monastère tu es, on ne fait pas cette offrande, [ces moines] sont des sectateurs de Mara 天魔徒黨, ils ne sont pas mes disciples. » Dans les saṅghārāma des Dharmagupta, on élève une chapelle des démons 鬼神寺, une chapelle du dieu saṅghārāma 伽藍神, et une chapelle de Piñḍola. À chacun des deux

---

(1) TK, Supplement, LXX, 1, p. 36 a 上.
(2) 恭等得. Un peu plus loin, p. 37 a 上, Tao-siuan explique ce qu'il faut entendre par cette expression. « Le Buddha, dit-il, a ordonné d'annoncer « réception égale », et de manger ensuite... Le None song [liiu] dit : « offrande égale » 等供... [D'après le] Che song, comme Çāriputra, occupant la place de supérieur, mangeait à lui seul les meilleurs aliments. Réhula le dit au Buddha. Le Buddha dit : « A l'avenir, le supérieur attendra que tous aient reçu [leur part], et après que l'annonce d'offrande égale aura été entendue, tous les moines mangeront ensemble. » Le commentaire ajoute que les deux expressions sont équivalentes. Chou-yu 書玉, des Ts'ing, dans son Pi-ni je yong tsu: yao hing jou ki 品尼日用切要香孔記 (Ibid., p. 99 a 上), dit qu'elles sont la traduction du sanskrit sampurakhyāta 三跋伽多 (pour ce terme cf. S.-Lévi, Notes chinoises sur l'Inde, BEFEO, IV, p. 550, note), que Yi-tsing (Nan hai kai kouei nei: fê tschouan, k. 1) transcrit plus exactement 三跋伽多 et traduit 善至, en protestant contre l'abréviation zeng-po 燕跋, que toutefois a continué à être en usage.
(3) 寶畵経, k. 5 [TT, V [子], vi. p. 50 a; TK, IV, vi. p. 567 b 下]. Voir aussi les deux autres traductions de cet ouvrage, 寶畵経, k. 7, et 除蓋障菩薩所問経, k. 13.
(4) 尾男 鬼.
repas 每至 二食, tous les chefs de communauté (1) envoient de la nourriture à ces trois endroits; les autres moines n'en offrent pas. Le Ngai-tao ni king (2) ordonne d'en donner de la grandeur de l'ongle.


En effet, quelques lignes plus loin, Tao-siuan cite la phrase suivante du k. 32 du Mahā-prajñā-pāramitā castra (6): « Les démons recevant [la valeur d'] une bouchée humaine de nourriture, la multiplient des millions de fois. » À quoi le commentateur ajoute: « Les démons ont la puissance de changer le peu en beaucoup; cela explique qu'il ne soit pas nécessaire que le donateur offre une grande quantité. »

Ainsi, de bonne heure à l'imitation de ce qui se faisait dans l'Inde, les monastères chinois eurent une chapelle, ou plutôt sans doute un petit autel, des démons, c'est-à-dire d'Atavaka et de Hārīti sous le nom de Kouei-tseu-mou; leurs images étaient peintes près des portes, et elles étaient honorées par l'offrande d'aliments, au commencement des deux repas quotidiens, l'un plus léger le matin, l'autre plus important au milieu du jour. Mais il semble qu'au moins dès le temps des Song, cette offrande ne se faisait plus devant les images.

(1) 菩僧家. A première vue, l'expression seng kia semble signifier simplement « les moines ». Mais ce sens me paraît écarter, du fait qu'elle s'oppose à 僧比丘. D'autres ouvrages diront qu'il appartient au seul président ou au plus élevé en dignité d' « envoyer » l'offrande de nourriture. C'est d'après cette indication que je traduis « les chefs de communauté ».

(2) Je n'ai pas retrouvé le passage visé dans le Mahā Prajāpati bhikṣuṇī sūtra Ta Ngai-tao p'ei-kieou-ni king 大愛首比丘尼經. Je ne sais de quel ouvrage il est tiré. La règle qu'il énonce est encore observée, et son autorité invoquée aujourd'hui.

(3) Je n'ai rien trouvé au sujet de ce moine et de son voyage aux pays occidentaux.

(4) 变食. La phrase 变 小 爲 多 qu'on trouvera plus loin indique que la « transformation » dont il s'agit est une sorte de multiplication.

(5) 大智度論. TT, XX [往], II, p. 69 a ; TK, XX, I, p. 193 a 下.

XVII, 3
de la porte; ce qui avait amené l'erreur populaire dont parle Yuan-tchao. Cette offrande consistait en très peu de chose; cela d'ailleurs n'enlevait rien à sa valeur, ni en ce qui concerne les démons qu'elle suffisait à rassasier, puisqu'au dire de Nagarjuna, ils avaient le pouvoir de la multiplier, ni en ce qui concerne le ou les donateurs, car toujours d'après Nagarjuna dans le même passage, ce qui fait le mérite de l'offrande, c'est l'intention et non la chose offerte elle-même. 供養功德在 心不在事.

Si j'ai cité Tao-siuau d'abord, c'est que son témoignage est le plus clair et le plus formel. Mais près d'un siècle avant lui, Tche-ya 智顕 notait déjà qu'avant de commencer le repas, « on faisait offrande aux Trois Joyaux en unité d'essence, 一體 三 實,... puis on offrait le repas des êtres vivants, 出生 飯,... et ensuite on prenait sa nourriture (!) ». D'après ce qui précède, il paraîtra hors de doute que Hāriti avait sa part de ce « repas des êtres vivants ».

La tradition attribue à Houai-hai 廣海, abbé du monastère de Po-tchang 保藏, connu depuis sous le titre de Ta-tche tch'an che 大智禪師, la rédaction originale en deux kiuan d'un ouvrage qui jouit d'une grande autorité dans les monastères de Chine, les « Saintes règles de Po-tchang » Po-tchang ts'ing kouei 百丈 清規 (3) . Houai-hai mourut la 91e année yuan-ho, c'est-à-dire en 814, à l'âge de 94 ans; cet ouvrage daterait donc vraisemblablement de la dernière partie du VIIIe siècle. Sous les Yuan, Tō-houei 宗顕, en fit, par ordre impérial, une réédition en huit kiuan, revue par Ta-sou 大 訴. C'est sous cette forme que, sous les Ming, l'ouvrage fut incorporé au canon chinois. Au k. 6, section des « Règles journalières » Je yong kouei fan 日 用 規範 (4), il précise quelques points de la cérémonie qui nous occupe.

« Le repas des êtres vivants. 生飯, dit-il, n'excède pas sept grains de riz ; plus ou moins serait une nourriture intéressée 媚 飯 (5)... Le karmadāna, 增那, récite mentalement la stance, les mains jointes... En faisant l'offrande aux êtres vivants, 出生, on récite mentalement la stance:

Vous tous, ô esprits,
Moi maintenant je vous fais offrande.
Cette nourriture se répand dans les dix directions,
Pour l'universalité des esprits.

On a vu plus haut l'expression 出生 飯, première abréviation ou transformation de 出 乗 生 飯; 出生 en est une nouvelle qui est devenue d'usage

---

(1) Ap. Che che l'ong lan 施食通覽 (TK, Supplément, 2e partie, VI, 111, p. 213 a 下) qui a cité auparavant les textes relatifs à Hāriti, à Atavaka, et au preta Yen-k'eu.
(2) Voir sa notice dans le Song kao seng tchouan 妙高僧傳, k. 10.
(3) TT, XXXIV (贛), x ; TK, Supplément, 2e partie XVI, 11.
(4) TT, loc. cit., p. 51 b ; TK, loc. cit., p. 274 a 下.
(5) Le sens de cette expression sera précisé plus loin.
courant, et a fini par être presque seule usitée. J’en abrège ici la traduction en « offrande aux êtres vivants ».

Plusieurs ouvrages postérieurs, notamment le Jow chong je yong 入行事用 de Tsong-cheou 宗祐 des Song (1), le Liu yuan che kouei 律苑事規 de Sing-wou 省悟 des Yuan (2), s’inspirent du Pu-tehng ts’ing kouei, et souvent se contentent d’en reproduire le texte à peine modifié.

Les rituels journaliers de l’époque des Ming et de celle des Ts’ing, réédités dans le Supplément au Tripitaka de Kyōto, donnent plus de détails. Bien que ces ouvrages soient récents, les pratiques qu’ils décrivent, les règles qu’ils énoncent semblent bien provenir d’une tradition ancienne, et cadrent fort bien avec celles qui précèdent.

Le premier est le Cha-mi liu yi yao lio 沙彌律儀要略 de Tchou-hong 萬宏, dont le texte nous a été conservé dans les commentaires qu’en firent à l’époque des Ts’ing Hong-san 弘簪 sous le titre de Cha-mi liu yi yao lio tseng tchou 沙彌律儀要略增註, et Chou-yu 王書 sous celui de Cha-mi liu yi yao lio chou yi 沙彌律儀要略述義 (3). Voici ce qu’il dit sur cette question.

Offrande du repas des êtres vivants. Il n’excède pas sept grains de riz ; la farine n’excède pas un pouce ; la galette n’excède pas la dimension de l’ongle du doigt. Plus serait de l’aïvidité ; moins serait de l’avarice. En dehors de cela, on n’offre ni légumes, ni pâte de fèves. Pour faire l’offrande de la nourriture des êtres vivants, on la place dans sa main gauche et on récite mentalement la stance : Vous tous, esprits, etc.

Les commentateurs entendent la phrase « plus serait de l’aïvidité », qui explique elle-même l’expression « nourriture intéressée » rencontrée plus haut, en ce sens que ce serait trop demander aux donateurs, qui pourraient se formaliser de l’abus fait de leurs aumônes.

Quant à la manière de présenter l’offrande, on la met sur un plateau, disent-ils, et si l’on n’a pas de plateau, dans le creux de sa main gauche, et on la recouvre avec la main droite. Telle était du moins la pratique de l’école de Tchou-hong ; car nous verrons tout à l’heure Chou-yu, commentant un autre ouvrage, en indiquer une quelque peu différente.

---

(1) TK, Supplément, 2ème partie, XVI, 4, p. 472 b 下 et 473 a 上.
(2) TK, Supplément, 2ème partie, XI, 1 ; ce qui a trait à l’offrande de nourriture se trouve au k. 8, section « Des saintes règles journalières » Je yong ts’ing kouei 日用清規, p. 35 a 上, et k. 10, section « Donateur » 施主, p. 47 a 下.
Après Tchou-hong, il faut citer le P'i-ni je yong lou 普尼日用録 (1) de Sing-tche 性德 des Ming, ouvrage fortement imprégné de tantrisme, et multipliant plus qu'aucun autre les mantra et leurs répétitions. Les formules qu'il donne comme employées pour cette cérémonie semblent avoir peu varié depuis cette époque ; la principale est encore en usage actuellement.

Avant de commencer le repas, « on récite vingt et une fois le mantra de la lettre kou (?) 窝字, puis vingt et une fois le mantra de la transformation (multiplication) de la nourriture 变食. Ensuite on récite la stance et le mantra de l'offrande aux êtres vivants, ainsi conçu :

La puissance de la Loi est inconcevable,
La grande miséricorde (2) ne connaît pas d'obstacles.
Sept grains [de riz] emplissent les dix directions.
Et ce don se répand dans tout le monde.
Om to-li-yi svāhā.

Note. — Sept fois. [Cette stance] sert pour l'offrande aux êtres vivants du repas du matin.

Que le grand oiseau Garuda (?),
La troupe du démon Atavaka,
La rākṣasī Kouei-tseu-mou,
Soient tous comblés d'Amrita.
Om mou-li svāhā.

(1) TK, Supplément, 2e partie, XI, 1, p. 55 a b. L'ouvrage est daté de ich'ong-teheng 崇禆, année konen-yen 庚寅, soit 1038.
(2) 大悲 : les autres auteurs, et Sing-tche lui-même dans la formule combinée qu'on va voir, ont 慈悲, qui est conforme à l'usage actuel.
(3) Le Garuda, qu'on voit paraitre ici pour la première fois, est encore aujourd'hui honoré de la même manière et dans les mêmes conditions. Le fut-il, sinon dès les premiers temps, au moins très ancien ? C'est probable, car on ne voit pas pour quelle raison ni à quelle occasion il aurait été joint à Hariti et à Atavaka au cours des âges et en dehors de l'Inde. D'autre part, il paraît assez étrange à première vue, que les auteurs aient donc il a été question plus haut n'y aient fait aucune allusion. Parmi les écrivains postérieurs, un seul à ma connaissance en a parlé avec quelque détail et a essayé de nous renseigner à ce sujet : c'est Chou-yu 竹玉 dans son P'i-ni je yong tii yao hsiang jou ki 普尼日用切要香駕記 (TK, Supplément, 2e partie, XI, 1, p. 9 b — 9 a). A propos d'Atavaka et de Hariti, il donne la référence et résume les passages des ouvrages canoniques ordonnant l'offrande de nourriture en leur faveur. Au sujet du Garuda, il cite et résume des passages du Kouan Fo san mei hai king 觀佛三昧海經, du Houa yen king 華嚴經 et du Ki che king 起世經 — on sait qu'il existe quatre traductions de cet ouvrage — qui parlent à la vérité du Garuda, mais ne disent rien du point qui nous intéresse. Toutefois, il fait suivre sa citation du Ki che king de cette anecdote. « Il y eut une fois un naga converti qui,
Note. — Sept fois. [Cette stance] sert pour l’offrande aux êtres vivants du repas de midi. Les formules des deux moments semblent différer ; mais on peut les réunir en une stancæ ainsi conçue :

La puissance de la Loi est inconcevable,
La miséricorde ne connaît pas d’obstacles.
Sept grains emplissent les dix directions,
Et ce don se répand dans tout le monde.
Que Kouci-tseu-mou,
Le démon Atavaka,
Le roi des oiseaux Garuda,
Tous soient complètement rassasiés.

aux six jours de jeune (les 8, 14, 15, 23, 29 et 30 de chaque mois) observait le jeûne
et les huit prohibitions. Le Garûda voulut le prendre et le manger. L’ayant saisi dans son bec, il monta à 100 000 li de haut sur le grand arbre de fer [probablement kûñáçâlmaï, transcrit kou-la-chen-mo-lo dans la traduction du Dirghâgama], au Nord du Sumera. Mais, lorsqu’il voulut attraper la queue du [naga], il ne put y parvenir. Le Garûda s’étant informé, reçut aussi les cinq préceptes. Le Tathâgata oronnaux cûmaça et aux fils du Çâkyâ, lorsqu’ilsendraient leur nourriture, de lui en donner d’abord une part, pour sustenter sa vie. » Evidemment cette histoire suffit à expliquer l’offrande faite au Garûda ; il n’y a qu’un inconvenient, mais il est sérieux : elle ne parait pas être canonique. En l’état de nos connaissances, il est sans doute difficile d’affirmer qu’elle ne se trouve pas en effet dans le Tripitaka chinois ; mais, au silence des auteurs antérieurs s’ajoute, pour faire douter qu’elle y figure réellement, le fait que Chou-yu ne donne pour elle aucune référence.

De plus, Tsi-yo 清岳 dans les notes qu’il joignit au Cha-mi liu yi p’i-ni je yong ho san 沙瀾律儀毗尼日用合参 (TK, Supplément, 2e partie, XI, 111, fusion en un seul tout, par Kúi-yen 戒隮, d’ouvrages de Tchou-hong 衍宏, traitant des personnages connus dans la stancæ d’offrande, donne également pour le Garûda, la référence du Ki che king et un résumé du passage visé (k. 2, p. 295 a 且) ; ce résumé qui est identique d’un bout à l’autre au texte de Chou-yu, en est évidemment une copie. Tsi-yo a donc connu l’ouvrage de Chou-yu et s’en est servi dans ce passage, et d’ailleurs en beaucoup d’autres. Or, il a négligé de parler dans l’histoire rapportée par celui-ci, la seule pourtant qui rendit compte de la présence du Garûda à côté d’Atavaka et de Harîti, pour se borner à la citation du Ki che king, qui n’explique rien. Peut-être faut-il admettre que cette anecdote a été simplement transmise par tradition orale, si elle n’a pas été imaginée pour rendre raison d’une pratique dont on ne connaissait pas l’origine.

Le Ki che king et les autres traductions du même texte, quatre vargas (k. 18-22) du Dirghâgama, Ki che yin pen king 起世因本經, [Fo chou] leon lan king 佛說, enseignent que seuls les rois des naga, comme Sâgara, Nanda, etc., et ceux qui se tiennent auprès d’eux, sont à l’abri des serres du Garûda ; mais déjà l’Ekollârâgama, k. 10 (TT, XII [1], p. 89 b ; TK, XIII, III, p. 70 b 上), introduit une nouvelle notion ; d’après lui, c’est sur les naga servant le Buddha que les Garûda sont sans pouvoir. Plus tard, le Kouan Fo san mei hai king 觀佛三昧海經 k. 7 (TT, IV [1], v. p. 39 a ; TK, IX, x, p. 733 a montre des naga convertis, se confiant au Buddha, se réfugiant à son ombre, notamment par crainte du Garûda. — Maudga-

XVII, 3
Note. — Le mantra comme ci-dessus, to-li-ye, etc. La stance et le mantra de la présentation, 送, de la nourriture par l’assistant, 侍者⁴, sont ainsi conçus :

Vous tous, troupes des esprits,
Moi maintenant je vous fais offrande ;
Cette nourriture emplit les dix directions,
Pour tous les esprits :
Om mou-li-ying svāhā.

Note. — Sept fois. S’il n’y a pas d’assistant, on fait la présentation soi-même. Après l’offrande aux êtres vivants, on fait la mudrā en croisant extérieurement les dix doigts des deux mains, les doigts de droite pressant ceux de gauche, et on l’élève au-dessus de sa tête ; on récite vingt et une fois le mantra de la lettre om, ou sept fois : Om vajra hu !

La puissance d’adhisthāna (⁲) de ce mantra est telle, que cela équivaut à faire offrande d’aliments nombreux comme le sable des rivières, [précieux comme] les sept Joyaux, et de toutes sortes de saveurs, à tous les Buddhas des dix directions, à des bodhisattva [nombreux comme les] sables du Gange, à tous les arhat et saints moines, universellement et partout. Le mérite, la vertu de cet [acte] sont en vérité inconcevables. Les savants d’aujourd’hui ne sont plus capables d’observer cette pratique conformément à la doctrine ; au contraire, lorsqu’ils voient des gens le faire, ils en rient avec légèreté. Que leur aveuglement est grand ! Ah ! qu’en vérité cela est lamentable !

En dépit de ces plaintes sur le malheur des temps, cet usage devait pourtant se perpétuer dans les monastères. Le P’i-ni je yong tsi yao 彼日用切要 de Tou-ti 項體 des Ts’ing (⁳), le décrit tel qu’on vient de le voir sous les Ming, à cela près que les répétitions des mantra y sont moins nombreuses, trois au lieu de sept (⁴), et que la mudrā indiquée par Sing-i che est

Iyayana s’était transformé en millions de Garuḍa pour les effrayer — ; mais bien que cette conversion doive priver le Garuḍa de sa nourriture, il n’est pas question de lui rien offrir en compensation.

Dans l’histoire rapportée par Chou-yu, il semble difficile de comprendre comment le Garuḍa, après avoir emporté un nāga dans son bec, n’arrive plus à saisir sa queue. On trouve dans le Bukkyō dai jii 仏教大辭典 s. v. garura (= garuḍa), un détail qui peut permettre de concilier les deux choses : il est emprunté au Houei yuan yin yi 慧遠音義. Quand un garuḍa veut manger un nāga, y est-il dit, il le met d’abord dans son gésier ; puis il l’en fait sortir 也, et alors il le mange.

⁴ Jeune moine chargé du service particulier du supérieur ; c’est lui qui va présenter l’offrande prélevée par le supérieur.
⁲ Pour ce terme, voir plus loin la partie traitant du culte tantrique.
⁳ TK, Supplément, ibid, p. 67 a.
⁴ D’autres ouvrages des Ts’ing, par exemple le Cha-mi t’iu yi yao lio Iseng Ichon dont il a été question plus haut, maintiennent le nombre sept.
remplacée par une autre plus simple. « De la main gauche, le pouce appuyant sur l’annulaire, on fait la mudrā de l’amrita », la main droite portant les aliments offerts. Il ajoute pourtant qu’à chaque récitation des mantra, « le doigt [annulaire] se détend », comme pour une chiquenaude, faisant ainsi l’envoi tantrique. Cette manière de faire différencié nettement de celle qui indiquent Tchou-hong et ses commentateurs ; les rites se modifiaient évidemment suivant les écoles. L’auteur observe en outre que, de son temps, plusieurs pratiques sont suivies, qu’on emploie la mudrā du Sumeru ou d’autres. Mais, dit-il, cela ne se trouve ni dans les sûtra ni dans le vinaya. Puis, rappelant le passage de Yi-tseng cité plus haut, il continue : « Il n’y a pas de règle [prescrivant] que chacun fasse son offrande [particulière] aux êtres vivants. Bien que, d’après les anciens usages des pays orientaux, chacun fasse l’offrande aux êtres vivants, cependant il ne convient pas qu’il y ait toutes sortes de pratiques [différentes].

Le P’i-ni je yong tsi yao hiang jou ki 畲尼日用切要香乳記 est un commentaire de l’ouvrage précédent par Chou-yu. Il est daté de la 23e année kung-hi, soit 1684. Le lui ai déjà fait plusieurs emprunts. J’en citerai encore un passage. Après avoir rappelé l’histoire de Hāritī et la promesse que lui fit le Buddha, il continue : « Dans tous les monastères du Si-k’ien 西乾 (Gandhāra?), soit dans le bâtiment de la porte, soit dans un coin du réfectoire, on place une petite table sur laquelle on dépose un plateau, et on peint une image de la Mère avec un enfant près de ses genoux. Lorsque la communauté prend son repas, on lui en donne une part pour lui éviter les douleurs de la faim. Telle est la règle de l’offrande aux êtres vivants dans l’Inde occidentale. D’après cela, chacun ferait offrande aux êtres vivants. Ce n’est pas la vraie règle originale. On fait seulement porter la nourriture par l’assistant ; tous récitent le mantra, et l’intention d’offrande est générale. Ce qui est vraiment important est la pratique elle-même, non la quantité plus ou moins grande de nourriture. Si l’on est en voyage, ou dans une résidence séparée, ou dans la maison d’un dānapātī, le plus élevé en dignité, 上座, fait l’offrande aux êtres vivants, et l’inférieur présente la nourriture ; les autres récitent le mantra. C’est conforme à la raison. Si l’on est seul dans une résidence séparée, il est clair qu’on doit la呈现er soi-même (1).

Un ouvrage plus récent, le Cha-mi liu yi p’î-ni je yong ho sau (2), fournit dans son k. 2, un détail important concernant la pratique de l’offrande aux êtres vivants. « Devant le réfectoire, dit-il, on dresse une pierre en forme de fleur de lotus, tournée vers le ciel et couvrant la terre. On l’appelle la table de l’offrande aux êtres vivants. Autour de cette table, on grave les noms des sept buddha, afin que tous ceux qui la voient abolissent leurs péchés et produisent en [eux-mêmes] le mérite, punya. La partie de cette fleur de lotus tournée vers

---

(1) Loc. cit., p. 97 b.
le ciel est plat comme un miroir et ronde comme un mandala. Au milieu on grave le bija (1) 嘗。 L’officiant place l’offrande aux êtres vivants sur ce caractère, afin que tous les démons admis à goûter cette loi obtiennent la délivrance. Aujourd’hui les gens ne savent plus faire cette cérémonie avec respect...

Elle est pourtant toujours pratiquée, et M. Maspero a vu, notamment à l’a-yu wang sseu 阿育王寺 de Ning-po, les “pierrres de Ḥārīti” (2) ci-dessus décrites. Sans qu’on puisse en déterminer l’âge exact, elles paraissent anciennes. On a vu plus haut (3) un passage de Yuan-tchao semblant indiquer que, dès l’époque des Song, quelques changements s’étaient introduits dans la pratique de l’offrande aux êtres vivants, et que celle-ci ne se faisait plus devant les images de Ḥārīti et d’Ātavaka. Peut-être ces pierres avaient-elles dès lors remplacé les tables ou autels placés autrefois dans l’intérieur même du réfectoire.

Quoi qu’il en soit de ce point, il paraît bien que l’offrande de la nourriture des êtres vivants subit quelques modifications en passant de l’Inde en Chine, et qu’en Chine même elle varia quelque peu suivant les époques et les écoles. Mais ces modifications et ces variations furent en somme de peu d’importance et n’atteignirent pas le fond même de la cérémonie. L’ordre du Bouddha fut toujours obéi, et aujourd’hui encore comme aux premiers âges, Ḥārīti reçoit chaque jour sa nourriture de la main des moines. Aux yeux de tous elle est et garde encore le premier rang parmi les personnages auxquels s’adresse cette offrande. Le Garuda ne paraît avoir jamais joui d’une grande importance ; et quant à Ātavaka, son souvenir est à ce point oblitéré aujourd’hui, que son nom chinois, Kouang-ye chen 喃野神, est ordinairement expliqué dans la stance d’offrande, “les esprits des endroits déserts” (4).

---

(1) Rapport sommaire sur une mission archéologique au Tchô-kiang, BEFEO, XIV, viii, p. 48 et pl. XV.
(3) P. 49.
(4) Il faut noter pourtant que le Fa yuan tchou lin, k. 42, à propos de ces offrandes, ne parle pas de Ḥārīti, et cite au contraire le texte du Nirvāṇa sūtra ayant rapport à Ātavaka (TT. XXXVI [南], vii, p. 81 a ; TK. XXVIII, vii, p. 294 a [下]), Il paraît vraisemblable d’ailleurs que ce personnage jouit autrefois, en certaines régions au moins, d’une assez grande popularité. Les “démens de la jongle” devaient évidemment être redoutés en bien des endroits ; par suite Ātavaka devait être, pour ainsi dire, partout chez lui, et trouver peu de difficulté à se faire accepter et honorer. Sa légende est racontée en plusieurs sūtras ; parfois, comme dans le Tsun pao tsang king, elle est mêlée à celle d’Aṅgulimāla ; plusieurs ouvrages tantriques lui sont consacrés, et l’un d’eux en fait le “généralissime” de tous les démons. 阿吒婆俱多師大將上佛陀羅尼經行儀軌. D’autre part, le Teheng fa nien king 正法念義, k. 16, énumérant en transcription et traduction les trente-six classes de preta, nomme la trenta-deuxième, Ātavi preta de la jongle 阿吒毗塔耶野鬼. Cf. aussi Fa yuan tchou lin, k. 6.
Les usages des monastères chinois passèrent naturellement au Japon et en Annam. Dans le premier de ces pays, l’offrande de nourriture aux démons fut être d’abord pratiquée comme elle l’était en Chine ; elle y devint assez en honneur pour que le terme de _saba_ qui la désigne, et dont j’ai parlé plus haut (1), franchit les murs des monastères et passât dans le langage courant, avec toutefois un sens élargi. Il s’appliqua à toute offrande d’aliments faite aux esprits, notamment à celle que chaque famille fait à ses divinités protectrices devant l’autel domestique. C’est ce que l’on conclut d’une brève phrase de Sei Shônagon 清少納言 dans son _Makura no sho_ 枕草紙 : au sujet des « choses qui provoquent une grande agitation », elle parle en effet des « corbeaux picorant le _saba_ d’un jour consacré, sur le toit d’une maison couverte en planches ». Ces offrandes, lorsqu’on les retirait de l’autel, étaient données aux bonzes lorsqu’il s’en présentait, ou jetées en quelque endroit où elles ne risquaient aucune souillure et où les oiseaux pussent aisément se charger de les faire disparaître ; à ce double but, le toit de la maison répondait parfaitement. Et nous apprenons ainsi par ces quelques mots, que ces offrandes étaient alors couramment dénommées _saba_.

Elles se font aujourd’hui un peu plus simplement que ne l’indiquent les rituels cités plus haut. Il n’y a notamment de pierre de Hâriti près des réfectoires ; les offrandes sont généralement portées au dehors et jetées au vent du côté du Nord, où est l’habitat des démons.

En Annam et au Tonkin, où seule existe aujourd’hui l’école du dhyâna, l’offrande quotidienne de nourriture s’adresse à Hâriti, à Atavaka et aux preta ; le Garûda n’y a point de part. Elle se fait d’ailleurs assez simplement. La portion de nourriture prélevée est mise dans une petite tasse et jetée à la volée à l’extérieur du réfectoire.

Outre ce culte, qui lui fut peut-être spécial en quelques régions, — Yi-tsing ne parle que d’elle seule, — qu’elle partagea ailleurs avec Atavaka et le Garûda, ou même avec les preta, tout en conservant, semble-t-il, le pas sur eux, Hâriti reçut encore sa part de celui qui s’adressa et s’adresse encore en Chine au groupe des « vingt dieux » _eu che tchou l’ien_ 二十諸天. Celui-ci paraît être relativement moderne ; il ne semble pas possible de faire remonter ses origines au-delà du milieu du VIe siècle. Pour autant que je sache, c’est à Tche-yi, plus connu sous le nom de Tche-tchô ta-che 智者大師, le fondateur de la grande école du T’ien-t’ai 天臺, qu’il doit sa naissance.

Tche-yi avait été fortement impressionné par le _Suvarṇa prabhāsa sūtra_, _Kin kouang ming king_ 金光明經, le « roi des sūtra » 諸經之王, cette

(1) P. 45.
compilation étrange à laquelle s'attaquèrent de nombreux traducteurs, depuis Dharmarakṣa jusqu'à Yi-tsing, et des commentateurs plus nombreux encore, et que Burnouf, après en avoir donné une analyse succincte, juge de façon si sévère dans son *Introduction à l'étude du Bouddhisme indien*, p. 528, sqq. L'ouvrage est inspiré des idées tantriques; mais c'est un tantrisme relevé, qui a pour objet le progrès spirituel de ceux qui l'ont en vénération et observent ses enseignements. Tche-yi le lisait fréquemment au dire de son biographe; c'est d'après un passage de cet ouvrage qu'il institua la cérémonie de la libération des êtres (1). Il l'expliqua et commenta à plusieurs reprises dans des ouvrages généralement recueillis par son disciple Kouan-ting 湯頂, dont quelques-uns ont été insérés au canon chinois, d'autres publiés dans le Supplément au Tripitaka de Kyôto, et dont après lui s'inspirèrent d'autres écrivains de son école.

La troisième section du *Kiu kouang ming king* (2) est consacrée à la confession et contrition teh'an-houei 懺悔. Elle est l'une des parties les plus importantes et en quelque sorte le cœur même de l'ouvrage, car dès l'introduction, le Bouddha annonce son intention d'expliquer cette pratique et d'en exposer les avantages. 我今當說懺悔等法所生功德無量無上。Le bodhisattva Ruciraketu, Sin siang 信相, y est-il dit, vit en songe un gong d'or dont l'éclat était semblable à celui du soleil, et dans la lumière duquel on apercevait tous les buddha des dix directions assis sur des trônes de lapis-lazuli sous les arbres précieux 寶樹, exposant la Loi au milieu de leurs innombrables disciples. Un brahmane s'en approcha et le frappa de son maillet; il en sortit alors une grande voix qui disait les stances d'une longue confession. À son réveil, le bodhisattva alla répéter devant le Bouddha ces stances qui promettaient de grands mérites et de précieux avantages à ceux qui les récitaient.

La pratique de la confession n'était pas nouvelle; elle remonte aux premiers temps du bouddhisme; mais Tche-yi voulut la développer dans son école et l'y entourer de plus de solennité qu'elle n'en avait ailleurs. Le *Koua-tsing po lou* 國清百錄 (3), collection de règles monastiques établies par lui et recueillies par Kouan-ting, consacre dans son premier *kuan* trois sections au teh'an-houei: section 4, pratique de la confession à Avalokiteśvara 請觀世音懺法; section 5, pratique de la confession suivant le *Suvarṇa pra-bhāsa* 金光明懺法; section 6, pratique de la confession suivant le *Vaipulya 方等懺法* (4). C'est la seconde qui nous intéresse. En voici les passages principaux.

---

(2) D'après la traduction de Dharmarakṣa; c'est la quatrième (k. 3) de celle de Yi-tsing; mais il n'y a pas à s'occuper de celle-ci que Tche-yi n'a pu connaître.
(3) *TT*, XXXII [陽], xi; *TK*, XXXIII, v.
(4) C'est évidemment à Tche-yi que remonte l'importance donnée à cette pratique dans l'école du T'ien-t'ai, où elle continua à se développer après lui. La plupart des
"On orne la salle d'exercices 道場 (1) ; on dispose à part le siège pour la récitation du sūtra, la série des bannières, les lotus, etc., comme pour l'exercice précédent (2). On dispose le trône 坐 (3) de Çri-devi 功徳天 (4) à gauche de celui du Buddha. Si la salle est assez vaste, on prépare aussi celui de Saravasat 大辯天 et ceux des quatre devāraja. À chacun de ces trônes, on brûle de l'encens, on répand des fleurs, on offre, autant qu'on le peut, des fruits et des léguemes ; on prépare à part un plateau contenant différentes sortes de fruit et de léguemes."

Dans les invocations qui suivent, on s'adresse d'abord à un certain nombre de buddha et de bodhisattva ; puis, en une seule reprise répétée trois fois, on invoque Brahma, ou plutôt sans doute les dieux Brahma, les Trayastraṃcā, les quatre dvārapāla, Vajra-Guhyaka, Saññaya, Saravasat, Çri, Hárito et ses cinq cents suivants, tous ces personnages étant appelés bodhisattva, et on leur demande d'écarter les démons.

一心 奉請大梵尊天三十三天護世四王 剛金密跡散脂大辯功德訶利帝南(5) 鬼子母等五百徒黨一切皆是大菩薩亦請此處地分鬼神。

Cette formule met quelques nouveaux personnages sur le même pied que ceux auxquels des trônes sont attribués plus haut ; en pratique, les dieux Brahma étant représentés par une seule effigie, et les Trayastraṃcā par Indra, ce sont cinq, ou six — on verra plus loin la raison de cette douzaine — nouveaux personnages qui sont ajoutés aux six précédents, et qui durent progressivement recevoir aussi des trônes.

Ce groupe de onze, ou douze, personnages devait d'ailleurs s'accroître dans la suite. Ce n'est que sous les Song qu'il prit sa forme définitive. Dans son Kin kouang ming ch'ān fa pau chou yi 金光明法補助儀, Tsouen-che 道式 appelé aussi Ts'eu-yun fa-che 慈雲法師 (6) le conserve encore sans

ouvrages qui en traitent sont signés de moines de cette école, ou s'ils sont anonymes, témoignent par leur esprit et les citations qu'ils font, que leurs auteurs lui appartenaient. Tels sont le Fa hou sa-n-mei ch'ān yi 法華三味懺儀, le Tschong lchou king li ch'ān yi 集諸經禮懺儀, le Ts'eu pei tao lchou ch'ān fi 慈悲道場懺法, le Wang cheng ts'îng l'ou lch'ān yuen yi 往生淨土懺頌儀, etc.

(1) Ce terme traduit souvent bodhimanda : mais en beaucoup de cas aussi, il désigne manifestement un lieu de réunion pour l'accomplissement de certaines cérémonies.

(2) La conférence à Avalokiteśvara.

(3) J'emploie le mot « trône » dans le sens de « siège, place de la statue ».

(4) Çri-devi joue dans le Suvarna prabhāsā sūtra, un rôle de grande importance, qui explique l'honneur qui lui est fait.

(5) Forme donnée précisément par le Kin kouang ming king. Voir p. 61, note 1.

(6) TT, XXXI 二, x, p. 89 b ; TK, XXX, viii, p. 760 b 附. L'ouvrage donne des explications, un peu plus détaillées que celles du Kouo-ts'îng po lou sur la cérémonie, la salle, les statues, etc., explications pour lesquelles il a recours parfois à la traduction du Suvarna prabhāsā sūtra par Yi-tsing, qu'il appelle Sin king 新經.

XVII, 2
grand changement; il met seulement Cri-devi à part, hors série pour ainsi dire, et lui adresse une invocation spéciale (1); il nomme, à la vérité, à la suite du groupe et en seconde ligne, les dieux des montagnes célèbres et des grandes rivières de la région et le gardien du monastère, Kia-lan chen, où a lieu la cérémonie; mais cette innovation ne fut pas généralement adoptée.

Le Kin kouang ming tsou cheng ch'iu yì, connu sous le titre de Si-ming fa-che, conserve à Cri-devi la position privilégiée que lui avait faite Tsouen-che, et en outre donne au groupe lui-même un accroissement qui fut définitif. Il lui ajoute Marici, Wei-t'o, Rahiti, Shen-tao, et la déesse de l'arbre de la Bodhi. Les deux dernières jouent en effet un rôle assez important dans le Suvarna-prabhasa-sutra; les deux premiers, par contre, n'ont guère que nommés, et si l'on peut croire que la popularité de Wei-t'o, à la suite de ses apparitions à Tao-sian et des révélations qu'il lui fit (2), fut la cause principale de son admission dans ce groupe, on ne voit guère la raison qui fit choisir, pour y être adjointe, Marici entre tant d'autres figurant aussi dans le Suvarna-prabhasa-sutra. Le Tchou t'ien tchouan dit que cela se fit après que l'empereur Ta-tsong a par conséquent composé une préface à la nouvelle traduction en 7 k. du Ta Mo-li-tche p'ou-sa king, où il est traité du rôle militaire de Marici et de la protection qu'elle donne contre les armées étrangères.

Quoi qu'il en soit, le mouvement était donné, l'accroissement de ce groupe continuait, et assez rapidement semblait-il, Sûrya. Candra. Sâgara. Yama. Sâgara, et Yama vinrent porter le nombre de ses membres à dix-neuf, ou vingt. En fait on en comptait vingt, comme en fait fut le Tchou t'ien tchouan. « Depuis les temps anciens, dit-il, on élevait les statues de seize dieux; ... mais il y eut des gens qui augmentèrent ce nombre et le portèrent à vingt » par l'adjonction à ce groupe de Sûrya, Candra, Sâgara et Yama, comme il le précise plus loin. Il rappelle qu'on tenta même en certains endroits d'arriver au chiffre de trente-trois, en agrégeant à ce groupe les dieux du feu, de l'eau, etc.; mais ces tentatives restèrent isolées et eurent peu de succès. Nous verrons plus loin qu'elles ont pourtant laissé des traces. Cependant le nombre et la disposition des statues à ériger avaient donné lieu à beaucoup de controverses; l'ordre des préséances subissait, suivant les lieux, des modifications injustifiées; on n'était même pas toujours d'accord sur certains personnages. C'est là ce qui amena Hing-ting à étudier à nouveau la question en se référant aux textes anciens, et à écrire son ouvrage.

Il semble y avoir eu deux Mathévàra; et Hing-ting observe que « celui qui est honoré ici, c'est Ta tseau ts'ai t'ien, appelé aussi [San kie]
souen tō che tchou [三界] 尊德之上, et non le yakṣa de même nom ». Il y eut certainement deux Hāriti. « Le Po lou dit : Hāritinan Kouei-tesou-mou et ses cinq cents suivants(1). Autrefois et aujourd’hui, on a beaucoup douté s’il y avait là deux divinités, et il y a eu beaucoup de divergences sur ce point. Mais, d’après le Māyūri sūtra qui dit : « Le général San-tche-kia (2), la mère Hāritinan et ses cinq cents fils », on sait que ce n’est qu’une seule divinité. »
C’est cette incertitude sur la manière dont était comptée Hāriti qui m’a fait parler plus haut de « cinq, ou six », « onze, ou douze », « dix-neuf, ou vingt » personnages. Alors, en effet, qu’on n’en nomme suivant les cas, que cinq ou onze, la disposition des statues en deux rangées, une de chaque côté des salles, en demandait un nombre pair, qui doit être obtenu, en quelques endroits au moins, en dédoublant Hāriti.

L’ouvrage de Hing-ting paraît avoir été fort estimé et dut exercer une grande influence : le groupe des divinités des salles d’exercices resta normalement fixé à vingt ; c’est sous ce chiffre qu’il est le plus connu, et sous les Ming, le San tsang fa chou le décrit encore tel que Hing-ting l’avait fixé. Voici l’ordre dans lequel, après toutes ses recherches, celui-ci croit que leurs statues doivent être rangées. Au centre, le Buddha, ayant Cū-dié à sa gauche, et Sarasvatt à sa droite ; puis en deux rangées se faisant face :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Indra</th>
<th>Brahmac</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Dhrtaṛastra</td>
<td>Vaićramanā</td>
</tr>
<tr>
<td>Virūpākṣa</td>
<td>Virūdhaka</td>
</tr>
<tr>
<td>Candra</td>
<td>Sūrya</td>
</tr>
<tr>
<td>Maheśvara</td>
<td>Vajra-guhyaka</td>
</tr>
<tr>
<td>Wei-iō</td>
<td>Sañjaya</td>
</tr>
<tr>
<td>Déesse de l’arbre de la bodhi</td>
<td>Pṛthivī</td>
</tr>
<tr>
<td>Mahīcī</td>
<td>Hāriti</td>
</tr>
<tr>
<td>Yama</td>
<td>Sāgara</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(1) Le Kouo-ti'ing po lou n’a fait, dans le passage dont il s’agit, que copier le Kīn kouang ming king, k. 3, section 13 (TT, p. 56 b ; TK, p. 57 b 下), dont le texte, par sa division en groupes de quatre caractères 詩利帝南 君子母等 及 五百神, favorise en effet l’amphibologie. Mais le fait qu’un grand nombre de moines, dont beaucoup passaient pour instruits, s’y sont mépris si longtemps, prouve combien Hāriti, ou Kouei-tesou-mou, était impairement connue, même dans les monastères qui lui rendaient des honneurs. Nous aurons à nous en souvenir plus loin. La forme Hāritinan est assez singulièr. Peut-être le texte sanscrit aiderait-il à la comprendre ; mais nous ne le possédons pas à Hanoi. On pourrait supposer Hāriti nāma, nommée Hāriti », où nāma aurait été pris comme partie intégrante du nom.

(2) La traduction de cet ouvrage par Amoghavajra k. 3, porte en effet 散支迦 au lieu de 殲支迦 et de 殲止揵 dans les passages correspondants de celles de Yi-tsing et de Saṅghabhāra.
La preuve du désordre dont il se plaignait, et du dédoublement de Hārīti, subsiste encore en certains temples de Chine. Mon collègue, M. H. Maspero, a eu l’occasion de s’en assurer par une enquête sommaire, lors de son dernier passage en Chine, et c’est à son obligeance que je dois les renseignements qui suivent. Dans plusieurs temples de Canton, on peut voir outre les statues des dix-huit arhat, celles d’un certain nombre de bodhisattva ou Souen-tien p’ou-sa 報 天 報 薩, où l’on reconnaît aisément, malgré quelques modifications dans le nombre et la disposition des personnages, les « vingt dieux » de Hing-ting. Au Neng-jen sseu 能 仁 寺, dans les Po-yun chan 白 婁 山, le Buddha trône au fond de la salle, entre Kaçyapa et Ananda ; à sa gauche est Indra entre Vaiçrāmaça et Virūpākṣa ; à sa droite Brahma entre Virūdhaka et Dhrtarāṣtra ; puis le long des murs, deux rangées de neuf statues ; à gauche, Maheçvara, Vajra-guhyaka, Hārītinan, Sarasvatī, Prthivī, Candra, Sing tchou kin tchouan wang 星 主 金 轉 王(1), le roi des Kinnara, et Yama ; à droite, Śañjayā, Čri-devī, la déesse de l’arbre de la bodhi, Marícī, Wei-t’o, Śūrya, Kouei-tseu-mou, le roi des Asura, et Sāgara. Au Kouang-hiao sseu 光 孝 寺, dans la ville même de Canton, on retrouve les mêmes personnages, à cela près que le roi des Asura est remplacé par San che san t’ien 三 十 三 天 représentant les Trayastriṃśa ; mais ils sont disposés dans un ordre tout différent. Dans les deux cas on compte ainsi vingt-quatre divinités ; et ce chiffre est obtenu par l’adjonction au groupe-type donné par Hing-ting, de Sing tchou kin tchouan wang, du roi des Kinnara et de celui des Asura, auquel se substitue, au Kouang-hiao sseu, San che san t’ien, et par le dédoublement de Kouei-tseu-mou qui y figure une fois sous ce nom et une fois sous celui de Hārītinan(2). Chose un peu étonnante au premier abord, au Neng-jen sseu, Hārītinan est un homme pourvu d’une barbe abondante. Les explications données à ce sujet par écrit à M. Maspero par les bonzes de ce temple sont assez curieuses et méritent d’être rapportées.

Demande. — Hārīti et Kouei-tseu-mou sont la même personne ; pourquoi avez-vous deux statues différentes. De plus, j’ai lu que Hārīti était une femme. Pourquoi est-elle représentée en homme ?

Réponse. — Hārīti est un bodhisattva, et les bodhisattva ont beaucoup de corps. Il y a quelque cinq cents générations, il y est Kouei-tseu-mou, et ensuite elle devint Hārīti.

D. — On dit que Kouei-tseu-mou, sous le nom de Hārīti, fut convertie par le Buddha. Cela ne concorde pas.

---

(1) Je n’ai pas réussi à identifier ce personnage.
(2) On a là, — est-il besoin de le faire remarquer ? — une trace bien nette des accroissements qui furent donnés en divers lieux au groupe des vingt dieux, accroissements que signalait et réprouvait Hing-ting.

D. — Personnage vertueux homme ou femme ?

R. — Kouei-tseu-mou était une femme, mais Hariti était un homme. Tout cela vient de ce que les bodhisattvas peuvent prendre toutes sortes de corps.

D. — Alors Kouei-tseu-mou et Hariti sont un seul bodhisattva en deux existences différentes ?

R. — Oui, mais pour les bodhisattvas il faut dire transformation et non existence.

D. — J’ai entendu dire que Kouei-tseu-mou après sa conversion avait promis de donner des enfants aux femmes stériles et de protéger les enfants. Est-ce vrai ?

R. — Je ne sais pas. Les enfants viennent du bonheur et des mérites.

D. — Savez-vous le nom de l’enfant de Kouei-tseu-mou, ou ne le connaissez-vous pas ?

R. — Kouei-tseu-mou eut cent enfants. Comme on ne pouvait pas les représenter tous, on n’en a figuré qu’un seul. On ne sait pas son nom.

Pour originale qu’elle soit, l’explication de la dualité de Kouei-tseu-mou n’en est pas moins d’une orthodoxie parfaite ; mais elle jette un jour peu favorable sur les connaissances positives des bonzes chinois.

Au Kouang-hiao sseu, Hariti est représentée en forme féminine ; l’explication donnée est substantiellement la même ; elle s’accompagne toutefois d’un exemple qu’il peut être bon de noter. « Hariti et Kouei-tseu-mou sont deux corps d’un même bodhisattva. Les bodhisattvas peuvent prendre beaucoup de corps à la fois. Ainsi les dix-huit arhat sont tous Kuan-yin. »

A Ning-po, on trouve en plusieurs temples, notamment au T’ien-fong sseu 天封寺, la série des vingt dieux 天二十羅漢, Kouei-tseu-mou y figure seule, et on n’y voit pas Harititan, qui est pourtant connu des bonzes comme un homme, mais n’ayant aucun rapport avec Kouei-tseu-mou. On ignore le pouvoir de celle-ci de donner la fécondité, mais on sait que son fils s’appelle E-ñi (1).

On peut se demander ce qui valut à Hariti l’honneur d’être rangée dès le début parmi tous ces personnages puissants par eux-mêmes, ou importants par le rôle que leur attribue le Suvarna prabhasa sūtra. Sans doute cet ouvrage la nomme dès ses premières lignes et plusieurs fois ensuite parmi les protecteurs de ceux qui le connaîtront et mettront ses préceptes en pratique ; mais d’autres aussi ont cet honneur qui n’ont pas obtenu le premier. Sans doute encore la présence de ses cinq cents fils soumis à ses ordres relevait fort le prestige de

(1) Prononciation locale de 愛兒.
leur mère ; mais d’autres aussi avaient des suivants en nombre égal ou supérieur, qui furent laissés de côté. Peut-être serait-il possible d’y voir un effet de la présence de son image dans les monastères et du culte traditionnel qui lui était rendu. Elle y avait déjà droit de cité et y était considérée. Et la même raison vaut sans doute pour Wei-t’o, dont sous l’influence des révélations de Tao-siuan, les statues s’avaient assez rapidement dressées dans tous les monastères. Il semble qu’elle aurait dû valoir aussi pour Aṭavaka ; sans doute il est à peine nommé dans le Suvarṇa prabhāsa sūtra, mais il recevait lui aussi l’offrande quotidienn e de nourriture. Peut-être fut-il laissé de côté par suite de l’oubli dans lequel tombent parfois, sans qu’on en puisse préciser les causes, certains personnages qui furent un temps vénérés, et que la dévotion des âges suivants délaisse.

M. Berschmann a reconnu ce groupe, sous la forme de vingt-quatre Tchou-t’ien, dans d’assez nombreux temples chinois, et a donné des plans sommaires indiquant les places qu’il y occupe le plus ordinairement ; mais il n’a pu, dit-il, obtenir de renseignements précis sur ces personnages. Il a cru voir quelques ressemblances entre les attributs que portent quelques-uns d’entre eux et ceux de certaines statues taoïstes, et il lui a paru que ce groupe devait être d’origine taoïste. « Jedenfalls, dit-il, dürften sie kaum buddhistischer Herkunft sein. »

Ajoutons enfin qu’en certains endroits Hārīti fut certainement l’objet d’un culte spécial. Ainsi le Yeou yung tsu tchou 西陽雜俎, k. 5, nous apprend que le prince Wen-houei 文惠太子 avait fait placer dans le Kouang-miang sseu 光明寺, une belle Kouei-tseu-mou de Li-sieou 李岫. D’autre part, dans le San Tendai Godai san ki 参天台五臺山記, k. 1, le moine japonais Jōjin 成尋, qui visita ces régions en 1072-1073, rapporte avoir vu au Hsing-kiaou sseu 興教寺 une chapelle de Kouei-tseu-mou 鬼子母堂, et y avoir fait ses dévotions.

L’école du T’ien-t’ai, en sino-japonais Tendai, apporta naturellement avec elle le groupe des vingt dieux, qui ne paraît pas avoir subi au Japon de variations, au moins comparables à celles qu’il connut en Chine.

D’autre part, au XIIIe siècle, lorsque le grand moines Nichiren 日蓮, voulant réagir contre les adoucissements excessifs introduits dans le bouddhisme par les récentes écoles de la Terre-Pure, Jōdo-shū 淨土宗, et surtout Jōdo-shinshū 淨土真宗, entreprit sa réforme religieuse, il lui donna comme fondement le Saddharma puṇḍarīka sūtra. Hokke-kyō 法華経 : d’où le nom de Hokke-shū donné concurremment avec celui de Nichiren-shū à cette école. Hārīti parait, on le sait, dans ce livre, avec dix rākṣasi (1), et y promet d’étendre sa protection sur ceux qui posséderont ce sûtra et s’emploieront à le faire

(3) Cf. supra, p. 41.
connaitre. S’autorisant de cette promesse, Nichiren voulut que dans les monastères et temples qui suivaient sa réforme, un culte spécial fût rendu à Hāritī en qualité de protectrice particulière des fidèles et des prédicateurs ; et en tous ceux de quelque importance en effet, une chapelle est consacrée à Hāritī, sous le nom de Kishimo-jiin 鬼子母神.

Rien d’analoge à ce qui précède ne semble exister en pays annamite. Le groupe des vingt dieux y est en tout cas inconnu aujourd’hui, et en dehors du titre de tôn-thiên bô-tát 天著像 donné à Vi-dà (Wei-t'o) (1), rien ne permet de supposer qu’il en ait été autrement dans le passé.

Culte populaire : Hāritī et Avalokiteśvara.

Du culte populaire de Hāritī dans l’Inde, nous ne savons que fort peu de chose. Il paraît certain toutefois, qu’il fut très répandu et très tenace. Il répondait à des sentiments trop puissants, désir d’une postérité, amour des enfants et souci de leur santé, pour qu’il en fût autrement. Nous avons de son existence des témoignages directs d’une antiquité vénérable. L’un nous est apporté par l’Ekottarāgama. Il est dit au k. 25 (2) de cet ouvrage qu’un certain Candraprabha 月光, riche grhapati de Črāvasi, n’ayant pas d’enfants, s’adressa pour obtenir un fils à un certain nombre de dieux ou de génies parmi lesquels figure Hāritī, et que sa demande fut exaucée. D’autre part, le Steu fen liu 四分律, k. 46 et 51 (3), nous conte deux histoires à peu près semblables, d’un roi Yue-yi 月益 Candrāvardhana (?) et d’un roi Li-yi-tchong- cheng 利益眾生. Encore que Hāritī n’y soit pas invoquée seule (4), ces récits suffisent à établir que dès cette époque elle était l’une des divinités auxquelles on avait recours en semblable occurrence.

(1) Cf. BEPEO, XVI, m, Le dieu Wei-t’o, p. 15.
(2) TT, XII [応], m, p. 24 a ; TK, XIII, m, p. 108 b 下.
(3) TT, XV [列], vi, pp. 6 a et 37 a ; TK, XVII, x, pp. 275 a 下 et XVIII, i, p. 306 b 下.
(4) Dans ce cortège de dieux ou génies dispensateurs de la fécondité, quelques-uns sont inattendus : après Sārya et Candra, Prthivi, Hāritī, les quatre devaraja, Čakra et Brahma, l’Ekottarāgama cite les dieux des montagnes, des arbres, des carrefours, etc., 山神樹神五行之神. Le Steu fen liu donne une liste plus longue encore, la même à peu de choses près les deux fois : k. 46, 祀神水神禮事種種諸天滿善天寶善天日月釋梵地火風神摩訶首羅天圍神林神空野神, k. 31, 禮事種種諸天河池水滿善天寶善天日月帝釋梵地火風神摩訶首羅天子園神林神空野諸神鬼子母聚落諸神. Cf. encore ibid., k. 25 et 38, Ekottarāgama, k. 32, Oṣadhivastu des Mula-Sarvastivādin, k. 13, etc., où des divinités du même genre sont invoquées dans le même but. Il est peut-être intéressant de noter d’autre part, que plusieurs de ces divinités populaires ressemblent singulièrement, si elles ne sont complètement identiques, à celles qu’attaque si vigoureusement le Kouei-tsen-mou.
Plus tard, en traversant le Gandhāra, Hui-tsang put vénérer le stūpa élevé à la place où, d’après une importante tradition locale, le Bouddha avait converti Kouei-tseu-mou ; et il témoigne qu’à cette époque, on avait recours à elle pour obtenir des enfants, 祭以求嗣 (1).

Enfin Yi-tsing rapporte que de son temps, dans l’Inde, « ceux qui, à cause de quelque maladie, n’avaient pas d’enfants, faisaient offrande de nourriture [à Hārīti], et les demandes de tous étaient exaucées » (2).

Cette croyance a survécu au bouddhisme, au moins en ce point de son ancien empire. Dans le récit de son voyage Sur la frontière Indo-Afghane (4), M. Fouche a conté comment il avait eu le « plaisir de trouver... encore vivante parmi ces mahométans, une légende hindoue et même bouddhique », celle de Hārīti, à qui, sans la connaître, les habitants voisins des ruines du stūpa élevé à la mémoire de la conversion de l’ogresse, demandent aujourd’hui encore la santé de leurs enfants. Et on sait que Hārīti est toujours honorée au Népal.

Ce culte suit-il le bouddhisme dans son expansion par delà les frontières septentrionales de l’Inde ? A priori, la chose est vraisemblable ; malheureuse-ment on n’en a jusqu’à présent relevé aucune preuve. Laissons de côté l’Asie centrale de laquelle nous ne savons que peu de chose. Mais en Chine même, où les documents, surtout à partir de l’époque des T’ang, sont nombreux et variés, on n’en a point trouvé, que je sache, qui nous renseigne clairement sur ce point. En dehors de ceux qui concernent le culte monastique, le seul à ma connaissance qui parle de Hārīti est un passage du Ling kouei lêhe 灵鬼志, cité par le Pien tchëng loun, k. 7 (3).

Dans la sous-préfecture de Li-yang 歷陽 (8), un nommé Tchang Yin 張應 qui était originairement sectateur des démons, 魔家, prit pour épouse une fille

---

(1) 西域記, p. 3, Cf. S Jules, Mémoires sur les contrées occidentales, I, p. 121.
(2) Nan hai ki kouei nei fa lêhounan, k. 1, section IX. Cf. Takakus, A record of Buddhist religion, p. 37.
(4) TT, XXVII [嘉], vui, p. 58 ; TK, XXX. vi, p. 513 b 下. Je ne connais pas le Ling kouei lêhe dont je parle, ni dans le Ling kouei lêhe de Tchang Yi 常祈 (Long wei mi chou 龍威秘書, 4° tui, 8° fascicule), ni dans celui de Sion Che 荷氏 (Chou fou 說郛, 116). Mais de toute façon il ne peut être postérieur au VIIIᵉ siècle.
(5) Le moderne Kieou-kiang 九江.
d'une famille bouddhiste. La huitième année hiuan-ho 咸和 (333), il trans-
porta sa résidence à Wou-hou 燕湖. Sa femme étant tombée malade, il fit
pour elle des cérémonies démoniaques 魔事, et y consuma presque tout son
bien sans résultat. Sa femme lui dit : « Je suis originalement fille d'une famille
bouddhiste ; je vous prie de faire pour moi des cérémonies bouddhistes. » Yin
alors se rendit à un monastère. Il y vit Tch'ou T'an-king 元謙 : « Le Buddha
sauve tous les êtres, lui dit-il. Je vous demande de recevoir avec ferveur les
prêceptes. » T'an-king fixa le lendemain pour se rendre à sa maison. Pendant
la nuit, Yin vit en rêve un homme haut de quinze ou seize pieds, la face tournée
vers le Sud, marchant à grands pas et pénétrant par la porte [de sa maison, et
il l'entendit] dire : « Cette maison est calme mais elle est impure. » Puis dans
son rêve, il vit [T'an-] king venir à la suite de cet homme et dire : « Cette
maison commence à exciter des sentiments de foi ; il ne faut pas encore la
châtrier. » Dès son réveil, Yin alluma une lumière et construisit un siège élevé,
高座 (1), et un trône de Kouei-tseu-mou 鬼子母座. Le matin, à l'heure du
repas, [T'an-] king se rendit chez Yin. Tous les ustensiles du siège élevé
étaient prêts. Il entendit de la bouche de Yin le récit de son rêve. Les deux
époux reçurent les cinq préceptes, et la maladie fut guérie.

Le fait à la vérité est isolé, du moins je ne lui connais pas jusqu'à présent
de pendant. Mais il faut noter que Fa-lin 法琳 le cite dans un ouvrage d'apo-
logétique, qu'il ne devait donc avoir d'étrange ou d'extraordinaire que ce qu'il
en faut pour être admirable sans devenir invraisemblable ni même difficillement
croyable. On peut donc dire qu'au moins sous les T'ang, il était admis, sinon
universellement, du moins par des gens fort instruits, que Hāritī avait le pou-
voir de guérir les maladies, et qu'on l'invoquait parfois pour recouvrer la
santé. Mais on ne voit point qu'on se soit adressé à elle pour obtenir des
enfants. Il semble qu'on ait ignoré le véritable pouvoir donné à Hāritī par le
Buddha et le culte spécial qu'il convenait de lui rendre en conséquence, et
de plus qu'on lui en ait rendu un autre, résultant de l'attribution d'un pouvoir
different. Cette ignorance est d'ailleurs fort admissible : ni le Koulei-tseu-mou
king classé parmi les ouvrages hīnayanistes, ni le Vinaya des Mūla-Sarvā-
tivādin, surtout la partie où est rapportée la légende de Hāritī, qui ne fut
traduite que par Yi-tsing, ne pouvaient être très répandus. La naissance d'un
culte nouveau est plus difficile à expliquer. Comme je le ferai plus loin,
pour un cas qui me paraît du reste beaucoup plus net que celui-ci, je pense
qu'il faut recourir pour en rendre compte, à l'influence du tantrisme. Les
croyances et les pratiques en sont populaires au mauvais sens du mot, peu
relevées, d'un merveilleux fort simple et d'un utilitarisme très attirant. Sans
doute les sūtra de cette école dont on trouvera la traduction plus loin ne
mettent pas particulièrement en relief le pouvoir de Hāritī de guérir les maladies.

(1) Peut-être pour le moine qui devait faire la cérémonie.
Mais il peut y en avoir eu d'autres; et Tch'ou T'an-king, notamment peut avoir apporté avec lui les croyances particulières de son pays d'origine, l'Asie centrale où le Nord de l'Inde probablement. Le Ling kouei tche est malheureusement d'une sobriété excessive sur la cérémonie qui eut lieu dans la maison de Tchang Yin; cependant à elle seule, la construction pour la circonstance d'un autel ou trône de Kouei-tseu-mou semble bien dégager comme un parfum de tantrisme.

D'autre part, il est certain qu'au moins depuis cette même époque des T'ang, Avalokiteśvara sous le vocable de « donneur d'enfants » Song tseu Kouan-yin, est dans le bouddhisme, le dispensateur de la fécondité, reçoit un culte spécial de ceux qui désirent des enfants, et exauce leurs prières. Au dire du Pien tcheng louen (1) et surtout du Kouan-yin tseu lin tsi (2), le Ming siang ki (3) en rapportait d'assez nombreux exemples, qu'ils lui empruntent et reproduisent tout au long. Houang K'ouo-cheng (4), resté longtemps sans postérité, invoquait Kouan-yin, et sa femme et sa concubine lui en donnèrent chacune un en même temps. Ho Longtsiang (5), pour avoir prié une statue de Kouan-yin à mille mains et mille yeux qu'il avait fait placer dans une salle spécialement construite pour elle, vit en son rêve le bodhisattva lui offrant un enfant nouveau-né 夢大士親授紅兒; et en trois ans sa femme eut trois enfants. L'histoire de Ti Tsi (6) est particulièrement digne d'attention: arrivé à l'âge de cinquante ans sans avoir d'enfants, il peignit une image de Kouan-yin et lui adressa de ferventes prières, à la suite desquelles sa femme conçut et vit en son rêve une femme vêtue de blanc lui présentant un enfant 送一女 sur un plateau.

L'origine de ce culte n'a du reste rien de mystérieux. Elle se tire très clairement du chapitre du Saddharma puṇḍarīka sūtra consacré à Avalokiteśvara. La femme désirant un fils, qui adore le Bodhisattva Mahāsattva Avalokiteśvara, obtient un fils, beau, aimable, agréable à voir, doué des signes caractéristiques de la virilité, aimé de beaucoup de gens, enlevant les cœurs. ayant fait croître les racines de vertu qui étaient en lui. Celle qui désire une fille, obtient une fille, belle, aimable, agréable à voir, douée de la perfection suprême d'une belle forme, et des signes caractéristiques du sexe féminin, aimée de beaucoup de gens, enlevant les cœurs, ayant fait croître les racines de vertu.

---

(1) K. 7, 8 v. 阿繫託 生胡音 逸口. TT, ibid. p. 58 b; TK, ibid., p. 513 b. Le récit donné par cet ouvrage a été reproduit par le Tai ping kouang ki 太平廣記, k. 110, p. 2 b.
(2) TK. Supplément, 2e partie, 2e section, XXII, IV, passim.
(3) Ouvrage perdu dès l'époque des T'ang, mais dont de nombreux passages sont cités dans d'autres œuvres.
(5) Ibid., p. 322 a.
qui étaient en elle. Car telle est, ô fils de famille, la puissance du Bodhisatva Mahāsattva Avalokiteśvara» \(^{(1)}\). Le passage correspondant est un peu plus court, de style un peu plus serré, dans les traductions chinoises \(^{(2)}\).

Le Saddharma puṇḍarīka sūtra fut un des livres les plus répandus dans le bouddhisme du Nord, et notamment en Chine. Le chapitre consacré à la gloire et à la puissance d’Avalokiteśvara, le Samantabhadra parivarta, P’ou men p’ìn 普門品, parait surtout avoir joué d’une popularité sans égale. On le désigne parfois sous le titre suggestif de Kouan-yin king 觀音經；et le Ki’kou lio 極古略 rapporte que la mère du moine japonais Musō 夢窓 l’obtint par ses prières « du bodhisattva du P’ou men 普門大士 \(^{(3)}\). Sa récitation opère des miracles. C’est elle qui procure des enfants à Souen Tao-tō 孫道德 et à P’ei Yue-te-che 十悅之, qui brise les chaînes de Tong Hiong 董雄, qui sauve K’in Wen-pen 堂文本 des flots qui allaient l’engloutir \(^{(4)}\); elle produisait nombre de merveilles, parmi lesquelles on retrouverait sans doute l’accomplissement de toutes les promesses inscrites dans le texte du Saddharma puṇḍarīka sūtra. C’est le P’ou men p’ìn qu’entre tous les livres sacrés la dévotion populaire aimait à recopier pour faire œuvre pie. J’ai eu occasion de signaler dans quelle forte proportion les copies complètes ou partielles du Saddharma puṇḍarīka sūtra, et notamment celles du P’ou men p’ìn, se trouvaient dans les manuscrits de Touen-houang \(^{(5)}\). Aujourd’hui encore les catalogues du Tripitaka lui font les honneurs d’un article spécial. Le grand dictionnaire bouddhiste Bukkyō daijii 佛教大辭彙 n’hésite pas à dire, s. v. Kwan-geon 觀世音, t. I, p. 959, que la dévotion à Avalokiteśvara est, pour la plus grande partie, fondée sur cet ouvrage. Ni le Kouei-tseu-mou king, ni le Samyukkavastu n’eut une diffusion comparable à la sienne ; connus dans les monastères, ils durent être ignorés de la masse des fidèles. Dans ces conditions, il est assez naturel que la dévotion populaire ait négligé Hāritī, sur laquelle elle devait être mal renseignée, qu’elle devait même à peu près ignorer, — on


\(^{(2)}\) 妙法蓮華經, k. 7, section 25. 視世音菩薩普門品 (TT. XI, § 1); TK, IX, n. — 正法華經, k. 10, section 23, 光世音菩薩門品 (TT, ibid., II; TK, ibid., III) — 添品妙法蓮華經, k. 7, section 24. 觀世音菩薩普門品 (TT, ibid.; TK, ibid.).

\(^{(3)}\) Cité par le Kouan-yin tseu lin tsi, p. 320 b, c.

\(^{(4)}\) Cité par le Kouan-yin tseu lin tsi, citant le Ming shiang kî, pp. 304 a, b, et 307 b, d.

\(^{(5)}\) Cité par le T’ao kou tien, cetant le Ming pao kî 喜報記, d’après le Fa yuan tchou lin jà 常苑球林, k. 36, le Fa houa tchouan kî 法花傳記, k. 6. (TK, Supplément, 2e partie, 2e section, XXIII, 1, pp. 8 a, b, et b, c.) Voir aussi le Fa houa kî tch’ê yen kî 法華經持誦記, le Kouan-yin king tch’ê yen kî 觀音經持誦記 (TK, Supplément, 2e partie, 2e section, VII, v).

\(^{(6)}\) Une mission archéologique japonaise en Chine, BEFEO, XI, p. 177.
a vu plus haut qu'elle était insuffisamment connue dans les monastères mêmes, et se soit tournée de préférence vers le grand bodhisattva dont le Buddha lui-même avait célébré la puissance et la bonté. En face de celui-ci, l'ogresse convertie faisait évidemment petite figure. Les livres canoniques qui parlent d'elle, eussent-ils même été plus connus, ne pouvaient que la ranger parmi les divinités tout à fait inférieures, tandis qu'Avalokiteśvara trônait presqu'au sommet de la hiérarchie bouddhique des êtres. Il était normal qu'il attirât tous les hommages et envahît la totalité du domaine dont Hārīti eût été en droit de revendiquer au moins une partie... si elle avait été là ; mais il paraît bien qu'elle n'y était point, du moins en la qualité qu'il eût fallu.

C'est ainsi, je crois qu'on peut expliquer la formation du culte populaire d'Avalokiteśvara donneur d'enfants et sa grande diffusion en Chine. Peut-être aussi est-il possible que, quelque peu gêné par la nature première de Kouei-tseu-mou, les bonzes chinois aient favorisé la tendance de la dévotion populaire à lui substituer comme objet de ses hommages et de ses prières un personnage plus reluisant, plus capable de rivaliser avec les divinités locales de la fécondité qui devaient exister en ces régions selon toute vraisemblance, et de les effacer. Toutefois, il ne faudrait pas accorder à cette hypothèse une trop grande importance, car alors, elle cadreait difficilement avec le fait que Hārīti subsista et subsiste encore, comme on l'a vu, dans les monastères et les temples, et que des femmes, des mères surtout viennent l'y invoquer. Ceci doit-il s'interpréter en ce sens que le culte de Hārīti, amoindri et repoussé au second plan, aurait cependant coexistant avec celui d'Avalokiteśvara donneur d'enfants ? Cela paraît peu vraisemblable, étant donné qu'on n'en trouve, comme je l'ai dit, aucune trace dans la littérature bouddhiste chinoise. Il paraît plus probable que la présence d'un enfant à côté ou dans les bras de Koueitseu-mou a suffi à attirer l'attention et à exciter la dévotion des mères, bien qu'elles ignorent les détails de l'histoire du personnage ainsi représenté, et que sans doute elles s'en préoccupent fort peu. L'enfant qui l'accompagne établissait assez à leurs yeux que cette « Mère » devait être une protectrice de l'enfance. Deux faits semblent militer en faveur de cette hypothèse. Le premier est que, quand Kouei-tseu-mou, sous le nom de Ho-li-i-nan 阿利帝南, est représentée sans enfant, sa statue n'est l'objet d'aucun culte spécial ; toute la piété se porte vers la Mère à l'enfant. Le second, c'est que le but du culte de Kouei-tseu-mou, l'objet en vue duquel on l'invoque, a changé : on ne lui demande plus d'enfants, on ignore même qu'elle ait le pouvoir d'en accorder ; on la prie de protéger ceux qu'on a, de leur conserver la santé, et de guérir ceux qui sont malades. C'est en quelque sorte un culte nouveau qui a pris naissance ; ce n'est plus celui que fondent ou auquel font allusion les livres canoniques cités plus haut (1).

---

(1) Voir cependant à ce sujet ce qui est dit plus loin, p. 79.
Celui qui donne des enfants, c’est toujours Avalokiteçvara. Les peintres et les sculpteurs, sans doute pour exprimer matériellement ce pouvoir, eurent l’idée de lui mettre un enfant entre les bras. Il semble qu’à l’origine — origine moderne d’ailleurs, car je ne crois pas qu’il existe de représentations d’Avalokiteçvara donneur d’enfants vraiment anciennes, — ce n’est qu’une invention d’artistes ; en effet, parmi les prescriptions iconographiques assez nombreuses qu’édicte les sutra tantriques, je n’en ai pas trouvé qui donnassent cette formule. Elle peut avoir été suggérée par des récits édifiants du genre de ceux que j’ai cités plus haut, et qui montrent le bodhisattva, parfois même sous une forme féminine, offrant un enfant à ceux qui l’ont invoqué (1). Si l’on admet que, délibérément et dès le principe, — et cela doit arriver au moins en quelques cas, pour la raison que je viens de dire, — Avalokiteçvara donneur d’enfants fut représenté en forme nettement féminine, la dévotion populaire n’eût qu’à se laisser aller à la suggestion de l’image pour voir dans cette « forme » la nature même de l’être surnaturel qu’elle invoquait. Mais même si l’intention des premiers artistes qui s’attaquèrent à ce sujet fut simplement de représenter un bodhisattva, du jour où ils placèrent un enfant dans ses bras ou sur ses genoux, la féminisation d’Avalokiteçvara donneur d’enfants était inévitale et devait s’accomplir très rapidement. Le bodhisattva est en effet en dehors et au-dessus de la simple humanité et de ses différences sexuelles. Les peintres ont naturellement cherché à indiquer ce caractère surnaturel dans les représentations qu’ils en ont faites : ils en ont écarté tous les traits qui auraient trop nettement accusé le sexe. Ils se sont efforcés de leur donner une beauté douce, affinée épurée, immatérielle ; et comme il est arrivé parfois pour la même raison à leurs confrères d’Occident s’essayant à représenter des anges, ils ont abouti à un type plus voisin du visage féminin que du masculin. La tradition iconographique originaire de l’Inde voulait de plus que ces figures, enveloppées de vêtements longs et de voiles légers, fussent parées de bijoux et d’ornements de tête indiquant une sorte de chignon ;

(1) Il est tellement normal que des apparitions et des miracles d’Avalokiteçvara aient inspiré les artistes, qu’il ne vaut pas de s’arrêter longuement à en fournir la preuve. Je citerai seulement à ce sujet le Butsuzo zui 仏像図彙, fasc. II, qui note pour quelques représentations d’Avalokiteçvara, le fait ou l’apparition qu’elles rappellent, ou l’ouvrage qui en a fourni les caractères particuliers. Quelques légendes relativement anciennes font aussi apparaître Kouan-yin en simple forme féminine, sans relation avec son pouvoir d’accorder la fécondité. La plus célèbre est celle de sa manifestation au jeune Ma, que rapportait le Kouan-yin kan yin tehoun 觀音感應傳, cité par beaucoup d’ouvrages postérieurs (cf. notamment Fa houa king hien yin tou 法華經顯應録 des Song, k. 2 ; TK, Supplément, 2e partie, 2e section, VII, v. p. 446 b) et qui inspire les représentations de Kouan-yin sous le nom de ‘‘d’épouse du jeune Ma’’ Ma lang fou Kouan-yin 馬郎婦觀音.
l'apparence féminine s'en trouvait d'autant plus fortement accusée (1). Qu'on place un enfant entre les bras d'une image de cette nature, offerte spécialement à la dévotion des femmes ; il sera bien difficile à la masse des fidèles d'y voir autre chose qu'une femme. Cette idée à son tour s'imposera à l'iconographie, et bientôt on ne connaîtra plus que «Kouan-yin doneuse d'enfants». Ce caractère féminin ainsi nettement établi, et aidé par l'allure générale des représentations de bodhisattva que je viens d'indiquer, ne tardera sans doute guère, au moins dans la croyance populaire, à dépasser ce cas particulier ; et ainsi se répandra l'idée que Kouan-yin, même lorsqu'elle n'est pas spécialement la doneuse d'enfants, est une femme.

Kouan-yin doneuse d'enfants est ordinairement représentée assise sur un rocher, tenant un enfant dans ses bras ; parfois, d'autres enfants sont debout auprès d'elle. A côté d'elle, une branche de saule trempe dans un vase ; un oiseau s'approche en volant, tenant dans son bec une fleur ou un rosaire ; quelques pieds de bambou l'encadrent. Quelquefois la fille du nāga, Long-nūn 龍女, un jeune garçon nommé Chan-ts'ai 善財, et même Wei-t'o, animent la scène (2).

Ces éléments sont d'origines diverses. L'Avatāmsaka raconte comment le jeune Chan-ts'ai, suivant les conseils de Mañjuśrī, se rendit successivement

(1) C'est ce qu'on pourrait appeler le type iconographique du grand bodhisattva mystique. On le voit réalisé dans les représentations de Mahāsthāmaprāpta, de Samantabhadra, de Mañjuśrī, de Surya et de Candra même en tant qu'assistants de Bhaiṣajyaguru, tout autant que dans celles d'Avalokiteśvara ; c'est lui que varient si heureusement les vingt-cinq bodhisattva musiciens de la célèbre peinture du Kōya-san au Japon, et dont à coup sûr ni Eshin sozu 心僧都, ni les moines de ce monastère à la règle si stricte n'entendaient nullement faire des femmes. La tête rasée de Kṣitigarbha semble lui échapper ; mais qu'on la suppose coiffée des ornements qui parient les autres, et il y apparaîtra très net. Il y a là une règle, un canon iconographique de grande importance et dont il est nécessaire de se bien pénétrer, si l'on ne veut pas s'exposer à prendre pour des figures féminines la plupart des représentations de bodhisattva, et notamment les plus belles d'entre elles. Celles de Kouan-yin étant de beaucoup les plus nombreuses, c'est à propos d'elles que cette erreur se commet le plus fréquemment. Elle s'autorise malheureusement du nom de critiques réputés qui n'y ont pas échappé, pour s'être trop fâchés à ces apparences et contentés de leur donner l'interprétation qui paraissait la plus naturelle. Indiscutée grâce à cette caution, elle a fini par prendre les allure d'une chose indiscutable. A cause d'elle, des représentations de bodhisattva quelques-unes risquent d'être, et sont en effet parfois, prises pour des Kouan-yin. D'elle aussi est sortie l'idée, maintenant répandue partout, de la «Déesse de la miséricorde », conception qui me paraît étrangère à l'esprit chinois, au moins dans le sens que nous lui donnons, mais qui ne lui déplait point, et que les Chinois acceptent volontiers, tout ainsi qu'ils ois, avec empressement, accepté d'avoir inventé la boussole.

(2) On en trouvera des reproductions dans Dore, Recherches sur les superstitions en Chine, t. 3, partie, t I, p. 5, fig. 1 et 2 ; cf. aussi, 2e partie, t VI, fig. 40, bien qu'il ne s'agisse pas de Kouan-yin en qualité de doneuse d'enfants.
dans des régions de plus en plus méridionales, pour y consulter différents saints personnages. Parmi ceux-ci figure Avalokitešvara. Chan-t’aï le trouva assis les jambes croisées sur un roc de diamant, dans une vallée abrupte et rocailleuse du mont Potalaka, où des eaux serpentent dans la verdure des herbes parfumées. La fille du naga, ou plus précisément de Sāgara, roi des nagas, est connue par le Saññādharma punḍarika sūtra, qui raconte sa conversion, et comment elle fut métamorphosée en homme afin de pouvoir atteindre à l’état de bodhisattva. Je ne connais pas d’ouvrage qui la mette en relation spéciale avec Avalokitešvara ; mais elle parait avoir été assez populaire, et cette popularité peut suffire à expliquer sa présence dans ces représentations. Le roseau pourrait être une transformation du collier offert à Avalokitešvara par Akṣayamatī, d’après le P’ou men p’in. En tous cas, plusieurs ouvrages tantriques le font porter par Kouan-yin.

Plus tard, un sūtra non canonique, et que même le bouddhisme orthodoxe, si ce mot est de mise ici, considère comme un faux, le Pāñḍaravāsīni Avalokiteśvara bodhisattva sūtra 羲王白衣観音経, reprend cette description et l’enrichit de quelques détails nouveaux. Le mont Potalaka, dit-il, s’élève au milieu de la mer ; c’est là que réside le bodhisattva Avalokitešvara. Trois pieds de bambou pourpre, 紫竹, se dressent auprès de lui ; un saule (ou une branche de saule — 枝栢柳) le protège de la poussière du monde. Un perroquet portant une fleur vient la lui offrir. La fille du naga lui présente mille sortes de joyaux. Ses pieds reposent sur une fleur de lotus ; dans sa main il tient une branche de saule. Et un peu plus loin, le même ouvrage fait apparaître le jeune Chan-t’aï. Je ne connais pas ce sūtra qui ne figure pas dans le supplément au Tripitaka de Kyōto : le passage qui précède est cité dans le Selected Relics of Japanese Art, t. XVIII, à propos de la pl. X repro-

---

(1) Traduction de Cikṣanand, 大方等華厳経, k. 68 ; TT, T. 1 [天]. iv, p. 33 b ;
TK, VII, ix, p. 324 b sqq. De nombreuses représentations de Kouan-yin sont inspirées de cette description. Je citerai seulement la broderie qui parle que la tradition attribue au Tche-yi, et qui est conservée au Kao-ming-sseau du Tien-t’ai (cf. BEFEO, XIV, viii, H. Maspero, op. cit., p. 64 et pl. XIX), une peinture de Mincho 明兆, charmante de dessin et de tonalité (Kokka, n° 113), une autre anonyme, à Pou-ťo, reproduite dans Dong, op. cit., 2° partie, t. VI, fig 39. Mais presque toutes expriment quelque détail, notamment le vase où trempe une branche de saule ou de bambou, à un autre ouvrage, dont il va être question. Cf. aussi le Kouan-tś’en-tś’ai joyouren pʿou-sa yeou-kie fa yao 觀自在如輪普應法要...如經説處所 以山間及流水 清浄阿蘭若 嘆樂之渊谷...

(2) Les « vêtements blancs » de Kouan-yin apparaissent dans plusieurs ouvrages tantriques. Cf. Tséng ting Kouan-che-yin pʿou-kien lʿou-lo-ni king 清浄観世音 普賢蓮廬尼經, etc. Avalokitešvara aux vêtements blancs figure sous le titre de pañḍaravasī, po-tcheu-louen 白處尊, dans le Kouan-yin yuan 觀音院 du Vairadhatumandala, d’après le Ta-je king 大日経 (大毗盧遮那成佛神變加持経), k. 5 ; TT, XXV [開], t. 1, p. 34 a ; TK, XII, vii, p. 592 b. u.
duisant une très belle peinture, où se trouvent précisément tous les détails donnés par ce sûtra (1).

Les données du Panḍaravāsini Avalokiteśvara bodhisattva sûtra furent reprises par la plupart des Vies de Kouan-yin qui se multiplièrent en Chine sous la forme de pieux romans d'aventures. Obéissant aux croyances populaires de leur époque, elles firent naturellement de Kouan-yin une femme; d'ailleurs, les malheurs, les épreuves, la constance d'une héroïne éveillent toujours un intérêt plus vif que ceux d'un homme. La plus célèbre de ces énigmes, Nan hai Kouan-yin ts'iu-an tchouan 南海觀音全傳, fait de Kouan-yin la fille du roi d'un grand pays situé quelque part aux environs de l'Inde, à qui ses vertus et ses mérites valurent une puissance et des honneurs divins (2). On y retrouve P'ou-t'o chan 善陀山 et le saule, Chan-ts'ai et la fille du nāga. D'autres ouvrages modifient plus ou moins ce thème, probablement suivant les légendes en vogue dans les pays où ils naquirent. Selon quelques-uns, peut-être originaires des pays baignés par la mer de Chine, Kouan-yin était une jeune Coréenne que l'injustice de son mari plongea dans un abîme de maux, qui se fit moine sous un déguisement masculin et fut alors en butte à des calomnies dont sa mort seule put prouver la fausseté. En récompense de ses vertus, le Buddha — toujours nommé T'ou-lai 如來 dans ces sortes d'ouvrages — l'élève au rang de bodhisattva en lui confiant la garde d'un enfant qu'elle avait sauvé et adopté.

Il est à noter que toujours l'existence féminine de Kouan-yin, le principal argument à l'appui de la thèse qui en fait essentiellement une femme, succède à d'autres existences masculines, comme une suprême épreuve avant la gloire qui lui est réservée en qualité de bodhisattva. Ce fait n'est peut-être pas sans quelque rapport avec certain détail peu connu de la légende du roi Long-tchen 龍珍. On sait que ce roi abandonna son trône, se fit moine sous le nom de Dharmākara, Fa-tsang, 法藏, et finalement devint le buddha Amitābha. D'après le Wou-leang-cheou king tch'u-uo tchou 無量義経続; lorsqu'il se retira dans les montagnes pour y pratiquer la Loi, il fut accompagné par deux filles d'un de ses sujets. L'une, nommée T'ou-p'o-na 録婆那, devint ensuite le bodhisattva Avalokiteśvara; l'autre, Si-tche-hô 洗澤河, devint le bodhisattva Mahāsthāmaprāpta. Je ne connais pas cet ouvrage, que je cite...

(1) On les trouve aussi en nombre d'autres œuvres; je ne citerai qu'une pierre gravée de T'ou-t'o, dont un estampe est reproduit dans de Serrlitz. Les estampes japonaises, pl. I.

(2) Pour cette légende, voir De Groot, Les rôles annuellement célébrées à Emouï, t. I, p. 188 sqq., et Doné, op. cit., 3e partie, t. VI, p. 94 sqq. On trouvera, ibid., p. 196, une liste de quelques ouvrages du même genre. Tous sont relativement modernes, et il me paraît impossible de s'appuyer sur eux, comme on l'a parfois essayé, pour supposer l'existence en Chine, antérieurement au bouddhisme, d'une déesse Kouan-yin, à laquelle on aurait, dans la suite, identifié Avalokiteśvara.
d'après le Bukkyō iroha jiten, t. p. 293, s. v. Hōzō 情藏. Le Bukkyō dai jī s. v. Kwanzeon, ne le nomme pas, mais rapporte la même légende dont il ne donne pas l'origine.

Il faut remarquer que, si contrairement que soit aux principes du bouddhisme l'existence d'un bodhisattva essentiellement femme, sa transformation en femme n'a pourtant rien d'impossible, transformation simplement d'apparence pour ainsi dire, l'essence de son être n'étant pas modifiée. Les bodhisattva possèdent en effet un grand nombre de "corps", suivant l'expression technique, c'est-à-dire jouissent d'un grand pouvoir de transformation. En ce qui concerne particulièrement Avalokiteśvara, ses "trente-trois corps" Kōzan-yin san che san ch'en 観音三十三身, sont célébrés ; et parmi eux figurent plusieurs "corps" féminins.

C'est encore au P'ou men p'in que remonte cette notion. Le texte traduit par Burnouf (1) et par Kern (2) n'indique à la vérité que quelques-unes de ces transformations, et paraît concorder sur ce point avec celui que suit Tch'ou Fa-hou (3). Mais Kumārajīva en a un plus développé. De sa traduction (4), que confirme, corrige ou éclaire sur quelques points la révision de Jñānagupta et Dharmagupta (5), résulte la série suivante des "corps" d'Avalokiteśvara : buddha, pratyekabuddha, crāvaka, Brahman, levara. Mahācāyavara, mahādevasenāpati ou grand général des deva (6), Vaiśravaṇa, roi cakravartin, petit roi ou rājaka (7), grhapati, kulapati 居士, mantrin ou ministre 宰官, brahmane, bhikṣu, bhikṣūni, upāsaka, upāsikā, femme, jeune garçon, jeune fille, deva, nāga, yakṣa, gandharva, asura, garuda, kinnara, mahoraga, homme, démon, Vaiśrāpāṇi ; soit trente-deux "corps", auxquels s'ajoute naturellement celui de bodhisattva, ce qui porte le total à trente-trois (8). Ce chiffre n'est

---

(3) 正法華經, k. 10, section 23, 大世音普門品.
(4) 佛法華經, k. 7, section 25.
(5) 妙法華經, k. 7, section 24.
(6) 天大將軍, correspondant à sānāpati de Kern, qui l'explique en note : "the commander-in-chief of the army of the gods".
(7) 小王, par opposition au roi cakravartin.
(8) Le Cheou leng yen king [大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行] 首楞嚴經, k. 6 (TT, XXVIII, 1, p. 21 a ; TK, XII, 1 v, p. 325 ab) reproduit cette série, avec quelques légères variantes et des explications plus développées. A la place du "corps" de Vaiśravaṇa, il donne ceux des quatre devaraja et des princes hérétiers de ces rois 四天王國太子身 ; pour celui du petit roi rājaka, il précise qu'il s'agit d'un roi humain 人王. Il ne mentionne pas le "corps" de Vaiśrāpāṇi, mais, grâce au dédoublement du "corps" de Vaiśravaṇa, il arrive cependant au total de trente-deux, 妙法華三十二應入國土身. Le "corps" de femme est expliqué: 女生身及國夫人侶備大家. Il est spécifié que celui de jeune garçon désigne un jeune homme chaste, et celui de jeune fille, une vierge. En pratique, c'est la série donnée par le P'ou men p'in qui a prévalu.

XVII. 3
d’ailleurs en quelque sorte que celui des « catégories » des transformations d’Avalokiteśvara ; en fait leur nombre est illimité. Et dans le Tripiṭaka même on en trouve une, un « corps féminin » précisément, qui n’est pas décomptée spécialement dans la série qu’on vient de voir : c’est la Jaṅgūli-bālıkā, Touniu 塔女, sorte de charmeuse de serpents qui protège des atteintes du poison. Le Jaṅg-wou-li l’ong niu king 積慶梨童女經 est aussi appelé Koaun-ts’eu-ts’ai p’ou-sa houa chen Jaṅg-wou-li-ye l’ong niu siao jou tou hou l’o-lo-ni king 觀自在菩薩化身安慶哩曳童女銷伏毒害 陀羅尼經.

Les représentations de Koaun-yin, donneuse d’enfants furent et sont populaires et assez répandues en Chine. Elles ont parfois été nommé par une ressemblance fort explicable à la réflexion. Une femme tenant un enfant dans ses bras ou sur ses genoux évoque invinciblement l’idée de maternité : et s’il s’agit d’une image dont la tête s’entoure d’une auréole et à laquelle des honneurs religieux sont rendus, immédiatement se lève en nous le souvenir de celle de la Vierge Marie portant Jésus enfant. Ce souvenir, et l’étonnement qu’il provoque se devinent entre les lignes suivantes de González de Mendoza décrivant une peinture qu’il vit en Chine dans la dernière partie du XVIᵉ siècle.

« Usan ainsi même una pintura de una muger muy hermosa con uno niño en los braços, que dizen lo pario quedando virgen, y que era hija de un gran Rey : revereanzian la mucho, y hazen oracion delante della, mas no saben de zir mas de lo dicho, deste mysterio, y que vivio santamente, y sin hazer en toda su vida peccado. » (1)

C’est sans doute le lieu de noter que certaines représentations de Harmti ont donné lieu à des méprises analogues. A propos de celle de Tourfan, on a été

---

(1) Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China... hecha y ordenada por el muy R. P. maestro Fr. Ioan González de Mendoza, Anvers, 1596, p. 25. L’auteur rapporte ensuite ce qui suit, d’après le dominicain portugais Gaspar de la Cruz qui avait séjourné en Chine et notamment à Canton : « Aviendo ydo a una isleta que estava en medio de un rio, muy grande, donde estava una casa, a manera de Monasterio de los religiosos, de aquella tierra, y andando por el, viendo algunas cosas curiosas y antiguas que allí avia, entre otras cosas, vio una capilla como oratorio, muy bien hecho y muy curiosamente adereçado, que se subía a el por ciertas gradas, y que estava ferrado, y cercado de unas rejas doradas, y que mirando al altar que estaba con un frontal muy rico, vio en medio de un bulto de muger de maravillosa perficçion con uno niño que le tenia los bracitos hechados por el cuello, ardiendo delante della una lampara. » Cf. aussi p. 205, Gaspar de la Cruz ajoute. — Je le cite d’après la traduction de Puchna (Purchas his pilgirms, III, 1, 1595) : « I suspending that to bee some shew of Christianitie, demanded of some Lay-men, and some of the Idol Priests which were there, what that woman signified, and none could tell it mee, nor give mee any reason of it. It might well be the Image of our Ladie, made by the ancient Christians, that Saint Thomas left there, or by their occasion made, but the conclusion is, that all is forgotten : it might also be some Gentiles Image. »
jusqu’à parler de « Notre-Dame de Tourfan », dit M. Foucher (1) ; et au Japon, j’ai entendu faire des rapprochements de même genre, encore que plus discrets, entre les statuettes de Ko-yasu Kwan-non et de Kishimo-jin (Harihî) et celles de la Vierge Marie.

Le culte populaire en Chine ayant été réservé ses hommages à Kouan-yin donneuse d’enfants, il est normal qu’il en ait été de même en Annam. Quan-âm tông tür — c’est la prononciation sino-annamite du chinois Kouan-yin song tseu 觀音送子, — y est en effet fort connue et honorée. Sa statue a provoqué chez Koffler, qui vécut en Cochinchine de 1740 à 1755, un étonnement comparable à celui qu’avait éprouvé González de Mendoça en Chine ; parlant des représentations de déesses qu’il a vues dans certains temples : « Has inter una, dit-il, que simulacrum dei genitricis, parvulum Jesus sinistro portantis brachio representare videtur. Inscriptus basi titulus est: Patrona prægnantium, et puerperarum mater : Hac præ caeteris a devoto feminarum sexu, eximia colitur religione. » (2) Cette statue se trouve en effet en beaucoup de temples : Quan-âm assise tient un enfant sur ses genoux ; à sa gauche, un rameau de saule trempe dans un vase, et à sa droite, un oiseau ressemblant à un perroquet, est perché sur un rocher ou une branche d’arbre. La légende dont elle est inspirée est la seconde de celles que j’ai citées plus haut, celle qui fait de Kouan-yin une Coréenne (3). C’est cette légende que relatent des poèmes populaires comme le Quan-âm Thí-kính truyễn, « Histoire de Quan-âm (sous le nom de) Thí-kính », nom qu’elle portait pendant sa dernière vie humaine, le Quan-âm tông tür bàn-hạnh « Vie de Quan-âm donneuse d’enfants », le « Quan-âm diên-ca » « Poème sur Quan-âm », ce dernier faisant pourtant de Quan-âm une Chinoise du Tchô-kang, ayant vécu à l’époque des Ming.

Au Japon, Harihî paraissait être ignoré du bouddhisme populaire des premiers âges ; du moins ne trouve-t-on aucune trace d’un culte dont elle aurait été l’objet. Mais dès le VIIIe siècle, on constate l’existence d’un culte adressé à Kwan-non en relation avec les fonctions de la maternité. Il ne s’agit plus ici d’obtenir des enfants, mais un heureux accouchement. L’origine et les raisons de cette nouvelle modification sont jusqu’à présent mystérieuses. Sans doute

---

(1) La Madone bouddhique, p. 8.
(2) Johannis Koffler historiae Cochinchinæ descriptio in epitomen redacta ab Anselmo ab Eckart (Norimbergæ, 1803), p. 90. La traduction de l’inscription a été évidemment fournie à Koffler par un interprète qui s’est contenté d’une large approximation.
(3) Cf. Dumoutier. Les cultes annamites, p. 30, où l’auteur rappelle que l’aspect des statues de Quan-âm tenant un enfant sur ses genoux, les avait fait prendre par les soldats français pour des statues de « la Sainte Vierge ». 

VII, 3
quelques ouvrages tantriques attribuent entre beaucoup d'autres ce pouvoir à Avalokiteśvara ; mais d'abord ils l'attribuent de la même façon à d'autres personnages ; ensuite ils le mettent fort en dessous de celui d'accorder la fécondité, et on ne voit pas comment celui-ci a pu être négligé au profit de celui-là. Toutefois le fait paraît certain ; il est attesté par la fondation du Taisan-ji 茶山寺 "temple de l'accouchement prospère", dédié à Avalokiteśvara à mille mains, fondation attribuée à l'impératrice Kōmyō 光明, femme de l'empereur Shōmu 聖武. Celle-ci étant enceinte, invoqua la protection d'Amaterasu. Une nuit, elle vit en songe le bodhisattva Avalokiteśvara (1) debout auprès de son lit ; et le matin venu, elle trouva à côté d'elle une statuette d'environ cinq centimètres de hauteur, représentant le bodhisattva tel qu'il lui était apparu. Elle la conserva précieusement, et après sa délivrance, la fit placer dans l'intérieur de la statue vénérée au Taisan-ji. Celui-ci devint le centre d'une dévotion populaire ayant pour but d'obtenir une heureuse délivrance aux femmes enceintes, et fut connu vulgairement sous le nom d'Avalokiteśvara de l'enfantement facile, Ko-yasu Kwanno 子安観音. Le Taisan-ji existe encore : il dépend du célèbre Kiyomizu-dera 清水寺 à Kyōto, auprès duquel il s'élève.

Cette dévotion se répandit sans doute assez rapidement dans tout le Japon, en partie probablement grâce à des pèlerins mi-religieux mi-laïques, connus par assimilation sous le nom de roku-ju 六部 (2), transportant dans une sorte de tabernacle suspendu à leurs épaules comme une hotte, une statuette d'Avalokiteśvara en forme féminine, tenant un enfant dans ses bras. Ko-yasu Kwan- non, qu'ils offraient à la vénération publique, et recevant quelques aumônes en échange des prières qu'ils lui adressaient au son d'une clochette ou d'un timbre, pour les pieux donateurs. Leur nombre paraît avoir fort diminué en ces dernières années, mais on en rencontre encore (3). Disons enfin que Kwan- non, bien que de beaucoup la plus connue en ce rôle, n'est pas seule à procurer d'heureux accouchements ; il y a quelque cent ans, l'Edo meisha zue 江戸名所図絵, k. 7, mentionnait notamment l'existence à Edo d'un petit temple dédié à Ko-yasu Yakushi Nyorai 子安薬師 如來, Bhaiṣajyaguru Tathāgata de l'enfantement facile (4).

Le culte populaire de Hārti, ou plutôt de Kishimo-ji 六鬼母神, car le premier nom est peu connu des fidèles, ne paraît que beaucoup plus tard. J'ai

---

(1) Dès cette époque les idées qui devaient aboutir peu après à la fusion du bouddhisme et du shintoïsme sous le nom de Ryōbu shinto 兩部神道 étaient en circulation et commençaient à faire sentir leur influence.

(2) Abréviation de roku-jū-roku bu 六十六部, dénomination courante des pèlerins qui se vouaient à porter à 66 temples des copies du Saddharma puṇḍarīka sūtra.

(3) Il faut noter d'ailleurs, que quelques-uns portent, au lieu de Kwan- non, une statue de Kṣitigarbha, Jizō 地蔵, protecteur des enfants.

(4) Le Kousan jingū, k. 13, attribue en effet ce pouvoir à Bhaiṣajyaguru.
dit plus haut comment le grand réformateur Nichiren avait été amené à établir, dans les monastères de son école, un culte nouveau en l'honneur de Hāritī, comme protectrice des prédicateurs et des fidèles. Qu'en outre des chapelles qui lui étaient consacrées en la plupart des temples de la nouvelle secte, quelques temples lui aient été en conséquence spécialement dédiés. — Tōkyō a lui seul en compte actuellement plusieurs, dont un de grande importance. — la chose se comprend sans peine. Il est plus malaisé d'expliquer comment de là surgit un culte populaire, qu'il faut reconnaître nouveau, non seulement parce qu'il ne paraît pas qu'il en existât un auparavant, mais encore parce qu'il diffère de celui qu'on s'attendrait à rencontrer. On ne saurait dire en effet que, leur attention une fois attirée vers ce personnage ignoré d'eux jusqu'alors, les fidèles se sont aperçus que quelques sûtra en faisaient une dispensatrice de la fécondité: car, précisément, ce n'est pas cela qu'on lui demande: on la prie seulement de protéger les enfants, de leur donner vigueur et santé, d'écarter d'eux les maladies et les accidents. Sans doute, le rapport est intime entre une déesse de la fécondité et une protectrice de l'enfance, et on s'expliquerait sans peine que le second caractère se fût ajouté au premier. On voit moins bien pourquoi, sans cause bien déterminée, et laissé pour ainsi dire à lui-même, il l'aurait complètement supplanté au point d'en anéantir tout souvenir et toute trace.

On trouvera plus loin la traduction d'un sûtra tantrique qui rapporte la légende de Hāritī sous une forme substantiellement identique à celle que donne le Samyuktavastu, mais qui justement ne fait aucune allusion à son pouvoir de donner la fécondité, et insiste au contraire sur la protection qu'elle doit et promet aux enfants. Or Nichiren avait d'abord appartenu à l'école des mantra. Shingon, puis s'était attaché à celle du Tendai天臺; si plus tard il condamna la première (1), il lui resta pourtant quelque chose de ce qu'il en avait appris, et en tout cas, il demeura attaché à la seconde, dont il prétendait même restaurer la forme ancienne; il ne doit rien au contraire à l'école du Vinaya, qui d'ailleurs n'était plus guère qu'un souvenir à son époque. Or, non seulement le Shingon, cela va sans dire, mais même le Tendai avait sa « doctrine secrète » mikkyō密教, était imbui de tantrisme, et vénérât les sûtra de cette classe. Il est donc assez naturel que la Hāritī du Saddharma puṇḍarīka sûtra, lorsqu'elle fut mise en honneur par Nichiren, le fût sous des traits empruntés à un sûtra tantrique plutôt qu'au Samyuktavastu. C'est là, je crois, qu'il faut chercher l'origine du culte populaire de Hāritī au Japon, et la raison de son caractère particulier. J'ai eu recours tout à l'heure à une hypothèse toute différente pour expliquer certaines manifestations d'un culte populaire

(1) Dans sa fameuse formule Nembutsu mugen, Zen temma, Shingon bōkoku, Ritsu kokusoku 念仏無間, 禅天論, 真言密教, 禅密国論, « la récitation du nom du Buddha (écoles de la Terre-Pure) c'est l'Avici; [l'école du] dhyanā, c'est: Mara; [l'école] des mantra. c'est la ruine du pays; [l'école du] vinaya, c'est le criminel d'État. »

XVII. 3
analoge en Chine. C'est que ces manifestations sont relativement rares, très localisées pour autant que je sache, n'ayant ni lieux spécialement consacrés, ni statues particulières auxquelles elles s'adressent, puisqu'elles se produisent devant celles du groupe des vingt dieux. Si on leur découvrait plus d'ampleur, une diffusion plus grande, un caractère plus indépendant pour ainsi dire, il faudrait probablement aussi, pour les expliquer, recourir à la diffusion des doctrines tantriques, à l'influence qu'eut un temps en Chine l'école des mantra.

On a vu plus haut qu'au Gandhâra, autour du stûpa de Hârtti retrouvé par M. Foucher, c'est aussi une divinité protectrice des enfants, et non dispensatrice de fécondité, qui est honorée encore aujourd'hui. Or, il n'en était pas ainsi au temps de Huiian-tsang. Il n'y a rien d'impossible à ce qu'un développement postérieur du tantrisme en ces régions y ait amené la transformation du culte qu'on y constate aujourd'hui. Et cela me semble même la seule explication possible de cette transformation, dont la fortune dut être grande pour avoir laissé des traces aussi nettes et aussi durables.

De tous les lieux consacrés au culte de Hârtti au Japon, le plus célèbre se trouve dans le quartier de Zôshigaya, faubourg de Tôkyô. D'après la tradition, la première année Kônin 弘行 (810) le moine Jikaku daishi 慈覚大師 fonda sur les collines boisées de Zôshigaya, où déjà on honorait Inari 稲荷 d'un culte qui y a d'ailleurs persévéré, un temple qu'il nomma Ikô-ji 威光寺. La première année Shôka 正嘉 (1257), Nichigen shônin 日源上人, disciple direct de Nichiren, vint prêcher dans cette région la réforme de son maître. Le chef du temple l'adopta, et le temple reçut le nom de Hômyô-ji 法明寺, qu'il a gardé depuis. La quatrième année Eiroku (1561), un laboureur Yama-moto Hyôeimon 山本兵右衛門, découvrit dans le voisinage une statue de bois enterrée à une faible profondeur, représentant une femme tenant un enfant dans ses bras, et ne sachant qui elle figurait, la déposa dans un des bâtiments du temple, le Tôyô-bô 東陽坊 qu'on appelle aujourd'hui Daigyô-in 大行院. Quelques années après, dans les commençements de l'ère Tenshô 天正 (1573-1591), un employé du temple, se doutant que cette statue devait posséder des pouvoirs miraculeux, l'emporta dans son pays, la province d'Awa 安芸. Mais il fut soudain saisi d'une sorte de dérile dans lequel il prononça ces paroles : « Je suis la Kishimo-jin 鬼子母神 de Zôshigaya. Autrefois j'ai été honorée par d'illustres personnages ; mais pour une raison quelconque j'ai été enfouie dans la terre et y suis restée cachée longtemps. Maintenant les temps sont venus pour cet endroit, c'est le moment du salut pour lui. Aussi me suis-je montrée de nouveau. Celui-ci m'a enlevée sans raison : il sera puni si je ne suis pas renvoyée immédiatement. » On s'empressa d'obéir et de reporter la statue au Tôyô-bô, et le malade recouvra immédiatement la santé. Quant à la Kishimo-jin miraculeuse, elle fut reçue avec de grands honneurs au Hômyô-ji ; et à côté du monastère primitif, sur les mêmes collines, on lui éleva un temple où elle fut installée le premier jour du cinquième mois de la sixième
année Tenshō 天正 (1578). Il fut reconstruit, agrandi et enrichi la sixième année Kwambun 寛文 (1666), en exécution d'un vœu fait par la femme d'un daimyō. La statue elle-même, comme toutes les statues de Hārītī vénérées dans les temples, est enfermée dans un tabernacle qu'on n'ouvre qu'à certains jours fixés. Hārītī est représentée debout, tenant un enfant dans ses bras. Au pied de son autel, deux statuettes figurent les Wagojin 合人, symboles des époux bien unis. Le temple, très fréquenté, est orné d'un nombre considérable de vêtements d'enfants, quelques-uns de grande valeur, ex-voto offerts en remerciement de la protection dont Kishimo-jin a couvert les enfants pour lesquels on l'a priée et de la santé qu'elle leur a conservée. Nulle part sans doute Hārītī ne jouit, et sauf peut-être autour de son stūpa du Gandhāra, n'a jamais joui, d'une popularité aussi grande que celle qu'elle a trouvée dans les temples de la secte de Nichiren et surtout au Hōmyō-ji. Popularité qui tous les ans à l'époque de sa fête principale, attire une foule énorme de pèlerins et remplit pendant huit jours tout un quartier de Tokyō de processions, de réjouissances, de torches et de cris. Notons enfin que les femmes vont cepen-dant demander la fécondité au Hōmyō-ji ; mais ce n'est pas à Kishimo-jin qu'elles s'adressent ; c'est à un grand arbre sacré, un ichō 銀杏 (1), connu sous le nom de ko-sazuke ichō 子授銀杏, « l'ichō donneur d'enfants », dont l'Edo meisho que mentionnait déjà comme ancienne la vertu merveilleuse, il y a une centaine d'années.

Culte tantrique.

C'est plutôt culte magique qu'il conviendrait de dire. Car le domaine du tantrisme est fort vaste. Je ne parle pas des doctrines qui peuvent être considérées comme spéciales à l'école tantrique proprement dite, encore que plusieurs autres en aient plus ou moins subi l'influence envahissante, mais de ces pratiques et formules caractéristiques, auxquelles est attachée une sorte de vertu surnaturelle opérant pour ainsi dire mécaniquement et obtenant son effet en dehors de tout effort personnel. Ces formules et ces pratiques semblent s'être rapidement répandues dans tout le bouddhisme septentrional. On en constate déjà dans les Āgama (2) ; elles sont en honneur à l'époque où fut écrit le Saddharma puṇḍarīka sūtra. On sait combien elles se multiplièrent par la suite, à quelle vaste et confuse littérature elles ont depuis donné naissance.

(1) Salisburia adiantifolia ou gingko biloba.
(2) 雑阿含経, k. 9, (TT, XIII [辰], ii, p. 500 a b ; TK, XIII, v, p. 49 a), rapporte en effet une prière et une dhāraṇī contre la morsure des serpents. Le Sāṃyutta nikāya, II, 72, n'a que la prière, qui se retrouve aussi dans le Vinaya. Cf. Cullavagga, V (Sacred Books of the East, XX, p. 76).
Mais, tandis que les unes, publiques et de plein jour pour ainsi dire, ont pour objet le progrès ou des avantages spirituels, d'autres, probablement postérieures, ne visent que des profits matériels, recherchent l'obscurité, exigent le silence, au point de perdre toute leur efficacité si le moindre rayon de lumière, la plus anodine publicité viennent par hasard à les déflores. C'est le tantrisme du caractère le plus bas, auquel conviendraient justement les noms de sorcellerie et de magie plus ou moins noire, car il va de la recette de bonne femme à l'évocation des esprits. C'est dans ces régions inférieures que nous allons retrouver Hârîti.

Il semble que le bouddhisme et ses personnages, je ne dis pas ses idées ni ses doctrines, y soient simplement surajoutés à des croyances, à des pratiques d'une autre origine et qu'il n'a pu déracer. Au fait, nombre de termes techniques et d'observations y décèlent l'influence persistante d'anciennes idées hindoues. Et la Mahâmâyâri fait l'éloge des maharsi qui composèrent les Veda et mirent en usage les mantra et les formules magiques (1).

Inutile d'insister sur l'opposition qui existe entre le véritable esprit du bouddhisme et la recherche grossière des avantages matériels de toutes sortes qui caractérise ce culte, si tant est qu'on puisse l'appeler ainsi. Elle est à ce point que la recommandation de faire l'âumône et d'user pour le bien d'autrui des faveurs obtenues, si naturelle en un livre bouddhiste, détonne ici et fait figure d'étrangeté indiscrètement fourvoyée en un milieu où elle n'a que faire. On s'en rendra compte à la lecture des deux textes qui suivent.

Je ne sais s'il serait possible de déterminer l'ancienneté relative de ces ouvrages. Je n'ai trouvé aucune indication à ce sujet. Il ne semble pas que le plus court puisse être un premier état ou un résumé postérieur de l'autre. Ils paraissent indépendants quant aux pratiques qu'ils exposent; notamment les plus importantes et les plus caractéristiques du premier ne se retrouvent pas dans le second. Sur trois points seulement ils concordent: les indications iconographiques qu'ils donnent sont identiques dans l'ensemble, sauf en ce qui concerne la disposition des jambes de Hârîti, et méritent peut-être pour cette raison d'être retenues; les mantra qu'ils citent sont bien les mêmes; et tous deux se terminent par une section relative à Priyânkara. Enfin, tous deux furent traduits par Amoghavâra; et il ne semble pas que le bouddhisme chinois lui doive une grande reconnaissance pour la peine que ce travail a pu lui coûter. Par contre, l'ethnographe pourra trouver quelque intérêt aux pratiques que décrit ces ouvrages.

(1) Mémoires de la section orientale de la Société Impériale russe d'Archeologie, t. XI, p. 257; ity eka Ânanda puruṣa mahârâya vedânâm kartâro mantranâ pravartaya-  
taraḥ çâpanâm datâra etc. Les traductions chinoises sont peut-être plus explicites encore.
Sādhana de la grande yakṣīṇī la mère Abhirati et de Priyāṅkara (1).

En ce temps-là le Buddha demeurait à la ville de Rājagṛha, au vihāra du Bois de bambous ; aux hommes et aux dieux il exposait les principes de la Loi. Il y avait alors là une grande yakṣīṇī nommée Abhirati, à l’aspect majestueux. Elle a cinq mille suivants ; elle habite la Chine (2) et elle protège le monde ; c’est la fille de Sāta, grand général des yakṣa. Elle est mariée à Pāṇcika, grand général des yakṣa (on disait autrefois que c’était Saṅjaya (3), mais c’est une erreur). Elle a donné le jour à cinq cents fils, et est très puissante. Avec tous ses suivants elle vint à l’endroit où était le Buddha, et s’étant recueillie s’assit par côté. Le Buddha dit à la mère Abhirati : « A présent tu vas recevoir les préceptes du Tathāgata. Je veux te faire abandonner ta violence et ta malice et te faire protéger tous les êtres doués de sentiment. Aux enfants que les femmes de cette ville de Rājagṛha et de tout le Jambudvīpa mettront au monde, donne la sécurité (4). » Alors la mère Abhirati dit au Buddha : « O Bhagavat, s’il en est ainsi, que pourrons-nous manger, moi et mes enfants ? » Le Buddha dit : « Si tu as le cœur bienfaisant et ne fais plus de mal aux êtres doués de sentiment, j’ordonnerai à tous les śramaṇa et disciples de te donner à manger chaque fois qu’ils prendront leur repas, et de placer une portion d’aliments à la fin de la rangée, en t’appelant par ton nom, ainsi que tous tes enfants, de quoi vous rassasier tous. S’il en reste, tu donneras [ce reste] à tous les démons, esprits, d’une intention générale (5), afin qu’ils soient rassasiés. »

Alors la mère Abhirati dit au Buddha : « O Bhagavat, je me réfugie dans le Tathāgata, je me soumets à l’enseignement et aux préceptes du Buddha et je ne me permettrai plus de les transgresser. Je protégerai tous les enfants qui

(1) 大藥叉女歓喜母滓大結法. Cet ouvrage est aussi appelé : Sūtra de la mère Hariti 詩哩底母經 (TT, XXV [闍], xiv; TK, XXVI, x), Le terme tcheng-tseou 成就, « accomplir, achever, réussir », suivi de fa 法, « règle, manière de », me paraît devoir être la traduction du sanskrit sādhana. Voici comment celui-ci est défini et expliqué par M. Foucher dans son Étude sur l’Iconographie du Bouddhisme de l’Inde, 2e partie, p. 7. « Proprement le mot sādhana signifie une « réussite », entendez une opération magique destinée à faire réussir les vœux de l’opérateur, soit qu’il souhaite de conjurer un mal ou un péril, soit plutôt qu’il projette d’obtenir un bien quelconque depuis la science suprême, en passant par les facultés surnaturelles (siddhi), jusqu’aux femmes et à l’or. » C’est exactement ce dont il est question dans ce sūtra.

(2) La mention de la Chine après celle de Rājagṛha pourrait provenir de la contamination de deux formes de la légende.

(3) Dans sa traduction de la Mahāmāyūri, où du reste il place aussi Hariti en Chine. Amoghavajra transcrit le nom du mari de l’ogresse San-tche-kia 散支迦 ; il y a peut-être là une trace de la confusion qu’il signale et corrige ici.

(4) Littéralement : l’absence de crainte, abhaya.

(5) Pour le sens de 運心, voir plus haut, p. 11, note 5.
naîtront dans cette ville de Rājagha et dans tous les pays ; je leur assurerai la sécurité, et ne permettrai à aucun des mauvais démons. 恶鬼神, de se livrer [envers eux] à ses fantaisies. Mais je demande au Tathāgata [d’étendre] sur moi sa peauée protectrice. » Le Buddha dit : « Bien, bien ! ô mère Abhiratī ! Tu vas maintenant recevoir les trois refuges et les cinq préceptes des règles de la bonne loi du Tathāgata ; délivrée pour toujours de toutes les douleurs, tu recevras la grande paix. Se réfugier dans le Buddha, la loi, la communauté, ne pas tuer ce qui a vie jusqu’à ne boire aucune liqueur enivrante, ce sont là tes préceptes (1) ; tu dois les observer. »

Alors la mère Abhiratī ayant reçu les trois refuges et les cinq préceptes, bondit de joie, et tournant trois fois autour du Buddha, elle lui dit : « O Bhagavat, maintenant j’ai reçu la protection du Tathāgata. Je possède une hṛdaya dhāraṇī capable d’éloigner tout malheur et tout [sujet d’] effort. Celui qui possèdera cette formule, moi et tous mes suivants nous le protégerons sans cesse et lui assurerons la paix. Je prie le Tathāgata de m’écouter l’exposer. » Le Buddha dit : « Parle suivant ton désir. » Alors la mère Abhiratī se tenait devant le Buddha, exposa cette dhāraṇī. Elle est ainsi conçue (2) :


« Hommage aux Trois Joyaux ! Hommage à Hārītī, la grande yakṣini, puissante, véridique, chérissant le Buddha, procurant le contentement (7), environnée de cinq cents fils, bienveillante, glorifiée, honorée par tous les êtres ! Ayant tourné mon cœur vers la bienheureuse Hārītī, je souhaite la puissance de Buddha pour méditer ces paroles. Bienheureuse, tu es la gardienne de la ville.

(1) Ce sont les préceptes des fidèles laïcs, les seuls qui puissent être imposés à Hārītī.
(2) Je dois la restitution de cette dhāraṇī à mon collègue M. H. Maspero qui a bien voulu me faire profiter de ses recherches sur la phonétique chinoise. Les corrections et additions, celles-ci indiquées entre crochets, et la traduction sont de M. L. Fis. Je prie ces messieurs de bien vouloir agréer mes remerciements pour leur précieux concours.
(3) Mahāyakṣīyai. Dans tout ce texte, les formes féminines sont contaminées par les suffixes masculins, plus communs et mieux connus:
(4) jātahārdyai (5).
(5) Icchami.
(6) Mociśati paraputran ?
(7) Vipad-çamani ?
(8) Udāra ?
(9) Çrivare ?
Bienheureuse, tu délivreras les enfants des autres. Maîtresse des obstacles ! Destructrice du calamités ! [Que] là-bas te cause une sublime (?) joie cette prière des hommes :

"O excellente ! O parfaitement excellente ! O désir des yeux ! A [toi] cause de tous les actes, svāhā !"

"O Bhagavat, cette mienne dhāraṇī possède une puissance aussi grande que le joyau cintamani et est capable de réaliser les vœux de tous les êtres. Mais que le Tathāgata et tous les bodhisatva soient mes garants. » Le Buddha dit : "O mère Abhirati, puisque tu [vœux] répandes des faveurs sur les êtres, garder ma loi, et exposer cette dhāraṇī, à l'avenir tous mes disciples te protégeront et t'assureront la paix. » Alors la mère Abhirati dit au Buddha :

"Je veux agir conformément à la sainte volonté du Buddha. O Bhagavat, si quelqu'un veut accomplir les pratiques de cette dhāraṇī (1), d'abord sur une pièce d'étoffe de coton blanche ou de soie, suivant ses dimensions grandes ou petites, qu'il me peigne moi la mère Abhirati, en forme d'aparasa de grande beauté, le corps couvert de vêtements précieux d'étoffes de soie indienne (?) blanche et rouge, un diadème sur la tête, avec des pendans d'oreille, des bracelets en coquillages blancs, et des pendeloques de toutes sortes ornant mon corps. Je serai assise sur une chaise de prédication ornée de joyaux, le pied droit pendant. De chacun des deux côtés de la chaise de prédication, près des genoux, on peindra deux enfants. Cette mère, de la main gauche, tiendra dans son sein un enfant appelé Priyāṅkara ; il doit être de forme élégante. De la main droite rapprochée du sein, elle tiendra un bilva (2). A sa droite et à sa gauche seront peintes des suivantes et des personnages de sa dépendance, portant des chasse-mouches blancs et des objets de parure. L'homme qui fait cette peinture doit s'être purifié, avoir pris un bain et revêtu des vêtements neufs ; il doit pratiquer les huit préceptes. Quand la peinture aura été exécutée suivant le rite, dans une salle secrète, qui aura été purifiée et nettoyée, on fera un autel carré de quatre coudées de côté. Puis on prendra de la boîte (4) d'une vache sans tache (5) qu'on recueillera dans un récipient, on y mélera des parfums, et on en oindrà [l'autel] suivant le rite. Ensuite avec une pâte de parfum de santal blanc on dessinera sur l'autel un piédestal rond au milieu duquel on placera l'image. Au-dessus on mettra un dais et on suspendra des bannières ; on parsèmera l'autel de toutes sortes de fleurs suivant

(1) D'après le sens donné plus haut à 成就, on pourrait traduire ici, et dans les autres cas analogues moins littéralement peut-être, mais plus clairement : Si quelqu'un veut obtenir l'efficacité, la « réussite » de cette dhāraṇī.

(2) 天德.

(3) 吉祥果. Au Japon au moins, c'est une grenade qu'on place dans la main de Hariti.

(4) Terme donné généralement en transcription, 藻摩夷.

(5) Littéralement : d'une seule couleur, sans mélange de teintes, 純色.

XVII, 3
la saison. On y mettra du gruau de riz au lait, des gâteaux de riz, des sucreries, des aliments, toutes sortes de fruits, de l'eau lustrale parfumée ; on y brûlera du bois d'aigle de bonne qualité. On fera offrande [de tout cela]. La face de l'image sera tournée vers l'Ouest ; ceux qui réciteront les prières seront à l'Ouest de l'autel, face à l'Est vis-à-vis de l'image. Les prières se feront à quatre ou à trois moments, ou même à un seul, sans interruption.

S'il y a interruption, la pratique ne sera pas accomplie (1), et si l'on ne peut réciter le mantra de la section du Vajra (2) et toutes les prières diverses, il est à craindre qu'elle ne soit pas accomplie non plus. La règle est de réciter [la dhāraṇī] cent huit fois à chaque reprise. Pendant la récitation, on ne doit pas se mêler aux diverses conversations des hommes qui interrompraient le mantra ; si le nombre [de récitations] n'est pas complet, on perdra sans fruit tout l'effet.

Si l'on veut accomplir cette pratique, on doit commencer le 1er ou le 5 de la quinzaine claire, [et continuer] jusqu'au 16 ou au 20. D'après les règles [données] plus haut, faisant face à cette image, on récitera [la dhāraṇī] ; quand on l'aura récitée dix mille fois, la cérémonie initiale (ou préliminaire 先行) sera accomplie. Il est nécessaire de le faire en secret, de ne le laisser savoir à personne ; on ne doit pas réciter ce mantra en présence de quelqu'un. Si, suivant cette règle, on agit avec grande attention et en secret, la mère Abhirati se montrera sûrement en forme corporelle et accomplira toutes les demandes de l'opérant (3). Lorsqu'on fait cette récitation, on ne doit avoir de haine contre personne ; [autrement] la personne [haie] aurait à souffrir et encourirait des malheurs. Si on obtient la réussite [des pratiques], les biens dont on sera devenu possesseur, on devra les répandre largement en aumônes, et ne pas se laisser aller à l'avarice. Si l'opérant désire que la mère Abhirati se manifeste à lui en forme corporelle sans tarder, il doit penser uniquement à cette mère et ne pas en écarter son cœur ; dans le lieu de la récitation et dans son habitation, il doit entretenir la pureté [rituelle]. Il n'emploiera pas de luminaire, mais il fera brûler sans cesse du bois d'aigle. Il doit, s'étant isolé, réciter sans cesse [la dhāraṇī], et ne pas se laisser aller à la crainte. Ainsi, la mère Abhirati se manifestera sûrement à lui. Si après avoir obtenu une apparition, celle-ci s'ébruite et que d'autres l'apprennent, on s'attirera sûrement des malheurs. Si elle vient et se montre en forme corporelle, il ne faut pas non plus lui parler, mais seulement de tout son cœur réciter [la dhāraṇī], et faire à

(1) 雅成. L'ensemble des opérations constituant le rite n'étant pas réalisé d'un seul tenant, d'un seul bloc pour ainsi dire, celui-ci perd son efficacité ; la « réussite » ne sera pas obtenue.


(3) 修行者, celui qui accomplit le rite, sans doute un descendant de l'adhvaryu védique. Cf. Hénry, La magie dans l'Inde antique, p. 35-36.
nouveau offrande suivant le rite ; dans la suite, elle viendra à plusieurs reprises, et demandera à l’opérant : « Que veux-tu que je fasse ? » Ou bien elle laissera de ses pendeloques, de ses bracelets ou de ses objets de parure précieux ; si elle en laisse, il faut s’en servir ; il ne faut pas s’y refuser, mais il ne faut pas lui parler. Ainsi faisant, peu à peu elle se familiarisera, et on pourra lui parler. Alors on lui demandera d’être sa mère ou sa sœur. Il ne faut pas exciter en soi de pensées impures à son égard ; si cette vénérable personne (1) avait un sentiment de passion impure, il ne faudrait pas y consentir ; si on y consentait, on rentrait sûrement dans sa famille. (2), et il serait impossible d’en obtenir la délivrance.

A chaque [repas] le récitant (3) doit mettre à part de ce qu’il a à manger une portion de nourriture pure, lui faire adhiśṭhāana (4) sept fois au moyen du hṛdaya mantra. Après avoir mangé, il la portera dans un endroit pur où il la répandra. Ainsi [Abhirati] le protégera toujours et ne quittera pas sa gauche et sa droite.

Le hṛdaya mantra est ainsi conçu : Om namā rikā siddhi svāhā (5).

Le récitant après avoir terminé complètement, 功滿, la cérémonie initiale, choisira un jour dominé par un nakṣatra favorable, ou le moment d’une éclipse de soleil ou de lune ; il fera offrande selon le rite ; il prendra du bois d’aigle de bonne qualité, le mélangerà à du beurre clarifié, et fera homa (6) mille quatre-vingts fois. Il obtiendra sûrement l’accomplissement ; ou bien [Abhirati] se montrera en forme corporelle. Ou bien il fera adhiśṭhāana à des rois ou des objets d’offrande, ou fera un sacrifice [de degré] supérieur, moyen ou inférieur, et [obtiendra] l’accomplissement ; ou bien il obtiendra que la terre tremble à l’endroit où il se trouve, ou bien il verra une lumière éclatante ; ainsi il saura que l’accomplissement est obtenu. A partir de ce moment tout ce qu’il fera réussira suivant ses désirs.

Si l’on recherche des trésors cachés, on choisira une jeune vierge qui, s’étant baignée et purifiée, sera revêtue d’habits parfaitement propres ; on lui fera

(1) 聖者. Ce terme doit être la traduction du sanskrit āryapudgala.

(2) On renatirait yakṣa.

(3) Celui qui, par la récitation persévérante du mantra, s’efforce d’obtenir la réussite.

(4) 加持. L’équivalent adhiśṭhāna est donné par le Bukkyō dai jī, s.v. kai. D’après l’interprétation commune, que les commentateurs chinois appuient sur le sens des caractères 加持, l’adhiśṭhāna consiste à attacher et à maintenir lié à un objet ou à un être matériel, une puissance ou vertu surnaturelle le rendant capable des effets qu’on en attend. C’est par la récitation du mantra que s’opère l’adhiśṭhāna.

(5) Ce mantra, qu’on retrouvera dans le sutra suivant, est donné aussi comme spécial à Hārîti par le 十一面觀自在菩薩心密言[念誦]儀軌經.

(6) 護摩. Cérémonie d’un usage extrêmement fréquent, consistant essentiellement dans la création des offrandes.
porter dans les deux mains des fleurs odoriférantes, on lui voilera le visage et on la fera se tenir à côté de l’autel. Le récitant récitera le mantra précédent et fera adhīṣṭhāna cent huit fois à de l’eau parfumée de curcum (1) dont ilaspergera le corps de la jeune fille. Il intercalera ce qu’il demande dans la phrase du mantra. À cet instant, cette vierge dira à quel endroit un trésor est caché. Ou bien, récitant [le mantra] de tout cœur, on prierait la vénérable personne d’apparaître et on lui demandera où est [le trésor] ; ou bien simplement on prierait la mère Abhirati de donner chaque jour les choses dont on a besoin. Si on obtient ce qu’on a demandé, les biens dont on sera devenu possesseur, on devra les employer largement en actions vertueuses, faire l’aumône, procurer le bien des êtres vivants, et ne pas les conserver entassés. [Autrement] on perdrait certainement l’effet [obtenu] (2).

— Autre pratique. Si l’on veut obtenir les bonnes grâces d’un grand, on prendra de la terre au pied de la porte [de la maison] de cet homme, on y mélangera de sa salive et on en fera des boulettes sur lesquelles on fera adhīṣṭhāna cent huit fois et qu’on placera dans ses latrines. Cet homme accordera sûrement son estime et ses bonnes grâces.

— Autre pratique. Si l’on veut obtenir l’amour d’une femme, on fera adhīṣṭhāna sur des fruits vingt et une fois (3), et on les lui donnera à manger. Elle aimera celui [qui aura accompli ce rite].

— Autre pratique. Si on a des doutes, qu’on fasse adhīṣṭhāna à une jeune vierge, comme il a été dit auparavant, et qu’on l’interroge ; elle expliquera le sens de tout ce sur quoi on a des doutes.

— Autre pratique. Ou bien simplement on récitera [le mantra] en demandant et en priant : [alors], ou bien on entendra une voix parlant dans l’espace et répondant [à vos questions] ; ou bien pendant le sommeil en songe, elle parlera et on connaîtra [la solution] de tous ses doutes.

— Autre pratique. Si quelqu’un, étant possédé par quelque démon, est en proie à la terreur et à l’inquiétude, qu’on prenne du benjoin, de l’assa foetida, et de la moutarde blanche, qu’on les mélange avec du beurre clarifié et qu’on fasse homa mille quatre-vingts fois ; tous les mauvais esprits, seront anéantis.

— Autre pratique. S’il y a quelque homme méchant qui répande des calomnies, qu’on prenne du sang, qu’on le mêle à de la terre, qu’on fasse adhīṣṭhāna vingt et une fois ou cent huit fois [sur ce mélange], et qu’on l’enterre secrètement sous le seuil de sa porte ; le calomniateur tombera sûrement malade. Si l’on veut qu’il se rétablisse, il faut enlever cette terre, et la maladie guérira.

(1) curcuma longa, d’après le dictionnaire de Gsell.

(2) Ou plus simplement : on n’obtiendrait pas la réussite.

— Autre pratique. Si un mari et une femme ne s’accordent pas, que [l’un des deux] fasse adhiṣṭhāna vingt et une fois sur les vêtements dont se sert ou les aliments que mange l’autre, et qu’il les lui fasse employer ainsi sans qu’il s’aperçoive de rien ; il obtiendra sûrement [le rétablissement de] la bonne harmonie.

— Autre pratique. Si quelqu’un a été empoisonné, qu’on fasse adhiṣṭhāna sur des excréments de pigeon blanc mêlés à de l’eau, et qu’on lui fasse boire [ce mélange], il sera guéri.

— Autre pratique. Si quelqu’un a des procès de quelque nature que ce soit, pouvant le faire mettre en prison, à la cagoule ou à la châne, qu’il choisisse un pêcher du 5e jour du 5e mois (1), qu’en secret il y grave le nom de son adversaire et fasse adhiṣṭhāna cent huit fois ; ou encore qu’il intercale le nom de cet homme dans la phrase du mantra, et qu’en prononçant les paroles de la prière d’adhiṣṭhāna 加持求願証, il enfonce un (des ?) clou dans la terre ; il obtiendra que devant le tribunal le procès soit tranché sans dommage pour lui.

— Autre pratique. Si l’on désire remporter la victoire dans une discussion 論議, qu’on prenne un fragment de pueraria sauvage, qu’on lui fasse adhiṣṭhāna vingt et une fois et qu’on le tienne à la main en discutant ; l’autre sera réduit au silence.

— Autre pratique. Si une fille est difficile à marier, qu’on fasse un homme de cendre (2), qu’on lui fasse adhiṣṭhāna cent huit fois et qu’on fasse saluer cet homme de cendre de sept saluts chaque jour par cette fille. Son mariage se fera ; cela ne manquera pas une fois sur dix mille.

— Autre pratique. Si l’on veut faire revenir de loin une personne qu’on aime, il faut faire une personne de cendre ; on peut aussi la faire avec du sel. On placera un sabre sur son cœur et on prononcera son nom ; trois fois chaque jour on fera la mudrā d’appel (3) en récitant le mantra cent huit fois et en faisant adhiṣṭhāna. En moins de sept jours, cette personne arrivera ; si elle ne vient pas, elle tombera à coup sûr gravement malade.

— Autre pratique. Celui qui a des créances qui ne rentrent pas, prendra du sel en poudre, avec lequel il fera une image de l’homme [qui lui doit de l’argent] ; il fera la mudrā de damana, 降伏印, et récitera la dhāraṇī cent huit fois, en intercalant le nom de cet homme dans la phrase du mantra ; puis, avec un sabre il fera des blessures à cette [image]. Cet homme viendra de lui-même frappant son front contre terre et demandant grâce.

---

(1) 五月五日桃木. Je ne sais ce que signifie exactement cette expression. En Chine même, on attribuait anciennement une vertu magique au pêcher.
(2) 灰人 ; on dessine l’image d’un homme avec de la cendre.
(3) 召請印. Elle a pour but de rendre présent le personnage invoqué. Il en existe plusieurs. La plus employée paraît être le « grand crochet » 大鉤召印.

XVII, 3
— Autre pratique. Si quelqu'un est atteint d'une maladie causée par des démons, on fera adhištâhā à une vierge comme il a été dit plus haut ; on l'interrogera et on connaîtra [par elle] quelle est l'influence qui produit cette maladie. Alors on chassera ces démons suivant le rite, et le malade guérirà certainement.

— Autre pratique. Lorsqu'on veut guérir une maladie, d'abord on allume une lampe qu'on place sous le fourneau ; puis, par [la récitation du] mantra on fait adhištâhā vingt et une fois, et on couvre l'ouverture du fourneau. Le lendemain de bonne heure on regarde ; si l'huile est entièrement consommée, [la maladie] guérit ; si elle n'est pas consommée, [la maladie] ne pourra pas guérir, il sera impossible d'obtenir le rétablissement. Cette pratique est très dangereuse.

— Autre pratique. Lors des éclipses de soleil ou de lune, [on se place] devant l'image avec une tasse de laiton dans laquelle on verse du beurre clarifié, et on fait adhištâhā jusqu'à ce que [l'astre ait repris] de nouveau sa plénitude. On absorbe ce beurre clarifié qui a reçu l'adhištâhā, et on obtient de pouvoir retenir en un seul jour mille mots rien qu'en les entendant.

— Autre pratique. S'il y a quelqu'un avec qui on soit en désaccord, en secret on récitera le mantra, et on fera adhištâhā sur des fruits ou des aliments qu'on lui donnera à manger ; on obtiendra sûrement son affection.

— Autre pratique. Toutes les fois que dans une maison il y aura un mort (1) qui effraiera les gens, on excitera en soi un sentiment de colère et on récitera cette dhârâṇī vingt et une fois ou cent huit fois ; la terre sera écartere. [Toutefois] il vaut mieux ne pas aller à cette maison de mort.

— Autre pratique. Si on a un procès devant les fonctionnaires, qu'on récite ce mantra cent huit fois, ou simplement qu'on récite le mantra en secret ; on obtiendra sûrement justice.

— Autre pratique. Quand on veut avoir une audience d'un grand personnage ou d'un haut fonctionnaire, qu'on récitera la dhârâṇī cent huit fois ; lors de l'audience on obtiendra sûrement les bonnes grâces [de ce personnage].

— Autre pratique. S'il se présente un accouchement difficile, on fera adhištâhā cent huit fois ou vingt et une fois sur du beurre clarifié de vache, on en donnera à boire à la femme en couches et on en oindrà sa vulve ; on obtiendra sûrement un accouchement facile.

Si le récitant met tout son cœur à la récitation de ce mantra et n'y mène point d'actions étrangères, la mère Abhirati le protègera toujours, ne quittera pas sa gauche et sa droite, et sûrement se montrera bientôt [à lui]. Si en accomplissant ces pratiques de la mère Abhirati on veut que les effets en soient rapidement obtenus, il faut mettre [l'image] dans une chambre éloignée de tout bruit et agir avec précaution et en secret ; il ne faut pas faire ces

(1) 皆亡家, maison hantée ?
cérémonies dans une chapelle ni dans un vihāra ; il serait à craindre qu’il fût impossible d’en obtenir le succès. On ne doit ni laisser voir cette image, ni faire connaître à personne [qu’on accomplit] ces pratiques ; autrement on en perdrait sûrement tout l’effet.

— Autre pratique. Si on a un ennemi qui veut venir porter quelque tort, qu’on prenne du sésame, qu’on le mélange à du beurre clarifié, et que devant l’image on fasse homa mille quatre-vingts fois, en intercalant le nom de cet homme dans la phrase du mantra ; on obtiendra sûrement ses bonnes grâces.

— Autre pratique. Si l’on désiré que l’homme dont il vient d’être question ait souvenir de vous, qu’on écrive son nom et qu’on le place sous le pied de son propre lit. Il aura sûrement souvenir de vous.

— Autre pratique. Si l’on désire que la famille de cet ennemi soit en proie à la crainte et à l’inquiétude, on prendra un fragment d’os de crâne sur lequel on fera adhiṣṭhāna vingt et une fois ou cent huit fois et on le déposera en secret dans la maison de cet ennemi ; sa famille sera sûrement en proie à la crainte et à l’inquiétude. Lorsqu’on veut prendre cet os de crâne, il faut d’abord se faire adhiṣṭhāna à soi-même par le mantra vingt et une fois et former la mudrā d’appel en avant et en arrière ; puis on le prend. Quand on l’emploie après avoir fait adhiṣṭhāna en secret, jamais l’effet ne manque. Si l’on veut l’enlever afin que cet homme soit délivré de la crainte, on récitera le mantra vingt et une fois et on enlèvera l’os de crâne ; on fera l’envoi(²), et on remettra l’os à sa place première : cette famille obtiendra alors la délivrance de la crainte. Cet os, après avoir été employé une fois, ne peut servir à nouveau ; il n’aurait plus de vertu. D’une façon générale, après avoir servi à l’offrande, les aliments, les fruits et tout le reste ne doivent pas être mangés ; cela rendrait sans pouvoir celui qui emploie le mantra. D’une manière générale, lorsqu’on veut faire offrande d’aliments à la mère Abhirāti, ils doivent être frais et préparés spécialement [dans ce but] ; on ne peut y employer des choses ayant servi ni des restes. Chaque fois qu’on dépense une offrande d’aliments, il faut les porter soi-même, et on ne peut les faire porter par un autre ; ils perdraient sûrement toute vertu.

— Autre pratique. Si l’on désire réussir dans l’accomplissement d’une mission, on commencera par réciter le mantra pour obtenir le succès ; ensuite on choisira un crâne. Si l’on sait que ce crâne est celui d’un homme habile et fort, il sera aisé d’obtenir le succès. D’abord, au lieu même où on le trouve, on fait

(¹) Probablement à cause de la difficulté d’y garder le secret.


XVII, 3

Si on veut porter ce crâne chez quelque autre homme, il faut d’abord examiner quel est cet homme ; si cet adversaire (1) possède les pratiques de la section du Vajra, s’il est appliqué à l’observation des préceptes et connaît bien la Loi, on ne pourra lui faire de mal, on se nuira au contraire à soi-même. S’il n’en est pas ainsi, on réussira sûrement.

Voici maintenant l’explication des mudrā. D’abord pour former la mudrā d’appel : plaçant la main droite sur le dos de la main gauche, on entrecroise les doigts de manière à saisir la paume de la main gauche, et celle-ci tournée vers son propre corps, on fait l’appel trois fois. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former celle de damana : les paumes des deux mains s’opposant et [les doigts] croisés, on accroche l’un à l’autre les deux petits doigts ; on insère les deux annulaires de droite et de gauche dans la gueule de tigre (intervalle entre les paumes) ; les deux doigts du milieu allongés et joints, les deux index saisissant le dos des deux doigts du milieu, les deux pouces appuyés sur la phalange médiane des deux doigts du milieu. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former la mudrā de paix des méchants : à la main droite, le pouce s’appuie sur l’ongle de l’annulaire ; et chaque fois qu’on récite le mantra, une fois par récitation, on donne un coup (2) contre ce méchant. Ainsi cette mudrā est réalisée. Ensuite pour former la mudrā d’envoi du saint personnage, on forme la mudrā d’appel précédente, et de la main droite tournée en dehors on le repousse. Ainsi cette mudrā est réalisée.

Alors la mère Abhirati ayant fini d’exposer les pratiques de cette dharani dans la grande assemblée, dit au Buddha : « O Bhagavat, j’ai déjà reçu sur moi la pensée protectrice du Tathāgata. Moi et ceux qui dépendent de moi, nous observons les préceptes du Buddha. A l’avenir, nous protégerons tous les êtres doués de sentiment, leur donnant la paix, éloignant d’eux toute terreur. Si quelqu’un

(1) Passage obscur que je se flatte pas d’avoir bien compris.
(2) Une chiquenande.
observe ces pratiques et conserve fidèlement cette dhāraṇī, il obtiendra le plein accomplissement de tout ce qu'il demandera.

Alors la mère Abhirati dit encore au Buddha : « O Bhagavat, je vais maintenant exposer de plus la pratique de la dhāraṇī de mon fils bien-aimé Priyaṅkara, qui assure des avantages à tous ceux qui l’invoquent. Le mantra est ainsi conçu : Om uvi tīni (ou cavi cini) svāhā.

La mudrā se forme ainsi : réunissant les paumes des deux mains, on plie les deux pouces et on les introduit entre les paumes. Cette mudrā est employée pour tous les cas, pour la propre protection, pour l’appel, pour l’envoi. Par la mudrā on fait adhiśṭhāna sur son propre corps en cinq endroits, sur le sommet de la tête, sur les deux épaules, sur le cœur et sur la gorge ; ainsi la protection du corps est réalisée. Faire un signe d’invitation avec les deux pouces, c’est ce qu’on nomme l’appel ; les écarter et les retirer, c’est l’envoi. Si quelqu’un observe la pratique de cette dhāraṇī, moi et mon fils bien-aimé Priyaṅkara et tous ceux qui dépendent de moi, nous protégerons cet homme, et nous ne laisserons aucun des mauvais esprits lui causer des troubles. Celui qui pratique cette dhāraṇī doit être pur, ne pas manger de légumes à odeur forte ni de chair. On doit réciter le mantra trois cent mille fois, et offrir de la nourriture à mon fils bien-aimé Priyaṅkara ; ainsi la cérémonie initiale est accomplie. Quant à la manière d’offrir la nourriture, d’abord sur un coin de terre découvert et pur, on trace un piédestal rond avec de la bouse de vache ; sur ce piédestal on répand des fleurs de la saison ; on peut aussi faire cela simplement sur une pierre pure. Chaque fois qu’on est sur le point de manger, on prend un peu de chaque chose qu’on doit manger. on le met dans un vase pur sur lequel on fait adhiśṭhāna sept fois en récitant le mantra précédent, puis on dépose le tout sur le piédestal, en appelant Priyaṅkara par son nom, et on lui dit : « Reçois cette mienne nourriture : daigne m’accorder ta protection. » On fait ainsi sans manquer pendant six mois pleins, et alors on obtient la protection de Priyaṅkara.

— Autre pratique. [On doit] ou bien mendier sa nourriture, ou bien [ne] boire [que] du lait (1) ; on récite le mantra trois cent mille fois ; ensuite on prend de la viande de bœuf (2) dont on fait des boulettes, sur lesquelles on fait adhiśṭhāna et qu’on brûle à mesure une à une trois fois chaque jour ; [on fait cette opération] mille quatre-vingts fois. Au bout de quarante-neuf jours, Priyaṅkara se montrera en forme corporelle et remplira tous les vœux de l’opérant.

— Autre pratique. L’opérant se nourrissant des trois aliments purs, fera des boulettes avec de la viande de bœuf mélangée à du benjoin ; il fera homa. Il

(1) Cette prescription paraît spéciale au culte de Priyaṅkara. Elle est formulée aussi dans le Pin-kia-lo pien tong tsen king 水贊羅童子經 dont il sera question plus loin.
(2) Ou de vache, 牛肉.
commencera le premier jour de la quinzaine claire, et continuera durant un mois, [faisant l'opération] chaque jour trois fois ; le nombre des opérations sera de mille quatre-vingts. Le jour où le mois est achevé, il déposera une large offrande, jeûnera pendant un jour et une nuit, s'abstiendra de toute parole étrangère, fera homa selon ce qui a été prescrit plus haut, en récitant [le mantra] sans interruption et avec ferveur. Priyaňkara apparaîtra certainement, fera une amitié perpétuelle avec le récitant ; et celui-ci obtiendra tout ce qui lui est nécessaire.

— Autre pratique. On prend du beurre clarifié mélangé de benjoin pur et de bonne qualité, et on fait homa trois fois par jour, le nombre de ces opérations étant comme ci-dessus. On fait ainsi homa sans interruption ni cesse. Il y aura toujours envoi (on obtiendra toujours assez) d'argent pour suffire à ses besoins.

— Autre pratique. Si l'on désire trouver des trésors cachés, on fait la cérémonie initiale comme [il a été dit] auparavant. Celle-ci terminée, on fait homa avec de l'essence de roses trémières (1) mêlée à du beurre clarifié, trois fois par jour, mille quatre-vingts fois. Si l'on fait ainsi sans interruption ni cesse, les trésors cachés apparaîtront. On les prendra et les emploiera sans rencontrer aucun obstacle. Si l'on écrit toujours cette dhāraṇī et qu'en même temps on fasse le don de nourriture, cela procurera des trésors en abondance, [on obtiendra] selon son désir tout ce que l'on demandera, et l'on aura toujours la protection de Priyaňkara.

— Autre pratique. Si l'on veut réduire un ennemi à merci, on écrira le nom de cet ennemi que le récitant foulera sous son pied gauche, tandis que, à pleine voix et en état d'irritation (2) il récitera le mantra en intercalant dans la phrase le nom de cet ennemi. On récitera le [mantra] cent mille fois, et toutes les oppositions seront réduites.

— Autre pratique. Lorsqu'on est emprisonné, il faut réciter cette dhāraṇī, et on obtiendra la délivrance.

— Autre pratique. Celui qui désire obtenir la tranquillité prendra des feuilles de manguier, les mélangera à du lait, fera adhiśṭhāna et homa cent mille fois, et obtiendra la tranquillité.

Je vais exposer maintenant la manière de faire une statue de Priyaňkara. On prend un morceau de bois de santal blanc parfumé, sans fissure, de six pouces ou d'un empan de long, [dans lequel] on fait sculpter par un habile artiste un corps d'enfant ; il aura sur le sommet de la tête cinq chignons rouge pourpre (3). Son aspect doit être parfait ; on ornera son corps de toutes sortes


(2) Pout-être krodhabhava.

(3) 木紫. La variante 楊茶 ne parait offrir aucun sens acceptable.
de pendeloques. Il sera assis, les jambes croisées sur une feuille de tous. Dans la main droite il tiendra un bilva qu'il aura l'air d'offrir. La main gauche aura la paume élevée, tournée en dehors, laissant pendre les cinq doigts. C'est ce qu'on nomme la main de l'accomplissement des vœux. Cette statue étant terminée, dans une chambre pure et secrète, on fera (1) un autel carré d'une ou de trois coudées de côté, avec de l'eau parfumée de benjoin méélée à de la boue ; on l'ôendra suivant le rite avec de la boue de vache. On y oïendra de parfum de santal blanc un trône rond au milieu duquel on placera la statue, et on répandra sur l'autel toutes sortes de fleurs de la saison ; on fera offrande, suivant le rite, de gruau de riz au lait, de lait fermenté, de riz cuit, de sucreries, de fruits, de gâteaux (2), et on brûlera du bois d'aigle devant cette statue. On récitera cent mille fois la dhāraṇī, et mon fils bien-aimé Priyaṅkara viendra sûrement et se montrera en forme corporelle. Il interrogera l'opérateur et lui dira : « Que demandes-tu que tu m'as appelé ? » L'opérateur obtiendra la réalisation suivant ses désirs de tout ce qu'il demandera. Et dans la suite, toutes les pratiques qu'il accomplira obtiendront leur effet.

— Autre pratique. Si l'on désire connaître les choses bonnes ou mauvaises de l'avenir, on ôendra l'autel de boîte de vache comme plus haut, on fera offrande comme plus haut, on brûlera du benjoin, on fera adhiṣṭhāna et on brûlera à mesure, un à un, [des grains] de sésame mille quatre-vingts fois. On se coucherà à cet endroit même, sans prononcer aucune parole étrangère, et en concentrant sa pensée uniquement sur l'āryadeva Priyaṅkara et sur l'objet de sa demande. Au bout d'un instant on verra Priyaṅkara en songe, on l'interrogera sur tout ce dont on est en doute et il l'expliquera. Le mantra de demande d'[apparition en] songe est ainsi conçu : Om dhara dhara cambha cambha Priyaṅkara sarvasattva nivaraya hā hā hī hū hū svāhā.

Alors la mère Abhirati, ayant fini d'exposer cette hṛdaya dhāraṇī et les sādhana de son fils bien-aimé Priyaṅkara, se prosterna à terre de ses cinq membres et adora les pieds du Buddha en disant : « O Bhagavat, par le moyen de cette dhāraṇī et de ces sādhana, je procurerai maintenant des avantages à tous les êtres. Je demande seulement que le Tathāgata et tous les saints personnages témoignent pour moi. 」 Le Buddha dit : « Très bien, très bien, ô mère Abhirati ; à mon tour je te confie [une charge]. Vous tous, toi et ceux qui dépendent de toi, dans ma loi, vous protégeriez avec zèle les saṅghārāma et les lieux où habitent les moines, les disciples, et tous les hommes ; vous ne laisserez pas les mauvais esprits leur causer aucun trouble, et vous leur donnerez la tranquillité, jusqu'à ce que ma loi disparaisse. Voilà ce que

(1) Le caractère 作 doit sans doute s'entendre ici dans le sens de « dessiner, délimiter ».
(2) Le texte porte 歡喜園 ; ces « boules de joie » me sont inconnues. Mais cette expression est sans doute la traduction étymologique du sanskrit modaka « gateau », qui signifie littéralement « réjouissant » (modayati, réjouir).

XVII, 3
vous devrez faire à l’avenir dans le Jambudvipa. » Alors la mère Abhirati, ses cinq cents fils et tous les yakṣa qui dépendent d’elle, ayant entendu ces prescriptions du Buddha, conçurent une grande joie, firent la révérence et se retirèrent.

SūTRA DU MANTRA DE LA MÈRE HĀRĪTI (1).

En ce temps-là la yakṣini Hārīti, étant dans l’assemblée du Buddha, se leva de son siège et, se prosternant à terre de ses cinq membres, adora les deux pieds du Buddha. Puis elle dit au Buddha : « Je possède un brdaya mantra, qui, comme le joyau cintāmāni, est capable de combler tous les désirs, et de faire obtenir toutes sortes d’avantages et le bonheur à tous les hommes vertueux et à toutes les femmes vertueuses du Jambudvipa. Que le Bhagavat daigne seulement écouter ; je vais le dire.

Le mantra est ainsi conçu : Oṃ namā rīkṣi siddhi svāhā.

Si une femme ne peut pas avoir d’enfants (2), ou si ayant conçu elle avorte, ou si la section du cordon a de mauvaises conséquences (3), tout cela provient de ce que les quatre éléments sont en mauvaise connexion, ou de ce que les démons lui créent toutes sortes d’obstacles ; ou c’est par suite de ses actes antérieurs et des causes et conditions [posées] dans une existence antérieure, qu’elle ne peut pas élever d’enfants. Qu’elle prenne un tissu de coton blanc, d’une coudée, d’un empan ou de cinq pouces, grand ou petit à sa volonté ; qu’elle y peigne la Mère Hārīti en forme d’apsaras, le corps couleur d’or pur, parée de vêtements célestes, la tête ornée de pendeloques, assise sur une chaise de prédication, les deux jambes descendant jusqu’à terre ; de chaque côté de ses jambes descendant jusqu’à terre, deux enfants seront debout près de la chaise de prédication ; deux autres seront assis, [un] sur chacun de ses genoux ; du bras gauche elle tiendra un enfant dans son sein, et de la main droite elle tiendra un bilva. Le peintre doit observer les huit préceptes. Il ne doit pas se servir de colle de peau dans ses couleurs (4).

Quand la peinture sera terminée, on purifiera une salle et on la crépiera suivant toutes les règles. [On y dressera] un autel carré qu’on enduirà de parfums, et au milieu duquel on placera l’image. Sur cet autel on répandra toutes sortes de fleurs, on déposera des gâteaux sucrés, des aliments, du gruau de riz au lait, des gâteaux, des fruits et de l’eau lustrale parfumée ; on brûlera du bois d’aigle, et on fera offrande [de tout cela]. La face de l’image sera tournée

---

(1) 阿利帝母真言經. TT. XXV [闍], xiv; TK. XXVII, ii.
(2) 不宜男女.
(3) 動経不收.
(4) Cette recommandation est générale, et est répétée à propos de presque toutes les peintures tántriques.
vers l'Ouest : le récitant sera tourné vers l'Est, faisant [ainsi] face à l'image. Les prières seront faites trois fois par jour ; chaque fois on récitera [le mantra] mille fois. On commencera le cinquième jour de la lune croissante. Lorsqu'on aura récité [le mantra] cent mille fois, alors, devant l'image, on prierà pour [obtenir] ce que l'on désire, et tout s'accomplira parfaitement.

— Autre pratique. La femme qui désire avoir des enfants devra, après ses règles, prendre un bain ; puis elle choisira une vache laitière jaune [ayant] un petit de même couleur (1) ; elle traiera une mesure de lait, qu'elle mettra dans un vase d'argent et remuera avec l'annulaire de la main droite en récitant le mantra et faisant adhîṣṭhāna mille quatre-vingts fois. Ensuite elle boira [ce lait], et dans l'espace de sept jours elle concevra.

— Autre pratique. Celui qui désire la sympathie et l'amour de quelqu'un, fera adhîṣṭhāna cent huit fois sur des aliments, des fruits, ou des fleurs, ou des parfums, en insérant le nom de cette personne dans la phrase du mantra et lui offrira [ces objets] ; il obtiendra sa sympathie et son amour.

— Autre pratique. Si quelqu'un répand des calomnies, qu'on peigne une image de cet homme et qu'appuyant le pied gauche sur [cette image], on récite le mantra mille quatre-vingts fois, et on évitera tout malheur.

— Autre pratique. Si quelqu'un désire obtenir la sympathie universelle, qu'il prenne de la poudre de bezoar, la mette dans un vase d'argent et la remue avec l'annulaire comme précédemment, en récitant le mantra et faisant adhîṣṭhāna cent huit fois : puis qu'il s'en marque le haut du front : tous voyant [cette marque], seront portés de sympathie [vers lui] et lui obéiront.

— Autre pratique. Lorsqu'on a un vêtement neuf, que devant l'image on fasse adhîṣṭhāna cent huit fois, et qu'on le mette ensuite : tous, le voyant, seront également portés de sympathie et d'amour [vers la personne ainsi vêtue].

— Autre pratique. Lorsqu'on a fait un mauvais rêve, qu'on récite le mantra cent huit fois, et on obéira à la destruction de ce mauvais rêve.

— Autre cas. Lorsqu'il y a une éclipse de lune, on prendra cinq onces de beurre clarifié, on les mettra dans un vase d'or et on les remuera avec une baguette d'or en récitant [le mantra] et faisant adhîṣṭhāna continuellement sans arrêt, jusqu'à ce que la lune ait échappé ; on cesserà lorsqu'elle aura repris sa rondeur. Ensuite on offrira une part (2) [de ce beurre] à la mère Hāritī, et on boira le reste. Si c'est une femme enceinte [qui accomplit cette cérémonie], l'enfant, garçon ou fille, qu'elle mettra au monde sera intelligent et heureux.

— Autre pratique. Si on fait un cure-dents (3) avec de la racine d'amaranthe, qu'on fasse adhîṣṭhāna cent huit fois, et qu'on le mette à la bouche et

---

(2) un, peut-être la dixième partie.
(3) Une importance que je ne suis pas en mesure de préciser était attachée aux cure-dents, et le Vinaya contient des prescriptions à leur sujet.

XVII, 3
qu'on se cure les dents ; tout ce qu'on dira sera écouté avec plaisir par les autres, et ce qu'on désirera de la part d'autrui s'accomplira parfaitement.

— Autre pratique. Celui qui désire obtenir une longue vie prendra des pousses tendres de kou-lieu tsao 骨床 草 (1), les mélangerà du beurre clarifié, du miel, du lait fermenté et fera homa ; pendant sept nuits, chaque nuit, il récitera le mantra mille quatre-vingts fois, et à chaque fois il jettera une partie [de ce mélange] dans le feu ; [ainsi] il obtiendra la longévité.

— Autre pratique. Celui qui désire que ses entreprises et tout ce qu'il fait réussissent au gré de ses désirs, devra chaque mois, le 5e jour de la lune croissante et le 20e, crêper le local consacré 道場, y placer des fleurs, toutes sortes d'alignements, du lait, du gruau, du riz cuit, des fruits, de l'eau lustrale parfumée, y brûler du bois d'aigle et de lampasane (2) et faire offrande de tout cela. Il fera offrande d'abord à tous les Thathāgata, au bodhisattva Mañjuśrī, à Samantabhadra et à tous les bodhisattva ; ensuite il fera offrande à moi, la mère Hārīti. Pourquoi cela ? Parce que j'étais primitivement une yākṣīni, et que le Thātāgata m'a donné les trois refuges, les cinq préceptes, le bodhicitta, les divers commandements 体 儀 戒, en présence des bodhisattva des dix terres. C'est pour cela qu'il faut faire offrande d'abord à tous les buddha et bodhisattva. L'offrande terminée, devant cette image, on récitera [le mantra] dix mille fois, et on obtiendra le succès complet des entreprises pour lesquelles on le demande.

[Telle est] la manière de prier la mère Hārīti.

Le hṛdaya mantra de Priyākakara est ainsi conçu : Om tvi tini (ou civi cini) svāhā.


— Autre pratique. On prend de la viande de bœuf et du benjoin, et on en fait des pilules. À partir du huitième jour du mois, on récite [le mantra] trois fois [par jour] en brûlant et offrant ce parfum dix-huit (3) fois, jusqu'au dixième

(1) Je n'ai pu identifier cette plante.
(2) 蕉林. Cf. BRETSCHNEIDER, op. cit., p. 460.
(3) Il manque probablement un caractère ; il devrait y avoir cent huit ou mille quatre-vingts fois.
jour. Alors au milieu de la nuit, se manifestera une grande lumière, et on obtiendra les grandes abhijāta 大神力. On fait des pilules de benjoin auxquelles on fait adhīsthāna et qu’on brûle une à une trois fois par jour, à chaque reprise mille huit (1) fois, pendant cinq jours; et on dominera tous les hommes.


— Autre pratique. Chaque jour on récite le mantra et on brûle de l’essence de roses trémières. Le septième jour on apercevra les trésors cachés sous la terre. Si quelqu’un fait chaque jour sur l’astel offrande de fleurs, de fruits et d’aliments de toute sorte, il obtiendra toutes les richesses.

— Autre pratique. On prend du benjoin et du gruau au lait; on fait adhīsthāna sur des parties de ce mélange qu’on brûle une à une trois fois par jour pendant sept jours, mille huit fois à chaque reprise. Alors [Priyaṅkara] se montre, converse et répond aux questions.

— Autre pratique. Si quelqu’un est emprisonné, qu’il récite [le mantra] dix mille fois, et il sera délivré. Pour le traitement des maladies, on fait adhīsthāna sur des bourgeois de manguier qu’on fait infuser dans du lait et qu’on brûle. L’adhīsthāna écarte toutes les maladies.

Pour être complet, il faut dire un mot d’un sûtra très court, le Pin-kia-lo t’ien l’ong tseu king 水掟羅天童子經 (3). Bien que le nom de Hārīti n’y apparaissa pas, il semble hors de doute qu’il s’agit bien ici de son dernier-né. Comment se fait-il qu’Amogavajra qui, comme on l’a vu, transcrit ailleurs si exactement à plusieurs reprises le nom de Priyaṅkara, l’abrège ici en Pin-kia-lo? La chose reste obscure. Une différence dans la langue du texte traduit suffirait—elle à l’expliquer? Ou se pourrait-il que cette traduction lui ait été attribuée postérieurement, et ne soit pas en réalité de lui? Je ne suis pas en mesure d’en décider. Il convient seulement de remarquer que ce petit ouvrage ne paraît pas avoir fait partie du canon chinois; il ne figure pas dans les grandes collections des Song, des Yuan et des Ming, ni dans l’édition de Corée. De plus, il est de dimensions très réduites, les quelques pratiques qu’il indique se trouvent déjà, et mieux exposées, dans les sûtras traduits plus haut. Il donne l’impression d’être un simple fragment, ou plutôt l’assemblage de quelques fragments d’autres œuvres. Si tel est bien le cas, nous ne posséderions plus celles d’où proviennent trois ou quatre des mantra qu’il cite. Dans l’ensemble, il n’a du reste que très peu d’intérêt, en dehors du passage iconographique suivant, qui suffira à montrer ses rapports étroits avec la partie des sûtra précédents concernant Priyaṅkara.

(1) Probablement mille quatre-vingts fois.
(2) Il pourrait s’agir d’une plante déterminée; mais je n’ai pu l’identifier.
(3) TT, XXV [開], xiv; TK, Supplément, II, v.

XVII, 3
Manière de faire la statue. Pour cette statue on emploie un morceau de bois de santal blanc odorant de la longueur de six pouces. On fait une statue d’enfant tenant un fruit dans la main gauche; la main droite pendante a la forme de la main d’accomplissement des demandes, la paume en dehors. On la place dans le local consacré, et on lui fait offrande de toutes sortes d’aliments, de lait, de bouillie de riz, de parfums (?) et de fleurs parfumées. On prend des fleurs [de lotus] rouges, qu’on projette une à une sur le corps [de la statue] en récitant chaque fois le mantra. Quand on aura fait cela cent mille fois, cet enfant se manifestera, et on obtiendra tout ce qu’on désire.

Suivent quelques mantra et la description de quelques pratiques devant amener la découverte de trésors cachés, prolonger l’existence, etc.

On se demandera évidemment si ces pratiques plus ou moins magiques — et tant d’autres qui leur ressemblent, adressées à d’autres personnages — furent observées en Chine, et dans quelle mesure elles purent être répandues. Je ne suis pas en mesure de répondre à cette question; et le secret absolu qui était imposé pour le succès de ces opérations, paraît laisser peu d’espoir de l’éclaircir de façon bien nette. Ce qui est certain en tout cas, c’est qu’aux yeux d’Amoghavajra et des autres traducteurs de cette sorte d’ouvrages, ces pratiques étaient fort sérieuses et offraient de grands avantages, sans quoi ils ne se seraient évidemment pas donné la peine d’apporter jusqu’au cœur de la Chine et de traduire les nombreux textes qu’ils enseignent. Le culte tantrique de Hārītī dut donc réellement avoir des adeptes et être pratiqué, non seulement dans les pays d’où les ouvrages qu’on a vus plus haut furent importés, mais aussi en Chine (1).

On aura remarqué que le premier et le plus important de ces ouvrages ne fait aucune allusion au pouvoir de Hārītī de dispenser la fécondité : une ou deux pratiques seulement y ont rapport dans le second, et on en trouverait aisément autant dans des sādhana s’adressant à d’autres personnages. En tout cas, aucun d’eux n’offre rien de comparable à la grande cérémonie destinée à obtenir des enfants de la bonté d’Avalokiteśvara, que décrit le T’o-lo-nihsi king 陀羅尼集 經, k. 4 (2).

Le rappel de sa légende par quoi commence le premier sūtra traduit plus haut, au lieu de mettre en relief le pouvoir de Hārītī de donner des enfants, insiste sur la protection qu’elle s’engage à leur accorder. Comme je l’ai dit déjà, cela porte à penser que là, sans doute, est l’origine ou le fondement du culte qui lui est rendu en qualité de protectrice de l’enfance, culte que nous avons vu très en honneur au Gandhāra et au Japon notamment, où les fidèles, par contre, ne songent pas à demander la fécondité à Hārītī. Cela supposerait

(1) Voir ce qui a été dit à ce sujet, p. 67.
(2) T. G. XXV 甲, IV, p. 55 a b; T. K. XXVII, VIII, p. 945 a 上.
que ce sûtra au moins est une diffusion plus large qu'on ne serait porté à le supposer au premier abord. Il n'y a rien là d'inadmissible, surtout si l'on songe au prestige dont jouit Amoghavajra, et qui dut en partie rejaillir sur ses œuvres.

Hariti apparait assez souvent dans les sûtra tantriques, et j'ai eu déjà occasion de citer plusieurs de ceux qui parlent d'elle. Elle n'y joue d'ailleurs à peu près aucun rôle actif. Tantôt elle est citée dans quelque assemblée, comme c'est le cas, par exemple, dans le 阿吒羅伽元師大將上佛陀羅尼經, k. 1, tantôt elle apparait dans un mandala comme dans le 如意寶殊轉輪秘密現身成佛念轉咒王經, ou sur un autel, comme dans le 十一面観自在菩薩心密學 (念誦) 像軌經, k. 3, et comme je l'ai signalé déjà, p. 27. En comparant les passages où il est question d'elle, on s'aperçoit aisément que son nom est très souvent joint à ceux de quelques autres personnages, qui sont principalement des yakṣa. Manifestement nous sommes en présence d'un groupe, qu'on pourrait appeler le groupe des grands yakṣa, auquel s'adjoignent parfois quelques deva ou devī et quelques rākṣasi ; le tout semble former une sorte de cycle tantrique de rang inférieur, qu'on retrouve fréquemment. Les personnages énumérés sont tantôt plus, tantôt moins nombreux ; l'un ou l'autre manque parfois ; en d'autres cas on en voit apparaître exceptionnellement de nouveaux. Il ne s'agit là évidemment que d'omissions ou d'ajonctions accidentelles ; dans son ensemble le groupe reste le même et est toujours très reconnaissable. Il est formé essentiellement — je nomme les personnages à peu près dans leur ordre de fréquence — de Maheçvara (yakṣa), Manibhadra, Paññabhadra, Nārāyana, Vajra-guhyaka, Hāritī et ses fils, Pañcika, Sañjaya, Pañcalà, Kumbhara, Sātagiri (1), Kumāra. Parfois s'y ajoutent Vaiçramaṇa ou les quatre deva-rāṣṭra, Yama, Črī-devi, Sarasvati, les rākṣasi Čānkīnī et Puṣpadanta, et quelques autres personnages. Enfin il arrive que soient cités en tête du groupe Brahma, Viṣṇu, Čiva surtout sous le nom de Maheçvara (deva). Ce sont en somme les principaux éléments de la longue énumération du Suvardhara prabhāsa sûtra. Le groupe constitué comme je viens de le dire se trouve notamment à plusieurs reprises dans le 菩薩光明清净妙器如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經, k. 1 et 3, plus ou moins développé dans le 普陀羅尼陀羅尼經, dans le 大寶陀羅尼, dans le 菩薩妙法蓮華經, k. 6 et 8, dans le 大方廣佛華嚴經, et dans le 一字佛頂輪, k. 1. Dans le 隨求師得自在陀羅尼經, où l'expression 覚子父母 me paraît désigner Pañcika et Hāritī, etc. ; tantôt il se rassemble autour du Buddha pour écouter des dhāraṇī, tantôt il a ses statues ou ses images sur

(1) C'est probablement lui qui est désigné sous le nom de Li t'ien 力天. Cf. ci-dessus, p. 5, note 1.
des autels (1). Dans le 千手千眼觀音普薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經 (2), Avalokiteśvara déclare employer au bénéfice de ceux qui l’invoquent un groupe d’émis­saires sous ses ordres, parmi lesquels on trouve les principaux yakṣa ou deva cités plus haut, y compris Harītī, 神母女.

La plupart de ces personnages ont d’ailleurs, comme Harītī, leurs livres spéciaux, sūtra, dhāraṇī, mantra, recueils de pratiques, sādhanas 成就法, ou simplement 法, ou 像法, dans le canon chinois ; et il est permis de penser que tous les ont eus dans les régions d’où cette littérature est originale. Les Suppléments des éditions du Tripitaka de Tōkyō et de Kyōto en ont réédité plusieurs qui ne figurent pas au canon.

(1) Je ne mentionne ici que les énumérations comprenant Harītī.
(2) TT, XXVII [成], x, p. 33 a b ; TK, X, x, p. 943 a 上.
ALLIANCES CHEZ LES REUNGAO

Par J. E. KEMLIN,

dé la Société des Missions Etrangères de Paris.

PREMIÈRE PARTIE

ALLIANCES ENTRE HOMMES.

Les alliances que les Rongao concluent, soit avec les esprits séparés, soit avec les génies tutélaires de certains animaux et de certaines plantes, sont essentiellement des alliances du for intérieur, ión kô, ión tau, que l’âme contracte au cours de ses pérégrinations durant le sommeil. On ne peut bien les

(1) Cette étude est le complément d’un article paru dans BEFEO, t. X, n° 3, juillet-septembre 1910, sous le titre : Les Songes et leur interprétation chez les Rongao. Ces deux essais seraient mieux réunis sous le titre suivant : Songes et Alliances chez les Rongao. Les lecteurs sont donc priés de se reporter à l’article précité qui forme comme la base de cette seconde partie.

Dans Les Songes et leur interprétation, prière de corriger le passage suivant : p. 513, ligne 8, au lieu de : « Seule au début, l’âme vraie, le morhol ling, se sépare du corps. Durant ses voyages nocturnes il parle, voit, se décide, achète et vend absolument comme il a coutume de le faire dans la vie réelle avec le concours du corps. » Lire : « Seule, en effet, l’âme vraie, le morhol ling, se sépare du corps ; c’est elle qui, durant ses voyages nocturnes, parle, voit, se décide, achète et vend, absolument comme elle a coutume de le faire dans la vie réelle avec le concours du corps. »

On remarquera ça et là quelques différences dans l’orthographe de certains termes rongao cités tant au cours de cet article que dans les précédents. Cela tient à ce que le parler des différents villages présente certaines particularités, simples nuances entre groupements limitrophes, divergences plus accusées à mesure que la distance entre eux augmente. Il m’est arrivé de transcrire simplement la prononciation des gens dont j’utilisais les dires, et qui appartenaient parfois à des villages assez éloignés, sans chercher à ramener l’orthographe à un type unique dont la légitimité n’est pas toujours aise à établir.

(2) Rongao = Reungao.

(3) Sur le sens de ión kô, ión tau, vie extérieure, vie intérieure, cf. art. cit. p. 512.
comprendre sans une étude préliminaire des formes d'alliance connues de ces populations dans leur vie ordinaire, ou, pour parler comme eux, dans leur vie extérieure et apparente, ḫōn kō. Par suite, en effet, des habitudes d'anthropomorphisme chères à tous les peuples primitifs, le monde des esprits, tel qu'ils se le figurent, est nécessairement modelé sur le monde matériel qui les entoure. Même lorsqu'ils conçoivent la vie des morts au rebours de la leur, leurs moeurs et leurs usages forment toujours le pivot de leurs croyances et de leurs imaginations.

Par exemple, pour un Moï, les morts, pas plus que les vivants, ne peuvent se passer de festins ; et point de festin sans un Buffle que l'on attache au poteau fleuri, sans une beurrerie à la jarre et sans le bruit des cymbales. Seulement les morts, qui voient tout à l'envers, apercevront leur buffle dans ce que nous regardons comme une simple citrouille ; leur jour sera notre nuit ; les grenouilles leur tiendront lieu de cymbales, et leur coassement sera le concert dont se délecteront leurs oreilles. Comme nous, ils boiront à la jarre, mais ce qu'ils appelleront jarre ne sera qu'une simple calebasse ; comme nous enfin, à l'aide d'un siphon, ils soutireront un peu de vin pour les absents, et la plupart qu'accompagnent les coassements des grenouilles, sera précisément la part destinée aux anciens amis qu'ils ont laissés sur cette terre.

Si l'on met à part le mariage, les alliances connues des Rorangao se ramènent à cinq espèces (1) : le krao pô ou contrat de simple amitié ; le krao kon bō ou alliance de père à fils ; le xēp ou alliance du sang ; le krao kon ā tuh, choix d'une mère putative appelée « mère de lait » ; enfin le krao ban ou alliance de sympathie d'âmes.

Toutes ne sont pas également intéressantes au point de vue de l'étude des alliances d'ordre spécial que l'on contracte avec les esprits ; mais comme elles ont toutes un certain nombre d'éléments communs, leur étude détaillée mettra ces notions en relief et fera mieux saisir les lois essentielles de toute alliance, quel que soit le monde où elle se contracte. D'autre part, l'amitié spirituelle, déjà d'un ordre à part, nous amènera, comme naturellement, aux alliances avec les esprits séparés et avec ceux qui sont comme incarnés dans certaines familles d'animaux et de plantes.

1. — Contrat de simple amitié ou Krao pô.

Cette forme d'alliance est à la fois la plus simple et la plus répandue chez les Moï ; il est presque inouï que quelqu'un d'entre eux n'ait pas plusieurs amis

(1) Les Rorangao ne connaissent pas d'autres alliances : les épithètes plus ou moins plaisantes de drōn « ami d'un jour », plang « prétendant », hōren ou gar « jaloux », chop « espion », for « manqué », plah « enlever », nhōm « supposé », etc., que les femmes surtout ont la manie d'accoller à certains noms propres, v. g. drōn Ngat, plang Xul, etc., ne sont que des épithètes malicieuses, rappelant certaines escapades antérieures.
Elle se contracte pour un oui ou pour un non, et elle est même une des conditions nécessaires du commerce d’échange, dans un pays qui ne connaît ni auberge, ni caravansérail pour les voyageurs, et où chaque village, polei, forme comme une république fermée, dans laquelle l’étranger ne peut pénétrer sans montrer patte blanche. Le nom de l’ami sera le seul mot de passe qui pourra lui faire ouvrir le *mang jang* (1).

Elle est connue chez les Bahnar, les Rongao et les Jarai, sous le nom de *krao pò*, ou de *krao pò bân*, « s’appeler pò ou pò bân ». Pour les Rongao et les Jarai, le mot *pò* est proprement le nom que les beaux-parents de deux époux se donnent mutuellement quand l’un fait mention de l’autre : « Pò un tel nous a dit ceci. » Ce mot répond au *ruí, rui ra, rui gui* des Séadjang et des Halang, et au *bân* (2) des Bahnar. Est-ce cette dernière acceptation du mot *bân* (3) qui a donné lieu à la redondance *pò bân*? C’est assez probable, car ce mot double s’emploie aussi en rongao pour désigner les beaux-parents (4). Étymologiquement donc, *krao pò* et *krao pò bân* signifient contracter une alliance semblable à celle qui existait naturellement, si l’on unissait les deux familles par le mariage des enfants. En réalité, le lien est beaucoup moins étroit, bien qu’il participe d’une manière générale aux conditions de l’alliance naturelle.

À la suite du contrat matrimonial, les deux familles n’oseront pas se « manger » (5), c’est-à-dire se mettre à l’amende, à moins d’une injure subie par un des époux de la part de son conjoint. Dans ce cas, l’injure est regardée comme un affront à toute la parenté de l’offensé ; rien d’étonnant que la famille ainsi lésée prenne parti pour celui-ci, et réclame des dommages-intérêts. Sauf ce cas spécial, jamais une famille n’oserait participer ni à une guerre, ni à une amende, *dô* (6), infligée à son allié ; jamais même elle n’oserait goûter à une bête achetée avec le produit de ce dont cette dernière aura été dépouillée par la violence. (Il y a exception naturellement pour le cas où le premier intéressé consentirait à en manger lui-même.) Agir autrement serait, en vertu de la sympathie des choses, attirer la malédiction et la discorde dans le ménage des enfants. Voyant les deux familles se conduire en ennemies, les esprits croiraient répondre à leurs secrets désirs en mettant une inimitié réelle entre elles.

---

(1) Porte barricadée de l’enceinte des villages mot fortifiés.
(2) Cf. Douziensborne, *Dictionnaire bahnar-français* : « *Bân*, parents des deux époux. Ils s’appellent *bân* en se parlant mutuellement. »
(3) Pour l’autre acceptation du mot *bân*, voir ci-après, paragraphe V.
(4) Il en est de même chez les Bahnar, bien que le mot simple le plus usité soit *bân*. Les Rongao surtout aiment les mots doubles composés de deux synonymes, mais appartenant à deux dialectes différents, par exemple : champ = *rongao, jêk* ; bahnar, *mir* ; d’où *jêk mèr*.
(5) et (6) Pour ces expressions, voir ci-après, pp. 13 et 14.
Si les im préca tions en paroles sont déjà redoutées (1), celles en action le sont plus encore (2), surtout lorsque l'acte, faisant partie d'une cérémonie rituelle, comme ce serait le cas ici, ne peut rester ignoré des esprits, iânt.

Pour le contrat de simple amitié, les lois sont un peu les mêmes. Si l'ami se rend coupable envers son ami, soit d'injures ou de félonies, soit de détournements ou de refus de paiement, rien n'empêche que ce dernier ait recours aux moyens violents, dans le cas où les réclamations pacifiques ne suffiraient pas. Mais jamais il ne lui sera permis de participer, de quelque manière que ce soit, à un acte de force non motivé par une injure personnelle. Les amitiés vraiment fidèles se montrent intransigeantes sur ce point, même en ce qui regarde la participation alimentaire. Toutefois, ordinairement, surtout si le pô est un simple ami d'affaires, on ne se plaindra pas, et on n'exigera aucune réparation, lorsque celui-ci goûtera du produit d'une amende. De leur côté, paraît-il, les esprits comprendront aussi la chose.

Cette alliance engage non seulement envers celui qui prend directement le nom de pô, mais aussi envers la femme de celui-ci, laquelle aura droit à la même appellation; envers ses parents, qu'on nommera ba pô « père de l'ami », mi pô « mère de l'ami »; et enfin envers ses enfants, qui seront les kon pô, « enfants de l'ami ». Les obligations ne s'étendent pas plus loin.

Lorsqu'un mariage unit deux familles de villages différents, les deux villages deviennent alliés : on dit qu'ils sont tah dobal'ong mai, c'est-à-dire qu'on y échange mari et femmes. Pour quelque motif que ce soit, ces deux villages ne pourront se livrer entre eux à aucun acte de guerre proprement dit, sous peine de voir les unions contractées mal réussir. Cependant les amendes

(1) Les Rongao craignent beaucoup les im préca tions. (Cf. Les Songes et leur inter prétation, p. 525.) Ils les regardent comme un appel aux mauvaises puissances pour obtenir tel ou tel mal que l'on souhaite. D'après les Moi, lorsque celles-ci entendent cet appel, elle accroissent aussitôt l'aide demandée. Celui qui profère les im préca tions jouait donc, aux yeux des Moi, à peu près la même rôle que celui qui engage un village à faire la guerre pour son propre compte ; il en porte toute la responsabilité. Lorsque le malheur souhaité arrive, les Moi ne manquent de mettre à l'amende celui qui a pro féré l'im préca tion, comme nous punissons les menaces suivies d'effet. Ils sont tellement susceptibles à ce sujet qu'ils regardent même comme un souhait de malheur la simple relation fausse d'un mal qui n'est pas arrivé, sous prétexte que les esprits, apprenant l'accident de la bouche du faux rapporteur, ne peuvent que prendre leurs dispositions pour en faire bientôt une réalité. C'est un vertu de cette loi qu'un Moi n'oserait jamais dire que quelqu'un est mort, s'il n'est pas absolument certain du fait, dans la crainte que si, par après, l'événement venait à se produire, on ne s'en prenne à lui. Même pour demander s'il y a eu des morts dans une maison ou dans un village, il emploiera toujours des expressions détournées, comme celle-ci par exemple : « Votre village est-il encore au complet ? » Pol lei chôp hôm tum ?

(2) Par exemple, prononcer sur les vivants les lamentations qui ne s'adressent qu'aux morts.
restent permises entre familles autres que celles qui sont unies par le mariage. Le simple contrat d’amitié n’a aucune répercussion sur le reste de la communauté ; il reste un acte purement individuel, et ne confère pas même aux deux villages le simple privilège d’« entrer et sortir », mut lōh, c’est-à-dire le droit pour tous les habitants d’aller et de venir de l’un à l’autre sans danger d’être pris ou arrêté. Les individus alliés jouissent seuls personnellement de cette faveur ; encore si l’ami n’est pas assez fort pour se faire respecter de son village, le titre de pō reste-t-il assez précaire. On peut dire qu’il ne vaut que ce que vaut l’ami qu’on a choisi.

Pratiquement, le krao pō permet surtout de se regarder comme frères, kar giang dorbal oh da. Après cette alliance, on ne forme plus qu’une seule famille : chaque fois qu’on se présentera, on sera regardé comme de la maison, on recevra sa portion de riz et de mets, et on trouvera une natté pour se reposer. Cet avantage est très apprécié des voyageurs : aussi tout commerçant qui veut aller loin, cherchera-t-il toujours à se créer une de ces relations à chaque étape de sa route, afin d’être sûr d’y trouver le vivre et le couvert ; car, même en admettant qu’il puisse passer la nuit en sécurité dans le jōng (sālā) du village, il y trouverait difficilement à manger, même en payant comptant. Si le voyage est fructueux, et si les marchés se sont faits dans de bonnes conditions, le marchand laissera à son retour un cadeau au pō qui lui aura donné l’hospitalité. Les honoraires sont ordinairement d’un muk (1) pour l’échange d’un buffle, et d’une jarre s’il s’agit d’un jeu de cymbales, ou d’un autre article valant environ une « tête ». Lorsque le marché n’aura pas réussi, l’ami ne demandera rien. Au cas où l’échange serait tenté dans le village même du pō, celui-ci sera d’office l’intermédiaire qui présentera les marchandises au client ; si elle trouvent preneur, il ne manquera pas de « briser son bois » (2), c’est-à-dire de prélever son bénéfice en échange de sa peine. Ce sont là les petits profits des relations entre pō bān ; comme ces relations coûtent au moins une jarre de vin et une poule, ce qui, pour le pays, est déjà une somme, seuls ces menus avantages peuvent y inciter. De là provient sans doute le caractère commercial de ce contrat, auquel on fait toujours allusion dans la formule du sacrifice qui le scelle.

Il est à remarquer cependant que le pō, bien que considéré comme de la famille, n’encourt, en raison de cette alliance, aucune incapacité d’y contracter mariage, même avec la veuve de son ami.

---

(1) Muk : valeur de 10 dram ; le dram vaut actuellement environ 0 8 02. La « jarre », valeur nominale de 2 à 4 muk, suivant les régions. La « marmite » a une valeur nominale de 5 à 10 jarres. La « tête » vaut de 5 ou 10 marmites.

(2) Allusion à la coutume mor de compter les objets d’échange à l’aide de petits morceaux de bois dont chacun représente un article différent. « Briser son bois », c’est réclamer quelque chose en plus de ce qu’exige le propriétaire de l’objet vendu.
Généralement les relations de pò bân ne s’établissent qu’entre personnes de même sexe ; les exceptions à cette règle ne sont cependant pas inconnues, bien qu’elles soient assez rares ; rien n’empêche, par exemple, un homme marié de contracter amitié, kreo pò, avec une veuve, surtout s’il avait promis de le faire avec son mari défunt.

Chez les Sédang et les Halang, le krea pò est remplacé par le krea giang, ou krea giang bân. Je ne connais pas l’origine du mot giang (1), mais pratiquement le krea giang est la même chose que le krea pò : les privilèges que ces titres confèrent et les devoirs qu’ils imposent sont identiques. Si un Rongao a un ami chez les Sédang, il appelle celui-ci giang, tandis qu’il appellerà pò son ami Jarai. La seule nuance est qu’en s’adressant à son giang, au lieu de le tutoyer simplement en employant le mot nô, on se servira du pronom honorifique han, qui ne s’emploie que dans ce cas ; de plus, le frère et la sœur aînée du giang, au lieu de s’appeler simplement dâ giang, « sœur aînée de l’ami », recevront le titre de mi, beau-frère ou belle-sœur.

Pour nouer ces relations d’amitié, on a recours à des entremetteurs ou, pour employer l’expression du pays, à une « route » (2), absolument comme pour contracter un mariage. Si la personne que l’on a en vue accepte, c’est elle qui, généralement, fera les premiers frais, et il est tacitement convenu que l’autre partie sera au moins aussi généreuse. D’ordinaire on se contente d’une poule et d’une jarre de vin ; mais les parents et amis y ajoutent habituellement chacun leur jarre de vin, comme c’est la coutume pour les mariages. Dans ce cas ils ne manquent jamais d’en faire les honneurs à un des suivants du prétendant ; et ces invités privilégiés devront rendre la politesse, le jour où le pò célébrera la fête à son tour, chal dak, littéralement « rendra l’eau ». Lorsque les préparatifs de la fête sont terminés, les entremetteurs présentent un tube à chacun des deux amis, puis restent inactifs, pendant que ces derniers prononcent la formule suivante, ou quelque autre équivalente (3) :

(1) Viendrai-il simplement du mot giang ou giang, devenir, sous-entendu : frère et sœur ?
(2) Rongao : trong.
(3) À remarquer l’assonance des mots, qui fait de ces formules des morceaux de poésie rudimentaire :

| lang ngôk rong | Man xôk |
| lang krông ban. | Brôk chi. |
| Dal xák bôk | Bordro mà pokut kam |
| klôk arak... | Perram tuì |
| Poïang pòiò dorbal | Athai gè hätt |
| bordro porchân, | Pâl pang |
| Muk dram | Rung tang |
| tormam ram...... | |
Txû ! lôk ma xoî dôdrô ir

Txû ! Acceptez que tous deux nous offrions du vin et une poule pour
krao pô. langue ngôk rong ! langue
nous appeler pô. Que les esprits des monts nous conservent ! Que les esprits
kron bân lêm châk lêm chom ! Pen horing !
des fleuves nous gardent en bonne santé ! Que nous atteignions la longévité !
Pen roueng, dal xák bôk
Que nous atteignions la vieillesse, jusqu'à ce que nos cheveux soient blancs.
klok arak ! Poìang porio, dorbâl
et que notre nombril s'écaillie ! Que nous nous fréquentions mutuellement-
bôdro porchan nuk dram tormam dram !
ment pour échanger ou nous prêter des objets de valeur et des marchan-
Mâx xôk brôk chî ! Jang gê
dîses ! Que nous éprouvions de la joie à l'aîter et au retour. S'il (mon ami)
obôm lamu lap dram, bôdro mà pokut kâm pormâm
m'opprime, cache des valeurs, cache des jarres, les échange à perte, me ruine,
tui, atâh gê hlat pât pung rung tan dâp kon,
je veux qu'il meure, qu'il s'éteigne, qu'il disparaîsse avec tous ses enfants,
dâp kôrdri gê. Xô îâng ! chôp u kâp hadroi dôdro klêm
avec sa femme. Venê, esprits ! buvez et mangez les premiers ce vin et ce
ir kô, nhên u hom.
foie de poule ; nous boirons après.

Lorsque les esprits sont rassasiés (1), la «route» présente à chacun des
nouveaux amis un morceau de la poule, et tous boivent et mangent ensemble,
chacun devant épuiser sa corne ou sa mesure de vin (2). Désormais quand l'un
parlera de l'autre, il pourra faire précéder le nom de celui-ci des appellatifs
ô ou giâng suivant le cas.

Autrefois, pour célébrer les unions de ce genre, on n'immolait jamais que
des poules ; mais depuis l'arrivée en nombre des commerçants annamites dans
le pays, ces derniers, par ostentation, se sont mis à offrir des porcs, si bien
que maintenant, même entre Môï un peu à l'aise, il est bien vu de sacrifier un
cochon. Mais, même dans ce cas, le poulet reste l'animal indispensable pour
la cérémonie.

---

(1) Les esprits ne boivent que tant que dure la prière du sacrifice.
(2) Lorsque les Rongao boivent à la jarre, ils placent au sommet de celle-ci un petit
morceau de bois transversal appelé kâng ; chaque convive doit boire jusqu'à ce que
 cette mesure cesse de toucher au liquide. Quelquefois, au lieu de cette traverse plus
ou moins bien ornée, ils se servent d'une corne de buffle qu'ils remplissent d'eau. On
a épuisé sa mesure lorsqu'on peut verser tout le contenu de cette corne dans la jarre
sans que celle-ci déborde. L'usage de la corne de buffle est plutôt halang que rongao.

XVII, 4
Pour leur récompense, les entremetteurs reçoivent une cuisse de l'animal qui a servi de plat de résistance. Lorsque les deux amis se séparent, celui qui a fait les frais du festin offre un cadeau à son nouveau pô. Le moins qu'il puisse donner est un fer de hache (1) ; d'ordinaire on donne soit une couverture blanche, soit un langouzi de la valeur d'une jarre ; quand on veut être magnifique, on y va d'une marmite (2). Ce cadeau prend le nom de chum « baiser ». Ce baiser devra être rendu avec une munificence au moins égale, et cette obligation étant regardée comme une vraie dette, l'ami s'en libérera le plus souvent avant même de « rendre l'eau ». En pratique, le chum est le premier troc que les deux pô opèrent entre eux : celui qui a reçu vend la marchandise et rend ce qu'il perçoit en échange.

Comme on l'a vu, tout contrat d'amitié exige un rendu ou chal dak. Si cette fête n'a pu avoir lieu du vivant de l'intéressé, l'obligation incombe à son fils, qui ne pourra s'y soustraire. En cas d'oubli, on ne manquera pas de lui rappelers devoir, et même de lui en réclamer l'accomplissement, avec la même insistance que s'il s'agissait d'une dette ordinaire. Cependant, chez les Rengao, les Jarai et les Halang, on va rarement exiger. Tô, ce rendu du vivant du pô ; et quand on le fait, jamais on ne demande plus de la valeur des frais qu'on s'est imposés. Il n'en est pas de même chez les Sédang : si l'oblité tarde tant soit peu à s'acquitter, ceux-ci viendront lui imposer une forte amende, dô, absolument comme s'il mettait de la mauvaise volonté à payer une dette ordinaire. Le chal dak a lieu de la même façon que la fête du kraw pô : le nombre des jarres et des poulets ne doit pas être inférieur, et le cochon doit avoir la même taille. On commence également la cérémonie en invoquant les esprits. Le chal dak ne crée pas de honoH, ou dette aux esprits (3), comme la promesse de lier amitié ; le premier sacrifice a satisfait à toutes les obligations envers eux.

Ce qui précède s'entend plus spécialement du contrat d'amitié entre gens de différents villages ; mais il n'est pas rare de voir ces relations s'établir entre habitants et même entre habitantes d'un même village. Parfois on le fait en vue de certains avantages matériels ; on veut être moins gêné pour emprunter chez le voisin, on désire demander mille petits services à la voisine, partager son bois de chauffage, ses feuilles, ses pousses vertes, etc. Parfois on consacre simplement de cette façon une réelle sympathie qu'on éprouve pour quelqu'un. Mais le plus souvent cet acte a un caractère religieux. Le kraw pô est peut-être la cause la plus fréquente des honoH ou dettes aux esprits. Que quelque facetieux ait appelé quelqu'un pô, si les esprits ont entendu, tant pis pour l'infortuné qu'on aura ainsi plaisanté, et tant pis pour le loustic lui-même : à la

---

(1) Le fer de hache vaut au minimum 5 dram, soit 0 $ 10.
(3) Pour ce mot, cf. Les Songes et leur interprétation, p. 511.
première maladie, le sorcier, bojâu, aura vite discerné la cause du mal dans un horonh krao pô, et si le nom du coupable est sorti de la mémoire, ses mensurations (1) l’auront vite fait retrouver. Il n’aura plus qu’à s’exécuter, sous peine de voir le mal s’aggraver. Moins que cela : qu’on insinue simplement que telle et telle personne feraient deux parfaits amis, cela suffit pour le horonh, bien que les deux intéressés soient tout à fait ignorant de la chose.

Toutefois le motif le plus ordinaire de ces alliances, c’est encore le songe. Lorsqu’on rêve qu’on contracte amitié avec un voisin, c’est que les deux âmes ont pris cet engagement en face des esprits ; pareille promesse est sacrée : plus qu’à toute autre, on devra y être religieusement fidèle, car en ce cas, les iâng en sont certainement avertis, et il est impossible d’éviter le horonh.

La formule du sacrifice pour les amitiés conclues dans ces conditions est beaucoup plus simple :

Iôk ma xoi dôdôrô ir ! Bôî khin
Acceptez que nous offrions du vin et une poule ! Ne vous permettez plus

ding iao ma krao
de nous croire encore soumis à une obligation rituelle ; nous avons fait l'al-
pô boih.
liance de pô.

II. — Alliance de père à fils ou Krao kôn bà.

Cette forme est beaucoup plus rare que l’amitié simple. Entre villages ennemis, elle est, en général, motivée par le désir de la paix ; dans ce cas elle est accompagnée du xêp ou « serment du sang » que nous étudierons plus loin. Ce n’est qu’entre villages amis que ce contrat revêt la forme simple que nous allons décrire ici.

Les motifs déterminants sont du même genre que ceux du krao pô : le principal est le désir de s’assurer la protection d’un homme influent, dont l’hospitalité serait à craindre. Contracté en songe, le krao kon bà demande une consécration réelle, aussi bien que le krao pô conclu dans les mêmes conditions ; tout aussi facilement que celui-ci, il entraîne le horonh « dette aux esprits » ; il a donc un caractère religieux de même genre que le précédent.

Plus encore que pour cette dernière alliance, des intermédiaires sont ici nécessaires, pour demander l’acceptation de celui qu’on désire honorer du nom de « père », et fixer le jour de la cérémonie. Celle-ci a lieu en général dans la maison du fils, à moins que le père adoptif ne craigne que ce dernier ne fasse les choses trop en grand, et que lui-même ne puisse le surpasser en munificence. La poule est toujours l’animal indispensable ; mais on y ajoute

(1) On trouvera plus loin des détails sur ces opérations.
habituuellement un porc, et les gens à l'aise sacrifieront facilement un buffle. Dans ce cas, les parents, les amis et les autres fils adoptifs, s'il en existe, apporteront toujours leur contribution au festin, car tout ce qui est d'usage pour le kroa pé, se retrouve pratiqué sur une plus grande échelle dans le kroa kon bâ. C'est donc le cas ou jamais, pour ceux qui participent au festin, de se choisir de bons partenaires, capables de faire assaut de générosité, le jour où l'on « rendra l'eau ».

La cérémonie essentielle à cette alliance est peu compliquée : le prétendant prend un peu de coton cardé, qu'il applique sur le sein droit de celui qu'il veut appeler « père » ; puis à l'aide d'un bol à riz ordinaire, il lui verse quelques gouttes de vin sur la poitrine, un peu au-dessus du coton, de façon à ce que celui-ci s'en imbibé. Ce faisant, il applique ses lèvres à la mamelle fictive, succe une goutte de la liqueur symbolique, et prononce une imprécation dans le genre de celle-ci :

Txû ! lök aù tuh bâ tham aù kô. Jah
Txû ! Acceptez que je boive au sein de mon second père que voici. Si aù dang khâm glâm, dang poi mê poi màk, dang je cherche à le menacer, si je cherche à parler mal (de lui), si je cherche dô kakal, dang trò kâ ing ui, à le mettre à l'amende injustement, si je cherche à le manger avec autrui, kôna aù hîat prung rung ram di dâp hnhê, que je meure et me dessèche, que je sois anéanti avec toute ma maison, avec dâp kon xeh aù, kon kodri aù ! mes enfants et ma femme !

Ce rite est immédiatement suivi du sacrifice, par lequel on invoque les esprits, comme témoins et garants de l'alliance contractée. La formule en usage diffère peu de celle du kroa pé.

Txû ! Xoi iâng ! lök aù xoi dorô ir,
Txû ! Sacrifice aux esprits ! Acceptez que je sacrifie du vin et une poule, ma kroa kon bâ ! läng rôbang è kà kâp afin de pouvoir nous appeler fils et père ! Esprits et génies, buvez et mangez am ! läng ngôk rong ! et accordez-nous cette faveur ! Que les esprits des monts nous conservent ! läng krong bân ! Hoüng roueng,
Que les esprits des fleuves nous gardent ! Qu'ils nous donnent longue vie, lêm chak lêm chom ; am muk dram tornam ram, kâpô santé prospère ; qu'ils nous donnent des jarres et des richesses, des buffles rôk, gôk gong ! Jah ior, jah iuâ, et des bœufs, des marmites et des cymbales ! Que nous ayons profit et gain, truh trong, truh halâh ; póiang porio, y compris la route, y compris le sentier ; que nous allions et venions, que
bordro porchan dorbal!
nous fassions des échanges, et que nous nous accordions crédit mutuellement!

Bor mà hang (1) kong mà tohlei;
Que notre parole soit brûlante, que notre menton soit éloquent ; que nous
rak rong truh kon, truh chau
nous gardions fidélité jusque dans nos enfants, nos petits-enfants, nos
chi,
kor bora! Jah gè poi mè mák, arrière petits-enfants, et les enfants de ceux-ci ! Si (mon père) parle mal,
poi blek.
poi khâm glâm, gè hlât prung
s’il parle traiâtement, s’il parle en menaçant, qu’il meure, se dessèche,
rung ram, dap kon xeh kon kordiga! Lang robang, ù
s’anéantisso, avec tous ses enfants et sa femme ! Esprits et génies, bûvez et
kà kàp dorrô klêm ir klêm chur kô, nhên ù
tanger de ce vin, de ce foie de poule et de ce foie de porc, nous boirons
horni !
après vous !

Si l’on va jusqu’à faire les frais d’un bufle, on joint à cette formule l’invo- 
cation détaillée de tous les esprits des grands bois, des montagnes, des forêts,
des ruisseaux, des cascades, des clairières du pays ; on fait appel aux mânes 
des ancêtres ; puis on fait mention des bordoi ou intentions particulières qu’on
peut avoir (2). En général, plus en débâcle, mieux cela vaut ; cela permet
aux esprits de s’enivrer ; et ceux-ci ont la reconnaissance du ventre particu-
lièrement vive.

Les génies satisfaits, le fils donnera désormais à son allié le nom de bâ
tham, père surajouté. second père ; la femme de celui-ci sera sa mi tham,
sa seconde mère ; leurs parents deviendront ses bô tham et ses iâ tham, ses
seconds grands-pères ou grand’mères ; enfin leurs enfants seront ses oh tham
ou ses dà tham, ses seconds cadets ou ses seconds ainés, suivant leur âge. De
son côté le père appellera son nouveau fils kon tham, second fils, et les en-
fants de celui-ci chau tham, ses seconds petits-fils.

Le krao kon mi, ou maternité adoptive, existe entre femmes, bien qu’elle
soit assez rare ; elle peut même être contractée par un homme avec une veuve.
Ce cas se présentant par exemple lorsque la mort n’a pas permis de contracter
une alliance promise du vivant du mari. Le krao kon mi est le plus souvent
une simple conséquence du krao kon bâ.

---

(1) Autres phrases poétiques :

Bor mà hang, Kori bola...... Hlat prung
Kang mà tohlei.... Truh chau chi Rung râm.

(2) Voir des formules de ce genre dans Rites agraires des Rongao, BEFEO, IX, p.
493-522 et X, p. 171-158.

XVII, 4
Avant le départ du bâ tham, son nouveau fils n’oublia pas de lui remettre son chum ou « baiser »; ce cadeau est toujours plus considérable que celui qui suit le krao pê; et les obligations qu’il entraîne pour celui qui le reçoit sont les mêmes. Comme je l’ai dit, le « retour d’eau », ou chal dak, est également de rigueur, et devient une vraie dette pour les enfants, si l’intéressé meurt avant de s’en être libéré. Le jour du « retour d’eau », le rite symbolique n’a plus lieu; on ne cante que du xoi ou sacrifice.

Chez les Jarai Hôdrông, où cette alliance est beaucoup plus fréquente que chez tous les Rongao, il arrive parfois qu’elle soit un peu forcée. Si, par exemple, un village étranger vient parlementer pour régler une vieille affaire, la personne menacée, pour rendre ses adversaires moins exigeants, prendra un peu de coton humecté de vin et ira l’appliquer sur le sein de leur principal avocat. Dans ce cas, celui-ci accepte ordinairement de boire une petite jarre de vin et de manger une poule, afin de s’épargner à tous deux le hronoh ou dette aux esprits. Le cadeau est alors très réduit et l’amitié perd beaucoup de sa force; elle n’empêche que la coalition hostile et la participation au kâ proprement dit, sans entraîner ce que j’appellerai l’union défensive, c’est-à-dire l’obligation de prendre le parti de l’allié lorsque celui-ci est menacé; l’avocat n’en continuera donc pas moins à remplir son rôle entre les deux parties.

L’alliance de « père à fils » est regardée comme produisant une parenté véritable aux yeux des esprits: ceux qui la contractent doivent donc se soumettre aux obligations que créerait un lien de filiation naturelle; et celui qui oserait s’y soustraire, n’échapperait pas plus à la vindicte des ancêtres, kiâk mûp, que le mauvais fils ou le mauvais père. Il s’exposerait en outre à voir se réaliser à son détriment toutes les imprécations qu’il a lui-même proférées en face des esprits.

La première conséquence de ce lien est l’affinité, qui interdit le mariage du « fils » avec sa « seconde mère », ou celui du « père » avec sa « seconde fille ». L’empêchement toutefois se réduit à ce cas unique, et les enfants des deux amis ne sont liés réciproquement par aucun tabou de ce genre.

Toutes les autres interdictions sont parfaitement énumérées dans les formulaires imprécatoires qui consacrent cette alliance. C’est d’abord le poi blek, les actes de trahison: donc défense absolue d’entrer en connivence avec l’ennemi pour faire tomber son allié dans une embuscade ou dans tout autre piège qui pourrait lui être tendu. Cet interdit s’étend aussi bien à ses biens qu’à sa personne. En conséquence, pour aider un ami à recouvrer une dette, il ne sera jamais permis de soutirer, sous un prétexte quelconque, un objet d’échange à son parent adoptif, de feindre ensuite l’ignorance, et de livrer cet objet au créancier qui profiterait de l’occasion pour rentrer dans son dû.

Vient ensuite le poi khâm, la menace. Par ce mot, on entend les paroles violentes, les procédés d’intimidation, aussi bien que les menaces proprement dites, telles que celles d’échanger des coups de bâton ou de sabre, de se faire la guerre, d’enlever des marchandises de vive force, d’engager des étrangers à venir piller ou mettre à l’amende son ami.
Les poi më māk. « les mauvaises paroles », comprennent toutes les injures qui sont strictement interdites entre parents. Telles sont : les hapah, ou souhaits de malheur, les poi jorai, imprécations obscènes, les pochum, souhaits incestueux entre personnes alliées ou consanguines, les hanham, paroles méprisantes tant à l'égard de l'allié que de ses biens, les poi hatoh, conversations lubriques, déplacées entre parents ; enfin les hapuei, souhaits qui peuvent entraîner un honoh, ou dette aux esprits, pour l'allié. On doit y ajouter les pratiques auxquelles fait allusion cette phrase, qui revient très souvent dans les formules de xoi :

Poi më poi māk : poi dang hi, kodri gē hlāt,

Ceux qui parlent mal : qui parlent le jour, et leur femme meurt,

poi dang mang, kordrang gē hlāt,
qui parlent la nuit, et leur mari meurt,

cest-à-dire les paroles maléfiques appelées góm, et à plus forte raison les pratiques d’envoûtement.

Est également défendu le trō kā ing ui, « manger avec autrui », participation aux festins où l’on mange en quelque sorte la substance de la personne alliée. Cette interdiction implique, à plus forte raison, la défense de coopérer aux violences dont ces festins forment la conclusion indispensable. Ces violences sont : les actes d’hostilité, l’amender forcée et la vente de la personne alliée. Pour ce qui regarde le premier point, aucune distinction à faire : défense absolue d’avoir recours à la force armée pour se venger de n’importe quelle injure.

En droit moi, il n’y a vente proprement dite de quelqu’un, que lorsque celle-ci a lieu à l’insu et contre le gré de l’intéressé, et que le vendeur en tire profit. Ce n’est pas le cas lorsqu’un esclave cherche librement un nouveau maître et rembourse celui qu’il veut quitter.

La question de l’amende demande un peu plus d’explications. Si le fils venait à manquer à ses engagements, son « second père » pourrait très bien lui demander amicalement des dommages-intérêts, horu, et la réparation de l’injure, pokra. La bête que l’on mangerà à cette occasion sera partagée également entre les deux parties, et elle servira surtout de sacrifice d’expiation et d’appel à la miséricorde des esprits. Ceux-ci, témoins des promesses de l’alliance, pourraient en effet appesantir leur bras sur la partie qui subit l’injustice, en vertu des lois du hapah, « malédiction » : car le manquement aux engagements contractés aussi solennellement est une vraie malédiction en acte. Au cas où le fils refuserait de s’exécuter, le « second père » devrait en rester là et laisser le soin de la vengeance à ses petits-enfants, à moins toutefois que sa parenté ne se lève d’elle-même pour faire entendre sa voix. Alors, en effet, l’intéressé reste purement passif et se disant ignorant de ce qui se passe.

Le dò proprement dit, qui est défendu, est l’amende imposée par la force en réparation d’une injure. Ses motifs ordinaires sont : la mort d’un parent tué dans une embuscade, la perte d’un proche vendu comme esclave au loin, le
rachat forcé d'un prisonnier pris injustement, un acte de rapine à main armée, un vol, une amende infligée sans cause suffisante, un emprisonnement, un adulte non réparé de suite, le refus non motivé de payer une dette, une mort imputable à un maléfice, gôm, ou à un envoltement, deng ; un malheur attribué par un village à un voyageur qui aurait amené la guigne, loh, etc. Pour obtenir réparation, généralement toute la parenté, sinon toute la localité, suit l'offensé, afin de poser un ultimatum, ou au moins de faire une démonstration aux portes du village d'où est venue l'offense. Les pourparlers se font à l'aide d'intermédiaires, qui en plus des dommages-intérêts réclamés par la partie lésée, ne manquent pas de « briser leur bois », comme salaire de leur peine. L'amende est donc toujours considérable, et égale au moins la valeur d'une tète (1) d'esclave : toutes les personnes qui ont suivi en auront leur part, et elle devra aussi couvrir les frais d'achat du bois sacré, long ding, qui forme la part indispensable des esprits, en récompense de l'aide qu'ils ont fournie à l'outrage, aide qui lui a assuré la victoire ; d'où l'expression dô kô kôp buor, « opprimer et manger autrui ». Ce dô est un vrai coup de force diplomatique, une espèce d'ultimatum. C'est donc avec raison qu'il est assimilé à un acte de violence à main armée. Comme celui-ci, il demande une « réparation », pokra ; et celui qui le subit peut dire sans exagération : Kar loh maham rojih, « c'est comme si mon sang avait coulé à flots ». Il est donc normal que pareil acte soit interdit entre alliés, comme il l'est entre parents.

Que l'on fasse une guerre, que l'on vende ou que l'on mette à l'amende une personne, on doit toujours réserver une part du gain pour être sacrifiée aux esprits. Le total des sommes perçues étant regardé comme répondant à l'ai (2) ou valeur du vaincu, le « bois des esprits » long ding, qui en forme comme la partie principale, est justement appelé gor ga, sa tête. De là vient l'expression « manger la tête de quelqu'un », pour indiquer qu'on a mangé son bois réservé. D'autre part, les esprits ne se nourrissent que de l'âme des victimes (3) ; le long ding a donc vite été comparé à l'âme du prisonnier ou de l'esclave ; d'où le diction : Kâ gor ga kar kâ morhol ga, « manger sa tête, c'est manger son âme ». Participer à cet atoetiat constitué donc un acte essentiellement hostile. Le prisonnier qui mangerait du buffle offert à l'occasion de son enlèvement, l'esclave qui goûterait de la victime représentant sa tête, ne tarderaient pas l'un et l'autre à perdre la vie ; car, devant une pareille trahison, l'âme ne pourrait que disparaître. Cette communion avec l'ennemi constitué en outre un crime contre nature qui mérite la vengeance du créateur ; mais pour le moment je laisse ce point de vue de côté.

(1) Cf. page 5, note 1.
(3) Cf. op. cit., page 510.
L'unité de sentiments qui doit exister entre parents, exige que ceux-ci suivent l'exemple de l'offensé. Ils sont en effet kar tola, d'autres lui-même, ou kar châk tola, comme son propre corps. Le kрао kоа bā entraîne la même obligation pour les deux alliés. Remarquons toutefois que la participation alimentaire interdite se réduit strictement au « bois réservé ». Que par exemple, le fils se fasse intermédiaire entre son père par alliance et un étranger, il pourra très bien prêlever son sa拉丁e, apah, sur la somme payée à ce dernier, et rien n'empêche qu'il échange les objets reçus contre une bête qu'il mangera plus tard, lorsqu'une occasion se présentera. Généralement toutefois, on préfère que l'étranger paie avec des marchandises autres que celles qu'il a reçues, et on ne mange pas cet apah.

Aux obligations purement négatives que je viens d'enumérer, se joignent : premièrement, ce que j'appellerai « l'alliance défensive », c'est-à-dire le devoir de prévenir l'allié au cas où l'on apprend que quelque machination se trame contre lui ; secondement, la défense de cohabiter avec l'ennemi de l'allié, lequel doit être devenu l'ennemi commun. Au cas où quelque voisin ou ami serait dans cette situation, par exemple, à la suite d'une guerre faite à l'allié, on ne pourrait permettre que cet ami ou voisin montât dans une maison où l'on se trouverait, sans exiger une petite réparation pour faire la paix : cela s'appelle pâr. On se contente ordinairement d'un fer de hache ou même d'une piochette (1), qu'on fait mordre, pokâp. Les deux ennemis mordent chacun de leur côté la piochette ou le fer de hache, puis celui eauvers qui se fait cette réparation prononce la prière suivante :

lõk âu pokâp! Bôl lo hul ol iao. nhên
Accepez que je fasse mordre (ce fer)! Ne soyez plus en colère, nous
xang pokâp boih, thai lêm châk jan. tum horum
avons déjà mordu le fer, afin que nous soyons bien portants, tous les deux
ôrbal nhên -opacity honum lêm
réunis. que nous buvions et mangions ensemble dans le bonheur, que nous
korjap to chang (2) harang to mam.
soyons solides comme ce couteau, résistants comme ce fer.

Ce vœu est adressé à Bô Brôk, appelé aussi Bô Kôdrë, le génie du tonnerre, regardé comme l'esprit créateur (3). Ce génie ne peut supporter de voir deux ennemis réunis sous le même toit, sans qu'ils se soient réconciliés : ce n'est pas trop de la mort par la foudre pour punir la violation de cette loi fondamentale dans le gouvernement de l'univers.

---

(1) La "piochette" a une valeur de 1 ou 2 dram = 0 $ 04.
(2) Phrase poétique : Kôpjap to chang — Harang to mam.
Quelqu'un qui aurait simplement goûté du long ding, sans avoir participé effectivement à un acte d'hostilité, ne serait pas tenu au pokàp.
L'alliance défensive, ainsi que la défense de cohabiter, qui sont toujours de stricte observance après l'alliance du sang, sont moins de rigueur dans le simple krao kon bā occasionnel des Jarai Hordrong, dont il a été question plus haut (1).
On voit combien cette alliance diffère de l'adoption (2) proprement dite, telle qu'elle est pratiquée ailleurs : elle ne transmet à l'adopté ni les privilèges ni les devoirs du fils par nature. A cela rien d'étonnant : le contrat d'adoption a en effet pour but principal de perpétuer le culte des ancêtres et de s'assurer les honneurs funèbres. Or, chez les Moi, le culte ancestral n'existe pas, et les conditions déterminées par la coutume pour qu'on puisse recueillir un héritage, suffisent pour assurer au défunt les honneurs funèbres, aussi bien au jour de l'enterrement, mornām, qu'à celui de l'abandon du tombeau, botthi. Il est admis en effet que la succession revient de droit aux parents qui ont supporté les frais funéraires, et que le partage se fait proportionnellement à la participation à ces dépenses.

III. — ALLIANCE DU SANG OU Xèp.

Les engagements du simple contrat d'amitié, krao pō, ne sont pas tellement sacrés que des trahisons ne soient à craindre ; non pas qu'on ose tenter directement quelque chose contre son pō, mais on cherchera un prétexte pour l'attirer chez soi, et au retour, il tombera par hasard dans un guet-apens. Ces pratiques ne sont pas précisément vues d'un bon œil par les esprits. Du fait même que pareil malheur est arrivé à quelqu'un au sortir de la maison d'un Moi, celle-ci devient gloh, c'est-à-dire que le malheur plane sur elle. Toutefois, on connaît les tāng et leur faible pour le foie de buffle, et on espère bien les apaiser en leur achetant une bête avec une partie de la somme qu'on recevra en récompense du service rendu. Les faits de ce genre sont assez rares chez les Sédang et les Rongao, mais ils ne sont que trop fréquents chez les Jarai.
Le krao kon bā, lui non plus, ne défend guère qu'une coopération directe à un acte d'hostilité ; il n'empêche pas l'ignorance simulée et n'engage pas toujours à une alliance défensive. Lorsqu'on a lieu de suspecter la sincérité de celui qui demande à se lier par une de ces deux amitiés, on exige que l'alliance soit scellée par le « serment du sang », on se porxèp mutuellement. Ce serment est simple ou solennel. Pour le krao pō, le krao kon bā, et lorsqu'il s'agit de retenir un esclave qui s'est déjà enfui, le xèp simple est seul employé.

(1) Cf. ci-dessus, p. 12.
Quand on veut confirmer une alliance par le serment en question, on ne la contracte pas le soir, mais toujours le matin, afin que l’étranger puisse rentrer chez lui le jour même. La veille, on se contente de boire une jarre de vin et de servir un poulet ; point n’est besoin de faire le sacrifice. La vraie cérémonie n’a lieu que le lendemain matin. Une petite jarre est exclusivement réservée à ceux qui veulent se lier par le *xêp* ; elle est seule sacrée, *ding*. On immole toujours un poulet, et généralement aussi un cochon, puis on recueille le sang de ces animaux dans un petit bol à riz, *monhan*. Celui qui donne la fête se fait une légère blessure au bout de l’index, et laisse couler quelques gouttes de son sang, qui se mélangent à celui des animaux sacrifiés ; il y ajoute aussi un peu de vin. Il féconde ensuite ce breuvage en y semant le germe symbolique des plus grands maux de la création. Il y racle un peu de corne de cerf, pour figurer le chancre dont son aspect rugueux offre l’image. S’il le peut, il y emploiera trois ou quatre cornes différentes pour neutraliser tous les enchantements qu’on pourrait lui opposer. Au cas, en effet, où on aurait un charme contre la première, et où, contre la seconde, on mettrait sa confiance dans le fruit du *gei* ô (?), on serait désarmé contre la troisième, et certainement contre la quatrième.

On racle ensuite des dents de tigre, des défenses de sanglier et d’éléphant, afin de vouer son allié à ces animaux. On émiette aussi un peu d’écorce de *bøngang tong∗ng « racine qu’on porte à deux », ainsi appelée parce qu’on la porte à deux, comme on porte un mort, quand on la ramène de la forêt. On la nomme aussi *bøngang kiak* « philtre des morts », parce qu’elle a la vertu d’appeler les ombres et de leur vouer, en cas de trahison de sa part, celui qui prête le serment du sang. Cette racine n’a d’ailleurs que cet emploi rituel. On corrobore son efficacité en y ajoutant un peu de terre prise sur un tombeau.

On n’a garde d’oublier l’écorce de la racine des lianes appelées *tonung*, *klot*, et *rung khung*, qui, d’après la légende, ont la puissance d’amener la ruine et l’extinction totale des familles. Ces lianes sont tellement redoutées qu’on n’établira jamais un village, et qu’on ne bâtira jamais une maison, ni même un simple abri de champ, à proximité de l’une d’elles : on a soin de l’arracher d’abord. Il suffirait, paraît-il, qu’un ennemi en enterrât un fragment sous une maison, pour y amener une série de deuils qui aboutiraient fatalement à la disparition de tous ses habitants.

Parfois enfin on plonge dans le mélange sacré un bracelet de cuivre qu’on a fait rougir au feu, afin que l’âme du parjure devienne aussi brûlante que ce métal ; on pense que ce feu intérieur ne manquera pas de produire la fièvre et les maladies.

Tous ces préparatifs terminés, on fait boire un peu du contenu du bol magique à celui dont on exige le serment ; celui-ci verse ensuite le restant, partie sur son menton, de façon que le liquide coule sur sa poitrine, et partie sur sa tête, de manière qu’il coule sur sa nuque et le long de sa colonne vertébrale. Ce faisant, on prononce l’imprécaction suivante :

XVII, 4
lök ma pörxép pörxeng ü maham ! Jäh äü poi
Acceptez que nous fassions le serment en buvant le sang ! Si je parle
blek poi mé poi màk, poi khâm kàn, tò hoang
perfidement, si je parle mal, si je profère des menaces, si je communie en
kà kàp ing gau, aù hlät prung rung râm. Jäh
mangeant avec l'étranger, que je meure, me dessèche et m'anéantis ! S'il
gé poi bëk, poi khâm kàn kör aù, gé hlät
parle perfidement, s'il profère des menaces à mon égard, qu'il meure
râm tò ci !
aussi de même !

Lorsque c'est l'alliance de père à fils que l'on veut sceller par le serment
du sang, au lieu de goûter simplement au mélange sacré dans le bol même, on
ea verse quelques gouttes un peu au-dessus du coton qui sert de sein fictif, et
c'est à ce moment que le prétendant à l'adoption y applique ses lèvres. En
outre, si le nouveau père, bâ tham, est marié, on ajoute à son sang quelques
gouttes du lait de sa femme. Dans la formule imprécatoire qui accompagne ce
rite, on fait naturellement mention de cette alliance :

lök aù ù tuh bâ tham aù kò ! lök ma
Acceptez que je boive au sein de mon second père ! Acceptez que nous
holi pörxép pörxeng doxal, etc.

fassions le grand serment en même temps, etc.

Pendant la cérémonie du serment, les amis de celui qui accorde l'alliance,
joignent leurs imprécations aux siennes : ils uns jouent sur les cymbales le
juar, ou chant de victoire, pour symboliser la vengeance qui menace la par-
jure ; d'autres entonnent les lamentations que l'on adresse aux morts ; d'au-
cuns font des gestes menaçants qu'ils accompagnaient de toutes les malédic-
tions imaginables ; tout cela, afin d'impressionner davantage les esprits témoins
de l'alliance, et les génies qui président aux divers genres de mort. Suivant
l'expression populaire, cela rend le rite plus xit, c'est-à-dire plus efficace.

Vient ensuite le sacrifice à la jarre qui a été spécialement réservée à ceux qui
vont se lier par serment. Cette jarre renferme elle aussi les symboles de tous
les genres de mort : de la poussière de corne de cerf, de dents de tigre, de dé-
fenses d'éléphant et de sanglier, de la terre de tombeau, de la racine évoquant
des ombres, de l'écorce des lianes klot, tornung et rung khung. On y plante
en outre un sabre et une flèche pour signifier la mort violente (chez les Sé-
danga le sabre est remplacé par la lance) ; on y joint un roseau appelé khar, qui
sert à la confection des paillottes, et au sommet de celui-ci on lie un peu
der herbe, le tout pour symboliser la case du tombeau. On y ajoute enfin un tison
ardent dont la signification est la même que celle du bracelet rouge au feu.

La formule du sacrifice rappelle et amplifie les imprécations du serment.
Txū! Iök ma poxèp poxeng dorbal!

Txū! Acceptez que tous deux nous passions le grand serment entre nous! Lang robang! Ú kà kap hadroi, am horling-esprits et génies! Buvez et mangez d'abord, et accordez-nous longévité, roueng, lêm chat, lêm chom! Rak rong dorbal, truh santé, bonheur! Que nous nous gardions fidélité entre nous jusque dans kon, truh chau! Poirang poio dorbal, nos enfants, jusque dans nos petits-enfants! Que nous allions l'un chez l'autre, échangeant et nous prêtant nos marchandises! S'il (mon ami) parle blèk, poi mè poi mák, poi khâm poi kâm, blât, avec perfidie, s'il parle mal, s'il profère des menaces, qu'il meure, se desprung, rung râm! Trô gau pêng! Trô sèche, s'anéantisse! Qu'il soit atteint d'une flèche! Qu'il soit atteint d'un gau koh! Long tu! Pôli jôra! Coup de sabre! Que les arbres l'écrasent! Que les bambous le percent!

Bô kla kâ! Rôih juá! Jam tih! Que le tigre le dévore! Que l'éléphant le piétine! Que le sanglier le déchire! Kiâk iök! Un kà hnhê kà jêk! Que les ombres l'emporent! Que le feu dévore sa maison et son champ!

Hêt trô chang, trô dorgak! Kren kâ! Qu'il se blesse à son couteau et à sa serpe! Que le chancre le dévore! Que Ut kâ, dap kon xeh, dap kôdri ga! la lèpre le mange, avec tous ses enfants, avec sa femme!

Pendant le sacrifice, les assistants reprennent de plus belle leur chant de guerre, leurs lamentations, leurs imprécations et leurs gestes menaçants. La terre de tombeau et les morceaux de hanches de désolations pleuvent de tous côtés.

Après le festin, lorsque l'am parle de se retirer, on prend une cuisse de poulet et on la brise sur son genou en disant:

Txū! Iök aï pâk blu ir kô! Jang nô poi

Txū! Acceptez que je brise cette cuisse de poulet! Si tu parles avec perfidie, jêng nô pâk tô kô dî!

fidie, que tes jambes se brisent aussi de cette façon!

Puis on lui remet comme souvenir le bol qui a servi au serment, on y ajoute une piochette et une natte, et l'on prononce les paroles suivantes:

Tâng nô poi blèk, poi khâm, iök mornhan kô.

Si tu parles perfidement, si tu parles avec menaces, prends cette tasse iök hakôk kô mû torla nô, iök nêk kô chir mû torla nô! et cette natte pour t'ensevelir, prends cette piochette pour creuser ta fosse!

XVII, 4
On accompagne le nouvel allié un bout de chemin, en jouant le chant de guerre sur les cymbales, en poussant des lamentations et lui souhaitant toutes sortes de malheurs s'il vient à trahir. Les uns lancent des flèches en criant: « Que tu meures ainsi, si tu prêfères quelques menaces ! »; d'autres donnent des coups de sabre en l'air; d'autres enfin entrent sur le sentier des cornes de cerf, des lianes de mort, même du poison de sources, borgang rung, si l'on en possède. Parfois même, on y joint un borroj (1), petit lézard, qui, d'après la légende, fut cause du dépeuplement de la terre par ses perfides conseils. Des que l'ami foule du pied ces objets, on crie plus fort que jamais: « Que le chancrre te dévore! Que la lèpre mange! Que tu meures misérable, toi et toute ta famille (2)! »

Le grand xèp a lieu lorsque deux villages ennemis veulent conclure une paix durable après des années de guerre. Toutes les contestations une fois réglées d'un commun accord, on se fait une réparation mutuelle, pokra. Le premier village qui offre le cochon de la paix exige le serment de tous les représentants du second. Dans ce cas, comme il est nécessaire que le xèp les lie tous personnellement, les choses doivent se faire plus en grand. Le rite du bol sacré se prête assez mal à un serment général; on le réserve donc aux chefs; pour le simple peuple, on reçoit son serment à la jarre du sacrifice. Cette jarre est préparée comme il a été dit plus haut, mais avec un peu plus de solennité: c'est ainsi qu'on ramène très cérémonieusement de la forêt la racine des morts, en la portant gravement à deux, liée au milieu d'un bâton, et en pleurant sur elle comme on le fait sur un mort. On trempe aussi dans la jarre le bracelet ardent, et on y répand un peu de sang de poule mêlé à celui des chefs. Pour chacun de ceux qui viennent y boire, on surveille très attentivement le niveau du liquide afin de bien s'assurer s'il diminue: on va même jusqu'à examiner les mouvements de leur gorge pour éviter sûrement toute fraude (3).

(1) Borroj, petit lézard à longue queue. Le P. Guerlach a raconté la légende suivante dans les Missions catholiques du 7 octobre 1887:
   « Quelqu'un passait-il de la vie à trépas (durant l'âge d'or), on l'enterrait au pied d'un arbre appelé long blo, et le mort ressuscitait à l'état d'adulte. A ce compte, la terre se peupla très vite, mais tous ses habitants ne formaient qu'un seul polei ou ville, sous la présidence des Premiers Parents. Les hommes devinrent si nombreux que certain lézard, le mua l'joy, ne pouvait plus se promener sans qu'on lui marchât sur la queue. Cela le vexait grandement; aussi fit-il la leçon aux fossoyeurs de ce temps-là.
   « Pourquoi donc enterrez-vous les morts au pied du long blo? Creusez la fosse au pied du long khung, et ils ne ressusciteront plus. Qu'ils meurent une bonne fois et que ce soit fini par là! » On crut à la parole du lézard, et, depuis ce jour, les morts ne revinrent plus à la vie. »
(2) Voir dans les Missions catholiques du 26 janvier 1894 une belle description d'une de ces fêtes par le P. Guerlach.
(3) Dans une copie manuscrite du dernier journal de route du regrette administrateur Odend'hals, on lit à la date du 31 mars 1904: « ... Puis il (le Sadête) sépare définitive-
Outre cette jarre, on prépare un tube contenant, mêlé à du moût de vin, une préparation de sang identique à celle que renferme le bol du serment.

Ce bol, comme il a été dit, est réservé aux chefs ; mais au lieu de faire boire ceux-ci à la tasse même, comme dans le serment simple, on verse une partie de son contenu dans un cornet en feuille de bananier, et celui qui le présente, explique lui-même la signification de ce rite, en ces termes :

Tàŋ nô poi blék, nô rung râm, thôi hâ duih hâ dan
   Si tu parles perfidement, que tu périsse, comme cette feuille morte que kô !
   voici !

Durant cette cérémonie, avec plus de raison encore que durant celle du simple serment, le juar, ou chant de victoire, ne cessera de retentir, accompagné des lamentations des uns et des malédictions en gestes et en paroles des autres. La danse de guerre aura lieu également avec plus de solennité. Le bris de la patte de poule sera remplacé ce jour-là, par le bris d’un vieux pilon à riz, qu’on porte à deux, sur les épaules, et qu’on coupera en son milieu à l’aide d’une serpe, en disant :

Iôk nên chang hôlau lôh kô. Jàng nên poi blék,
   Acceptez que nous coupions en deux ce pilon usé. Si nous parlons perfidement, hâm kâm, hâm hâm, thôi au chang hôlau kô ! Cha ma gé hordrih, pèrissent, comme je coupe en deux ce pilon ! Il faudrait qu’il reverdisse, chô hâ, nên kho dôblah dôbal qu’il se couvre de feuilles, pour que nous puissions nous faire la guerre de nouveau.

A elle seule, dit-on, cette cérémonie vaut autant que le serment du sang. On y tient beaucoup, et elle est le gage le plus certain d’une paix durable.

— 21 —

ment le poulet et me tend la moitié gauche. Il me dit que cela signifie paix et amitié éternelle entre nous. Je repasse le poulet à un des Annamites... Le Sédé s’assied ensuite sur la pièce d’étoffe rouge et boit, puis me tend le bambou ; je décline, lui disant que je ne bois absolument que de l’eau. La chose parait l’étonner et l’amuser... »

Lorsqu’on rapproche cette déclaration des précautions minutieuses par lesquelles les Moi cherchent à s’assurer de la loyauté de ceux qui sont avec eux le serment de paix, on peut se demander si ce geste du malheureux administrateur n’a pas été pour quelque chose dans le drame dont il fut victime le 7 avril. Son abstention étonna certainement les indigènes et excita leur défiance envers le chef français qui, à leurs yeux, refusait de s’engager.

XVII, 4
Lorsque les étrangers descendent de la maison commune, on retourne l'escalier (1) sous leurs pieds, pour leur souhaiter des chutes qui les rendent infirmes à jamais, en cas de violation du pacte. On prend aussi le tube dont il a été parlé plus haut, et on en projette le mout contre les ennemis d'hier et alliés d'aujourd'hui, en faisant en sorte d'atteindre chacun d'eux. Les paroles qui accompagnent ce geste ne sont que la répétition des imprimations énumérées dans la formule du xep, sacrifice. Quand tout le monde est descendu, on fait tomber un des bois du plancher du perron de la maison commune, pour leur souhaiter à tous que les bois les écrasent. Enfin on les accompagne avec le cérémonial en usage le jour du xep simple : naturellement on exagère encore les choses pour la circonstance.

Le jour où les étrangers feront leur pokra, ou réparation, ils recommenceront pour leur compte, toutes les cérémonies que je viens de décrire ; et ce sera leur tour de rendre au centuple les imprimations qu'on leur a prodiguées.

Les devoirs mutuels qu'entraîne l'alliance du sang sont les mêmes que ceux du krao kon bâ, alliance de père à fils, avec cette différence que l'obligation de les observer est beaucoup plus rigoureuse. Dans un sens, et à la suite des malédictions qui ont étéproférées, cette obligation est même regardée comme plus stricte que dans le cas de parenté naturelle. L'affinité, ou défense de se marier, qui en découle, ne s'attache pourtant qu'à ceux qui ont pris part au xep en buvant à la jarre réservée : elle ne dépasse donc pas la première génération. Les devoirs de respect, eux, passent aux petits-enfants et à leurs descendants ; ils doivent être observés tant que l'alliance contractée reste connue. Or l'oubli n'a guère lieu qu'aprèss quatre générations. Les obligations de l'alliance de père à fils, au contraire, s'éteignent déjà avec les enfants de ceux qui l'ont contractée.

Le serment du sang impose avec une force particulière la défense de participer aux festins rituels succédant à des actes d'inimitié contre l'allié, et l'obligation de « faire mordre », pokâp (2), lorsqu'on se trouve en présence d'un ennemi notoire de celui-ci.

Une solidarité absolue est ici de rigueur. Elle entraîne : 1° l'obligation de prévenir l'allié lorsque l'on apprend que l'ennemi trame quelque mauvais coup contre lui; 2° le devoir strict d'empêcher, même par la force, que l'ennemi traverse son territoire; 3° le devoir non moins strict de secourir l'allié, selon ses moyens, lorsqu'il se trouve dans une conjoncture difficile.

Pour ce qui regarde les amendes, les distinctions qui ont été faites plus haut (3) s'appliquent aussi bien à l'échange du sang qu'à l'alliance de père à fils.

---

(1) L'escalier des maisons mot est constitué par une seule pièce de bois généralement ronde, dans laquelle on a taillé de simples encoches.
(2) Cf. ci-dessus, p. 15.
C’est ainsi que, si après le xëp, le village assermenté tarde à payer la réparation à laquelle il est tenu, on pourra très bien aller lui réclamer des dommages-intérêts ; mais l’animal qui servira de pokra “ réparation ”, devra être mangé en commun.

IV. — Alliance de lait ou Krao kon à tuh.

Cette alliance se rapproche de celle de père à fils, quant à sa conception et aux devoirs qu’elle entraîne ; mais les raisons qui incitent à la conclure sont d’un ordre tout spécial.

Il arrive souvent que des parents ont un ai (= mana) d’un rayonnement trop puissant, dain ang (1). Cette excès de force est funeste à leurs enfants, qui meurent tous en bas âge. Le sorcier est impuissant à remédier à cette situation (2). Lorsque des parents dans ce cas désirent sauver la vie d’un nouveau-né, ils n’ont guère qu’une ressource, qui est de lui donner d’autres parents. L’alliance de lait appelée krao kon à tuh, « s’appeler enfant qui a bu au sein », leur en fournit le moyen.

Quand on veut y avoir recours, la mère s’abstient de donner le sein à son enfant dès sa naissance ; elle choisit pour le remplacer une mère de famille ayant de nombreux enfants, et lui promet une jarre ou deux pour récompense. Celle-ci prend l’enfant et lui présente le sein en disant:

Bi xé kon chôp, kon àu boih !
Ce n’est pas votre enfant, c’est le mien !

Puis elle lui impose un nom apparenté (3), jorjorok, aux noms de ses enfants ou à celui de son mari. Si par exemple les premiers s’appellent Xa, Xul, Xui, Xeng, le nouveau-né pourra recevoir le nom de Xap. Si le mari s’appelle Thum, l’enfant putatif pourra être nommé Hnum.

Quelques jours après cette brève cérémonie, lors de la fête des relevailles, hlim don (4), « fête où l’on souffle l’esprit », on tue un cochon pour remercier la mère putative. C’est elle qui tient le bébé sur ses genoux pendant le sacrifice ; c’est à elle que les parents présentent le tube pour le sacrifice, et c’est elle qui demande longue vie, habileté, activité pour son fils ou sa fille putative. En terminant son invocation, elle dira par exemple quelque chose comme ceci :

N... kô, jang gê erih, bi xé kon ui, kon àu boih.
Cette N..., si elle vit, ne sera plus leur enfant, ce sera ma fille à moi.

(1) Cf. Les Songes et leur interprétation, p. 516 sqq.
(2) et (3) Cf. Les Songes et leur interprétation, pp. 521-522.
(4) Voir une description de la cérémonie du hlim don chez les Bahmar dans les Missions Catholiques, 23 mars 1894.
Les vrais parents de leur côté formulent aussi leurs vœux, non pour leur enfant, mais pour celui qu'ils appellent simplement leur mon « neveu », ou leur château « petit-fils », et désormais ce sera un de ces termes qu'ils emploieront toujours pour le désigner, à l'exclusion du mot kon.

Grâce à ce changement, l'enfant vit généralement, du moins on le prétend ; et naturellement il ne manque pas de faits particuliers que l'on cite à l'appui de la thèse. A l'avenir, le fils de lait sera considéré comme de la famille, et ses frères et sœurs putatifs devront avoir pour lui les mêmes égards que s'il était réellement leur frère selon le sang ; ils devront le respecter dans leurs paroles et dans leurs actions, et ils ne pourront ni contracter mariage avec lui, ni oüir d'intrigues contre lui, ni à plus forte raison, « goûter à sa tête », kâ gôl ga, sans s'exposer à la malédiction des mères des ancêtres. Cette filiation ne donne aucun droit à l'héritage. A la mort de la mère putative, il est d'usage de la remercier en lui offrant un cochon au jour de ses funérailles et au jour de l'abandon du tombeau.

Malgré cet avantage, le rôle de « mère de lait » est assez peu recherché : on dit en effet que les rôtîng (1), ou esprits de mort, attachés à l'enfant s'accrochent, gôm, à la femme qui se prête à cette alliance, et amènent de nombreux décès dans sa famille.

Le rôle de nourrice étant à peu près inconnu dans le pays (2), il n'y a guère de frères de lait proprement dits. Dans les quelques cas très rares qui pourraient se présenter, ces frères de lait seraient considérés également comme de la famille, et devraient être traités comme tels.

V. — ALLIANCE DE SYMPATHIE D'ÂMES, OU Krao bôn.

Cette amitié toute particulière nous conduit déjà dans le domaine spirituel : elle est en effet une alliance contractée entre deux âmes, et le sacrifice qui la consacre n'en est guère que la ratification.

Comme je l'ai déjà expliqué (3), la maladie est toujours un indice très sérieux de l'absence de l'âme. Lorsqu'un enfant pleure toutes les nuits, et que la fièvre le prend, soit à l'heure du lever de la lune, soit à celle de son coucher, il est très probable que l'âme de l'enfant a trouvé une amie qu'elle va visiter régulièrement, et dont elle ne peut se séparer. Que, par une coïncidence singulière, un voisin vienne à rêver plusieurs nuits de suite qu'il porte un berceau.

(1) Cf. ibid., p. 519.

(2) Lorsqu'une mère succombe peu de jours après la naissance de l'enfant, les parents étouffent simplement ce dernier et l'enterrent dans le cercueil de la mère. On justifie cette coutume en disant que l'enfant mourrait quand même d'insanité, faute de lait. Nourrir un enfant étranger repugne aux femmes mot ; elles trouvent la chose trop pénible, et prétendent que leur sein ne pourrait suffire à deux enfants à la fois.

(3) Cf. Les Songes et leur interprétation, p. 510 sqq.
cet enfant, et qu'en même temps la santé de l' enfant semble s'améliorer lors-
que ce rêve disparaît, pour emprunter de nouveau lorsqu'il recommence ; alors
plus de doute possible : l'âme de l' enfant a une inclination pour l'âme du son-
gueur ; c'est par elle qu'elle tient à se faire garder, bân.

Le moye de rappeler l' enfant à la santé est de lui faire contracter amitié
avec son gardien préféré ; on réalisera ainsi le vœu intime de son âme, et celle-ci reviendra retrouver ses parents. Cette alliance s'appelle krao bân (1)
« sympathie d'âmes ». Pour la sceller, le sacrifice d'une poule et d'une jarre
de vin est nécessaire ; les parents d'auteurs ne se font jamais prier pour en
faire les frais. Ils passent le tube à l'ami gardien, bân, et c'est lui qui écrase le
foie de poule en prononçant la formule du sacrifice.

lôk aû xoî dorô ñe krao bân !
Acceptez que je sacrifice ce vin et cette poule, afin de nous appeler bân !
lâng robang ! Û kâ kàp, am podreu morhol gê ! Gê
Esprits et génies ! Buvez et mangez, donnez-moi de rendre son âme ! Qu'elle
bôi bain po ñe aû iao, hloî ñal po
ne se plaise plus auprès de moi, qu'elle revienne définitivement près de sa
mère et de son père. Qu'elle vive longtemps ! Donnez à sa mère et à son
bâ jah ior, jah iuâ, dal
père en jouir, d'en profiter, jusqu'à ce que (l'enfant) soit devenu jeune
truh todam !

fille ou jeune homme.

Ce disant, il prend l'enfant et le remet entre les mains de sa mère. Après
qu'il a bu sa mesure de vin, il attache au poignet de cette femme un fil de
coton blanc non cuit, en ajoutant les paroles suivantes :

lôk aû kât braí, athai morhol ñal po mî
Acceptez que je nouez ce fil, afin que l'âme revienne près de sa mère et de
bâ, morhol bôi bain po aû iao !
son père, que cette âme ne se plaise plus près de moi !

Il prend ensuite une boulette de riz, la met dans la bouche de l'enfant, puis
il lui donne un léger coup de poing très amical, et se lève en disant :

Jak poî mî bâ nô ! Bôï oei poî aû iao ! Kâ
Va-t'en près de tes parents ! Ne reste plus près de moi ! Mange les
pret, kartaî, poî dorbang, ka, kit
bananes, la canne à sucre, le riz, les mets, les poissons et les grenouilles de
mî bâ nô.
tes parents.

(1) Litt « s'appeler gardien »

XVII, 4
Quand il part, il reçoit une pochette pour son « baiser » chum.

De même que le krao pò, le krao bân demande qu'on se rende l'eau, chul dak. Ce jour-là, on sacrifie de nouveau, on attache un second fil au poignet de la mère, et le tuteur spécial donne un dernier coup de poing à son pupille spirituel. C'est seulement alors, dit-on, que l'âme de l'enfant se détache définitivement.

Si cependant la fièvre ne disparait pas, c'est que l'âme de l'enfant s'est trouvée un autre « ami gardien »; alors tout est à recommencer. Pour enrayer le mal, il est parfois nécessaire de renouveler la cérémonie avec cinq ou six personnes différentes, et encore le remède est-il loin d'être infaillible. Si l'ami de rêve se fatigue de son pupille, s'il s'impatiente de l'avoir toujours sur le dos, le prend par le bras et le dépose sur la terre (en songe évidemment), alors on aura beau faire, l'enfant mourra certainement.

Il n'est pas toujours facile de découvrir ces amis d'un ordre si spécial ; on comprend que personne ne se soucie d'avoir à faire les frais d'une poule et d'une jarre de vin. On n'arrive guère à se renseigner que par des tiers qui finissent presque toujours par découvrir le songeur ; car il est bien rare qu'on laisse ses rêves à tout le monde.

Après la cérémonie, le gardien et son pupille s'appellent tous deux bân, et chacun accolera toujours ce qualificatif au nom de l'autre, chaque fois qu'il aura l'occasion de le prononcer. Les parents appelleront cet ami bân de leur enfant, et un lien spécial les unira tous entre eux, les obligeant à l'observation mutuelle de tous les devoirs d'une parenté réelle, tels qu'ils ont été décrits à propos de l'alliance de père à fils. Les violer serait s'exposer à la mort à bref délai. Ces devoirs, en effet, c'est l'âme qui les a acceptés en jurant fidélité à son bân ; or, renier les engagements de cette compagnie de notre vie, c'est infailliblement entrer en conflit avec elle, la chasser.

L'étude de ces cinq formes d'alliance fait apparaître clairement les caractères généraux de toutes les amitiés que les Rongão peuvent contracter dans l'ordre social visible. Toutes ont un but d'utilité privée ; toutes se scellent par un sacrifice ; toutes se traduisent par l'échange d'un cadeau appelé « baiser » ; toutes créent une vraie parenté avec l'allié et sa famille, et toutes entraînent certains devoirs réciproques qu'on est tenu d'observer sous peine de châtiments graves. Les principaux de ces devoirs sont : la fidélité à l'alliance et la défense de participer à tout acte réputé malveillant envers son allié. Parmi les actes d'inimité défendus, un des plus strictement prohibés est la participation aux festins sacrés où l'allié est en quelque sorte mangé symboliquement. Nous allons retrouver tous ces caractères parfaitement conservés dans les alliances que les Moï concluent avec les esprits.
SECONDE PARTIE.

ALLIANCES AVEC LES ESPRITS.

1. — Caractères généraux de ces alliances.

Si au cours de son pèlerinage terrestre, l'âme du Rongao est capable de contracter certaines amitiés avec d'autres âmes, rien d'étonnant qu'elle puisse aussi le faire, soit avec les grands esprits, soit avec les génies protecteurs de certaines classes d'êtres, dont ils sont comme la grande âme.

Le Rongao n'a pas de mot spécial pour désigner ce genre particulier de rapports. Dans le langage courant, il emploie simplement les termes généraux : rak, « garder », ou horpu pang, « rêver qu'on s'unit avec ». Il dira par exemple: « Je garde telle espèce d'animal ; j'ai rêvé m'unir à tel esprit. » Lorsqu'il voudra spécifier nettement l'espèce d'alliance contractée, les termes de krao pó, krao kon bâ, xèp, lui suffiront. Pour lui en effet le monde aperçu en songe a autant de réalité que celui qu'il voit à l'état de veille (1), et ce monde supérieur, iôn tau, lui apparaît foncièrement le même que le monde extérieur, iôn kô. Donc, à quoi bon différencier dans le langage des rapports, qui essentiellement ne diffèrent en rien de ceux que l'on peut entretenir avec les êtres qui nous entourent ici-bas ?

Il n'y a aucune raison de nouer des relations de sympathie d'âmes. krao bân, ou d'alliance de lait, krao kon â tuh, avec les êtres du monde supraterrrestre. Mais les contrats de simple amitié, l'alliance de père à fils et l'alliance du sang gardent leurs avantages et leur raison d'être avec ces êtres puissants, dont l'assistance pourra devenir si efficace, et il est très juste que ces pactes engagent envers eux, au moins autant qu'envers les hommes.

Les contrats que l'on noue dans le monde du rêve, admettent de très nombreuses variétés, quant aux circonstances qui les font naître. A ce point de vue, on peut dire qu'il y a autant de différence entre chacun d'eux, qu'il y en a entre chacun de nos songes. Souvent, en effet, ce sont les faits les plus bizarres qui amènent la rencontre de notre âme avec le génie. Seule donc, l'étude d'un certain nombre de cas particuliers pourra donner quelque idée de ce genre de rêves. Il est à remarquer cependant que nos imaginations nocturnes s'inspirent toutes des idées reçues et des croyances généralement adoptées. C'est ce processus général que je vais essayer de dégager ici tout de suite ; l'étude des faits particuliers en sera facilitée, et ne sera plus qu'un simple exercice d'application.

(1) Cf. Les Songes et leur interprétation, p. 322.
Lorsqu'à la suite d'un certain incident, notre ai, ou mana, nous aura gagné la sympathie de quelque iâng, voici généralement ce qui se produira. Si le iâng en question est un esprit séparé, on le verra apparaître en rêve sous la forme d'un jeune homme. S'il s'agit d'un génie protecteur de certaines classes d'animaux ou de plantes, il prendra d'abord l'apparence de la bête ou de l'arbre qui lui est cher, et ne se montrera qu'ensuite sous la forme de génie. On verra celui-ci monter à la maison ; on l'y recevra de son mieux ; on causera ; l'étranger finira par faire des avances et par offrir de contracter amitié krao pô, ou alliance de père à fils, krao kon bâ ; on lui demandera quel cadeau pourrait lui agréer ; on lui proposera soit un cochon, soit un chevreau, soit un bœuf noir ou blanc, soit même un buffle. Lorsque le iâng aura choisi, il énoncera les conditions de l'alliance et énumérera les châtiments dont chaque infidélité à l'amitié jurée rendra possible. Si de part et d'autre on tombe d'accord, on échangera les grandes promesses, que l'on scellera ordinairement par le serment du sang.

Avant de se retirer, l'hôte laissera toujours un présent, le chum, « baiser », obligatoire de tous les krao pô et krao kon bân. Ce cadeau sera le don de l'abondance, ou celui des richesses, du commerce, de la chasse, etc. Chaque don sera offert sous la forme symbolique qui lui est particulière : le don d'abondance, sous la forme d'un manche de piochette, bêu nêk, symbole d'un travail fécond ; le don des richesses sous celle d'une calebasse, forme que revêt l'âme des jarres dans le monde des esprits (1) ; le don du commerce sous celle d'une corde, permettant de tirer beaucoup de buffles et de bœufs, ou de morceaux de bois, rappelant ceux que tout Moi brise pour désigner chacun des objets qu'il désire, en échange de l'article qu'il vend ; le don de la chasse sera figuré par un morceau de rojêl, espèce de bambou à écorce très dure, dont on fait habituellement les lancettes et les lances de pièges. Le présent accepté, le génie déclinerà son nom et reprendra sa forme habituelle, celle sous laquelle on devra continuer à l'honorer, puis il disparaîtra.

Voir apparaître un génie et recevoir ses propositions d'amitié n'est pas cependant toujours un signe de bonheur et de prospérité. Il peut arriver en effet que l'âme, après avoir tenté de faire alliance avec un esprit, subisse un échec, soit, par exemple, qu'elle s'arrête en route et revienne sur ses pas, soit qu'elle ne parvienne pas à atteindre le faîte de la montagne ou le sommet de l'arbre où trône le génie. Il peut aussi se faire que l'âme, arrivée en présence de l'esprit, soit repoussée par le iâng, pris de dégoût. Ces mésaventures sont souvent le signe d'une mort prochaine, ou d'un autre malheur, ou d'une malchance persévérante ; j'en citerai des exemples au cours de cette étude.

Les faveurs offertes par les iâng exposent d'ailleurs souvent à de terribles déconvenues. Qu'on le demande plutôt aux sorciers, borjâu : tous vous répondront

(1) Cf. art cit., p. 523.
que leur art est un don précieux, mais que bien peu parviennent à triompher des obstacles que les esprits ont semés comme à plaisir sous les pas de ceux qui y aspirent ; et que, pour cette raison, il y a beaucoup d'appelés, mais très peu d'élus dans cette carrière. La raison profonde de cette mauvaise fortune est le défaut de sympathie entre notre ai et celui du ñang : notre ai n'est pas kor nop (1) avec le génie, comme disent les Rongao ; ses qualités ne sont pas celles qui lui plaisent. Cette antipathie amène toujours la malédiction du ñang, au lieu de la bénéédiction que l'on espérait.

L'alliance conclue ión tau, est souvent confirmée ión kô, c'est-à-dire d'une manière sensible, par certains faits d'ordre visible, qui se produisent peu de temps après le rêve, et qui témoignent que le génie est fidèle à ses promesses. Parfois même ce sera un acte d'ordre sensible qui provoquera l'alliance, ou révélera la sympathie de l'esprit à notre égard. C'est le cas lorsque, par exemple, on aura aidé un serpent à muer (2), ou bien quand on rencontrera une perruche blanche, ou une souris blanche à défenses (3), quand on pourra se procurer une corne de rhinocéros (4) ou des défenses d'éléphant (5), etc.

Cependant, même en pareil cas, le génie fera presque toujours ses premières avances pendant un rêve, et c'est là qu'il réclamera le cadeau qu'il convoite.

Aussitôt que l'on a contracté une de ces amitiés, on doit s'acquitter au plus tôt de la promesse que l'on a faite au génie, et il est nécessaire de ratifier l'alliance ión kô, par un sacrifice. Dans les cas ordinaires, lorsque l'animal à offrir n'est pas spécifié, une poule peut suffire ; toutefois il est toujours bon de se montrer généreux et d'y joindre le sacrifice d'un porc. Pour l'esprit du tonnerre, l'offrande d'un bœuf est toujours de rigueur.

L'alliance ainsi ratifiée, on joindra au nom de l'esprit ami, l'appellation de pô, ou de bô tham, suivant le cas, absolument comme on le fait pour les hommes. Si l'alliance remonte à plusieurs générations, le ñang sera appelé bô (6).

Lors de chacun des sacrifices que l'on offrira aux esprits, jamais on n'omettra d'inviter ce protecteur particulier avec les autres génies.

Il n'est pas défendu de prononcer le nom de l'esprit allié ; mais comme pour toutes les faveurs importantes dont nous sommes avertis en rêve, il convient de ne pas parler de cette alliance à tort et à travers, de peur de la rendre vaine, hagav (7). Si on veut raconter le fait, il vaut mieux ne le faire que les jours où l'on aura offert un sacrifice auquel l'esprit protecteur aura été invité. Ce dernier, un peu grisé et rendu gai par le vin, prendra alors la chose.

(1) Cf. art. cit., p. 518. Kor nop = s'accorder.
(2) et (3) Cf. ci-après, Alliances avec les esprits des animaux.
(6) Bô = grand-père.
(7) Cf. art. cit., p. 525.

XVII, 4
très bien. Pour pouvoir parler des alliances avec Bô Kovdré ou Bô Brôk, le
dieu du tonnerre, l'esprit suprême, il faudrait avoir immolé au moins un bœuf
ou une chèvre.

De même que les cadeaux échangés au moment du krao kon bâ profitent
surtout directement à ceux qui les reçoivent personnellement, le don offert par
l'esprit ami favorise plus particulièrement la première génération. Il y a toute-
fois exception pour le cas, assez fréquent d'ailleurs, où l'esprit protecteur
continue d'apparaître aux générations suivantes et veut bien renouveler à
celles-ci les promesses faites à l'ancêtre.

Si le génie ami est celui d'un animal, d'une plante ou d'un fruit, il y a tou-
jours défense absolue de goûter de la chair de cet animal, ou de toucher à la
plante ou au fruit en question. Cette défense s'explique simplement par les
règles de tout xêp avec krao pô et krao kon bâ. Tous les individus de l'es-
pèce sont en effet regardés comme les petits-êtres du génie, et comme partici-
pant à son âme et recevant une émanation de ses qualités ; or, toute alliance
oblige non seulement envers l'individu qui en est l'objet direct, mais aussi
envers toute sa famille.

Lorsqu'un animal vient à tomber dans un piège tendu par un de ses alliés,
celui-ci devra délivrer la bête, si elle est encore vivante. Si elle est morte,
défense absolue d'y toucher, défense même d'annoncer l'accident d'une ma-
nière bien claire, à ceux à qui cet animal est permis : ce serait les engager à
venir le manger, et se rendre ainsi complice d'un acte hostile envers lui. En
pareille circonstance, on se servira d'une phrase détournée, comme celle-ci :
« Malheur ! Qu'ai-je donc trouvé aujourd'hui dans mon piège ? » Tous les voi-
sins comprendront sans plus d'explications ; et quelques instants après, l'animal
sera dépecé ; mais la responsabilité de son allié sera dégagée.

Quand ces accidents arrivent sans prémeditation, on n'en est pas respon-
sable. Ce qui est répréhensible, c'est surtout l'intention mauvaise, et celle-ci
existe, lorsqu'un individu soumis à un interdit de ce genre, ou un membre de
sa famille, hoypuei, c'est-à-dire formule le désir de goûter à la chair de l'ani-
mal interdit. Ces actes sont assez fréquents. On conçoit parfaitement qu'à
la vue d'un beau ropong (1), un enfant s'écrie : « Quel beau poisson ! Que
ne puis-je l'avoir ! » On conçoit aussi qu'un Moî, furieux de voir son riz abîmé
par les rats, se mette à leur tendre des pièges. Ces actes sont compris sous la
dénomination de khâm glâm, que le serment de fidélité interdit absolument (2).
Pour éviter la punition qu'ils méritent, il faut faire réparation, pokra, à l'ani-
mal tabou : on s'épargnera ainsi pour le moins, le sacrifice d'un porc plus tard.
La formule employée dans ce cas ressemble à toutes celles en usage habituel-
lement pour faire amende honorable aux esprits. On dira par exemple :

Xoi lâng! lôk âu xoi dôdrô klêm ir kô
Venex, esprits! Acceptez que je sacrifie ce vin et ce foie de poule pour pokra.
âu trô horpuei kâ nô!
Boi faire réparation au génie de ... que j'ai souhaité de manger! Ne soyez
hul del iao!
Rak rong âu lêm châk lêm chom mar eh hormôô!
plus en colère! Gardez-moi en bonne santé demain et après!

Le conjoint, les enfants et les petits-enfants de celui qui a fait le serment de fidélité, sont soumis à l'obligation de garder l'interdit; lorsque ces derniers se marieront, les brus et les gendres devront se regarder comme liés par les promesses de leurs beaux-parents. Dans la condition sociale présente, il est en effet inutile qu'un gendre ait osé prendre part à un festin dans lequel, suivant l'expression courante, « ses beaux-parents seraient mangés ». Au contraire, tous leurs ennemis sont devenus ses ennemis, et tous leurs amis ses amis. Or, les relations avec les esprits sont régies absolument par les mêmes lois.

Il est à remarquer cependant qu'aucune des alliances rituelles avec les hommes, pas même celle de kroa kon bâ, ni celle de kroa kô û tulh, n'astreint le fils adoptif ou le fils de lait à observer les alliances propres aux pères de leur choix, comme cela a lieu dans certains pays.

Comme d'une part, les tabous passent d'une famille à une autre par voie de génération et par voie de mariage, et comme d'autre part, les objets susceptibles de devenir tabous sont très nombreux, on se rend compte facilement comment un seul et même individu peut être soumis à plusieurs interdits de ce genre. Rien, en effet, ne lui défend de contracter successivement alliance avec plusieurs génies; de même que dans la vie sociale ordinaire, rien ne s'oppose à ce que l'on fasse amitié ou alliance de père à fils avec plusieurs personnes différentes.

Le bonheur, où le malheur, d'avoir plusieurs patrons (cela dépend du point de vue) arrive souvent aux riches et aux heureux de ce monde. La fortune est en effet regardée comme un don des esprits. Il est donc très naturel que ceux qui en sont favorisés reportent sans cesse leur pensée vers leurs bienfaiteurs, et cet état d'esprit particulier les place dans une condition tout à fait favorable pour faire des « rêves d'or », c'est bien le cas d'employer cette expression.

Les pauvres hères, au contraire, restent persuadés que le monde des faveurs les a oubliés; ils n'ont donc aucune prétention. Ils se contentent de leur condition, et n'attendent leur vie que de leur effort personnel. En général, ils pensent peu aux lâng, et ceux-ci le leur rendent; ils ont peu de tabous; plusieurs même n'en ont pas du tout.

Lorsque l'alliance ne remonte pas à un certain nombre de générations, le tabou du génie protecteur est très difficile à faire disparaître. Un Rongao, assez bon catholique par ailleurs, m'avouait que jamais il n'oserait manger du rat.
chuk (1), soumis qu'il était à ce tabou à la suite de son mariage. « A deux reprises, me dit-il, j'ai essayé de me soustraire à cet interdit. La première fois, mon enfant est mort la nuit suivante ; la seconde fois, ma sœur succomba le lendemain ! » Un autre, fermement convaincu de la gravité de ce genre d'obligations, avait contracté personnellement amitié avec le même animal. Il avait un gendre assez sceptique et très récalcitrant, qui ne manquait jamais de mettre à la broche l'animal interdit, quand il en avait l'occasion. « Chaque fois que mon gendre commet une de ces incartades, m'affirmait son beau-père, je ressens en tout mon corps un malaise extraordinaire et caractéristique ; je me dis alors : « C'est encore mon gendre, sans doute ! » et je le confesse aussitôt qu'il rentre de la forêt ; toujours j'ai deviné juste. Ce jeune homme est un brave garçon, mais j'en suis déjà pour plus de trente poules à la suite de ses exploits ! »

Ce qui, je crois, rend si difficile de faire disparaître ce tabou, c'est que les apparitions en rêve se renouvelent fréquemment après la conclusion de l'alliance. Plus celle-ci est récente, plus les visites amicales sont nombreuses ; et chaque fois, naturellement, l'esprit tutélaire renouvelle ses menaces aussi bien que ses promesses. Rien n'arrive à détruire l'impression que produisent ces nombreuses rencontres ión tau. Lorsque l'alliance remonte à plusieurs générations, le souvenir du serment s'estompe progressivement, et l'esprit de son côté se fait plus rare. Il arrive donc pour ces relations qui arrivent aussi pour les parentés physiques issues d'une alliance charnelle : au-delà de quatre générations, on peut de nouveau « se manger ». Si toutefois le iâng continuait à apparaître même après quatre générations, — chose d'ailleurs assez rare — il faudrait rester fidèle à l'interdit.

Il peut arriver que ce soit l'esprit protecteur qui rompe le premier l'alliance ; les génies eux-mêmes ont de ces fantaisies. On conçoit, en effet, qu'un tigre puisse dévorer par exemple le frère de son allié. Dans ce cas, on est en droit de poursuivre sévèrement le coupable ; encore faut-il que l'acte commis soit grave et qu'il n'ait pas été motivé par une faute de l'allié ou de la victime. Même alors, on doit se contenter de réprimer simplement le délité, sans aller plus loin, et se garder de manger le corps du coupable.

Nous avons vu comment le génie ami devient protecteur familial. Y a-t-il aussi des protecteurs collectifs de tout un clan de familles, de toute une tribu ? Une étude comparative nous montrera plus tard que le clan n'existe ni chez les Rongao, ni chez les Bahmar, ni chez les Sédang. Pour l'instant, remarquons simplement que le principe qui rend caduc toute alliance après quatre générations s'oppose absolument à la généralisation de ces relations toutes spéciales.

De ce que toute une tribu s'abstient de la chair de certains animaux, on ne peut pas conclure nécessairement qu'elle leur soit unie toute entière par

(1) Ann. con xâc.
une alliance collective ; d’autres raisons, d’autres espèces de tabous, peuvent en effet entrer en jeu. C’est ainsi que toute la tribu des Rongao, toute celle des Jarai et une petite partie de celle des Bahnar ne mangent pas du chien, parce que cette bête est regardée comme impure, hrlâm ou chrlâm, et que celui qui en mangerait attirerait par conséquent sur lui la malédiction des iâng, xâp. De là comme une répugnance générale pour la chair de cet animal. La même remarque est à faire en ce qui concerne les particuliers : l’interdiction de manger tel ou tel aliment peut être la conséquence soit d’une maladie, soit de certains doîh (1) qui obligent à quelques abstentions perpétuelles, bien que toujours purement personnelles.

À priori, rien ne paraît empêcher que tout iâng, tout animal et toute plante puisse devenir l’objet d’une alliance. En réalité, les êtes avec lesquels on noue ces relations sont en nombre assez restreint. Toutes ces amitiés sont en effet très intéressées : on se liera donc qu’avec les êtes spirituels de l’ordre le plus élevé, les génies des plus grands arbres et les esprits des animaux qui sont le plus redoutés ou que la croyance populaire représente comme symbolisant certaines qualités que nous possédons à un degré moindre qu’eux. Il en est de même dans la vie sociale ordinaire : on ne contracte l’alliance de père à fils que pour se donner un protecteur et un ami puissant.

Les principaux esprits avec lesquels les Rongao font alliance sont : Bô Brôk, esprit du tonnerre ; le iâng dak, esprit des eaux ; lâ Pôm, la grand’mère avocate des affamés ; le iâng Xôrî, esprit du riz ; les iâng ngôk, dieux des grandes montagnes du pays, en particulier ceux du Nang Mrai, du Kông Ngût, du Chi Hôdrông, du Chi lâ Nom et du Chi Jôr.

Les génies des animaux qui ont le plus de partisans sont : le tigre, appelé bô kla ou bô môm ; l’éléphant, rôiî ; le chevreuil, jiî ; le tragoue, chôrkœî ; le paradoxure, char ; le rat palmiste, prok ; le rat de bambous, chûk ; le varan, tokot ; le rat, korî ; le crapaud, kî drôk. Parmi les serpents, citons : le serpent ratier, baih rôrkôk, le python, kloan, et l’ophiophage, praô. Parmi les oiseaux, les plus recherchés sont : le milan, klang ; la poule de forêt, ir gung ; le perroquet, dit, et l’engoulevent, bâk. Le seul poisson bien coté est le rô-pông, appelé en annamite câ vông.

Les plantes sont plus rares : il n’y a guère que le kram, bambou, tre ; le jôri ou ficus religiosa, et le bring, grand hopea, appelé en annamite suô cáî. On cite aussi quelques fruits comme le pli xùh, le pli halat, le pli hònôm.

Je passerai successivement en revue toutes ces catégories. Mieux que toutes les généralisations, quelques faits particuliers éclaireront la mentalité des Rongao sur ce sujet. Toutefois, il est difficile de comprendre les raisons

(1) Sorte de possession par un esprit. Cf. Les Songes et leur interprétation, p. 511.
qu'ils ont de se rendre propices tous ces génies si on n'a pas une idée précise des prérogatives de chacun d'eux. On me permettra donc de m'étendre un peu, au cours de cet exposé, sur les croyances relatives à chacun des iâng en question.

II. — ALLIANCES AVEC LES ESPRITS DES ÉLÉMENTS.

Le dieu du tonnerre, Bô Brôk ou Bô Kôdrê. — Bô Brôk est la même divinité que le Bok Glaïh des Bahnar. Voici comment le P. Guerlach l'a décrit dans les Missions Catholiques (16 sept. 1887):

« De tous les génies, le plus puissant et le plus terrible est sans contredit le Bok Glaïh (Grand-Père de la foudre). Ce dieu fait tomber la pluie et engendrer les orages. Comme la pluie sévit de la terre, on invoque Bok Glaïh dans tous les sacrifices que l'on fait pour les travaux des champs. C'est le dieu de la foudre ; le bruit du tonnerre est le son de sa voix. Quand il est irrité contre quelqu'un, ce terrible génie le foudroie en le frappant d'une hache de pierre. Il habite le ciel, mais il descend parfois sur la terre. Durant la saison d'hiver, le dieu dort ; c'est pourquoi l'on n'entend plus les roulements du tonnerre. Bok Glaïh est aussi le génie de la guerre. Nous sauvages l'invoquons toujours lorsqu'ils entreprennent quelque razzia. Suivant les uns, le Grand-Père de la foudre aurait le corps d'un bouc ; suivant d'autres, il offre l'aspect d'un homme véritable, à la barbe longue et aux bras velus.

« Le dieu de la foudre vit au ciel en compagnie de lang Key Dey et des trois déesses : 1° la Kôu Keh ; 2° la Pêh Môk ou Xôk Ir, (ces deux noms désignent la même divinité) ; 3° lang Sëuri, fille de la Kôu Keh.

« La légende ne dit rien sur lang Key Dey, ni sur Pêh Môk. Quant à lang Sëuri, c'est la déesse protectrice des moissons. C'est elle qui veille à la conservation du riz. Je sais de plus qu'elle a le corps couvert de gale, et qu'elle aime beaucoup sa mère la Kôu Keh.

« Cette dernière est d'un aspect repoussant ; son haban, ou cotillon, tombe en lambeaux ; la pièce de coton qui couvre ses épaules est percée de mille trous. En revanche la Kôu Keh est dotée d'une paire d'ailes et se montre très désireuse de manger des oiseaux rôtis. »

Dans Rites agraires des Rongao, p. 495, j'ai déjà dit que lang Kei Dei ou Bok Kei Dei, ailleurs Kôri Dôri, était la même divinité que Bô Brôk ou Bok Glaïh. Cet esprit se nomme en jarai Ôô Dôri, et le bahnar en quête de mots doubles pour le beau langage, a accolé le mot jarai au mot bahnar ; cela a donné Bok Glaïh, Bok Ôô Dôri ensuite Bok Kôri Dôri, puis Bok Kei Dei. Oubliant l'étymologie du mot, les Bahnar dans leurs légendes du Bok Dîong, leur grand héros national, paraissent quelquefois en faire une divinité à part, supérieure au Bok Glaïh ; mais toujours ils lui attribuent la création d'après les vers suivants sans cesse répétés :
Bok Kei Dei
pojing khei nar,
là Kuh Keh
pojing teh plenh.

Bok Kei Dei
qui a créé la lune et le soleil.
là Kuh Keh
qui a créé la terre et le ciel.

D’autres fois on a l’inverse :
Bok Glaïh pojing plenh teh,
là Kuh Keh pojing khei nar.
Bok Glaïh qui a créé le ciel et la terre,
là Kuh Keh qui a créé la lune et le soleil.

là Kuh Keh, (ailleurs là Kol Keh, ou là Nguh Ngeh, ou Mô Kah) est parfois regardée comme la femme du Bok Glaïh ; mais le plus souvent elle est celle du Bok Kei Dei. Son nom, en admettant que Keh Kol égale Kol Keh, signifierait là parfaite, la grande là (?). Suivant les exigences de l’assonance, on lui attribue, comme nous l’avons vu, tantôt la création de la terre et du ciel, tantôt celle de la lune et du soleil. Elle serait donc le principe féminelle de la création, tandis que Bok Glaïh ou Bok Kei Dei en serait le principe mâle. Les Bahnar l’invoquent dans chacun de leurs sacrifices.

Il n’ea est pas de même chez les Rongao : ceux-ci, tout en reconnaissant que tout iang a nécessairement au moins une femme (leurs légendes en attribuent tout un harem à Bô Brôk), n’invoquent jamais que le prince mâle. La grande renommée de là Kuh Keh lui vient probablement, pour une bonne partie, des exigences de la poésie. Dans les hamon ou chants épiques du Bok Dong, il fallait un mot pour rimer avec plenh teh ; là Kuh Keh était parfait pour cet usage. Nous verrons plus loin que là Peh Mok ou là Xork Ir, est le même personnage que là Pom.

Aux notions données sur Bok Glaïh ou Bô Brôk, j’ajouterais les quelques détails suivants. L’esprit de la foudre frappe souvent les arbres secs, dépouillés de leurs branches, long arang. D’après les Rongao, la principale raison en est que ces bois prennent sur eux les péchés et les hodri, violations de tabous, des hommes, et s’opposent, gang, à ce que Bô Brôk se venge sur les vrais coupables. L’esprit du tonnerre aime à revenir se poser sur les arbres qu’il a foudroyés, comme on aima à revenir sur le théâtre de ses anciens exploits. C’est pourquoi ces bois, étant en relation particulière avec le tonnerre, restent ding, tabous, et on n’ose pas les couper de peur d’attirer un malheur. Beaucoup de Rongao, suivant en cela l’usage jarai, ont cependant laissé de côté cet interdit ; ils coupent sans scrupule les arbres foudroyés ; ils prétendent simplement que le riz ne poussera pas sur l’endroit frappé, celui-ci restant toujours brûlant, là hang. On dit que toute personne frappée par la foudre, aperçoit ce dieu au moment où elle tombe victime de ses coups.

L’esprit du tonnerre, comme il a été dit plus haut, dort au moment de la belle saison, de novembre à mars ; il ne s’éveille qu’au moment du kal, c’est-à-dire lorsque le petit débroussaillage des ray étant terminé, on le complète
par l’abattage des grands arbres (1). Les grondements sourds qu’il fait entendre, sans pluie et sans orage, sont les grognements qu’il pousse lorsqu’il se réveille et s’étire. Lors des premiers orages, on dit qu’il sale, joràù, les abatis, afin qu’ils flamment bien. Au moment où l’on brûle les rây, les enchevêtrements de flammes qui tourbillonnent sont un indice que l’esprit du tonnerre est venu se baigner dans la flamme du brasier. À l’époque du jorâùm, nettoyage des abatis brûlés, qui est par excellence la saison des orages quotidiens, l’esprit de la foudre descendrait sur les grands arbres pour frapper plus facilement tous ceux dont il a à se venger. C’est là que l’aperçoivent ceux qui sont foudroyés. Durant cette saison, il est particulièrement terrible, parce qu’il commence à entrer en rut pour créer le riz au moment des semaines; il est donc plus nécessaire que jamais de bien observer tous ses tabous. Pendant les semaines, choî. Bok Glaîh produit, pöjîng, le riz; les pluies d’orage sont son semen, et les pluies nocturnes ordinaires sans accompagnement de tonnerre, sont le lait qu’il verse au riz nouveau. Les Bahmar qui croient à la là Kuh Keh, attribuent naturellement ces averse à cet esprit féminel. Les Rôngao lès font remonter tantôt à Bô Brôk, tantôt à la lune, dâk tuh kheî. Après les semaines, le tonnerre s’endort pendant quelques jours, puis il se réveille de nouveau pour s’accoupler, pöjîrîoi, avec les fleurs de concombres, pia, et celles de courges, tôl, hörpuôl, et produire les fruits. Suit une nouvelle accalmie; au moment où le riz fleurit, Bô Brôk entre de nouveau en rut pour féconder l’épi et engendrer les grains de riz. Les petites averse qui arrivent vers la fin de la saison ou après celle-ci, ont aussi leurs buts pratiques: la première réunit entre elles les fleurs de la plante appelée bolet. C’est une espèce de graminée dont les fleurs sont légèrement gluatantes, ce qui fait qu’elles s’enchevêtrent facilement les unes dans les autres. Les Rôngao prétendent que ces plantes sont amitié entre elles, et que c’est le dieu du tonnerre qui, par une pluie bienfaisante, vient les jeter dans les bras les unes des autres. La dernière averse vient féconder les fleurs du trang (ann. cây lau). Ces pluies sont connues respectivement sous le nom de me arang bolet et me arang trang. Chacune d’elles porte donc ainsi le nom de la plante que l’esprit du tonnerre vient féconder.

Autant le semen du Bô Brôk est fertilisant pour le riz, autant son urine lui est nuisible: lorsque dans un champ, sans raison apparente, le riz jaunit tout à coup par places, après avoir paru de belle venue, on dit que le Tonnerre y a uriné, Bô Brôk nôm.

Le Bô Brôk des Rôngao est-il unique ou multiple? Interrogez les Rôngao, ils vous répondront d’emblée qu’il est unique. Les légendes ayant trait à ce génie semblent pourtant devoir se rapporter à plusieurs êtes, de même type il est vrai, mais distincts comme personnages. C’est ainsi que dans une légende

(1) Cf. Rîtes agraires des Rôngao, p. 503.
guerrière du Bok Diong, on raconte que l’oiseau Trewut enleva la femme de certain Bok Glaih, qu’on appelle Bok Glaih Adro. "Tonnerre le Veuf". Lorsque celui-ci apprit son malheur, il fit un tel vacarme que ses parents durent le frapper pour le faire taire. Il se mit aussitôt à forger des haches pour aller foudroyer l’oiseau Trewut redevenu homme, mais il fut lui-même vaincu et tué. Il semblerait donc que, comme tous les personnages des légendes, Bok Glaih représente plutôt un type de personnages qu’un être unique.

D’autre part, la manière dont les Rongao conçoivent l’action du tonnerre dans l’orage, ne s’explique guère sans admettre la pluralité des acteurs. Quand on les presse de questions, ils sont obligés de dire que Bô Brôk a une famille, et par conséquent de nombreux fils et petits-fils.

Les Jarai ont tourné la difficulté : ils affirment qu’il n’y a qu’un seul roi de l’éclat, le Oî Dori, mais que ce génie a toute une armée de génies inférieurs à son service. Ces génies sont connus sous le nom de Kortou Kortal, "esprits des pierres du tonnerre". Ce sont ces esprits inférieurs qui descendent sur les arbres surveiller les actions des hommes, et vont ensuite en faire le récit à Oî Dori. Celui-ci donne aussitôt ses ordres, que les Kortou Kortal s’emploient d’exécuter. Entre temps Oî Dori ne fait que dormir ; il repose même d’un sommeil tellement profond que l’heure du rapport on serait obligé de lui verser du plomb fondu dans l’oreille pour le réveiller, ce qui le fait chaque fois gémir profondément. Les éclairs de chaleur sont produits par les jeux des Kortou Kortal : ceux-ci se livrent parfois entre eux à des joutes guerrières à l’aide des énormes fusils au moyen desquels ils lancent leurs haches de silex. Les reflets de lumière sur ces armes produiraient le phénomène en question.

Le horpu, ou alliance en rêve avec ce iâng, est regardé comme une faveur exceptionnelle. Bô Brôk est en effet le plus grand des génies, le créateur et le conservateur de toutes choses. Un de ses principaux attributs est une justice distributive indéfectible : étant le père commun de tous, il doit chérir également tous ses enfants ; aussi très peu sont favorisés directement par lui. Beaucoup, dit-on, prétendent à l’amitié de cet esprit, mais la plupart s’égarent en route, et n’aboutissent à rien.

Bien que très appréciées, ces bonnes relations avec Bô Brôk ont cependant leur mauvais côté. Ceux qui en jouissent deviennent, il est vrai, très riches et très puissants ; mais on prétend qu’ils n’ont pas en général une vie bien longue, cette alliance surpassant beaucoup la potentialité de n’importe quel mana ou ai humain.

On m’a cité deux ou trois faits qui sembleraient confirmer cette thèse. Le vieux Nheo, ancien chef d’un village de la frontière Sédang, un des rares qui osait se vanter de cette alliance, se prétendait une exception. Il attribuait sa longévité à la faveur spéciale que voici. Après l’apparition du iâng et la cérémonie du krao kon bâ, le dieu arracha trois poils de sa barbe et les planta près de la mamelle de Nheo : le premier aurait figuré la réussite dans les
opérations commerciales, le second la renommée et la valeur guerrière, et le troisième la longévité. C’est grâce à ce dernier privilège, affirmait-il, qu’il fut le dernier richard survivant de sa génération.

Ceux qui rêvent du dieu du tonnerre prétendent que celui-ci les mène sur une grand’route, d’où partent de nombreux sentiers. Chacun d’eux conduit chez un des génies qui forment comme la cour du grand roi Tonnerre. Il y a là : le génie des hamon, ou légendes ; le génie des lórche, ou complaints jarai ; le génie des trôm, des chëu, et des hônguet, différentes espèces de chants pour les jours où l’on boit. Ceux qui s’amusent à les écouter et qui s’intéressent aux récits et aux chants des génies, reviennent avec le talent de raconter les exploits des héros, ou celui de charmer par leur belle voix. Ce don malheureusement ne rapporte guère que quelques bonnes rasades offertes à l’occasion. Plus loin, on rencontre le génie du travail ; si on sympathise avec lui et qu’on l’aide tant soit peu dans ses occupations, il vous remettra le mance de pochette symbolique, et désormais on sera sûr de ne jamais manquer de riz. Si au contraire on préfère le regarder faire, lui aussi vous regardera travailler tout seul. Plus loin encore, on peut entrer chez une brave femme occupée à nourrir des cochons ; si on a la présence d’esprit de lui donner un coup de main, elle vous fera part de ses secrets. Prenez un autre sentier, et vous arriverez chez les génies du commerce, bordro ; là on ne parle que de jarres, de marmites, de buffles et de bœufs, et on ne fait qu’y compter des « bois ». Si vous entrez, que vous vous mêliez à la discussion, et que vous acceptiez quelques articles à échanger, en ramassant les bois qu’on vous proposera, vous deviendrez certainement riche. Si vous n’osez accepter le marché, soyez bien certain que vous n’éviterrez pas les dettes. Continuez votre promenade, et vous trouverez à quelques pas de là, la demeure du génie de la guerre ; si vous avez le don de lui plaire, il vous remettra soit une corde pour attacher vos prisonniers, soit un homrang, ou lance en bois (1), pour tuer vos ennemis. Prenez à droite et vous aurez devant vous la case du làng Bògap, ou génie de la chasse. C’est lui que découvrit un nommé Boih de l’ancien Dak Kordung (2), lequel fut un des plus renommés chasseurs du pays ; il fit amitié avec lui, et reçut comme cadeau une poignée de lancettes. Son fils, nommé Dem, retrouva lui aussi le sentier qui mène chez ce génie ; mais quand il se vit en présence du làng, il le trouva tellement lépreux qu’il n’osa entrer et se contenta de rester sur l’avancée de la case : c’est pourquoi il ne reçut qu’une seule lancette. Il devint également très heureux à la chasse aux pièges ; mais il lui arriva de terribles malheurs, car ses engins causèrent la mort de plusieurs personnes.

(1) Dans le monde des esprits, le bois est plus résistant que le meilleur acier. Cf. Les Songes et leur interprétation, p. 523.
(2) Dak Kordung, ancien village rônâo de la vallée du Kola, devenu Dak Rochât.
Lorsque le dieu du tonnerre vous fait visiter les divers intendants de ses faveurs, il est bon de faire vite son choix, sous peine de s'exposer à d'étranges mésaventures. Un nommé Dun, de Hamong Kortu, en fit l'expérience : Bô Brôk n'étant pas parvenu à le contenter, s'arracha de dépit quelques poils de barbe et les lui planta au menton : c'est ce qui le rendit si barbu.

On aime aussi : raconter l'amusant apologue suivant. Un jour Bô Brôk vit arriver chez lui un beau jeune homme à la voix très douce et à la peau très blanche, qui lui plut beaucoup. Le dieu le reçut de son mieux et lui offrit de choisir parmi tous ses dons : « Veux-tu devenir puissant et te faire craindre ? lui dit-il. Je vais te donner le courage et le pouvoir de vaincre tous tes ennemis ; partout où tu parleras, personne ne pourra t'opposer. » — « Merci, répondit l'adolescent ; faire la guerre est trop dangereux ; je préfère autre chose. » — « Veux-tu avoir du riz en abondance dans ton grenier ? Voici un manche de piochette ; tu n'auras qu'à faire un grand champ, et je réponds que ta moisson réussira chaque fois. » — « Piocher la terre, c'est bien dur ! N'y a-t-il pas autre chose de plus facile ? » — « Je vois ce qu'il te faut. Tiens, prends ces bois ; avec eux tu réussiras dans tous les échanges que tu feras, et je te promets que tu seras riche avant quelques années. » — « Être sans cesse sur les chemins pour aller réclamer des dettes ne me plait guère ! » — « Dans ce cas, je ne vois pas que t'offrir ! Choisis toi-même. Voudrais-tu devenir chanteur par hasard ? » — « Merci. Ce que je voudrais, dit alors le jeune homme, c'est devenir riche sans rien faire. » — « Je regrette beaucoup de ne pouvoir te satisfaire, mais ici ce moyen est inconnu ; je te conseille fort d'aller chercher ailleurs ! » Là-dessus le dieu lui tourna le dos (1).

Chez les Sédang, tous les borjâu ou sorciers prétendent également que leur mission leur est donnée en songe par Bô Brôk, qu'ils appellent Bô Torôk. Nous verrons plus loin que les Rongga, d'accord avec une bonne partie des Jarai et des Bahmar, attribuent les pouvoirs des sorciers à d'autres àûng. Chez eux, seule la catégorie des borjâu portuh kortap ir, « sorciers faisant éclater les œufs », se réclame du dieu du tonnerre. Ces borjâu ont pour spécialité de découvrir les voleurs et les auteurs de maléfices ou d'empoisonnements en consultant les œufs sacrés (2). Ils ne possèdent pas de àûng gru ou esprit

---

(1) Cf. Les Songes et leur interprétation, pp. 518 et 530.

(2) Dans Missions Catholiques, 19 septembre 1884, le P. Guerlach relate la manière de procéder de ce sorcier dans un cas de maléfice, deng.

« Le village de Koun Korto comporte parmi ses toûmi, ou principaux habitants, un nommé Hlôngh, dont le frère ainé tomba subitement malade, et après trois jours de souffrances, mourut dans des circonstances qui paraissent très extraordinaires aux sauvages. Le cou était gonflé, le larynx obstrué et le malade ne pouvait plus respirer. C'est pourquoi toute la parenté s'écria : « Hloi est mort parce qu'on l'a deng. »

« La chose paraissait indubitable. Restait à connaître le coupable, Hlôngh vint trouver...»

XVII. 4
familiar qui les aide et les inspire, et ils ne sont pas sujets aux crises hystériques. En réalité, les Rongao conviennent eux-mêmes que cette pratique a été introduite du Laos, — d'où le nom de bojāu lao, « sorcier laotien », qui leur est parfois donné, — et que l'art de faire éclater les œufs s'acquiert principalement par l'exercice. Cela d'ailleurs ne les empêche pas de prêter la foi la plus invincible aux dires de ces sorciers (1).

Quand on a été favorisé en rêve d'une entrevue avec l'esprit du tonnerre, dès le lendemain il faut faire le sacrifice d'un chevreau, en attendant qu'on puisse se procurer l'animal que ce dieu aura demandé comme cadeau. C'est généralement un bufle ou un bœuf noir : tous deux lui sont particulièrement chers. La formule du sacrifice ne présente rien de particulier ; je la cite cependant comme exemple ; toutes celles que l'on prononce à la suite d'un horpu avec un autre iâng lui ressemblent, ou plutôt n'en sont qu'un résumé.

Xoi iâng! lôk âu xoï dodrô pang — bubi.
Venez esprits ! Acceptez ce sacrifice d'une jarre de vin et d'un chevreau,
âu horpu kroa kon bâ mang i,
à la suite de l'alliance de père à fils que j'ai contractée en rêve cette nuit.
ing Bô Brôk! Bô Brôk
Bô Kei Dei avec Bô Brôk! Que le Grand-père Tonnerre, que le Grand-père Foudre
ô kâ kâp!
Am xit am juel! Rong
tienne boire et manger ! Qu'il rende son alliance efficace ! Qu'il me protège
bân, horling roueng lêm châk lêm chom,
et me garde, qu'il me donne longue et heureuse vie, santé bonne et prospère,
horup holon!
Am borðrong chorkong qu'il me préserve de tout danger ! Qu'il m'accorde la fortune et les richesses !

à Kon Xornluh un sorcier renommé pour son habileté : « Mon frère Hloï est mort ; cherche qui l'a tué. »
 « Moet, (c'est le nom du sorcier), prit jour avec les habitants de Kon Kortu, puis à l'époque désignée on se réunit dans la campagne. Le sorcier lava d'abord ses œufs sacrés avec de l'eau à laquelle il mêlaît le suc de plantes cueillies dans la forêt. Les Bahnar nomment ces plantes jopel et hla borkòng. Cela fait, le sorcier mordit une pochette, jura qu'il procédait en tout suivant les règles de son art, sans aucune fraude, et l'opération commença.
 « Hônh se tint debout devant le bojâu, et lui dit : « Qui a deng mon frère aîné ? Dans quel village réside le coupable ? »
 « Il nomma successivement plusieurs hameaux, et l'œuf se cassa au nom de Kon Tornèh. Une sourde rumeur accueillit cette révélation. Le sorcier prit un second œuf, et le tint comme le premier entre l'index et le médus de la main droite, le bras tendu horizontalement. Quand le silence fut rétabli, Hônh questionna de nouveau : « Dans le village de Kon Tornèh, qui a deng ? »
 « Puis il énuméra le nom de tous les habitants. L'œuf éclata au nom de Lonh, femme de Pih. La coupable était trouvée ; il fallait punir le crime. »
Am gong ching, tomam ram
Qu'il me donne des gongs et des cymbales, des biens et des valeurs, des bords de boudrak !
Bôdrô muk hat, toile et des pagnes ! Qu'en échangeant des articles du pays et des articles
chi muk chi dram ! Am bôr mã hon,
étrangers, je rapporte chez moi de jolis gains ! Que ma voix s'élève, que ma
kang mã tohlei,
roum thoi grâm,
parole tranchée, qu'elle résonne comme la voix du tonnerre, qu'elle en
mon mâ thoi kla !
Tomôi toi, Juân
impose comme celle du tigre ! Que les étrangers et les voyageurs, les Annan-
Lao dang,
bang tola !
mites et les Laotsiens me recherchent, qu'on ne vaute que moi ! Que mes
Poï pang gau pen iôk,
pôk pang gau pen tom !
Chem chur chek
paroles soient recueillies et mes avis acceptés ! Que mes porceaux grand-
chem ir lek lar !
dissent et se multiplient, que mes poules croissent et deviennent nombreuses !
Bê jêk bé prah, am mau am phi ! Bô Brôk
Que mes champs et mes jardins se couvrent de poddy et de riz ! Grand-père
Bo Kei Dei ! làng robang !
Ú ka
Tonnerre, Grand-père Foudre ! Esprits et génies ! Soyez les premiers à boire
adroi dordô klêm bubô kô ! Û û
hont (1) !
de ce vin et à goûter ce foie de chevreau ! Je ne boirai qu'après vous !

L'heureux mortel qui aura été l'objet de cette distinction toute particulière
sera, en raison de son serment de fidélité, tenu plus que tout autre, de garder
les hordô ou tabous imposés par le dieu du tonnerre. Ces interdits se rapportent
à tout ce qui est regardé comme contraire à l'ordre de choses établi par la
création, dont Bô Brôk, le dieu suprême, est le gardien. Donc, défense de
détourner les créatures de leur usage naturel, par exemple, d'employer au
travail et au labour les buffles et les bœufs qui ont été créés uniquement pour
être mangés ; défense de causer avec un chien ou avec un cochon, et de leur
demander, par exemple : « Où vas-tu ? » Il est permis de parler avec les buffles,
les bœufs, les chevaux, et tous les animaux que l'on élève au pâturage : mais
le faire avec les vils animaux qui se nourrissent de nos excréments, est con-
traire à toutes les règles. Attacher un grelot au cou d'un chien ou d'un chat
est aussi un forfait que le dieu suprême ne peut tolérer, tandis qu'il admet

(1) Quelques phrases poétiques de cette formule :
Roum thoi grâm,
Mônam thôi kla,
Poï pang gau pen iôk,
Pôk pang gau pen tom.
Juân Lao dông,
Bang tolia,
Chem chur chek char,
Chem ir lek lar.

XVII, 4
parfaitement qu'on en suspende un au cou des bœufs, des buffles ou des chevaux. N'allez pas non plus nouer une corde à la patte d'un chien; vous attireriez sur vous la malédiction du ciel. Mais surtout ne permettez jamais à vos enfants de s'amuser à faire un simulacre de gàng (1) ou poteau rituel, d'y attacher un chien, un rat ou un lézard, de jouer autour à la «ronde du buffle», en l'accompagnant des airs de circonstance, sur des bambous accordés, en guise de cymbales : vous laisseriez commettre à ces innocents un crime de lèse-majesté capable de déchaîner la foudre sur le village. Surtout qu'ils ne maltraitent pas ainsi le lézard bør mõ et qu'ils ne le mettent jamais sur le dos de leur buffle. Ils n'ont aucune raison de toucher à ces animaux tabous, puisque Bô Bôk permet qu'on lie un fil à la patte d'un hanneton ou d'un oiseau et qu'on l'attache au poteau, pour faire autour de lui la ronde en musique. Toutes les lanières de la création pourront servir à la confection du collier par lequel un buffle sera attaché au poteau du sacrifice ; seule, la liane appelée kɔɔxi bôm bɔi est interdite sous peine de révolutionner tous les éléments. À l'époque du joram (2), on trouve dans la forêt une espèce de tubercule nommé bôn xu xa (3), dont on exprime l'eau après l'avoir fait cuire sous la cendre sans le laver : que personne ne s'avis de le tremper dans l'eau, ce serait attirer le tonnerre sur sa tête.

A cette classe de hɔdrɛ se rattachent tous les tabous de mélange. A propos de l'alliance du krai kon bā, j'ai déjà dit que le Tonnerre ne pouvait voir deux ennemis communier au même repas sans déchaîner sa foudre, tellement ce désordre lui paraissait grave. Pour la même raison, il ne peut voir mélangé deux aliments réputés ennemis : par exemple, la viande de rat et celle de tourterelle, le poisson appelé ku et les pousses de rotin, le riz et les fruits. Les abeilles et leur miel se mangent toujours seuls ; on ne doit jamais servir en même temps ni poisson, ni viande. Le poisson ne souffre pas davantage le

(1) Sur le rôle du gàng, que quelques voyageurs appellent «poteau fétiche», cf. Rites agraires, p. 159.
(2) Joram, ramasser les bois calcinés par le feu. Cf. Rites agraires, p. 507.
(3) La répulsion du Tonnerre pour cette opération a fourni aux Rongao un bon moyen d'obtenir la pluie en exaspérant cet esprit. Ils plantent un simulacre de gàng sur le bord de la rivière ; ils prennent un tubercule de xu xa, (bãhanar, chucha), l'appuient sur quatre morceaux de bois en forme de pieds pour figurer un buffle, puis ils le passent dans le collier, bia, attaché au petit gàng en question ; ils saisissent ensuite un tout petit poulet qu'ils attachent à califourchon sur le tubercule pour représenter son jardin. Ces préparatifs terminés, le représentant du groupe, généralement le chef du village, projette à deux mains l'eau de la rivière sur les deux victimes et appelant à grands cris la pluie. Pendant ce temps toute la population retirée un peu en arrière asperge à son tour l'officiant à qui mieux mieux. Un sacrifice à la salle commune complète la cérémonie. Celle-ci est, paraît-il, d'une telle efficacité que l'orage éclate généralement avant qu'on soit descendu de la maison.
voisinage de la viande (1) ; aussi est-ce une chose déconcertante pour eux de nous voir frir du poissoa dans de la graisse. Malgré l'habitude qu'ils commencent à en avoir, ils se demandent toujours si le ciel ne va pas tomber sur notre tête.

Ce n'est pas le lieu de m'étendre davantage sur toutes ces prescriptions : le Jupiter rongao met ces fautes sur le même pied que d'autres désordres plus graves, tels que la bestialité, par exemple. Toutes sont regardées comme un défi au dieu créateur, et toutes attirent infailliblement les coups de sa colère sur leur auteur. Plus celui-ci sera entré dans l'amiété de ce puissant esprit, plus sévèrement il sera puni. Bô Brôk est cependant un bon père : avant de frapper, il donne ordinairement quelques avertissements : c'est une branche d'arbre qu'un coup de vent fait tomber à vos pieds, un mirador que l'orage secoue d'une manière inquiétante (2), etc. Ajoutons qu'il y a des degrés dans le châtiment, comme il y en a dans la faute ; ce n'est que dans le cas où celle-ci est capitale, h. dri plaith gorl, « faute rituelle atteignant la valeur de la tête », qu'il peut y avoir mort d'homme.

Quand on a le dieu du tonnerre pour père, il est bon de lui rendre des soins tout particuliers et de lui offrir de temps à autre les sacrifices qui lui plaisent. On dit que le nommé Mau, un des anciens chefs les plus redoutés de la tribu des Sédang, avait l'habitude de lui immoler un buffle chaque année, et que cet acte de piété filiale lui a valu de ne jamais être vaincu, et de jouer d'un prestige immense dans toute la région.

L'esprit des eaux ou lang dak. — Dans les croyances rongao, le rôle de l'esprit des eaux paraît être celui d'un élément mâle procréateur (3) dans la génération des plantes que produisit la terre.

Le Rongao se représente le roi des eaux sous la figure du dragon, Nang Grai, dont il a sans cesse l'image devant les yeux, dans les nombreux dragons qui ornent les jarres chinoises si répandues dans le pays. Comme Bô Brôk,

(1) Lorsque l'orage menace, et au moment où éclatent les premiers coups de tonnerre, il est assez amusant de voir les femmes rongao se précipiter dans leurs maisons et jeter à terre les tubes de bambous qui ont servi à la cuisson des différents mets : il se pourrait en effet que l'un ou l'autre d'entre eux eût servi successivement à plusieurs aliments incompatibles. Vite on s'en débarrasse pour que Bô Brôk ne remarque rien lorsqu'il fera sa visite d'inspection.

(2) Quand le tonnerre fait rage et que l'on redoute la violence de l'ouragan, le moyen ordinaire de calmer l'esprit de l'orage est de planter un couteau dans le foyer ne disant:

Txa ! aâ bit chang oa kor  keial dah pât !
Txa ! je plante mon couteau afin que le vent se calme !

Il paraît que le vent cède aussitôt à l'esprit du fer.

(3) Quelque chose comme le Yang des Chinois.
Nang Gräi a sa cour et ses lieutenants, car les ondins sont très nombreux : chaque ruisseau, chaque gouffre du fleuve en a au moins un.

Le grand génie des eaux peut prendre toutes les formes. La légende rapporte qu'autrefois le soleil et la lune étaient deux sœurs (1). Un jour, Bia Khei, la princesse Lune, étant allée à la pêche au panier, prit un tout petit poisson appelé ku (2); elle eut pitié de lui, et résolut de l'élever. Elle le plaça donc dans un bol à riz rempli d'eau; le lendemain il avait tellement grandi qu'il tenait toute la tasse. La princesse le changea de récipient et le mit dans une petite jarre; le jour suivant, le ku merveilleux s'y trouvait déjà à l'étroit. La Bia Khei le transporta alors dans une grande marmite en cuivre. Le lendemain même prodige! La princesse Lune ne sachant plus où le garder, le porta dans le ruisseau voisin. Le jour suivant, le ruisseau était à sec, et le poisson se débattait sur le sable. A bout de ressources, la Bia Khei l'avoya alors à la mer. L'énorme poisson s'y jeta et devint le génie de la mer; mais avant de disparaître, il fit ses adieux à sa bienfaitrice: «Puisque tu as été bonne pour moi, lui dit-il, je ne t'oublierai jamais, et je te poursuivrai partout, ainsi que ta douce sœur la princesse Soleil! » Le ku est resté fidèle à sa promesse; c'est pour cela que très souvent encore il poursuit la lune dans le ciel, et alors il y a éclipse. L'expression populaire traduit le phénomène par ku lôn khei, ku lôn mat hi, «le ku avale la lune, avale le soleil»; et l'on dit qu'il faut tirer des flèches, pousser des cris, battre le tambour et frapper les mortiers à riz pour effrayer le monstre et délivrer les deux astres. Si le ku les avalait définitivement, ce serait, assure-t-on, la fin du monde. Ceci est la version commune qu'on sert aux enfants et aux non-initiés. L'expression « avaler la lune ou le soleil » n'est qu'un euphémisme. La croyance réelle est plus profonde: c'est

(1) D'après les Rongao, le soleil était l'aînée et la lune la cadette. Autrefois elles s'entendaient pour changer de rôle, la princesse Soleil désirant assister aux bêtes des jeunes gens et des jeunes filles se divertissant le soir, et la princesse Lune voulant présider aux travaux des champs au milieu de l'allégresse de toute la création. Mais la princesse Lune se mit à briller avec une telle ardeur que tous les enfants en moururent. Pour diminuer son éclat, les hommes couvrirent alors sa figure de cendres. Ce que voyant, leurs parents prièrent les deux sœurs de reprendre leurs anciennes fonctions, et désormais la Lune dut se contenter de briller la nuit. Lorsque son visage se voile comme d'un léger brouillard, on dit que c'est la cendre d'autrefois qui repart. La pleine lune a lieu lorsque la princesse découvre sa figure pour se laver. Il y a premier ou deuxième quartier quand elle tourne la tête de côté, soit à droite, soit à gauche. Enfin, lorsqu'elle nous tourne le dos, c'est la nouvelle lune.

La princesse Soleil est portée tous les jours en palaquin de l'Orient à l'Occident. Mais ses porteurs sont tantôt des jeunes gens, tantôt des hommes déjà âgés. Les jeunes gens musent en route naturellement, les jours sont donc alors plus longs. Les hommes âgés au contraire ne cherchent qu'à accomplir leur tâche le plus vite possible, d'où la brièveté des jours lorsque ceux-ci sont de service.

(2) Le ku est le poisson à grosse tête que nous appelons chabot ou meunier.
l'esprit des eaux qui vient embrasser ces deux astres; de son commerce avec eux, naissent les mauvaises herbes (1). Les flèches que l'on lance et tout le tamarre que l'on fait, ont pour but de faire cesser l'accouplement et d'attirer l'attention et la reconnaissance des deux déesses sur soi-même et sur ses champs. Parmi ces flèches et ces bruits, les uns arrivent jusqu'à elles, les autres se perdent en route; les premiers seuls attirent les faveurs du iâng délivré, et celles-ci seraient même parfois symbolisées par quelques écailles du chabot monstrueux que les flèches arrachent à sa peau et qui tombent dans les champs. Ceux qui restent indifférents à l'accouplement et ceux dont la voix n'arrive pas jusqu'à l'esprit, ne recevront que de mauvaises herbes.

Certains borjau, ou sorciers, prétendent que l'inspection d'un simple verre d'eau leur permet de savoir s'il y aura éclipse ou non. L'âme de l'eau leur apparaîtrait en effet sous la forme de ce poisson, et les frémissements de sa queue seraient particuliers quand il va entrer en rut.

Dans la légende de « Dam lau jau jai » (2), nous voyons aussi le roi des eaux sous la forme d'un gros poisson, ka kân, disputant l'empire du monde au dieu du tonnerre et au tigre. A la fin, tous finissent par reconnaître que l'un est aussi nécessaire que l'autre à l'ordre qui règne sur la terre.

Les lieutenants du roi des eaux, ai-je dit, sont très nombreux: les légendes nous les montrent comme formant un monde tout spécial dont l'habitat est au fond des eaux. Ils en sortent parfois sous la forme d'un être fabuleux appelé Nhâk, qui lui-même s'élève des eaux sous l'apparence d'une liane dont le pied plonge dans la rivière et la tête se cache dans le feuillage des grands arbres dont elle recherche les fruits. Cette tête prend à son tour tous les aspects: c'est tantôt celui d'un singe, tantôt celui d'un oiseau, et ce qui semble une liane est simplement la queue de l'animal. Si on la tranche d'un coup de serpe, croyant avoir affaire à une liane ordinaire, il en jaillit des flots de sang qui rougissent tout le ruisseau. D'autres ordins prennent la forme d'un buffle blanc appelé Hing. On le voit sortir des eaux pour brouter l'herbe de la rive; puis lorsqu'il est rassasié, il se plonge de nouveau dans son élément. Quand cet animal pêche, l'herbe qu'il a mangée repousse immédiatement derrière lui, si bien qu'il est impossible de suivre ses traces. Ce prodige tient à la vertu de sa salive: aussi celui qui rencontrerait un peu de cette bave

(1) Une autre version prétend que de son union avec la lune naissent les mauvaises herbes, mais que de son commerce avec le soleil naissent le riz et les autres céréales. J'ai préféré la première version comme cadrant mieux avec les pratiques en usage: celles-ci sont, en effet, identiques pour les éclipses de soleil et pour celles de lune. D'autres enfin disent que de son union avec les deux astres naissent à la fois les bonnes et les mauvaises herbes, mais que si l'on laissait l'accouplement se prolonger, ces dernières surtout se multiplieraient.

(2) Cette légende paraît d'origine halang.

XVII. 4
n'aurait qu'à s'en frotter les cheveux ou la barbe pour leur donner aussitôt une vigueur exceptionnelle ; il tiendrait le vrai remède contre la calvitie.

Quelques-uns revêtent aussi l'aspect d'un porc qu'on appelle chur dak, porc d'eau. On le reconnaît à cette particularité qu'il refuse toute autre nourriture que le sable. Celui qui tenterait de manger cet animal verrait la terre s'ouvrir et son village s'abimer sous les eaux, rorlám. Les légendes fourmillent de récits de ce genre (1).

Citons enfin le huing et le horpal dang. Le huing n'est en réalité qu'une inoffensive cécile. Les Moï prétendent cependant qu'il lui arrive parfois de mordre, et que dans ce cas, la mort est toujours foudroyante. La renommée du huing comme iâng dak très puissant, lui vient de ce que, paraît-il, on voit toujours l'eau sortir des trous qu'il fait en terre dans les terrains plus ou moins marécageux qu'il affectionne. Il passe en conséquence pour le créateur des sources, et en bien des régions c'est à lui que s'adressent les sacrifices annuels que l'on offre au génie de la fontaine qui alimente le village. On lui demande alors une eau abondante et saine, ne tarissant jamais et ne causant ni fièvres ni maladies.

Le horpal dang est, je crois, un animal purement fabuleux ; certains Moï prétendent cependant en avoir vu et mangé. Cet être étrange aurait la forme d'un cylindre, dont les dimensions atteindraient parfois celles d'un mortier à riz ; de là son nom de horpal, mortier. Il n'aurait en réalité qu'un seul œil énorme au milieu du front ; les deux dépressions qu'il présente de chaque côté du nez ne seraient là que pour la forme. Sa peau est tellement dure qu'il serait très difficile de l'entamer. Il ferait son séjour favori des cavités que l'eau creuse dans le roc aux abords des cascades. Cet animal est lui aussi l'objet d'une terreur superstitieuse.

Lorsqu'un homme meurt noyé, les Moï croient que ce sont ces ondins qui sont venus prendre l'âme de la victime. Beaucoup de ceux qui ont échappé à cette mort pour avoir été secourus à temps, affirment avoir aperçu les maisons des iâng dak sous les eaux. Le Moï ne s'explique pas du tout la mort par congestion cérébrale, surtout dans les eaux peu profondes. Pour lui l'auteur du méfait ne peut être qu'un iâng dak, et dans ce cas le génie le plus incriminé est le Nhâk, qu'on accuse presque toujours d'être venu étouffer la victime. Lorsqu'une personne se sent envahie d'un sentiment de terreur étrange en passant près d'un gouffre, hlong, et qu'à son arrivée chez elle, elle est prise de fièvre, c'est certainement l'esprit du gouffre qui s'est emparé de son âme : il n'y a qu'à aller immédiatement la « racheter », hoîaï.

Comme le dieu du tonnerre, le roi des eaux a horreur des monstruosités dans le cercle de ses attributions. Or il paraît que, dans le plan de la création,

---

(1) On en trouvera une plus loin.
le rôle du ïâng dak est de veiller sur les basses-cours et les porcheries, de concerter avec le tigre. Ces deux ïâng ne peuvent voir ni une « poule qui rouille », ir hor, ni une poule qui mange ses propres œufs, ir juh kòrtap ga, ni celle qui pond des œufs sans coquille, ir kòrtap tònç pêng, littéralement, « qui fait des œufs comme ceux des araignées », ni eafin celle qui pond des œufs d'où sortent deux poussins. Ils ont aussi horreur des porcs qui mordent leur auge avec acharnement, de ceux qui essaient de grimper à l'escalier de la maison, ainsi que des truies dont la portée ne se compose que de mâles ou de femelles, kon rür lang, « petits d'une seule face ». Tous ces êtres sont des monstres : il faut donc s'en débarrasser sans rémission.

Naturellement, le poulpe particulier de ces esprits des eaux devra se conformer à ces tabous plus religieusement que le commun. S'il venait à les négliger, sa faute revêtirait une gravité plus grande ; le ïâng dak ne tarderait pas à se montrer en songe avec un visage courroucé, pour faire une première remonstrance, et si l'on s'obstina à ne pas en tenir compte, une noyade dans la famille de l'infidèle viendrait bienôt lui apprendre que le roi des eaux ne badine pas en matière aussi grave.

Quand un ïâng dak apparaît en songe, il emprunte tantôt une forme, tantôt une autre ; souvent il se présente simplement sous l'aspect d'un beau jeune homme (!). Sa spécialité est d'accorder le don de la richesse et le talent de nourrir poules et cochons avec profit.

Voici généralement en quelles occasions on le rencontre. Etant à la pêche, on voit un caillou qui vient à la surface : on le prend. Parfois ce sera un bol à riz, une petite jarre, un vieux fond de tasse tout usé par le frottement que les filets ramèneront du fond des eaux et qu'on mettra de côté. La nuit suivante, l'esprit des eaux apparaîtra, et offrira son amitié. Quelquefois l'objet qui s'est pris au filet est un caillou ordinaire dont la forme est quelque peu bizarre ; on le rejette dédaigneusement sur la rive ; mais à peine endormi, on voit apparaître un beau génie qui vous reproche doucement votre geste. « Alors tu refuses mon amitié ? etc... » Ces objets merveilleux sont aussitôt regardés comme les supports d'un ondin, tōrmōng ïâng dak. Si l'esprit qui se présente n'est pas trop exigeant dans ses demandes, on acceptera l'alliance, et le lendemain on lui offrira une victime. Le sang sera recueilli pour oindre le fétiche, et on placera celui-ci dans le panier destiné aux fétiches familiers que l'on conserve à la maison, suspendu au-dessus du foyer. Si le ïâng réclame un cadeau ou trop élevé, ou devant être trop fréquemment renouvelé, comme il serait dangereux de contracter avec lui des engagements impossibles à tenir, on rapportera simplement le fétiche dans le fleuve. Il peut se faire que l'apparition du génie précède la trouvaille extraordinaire, mais le premier cas est le plus fréquent.

(!) Lorsqu'il apparaît sous la forme d'une jeune fille, ce serait signe de mort. Cf. Les Songs et leur interprétation, p. 536.
Ces fétiches des iâng dak sont connus sous le nom générique de jouan : ils préservent des noyades et des dégâts que pourraient occasionner les inondations. On les appelle aussi iâng borgâm, « esprits oppresseurs », car ils permettent à ceux qui subissent l’épreuve de l’eau, mui dak, d’en sortir toujours vainqueurs, lors même que tous les torts seraient de leur côté.

Parmi les fétiches des iâng dak, la cymbale thâih que les Bahnar appellent cheng bedrang, cymbale chame, ou cheng kur, cymbale khmère, mérite une mention particulière.

D’après la légende, un pêcheur construisit un jour dans le fleuve un hmar, piège à trappe. Bien qu’il y jetât tous les soirs une bonne quantité de coïx, graine dont le poisson est très friand, jamais il ne réussissait à prendre le moindre frêtin ; et cependant chaque matin il constatait que le coïx avait disparu. Un jour, le mystère s’éclairet : l’esprit des eaux lui apparaît, le remercia et lui demanda de vouloir bien fraterniser. Notre homme accepta naturellement : le génie lui dit alors d’aller examiner son hmar le lendemain matin, l’assurant qu’il y trouverait le premier cadeau de son amitié. Dès l’aurore, le Moï était au fleuve : la porte de son hmar était rabattue ; en examinant l’intérieur, il découvrit deux pièces d’un jeu de thâih qui s’ouvriraient comme les deux coquilles d’une huître, et se refermaient en croquant les grains de coïx. Il emporta naturellement cet objet merveilleux, et le déposa chez lui : ce furent les premières cymbales de ce genre qui apparairent dans le pays. Ce fait prouve bien, ajoutent les Rongao, que les cymbales de cette espèce sont toutes filles des eaux, et que les ondins les ont fabriquées pour y établir leur demeure.

Ces cymbales rappellent un peu le kiêng annamite pour le renflement central, mais elles ont un rebord comme le dông la, et le renflement est à l’intérieur. Le jeu complet serait composé de deux pièces rentrant l’une dans l’autre ; cet assortiment est extrêmement rare ; on ne rencontre guère que des pièces séparées et encore les trouve-t-on très difficilement. Le thâih est surtout en honneur dans la tribu des Brau, Lové en laotien. Ceux-ci n’hésitent pas à dépenser toute leur fortune pour acquérir une de ces pièces. Ils ont, paraît-il, la certitude que tout ce qu’ils donneront pour avoir l’honneur d’hospitaliser ce génie, leur sera rendu au centuple. Cette pièce se paie de 120 à 150 piastres dans cette tribu. Naturellement, on ne conclura le marché que si le génie manifeste en songe qu’il agréera l’alliance. L’esprit du thâih est un dieu jaloux : pour l’acquérir, il faut livrer absolument tout ce qu’on possède dans sa maison, jusqu’aux vieux manches de pochette mis au rebut, jusqu’aux paniers troués et aux marmites en terre ébréchées. On doit tout lui sacrifier, sauf le balai. Si on livrait ce dernier objet, dit-on, l’esprit du thâih ne s’habituerait pas à la maison et n’y accorderait jamais le bien-être.

Cette cymbale est reçue à la case de celui qui l’a achetée, au son des trompes de guerre, comme étant le support d’un des esprits les plus redoutés, et là, on lui fait aussi tôt une offrande avec le sang du porc qui lui est sacrifié ce jour-là.
Le thaih ne sert qu’aux grandes circonstances : par exemple, aux jours de grands sacrifices, ou aux jours d’enterrement et d’anniversaire des notabilités du village. Après avoir fait cette acquisition en observant tous les rites, si l’on ne devient pas un César en quelques années, c’est que l’on n’est pas kornop avec le génie ; dans ce cas il ne faudra pas hésiter à revendre cet objet ; sans cela, on finira par se ruiner complètement.

L’esprit du riz ou lâng Xori. — Aux yeux du Moï Rongao essentiellement cultivateur, l’esprit du riz, lâng Xori, est peut-être le génie dont l’amitié est la plus appréciée, car la précieuse céréale dont il est l’âme croît toujours en abondance dans le champ de ceux qu’il chérit. En principe, il y a un lâng Xori mâle et un lâng Xori femelle pour chaque râv ; de là, la nécessité de préparer deux tubes lorsqu’on les invite à boire, comme au cours de l’aspersion du riz, par exemple. On prétend que les lâng Xori sont tous petits-fils du dieu Tonnerre, et que celui-ci leur a confié lui-même la garde de la céréale qui fait vivre les hommes. Il y aurait aussi des spécies de lâng Xori différentes pour chaque céréale, et ceux qui auraient reçu le riz en partage seraient les plus difficiles et les plus exigents (1).

Très recherchée, l’alliance avec un lâng Xori se rencontre assez fréquemment, ce qui est naturel. Une belle nuit, et souvent à la suite d’un sacrifice, on voit apparaître un génie femelle, généralement assez laide, le corps tout couvert de gale, et la tête pleine de teigne. C’est la forme sous laquelle l’imagination populaire se figure le lâng Xori. Ce génie fait alliance simple ou de père à fils, krao pô ou krao kon bà, de la manière habituelle ; puis comme gage de son amitié, il détache ordinairement un peu de teigne de sa tête, ce que les Rongao appellent son por kro, « riz grillé », à cause de la ressemblance de cette croûte avec le riz un peu brûlé qui s’attache aux parois de la marmite pendant la cuisson. Le lendemain, on trouvera une pierre, soit au milieu du grenier, soit dans le mortier à piler le riz, soit dans la marmite ; et ce caillou sera regardé comme le tormông, ou féteche du lâng Xori. Parfois on le découvrira en plein champ, porté par deux ou trois épis réunis, à très petite distance du bôk (2), ou casse de l’esprit.

Quelquesfois aussi, un jour de sacrifice au lâng Xori, le jour du hortok (3) ou commencement de la moisson, par exemple, pendant qu’on transporte les prémices au grenier, un chien se met à japper devant un caillou du chemin ; on le chasse, il revient et recommence : on ramasse alors la pierre, et la nuit

---

(1) lâng Xori ou lâng Horri est aussi appelé lâng Bôk ou lâng Dai : il est identique au lâng Xong Xoe des tribus Kuar et Horre de la frontière du Quang-nam. Tous les rites agraires ont pour but le culte de cette divinité. Cf. Rites agraires des Rongao, BESEO, t. IX, n° 3 et t. X, n° 1.

(2) Cf. ibid., t. IX, p. 518.

(3) Cf. ibid., t. X, p. 139.
suivante, on apprendra en rêve que ce caillou renferme un làng Xori qui désire s’attacher à vous.

En piochant un champ, on met parfois au jour des conglomérats de petits cristaux de roche ; on les recueille avec soin ; ces pierres imitent trop bien le « riz grillé » du làng Xori, pour ne pas être la demeure de celui-ci ; et ce sera presque certainement une occasion de faire amitié, la nuit suivante, avec le génie des moissons.

Le fétiche du làng Xori ne se place jamais à la sâla du village ; il se garde toujours à la maison, et on le suspend sur le foyer de la maîtresse de la maison, kordri xêm (1). Celle-ci en est regardée comme la prêtresse ou la gardienne constituée, et c’est elle qui l’ondra de sang dans un petit van, à chaque fête agraire un peu solennelle. Ces fétiches se transmettent de génération en génération ; on en trouve à peu près dans chaque maison, et on garde dans leur protection une confiance illimitée.

Ce tongông làng Xori ne revêt pas nécessairement l’aspect d’un caillou : j’en ai vu qui étaient de simples cornes de cervelle, con mang. Pour être regardés comme fétiches de ce làng, il suffit qu’ils aient été trouvés sur des épis de riz, ou qu’ils vous aient été signalés par votre chien, un jour de fête agraire. Il y a des làng Xori qui aiment à s’incorporer à des objets inanimés ; mais il y en a d’autres aussi qui préfèrent s’incarner dans le corps de certains animaux, comme le rat de bambou, chuk, la sauterelle, grang grai, etc. Je traiterai de tous ces avatars dans le chapitre des alliances avec les esprits des animaux.

Les làng Xori les plus puissants, paraît-il, sont ceux qui habitent les défenses des rhinocéros, chordo romaih. Ces défenses sont très cotées dans le pays, non seulement à cause du prix élevé qu’en donnent les Chinois, mais parce qu’elles sont regardées comme les fétiches les plus parfaits du làng Xori : leur noyau central, prétendent les Rongao, serait même formé d’un grain de riz.

La forme particulièreme de la défense du rhinocéros asiatique est peut-être aussi une des causes de la vénération qui s’attache à elle : elle ressemble assez à un lièvre, et par le fait, elle symbolise parfaitement l’esprit de fécondité dont le làng Xori est, somme toute, un des types. Le récit que me firent deux habitants de Dak Drei, qui étaient allés vendre un de ces objets à Kon Morei (2), n’a fait que confirmer cette manière de comprendre le culte du chordo romaih.

D’après eux, les hommes qui acceptent de servir d’intermédiaires pour vendre une de ces défenses, n’oseraient jamais l’introduire dans leur propre village ; ils lui construisent un petit abri spécial dans la forêt (3). Quand on transporte

(1) Cf. ibid., t. X, p. 143.
(2) Village rongao de la vallée du Bliah, à 3 kilomètres à l’Est de Kontum.
(3) L’entrée dans le village équivaut en effet à une promesse tacite de sacrifice : làng agaih, « l’esprit espérait », et se voyant frustré, il ne manquerait pas de se venger. Cet acte est donc interdit sous peine de hancoh ou dette aux esprits.
ce précieux objet, les organes génitaux s’hypertrophient à tel point que la marche devient extrêmement pénible. Entre Dak Drei et Kon Morne, il n’y a pas plus de 25 kilomètres. Les deux hommes durent mettre deux jours pour les parcourir. Arrivés à Kon Morne, ils ne purent naturellement pas entrer immédiatement dans le village ; ils n’osèrent même pas spécifier le but de leur voyage : « Nous venons échanger une corne de bœuf », dirent-ils simplement. Bien entendu, tout le monde comprit ; on leur apporta une jarre de vin et une poule, et on leur offrit toutes sortes de mets en considération du fétiche qu’ils apportaient avec eux. Les pourparlers pour la vente furent assez laborieux ; il ne s’agissait pas seulement de trouver preneur et de débattre le prix : la grosse question était d’attendre que l’esprit se manifestât à un amateur, qu’il fût ses offres d’amitié, et surtout qu’il posât clairement ses conditions : tous craignaient que le iâng ne montrât trop exigeant. Il faut croire que tout alla à souhait, puisqu’ils tombèrent d’accord avec un nommé Dôt. C’est alors seulement qu’on osa introduire le fétiche dans le village et dans la case de l’acheteur. On le reçut triomphalement au son des cymbales et des trompes de guerre ; on le rafranchit immédiatement dans un bain de sang de porc, puis on lui immola un bœuf, une chèvre et un cochon. Le retour des deux intermédiaires se fit très heureusement : rien ne les embarrassait plus, et ils furent chez eux en moins d’une journée.

Comme gardien du riz, iâng Xorri a lui aussi ses nombreux hodrî, actes qu’il juge incompatibles avec le respect qui lui est dû (1). Il est bien entendu que les clients favoris de ce iâng doivent être d’une fidélité exemplaire à tous ces tabous, sous peine de périr d’une mort presque subite, que les Rongao expliqueront en disant que iâng Xorri a étranglé le coupable : iâng Xorri it.

On aura remarqué que, contrairement à la règle générale qui interdit de manger les êtres, animaux ou plantes, avec l’esprit desquels on a fait alliance, ceux mêmes qui sont favorisés de l’amitié de iâng Xorri ne laissent pas de se nourrir de riz. L’explication que les Rongao donnent de ce fait est à la fois simple et assez originale.

Tant que le riz est le corps du iâng Xorri, c’est—à—dire tant qu’il est sur pied, ou qu’il survit dans le paddy non décotiqué, il est sacré. Jamais un Rongao

---

(1) Les iâng Xorri qui gardent les champs habitent tantôt dans le champ, tantôt dans le grenier, suivant l'époque de l'année ; et leur fonction est de veiller à l'observation de tous les tabous ayant rapport, soit à la culture du riz, soit à sa conservation dans le grenier. La plupart de ces prescriptions ont été énumérées dans l'étude sur les Rites agraires des rongao : inutile d'y revenir.

Les iâng Xorri qui trônent sur les lômâng ont pour office de garder le riz dans les maisons, de voir si les femmes ne se taquinent pas avec leurs pilons en décortiquant le paddy, et de sévir si on s'assied sur les mortiers, si on cuit le riz avec d'autres herbes ou d'autres mets, et si on profane le don des esprits en le laissant tomber à terre par négligence.

XVII, 4
n’oserait en arracher un pied de son champ, sinon pour le repuer. Éclairer les semis trop épais est interdit : ce serait tuer plusieurs plants. Une des plus sanglantes injures que l’on puisse faire à quelqu’un, c’est d’aller dans son champ, d’en arracher un pied de riz et de jeter celui-ci à l’eau. Le Rongao s’en montre aussi offensé que s’il l’avait lui-même jeté à la rivière, et il tiendra à honneur de venger son lang Xori, soit en prenant les armes, soit en infligeant une forte amende. Couper l’extrémité des feuilles, lorsque le riz est de trop belle venue, afin qu’il fructifie davantage est une opération pratiquée couramment par les Annamites : elle paraît au Rongao une mutilation parricide. Si quelque animal domestique vient à manger un ou deux épis, on mettra son propriétaire à l’amende, ne serait-ce que pour sauver le prinipe, surtout si l’animal est un de ceux que ne possède pas le maître du champ, comme par exemple un cheval ou un éléphant : lang Xori n’y étant pas habitué a pu prendre peur ! Il faut le rappeler.

Lorsque le riz est devenu paddy et qu’on le conserve dans le grenier, une partie est destinée à la consommation, l’autre est mise à part pour la semence. C’est  ici que lang Xori se tient habituellement comme dans ses appartements privés et c’est ici que se trouve son cœur. Voler du riz destiné à la semence est donc, indépendamment de toute autre considération, d’une gravité toute particulière. Le riz destiné à la nourriture représente plutôt comme les réserves de l’esprit, comme les puissantes mamelles par lesquelles le lang va nourrir ses enfants. Il y reste donc une partie de lui-même, et par conséquent il est interdit de le maltraiter. Un vol dans un grenier appelle toujours une réparation ; il en est de même de l’incendie même involontaire des magasins à riz. Le paddy ne doit jamais non plus être distribué aux animaux ; et naturellement manger du riz non décortiqué, si la chose pouvait se faire, ne saurait être permis.

Pour le riz blanc, la chose est toute différente. Piler du paddy n’est autre chose qu’exprimer le lait du corps de lang Xori. Les coups de pilon sont comparés aux coups de tête que donne l’enfant sur le sein de sa mère pour en faire sortir le liquide nourricier. Le riz une fois pilé n’est donc plus que le dak tah, lait du lang Xori. Or, absorber le lait de la personne alliée est plutôt une pratique conforme au sens général de l’alliance (cf. ci-dessus, p. 9). Aucune alliance, en effet, si intime soit-elle, n’approche de celle qui existe entre la mère et son enfant ; or, ce lien n’est pas amoindri du fait que celui-ci se nourrit du lait de sa mère ; il n’en devient au contraire que plus fort. Plus donc le favori du lang Xori absorbera de ce précieux aliment, plus il en dépendra pour la cuisson du vin, plus son alliance se fortifiera. (Le riz destiné au vin est toujours pilé).

En parcourant les divers villages, il m’est arrivé souvent de vouloir acheter du paddy pour donner à mes chevaux : impossible d’en trouver lors que j’en avais divulgué la destination. Je n’avais pas plus tôt demandé du riz pilé, qu’on m’en apportait immédiatement. Le lait sert aussi bien à la nourriture des animaux qu’à celle des hommes. Il n’en reste pas moins un présent des dieux ; donc il ne faut ni le mépriser, ni le gaspiller ; de là les tabous observés pour les repas.
La déesse Îa Pôm. — Îa Pôm des Rôngao est la réplique de la Xôk Êr, « Grand’mère Plumes de poule » des Bahnar. Les légendes en font la sœur cadette d’une autre Îa appelée Îa Golr. Elle est l’héroïne de plusieurs histoires qui parlaient contradictoires entre elles, si on ne se rappelait que les personnages des légendes mot sont, non des individus particuliers, mais des types de personnages, et qu’on peut mettre ainsi sur leur compte les aventures les plus disparates. Îa Pôm est toujours représentée comme une brave vieillie très charitable, n’ayant d’autre famille qu’un petit-fils très pauvre nommé Tôhrit, Tôrhit, Horitt ou Tôhirrit. Tantôt c’est la grand’mère, tantôt c’est le petit-fils qui est en butte aux mauvais traitements d’un gros personnage des environs, que les Rôngao appellent du nom vague de Bô Portau, « le roi », et les Bahnar Bôk Roh. Mais les lâph finissent toujours par arranger si bien les choses, qu’elles tournent à l’avantage de ces pauvres victimes et à la confusion de celui qui les opprimait. À ce titre, on pourrait dire que Îa Pôm et Tôhirrit sont les héros du mythe représentant la Providence veillant sur les petits et les simples.

Îa Pôm est aussi le même type de personnage que Îa Pêh Môk, « Grand’mère qui pêle le riz nouveau », des Bahnar, qui est là Îa Kê Môk des Rôngao, « la Grand’mère qui mange le riz nouveau ». (Sur le môk et sa préparation, cf. Rites agraires, t. X, p. 138). Cette appellation lui vient d’une légende d’après laquelle certain jour Îa Pôm aurait défriché son champ, l’aurait brûlé, ensemmencé et récolté le même jour, cela pour satisfaire son petit-fils qui criait famine (1). Le culte de cette divinité est intimement lié à celui du lâph.

(1) Je reproduis ci-après la version bahnar de ces deux légendes telle que la donné le P. Gœrlach dans Miss Cath., du 10 septembre 1887. Le rôle de Îa Pôm est ici tout entier rempli par Tôhirrit, et celui de Bô Brôk par Îa Kê Keh. (Sur Îa Kê Keh, cf. p. 34).

Il y a très longtemps vivaient dans le même village deux hommes très différents de caractère et bien diversement partagés sous le rapport de la fortune. Bôk Roh, personnage important, très riche, mais orgueilleux, détestait les pauvres et méprisait son voisín Horitt, qui vivait au jour le jour, mais se montrait bon et compatissant envers de plus malheureux que lui. Bien souvent, il partageait sa ration de riz avec ceux que Bôk Roh avait repoussées.

Un jour, le mauvais riche sacrifia, à l’occasion des travaux des champs. Suivant la coutume, il invita les divinités à boire de son vin et à manger le foie de la victime. Îa Kê Keh avait soif ; elle descendit sur la terre et se dirigea vers la case de Bôk Roh. Malgré ses aînés, la déesse offrit un spectacle si pitoyable, avec son haban « costillon » déchiré, que le sauvage ne voulut pas la reconnaître pour une divinité. Au lieu donc de lui présenter ses hommages, il lui envoya une bordée d’injures et une grêle de fêlées. Naturellement, les projectiles ne purent atteindre Îa Kê Keh, qui s’envola au ciel à tire-d’aile et fut consolée de sa mésaventure par les caresses de lâph Xôrti.

Vint l’époque du riz jasminissant. Îa Kê Keh, accroupie sur la voute du ciel, vit, en se penchant vers la terre, le pauvre Horitt, qui mangeait des oiseaux crottés. La cuisine était bonne, paraîtrait-il, car Horitt échut les feuilles dans lesquelles étaient enveloppés les oiseaux. La déesse envoya sa fille demander en son nom une part du festin. Lâph Xôrti descendit sur la terre pour faire la commission. Or ce jour-là même, Bôk Roh
Xori. Là Pôm est en effet un personnage légendaire qui aurait eu le bonheur de recevoir la visite du dieu du tonnerre et de l'ang Xori et de les soustraire tous deux aux mauvais traitements d'un prince orgueilleux. Voici les deux légendes telles que les racontent les Rongao.

Bo Potau était un prince riche et puissant, habitant sur les bords de la rivière Blah (1). Un jour qu'il faisait un sacrifice à Bo Brök, il invita celui-ci, comme de juste, et il envoya ses gens l'attendre à la porte du village, en leur donnant l'ordre de tirer sur tous les étrangers qu'ils ne connaîtraient pas. Bo Brök se présenta sous sa forme préférée, celle d'un homme au corps tout velu. Les

tuait un buffle en l'honneur de son ami, qui était venue le visiter. La petite déesse aime le vin sauvage : c'est la son moindre défaut. Charmée par la musique des tam-tam et des gongs frappés en cadence, alléchée par la viande rôtie et le vin de millet, lang Xori voulut monter dans la case de Bok Roh. Elle fut reçue comme autrefois sa mère, à coups de flèches.

« Ah ! s'écria-t-elle, c'est ainsi que tu me traites ! Je suis lang Xori. Je veille à la conservation des moissins. Tu ne refuse ton vin et tu me lances tes flèches ; bientôt tu sentiras le poids de ma colère ! » Cela dit, la petite déesse s'en fut trouver Horrit. Celui-ci se montra très convenable et donna très volontiers un de ses oiseaux. Il poussait même la politesse jusqu'à offrir à lang Xori une jarre de vin et une ouate. Sa conduite fut bien récompensée.

La fille de la Kah Keh resta durant plusieurs mois dans la case de pauvre Horrit, dont les affaires prospéraient en même temps que son riz venait à merveille. Pendant que lang Xori jouissait de cette généreuse hospitalité, sa mère éprouva un violent désir de manger un foie de porc. Le téléphone et le télégraphe électrique n'étaient pas inventés à cette époque ; mais les génies n'ont pas besoin d'instruments pour se communiquer leurs impressions. A peine la Kah Keh éprouvait-t-elle ce désir que lang Xori en fut instruite.

Assise sur le plancher en lattes de bambou, elle voulait à travers les fentes un porclet bien gras, et cette vue lui faisait venir l'eau à la bouche Horrit s'en apercut et tua aussitôt le petit monsieur habillé de soies. Puis il prépara une jarre de vin et offrit le tout à la déesse en lui disant : « Tiens, mange à ta guise et envoie à ta mère ce qu'elle désire. »

Lang Xori se fit pas prier longtemps. Elle but et mangea jusqu'à satisfaire. Son repas terminé, elle envoya au ciel le foie de la victime et de petits morceaux de viande. Horrit s'étonnait de l'exiguïté de ces morceaux de viande rôtie, mais la déesse donna au bon sauvage la puissance de voir ce qui se passait au ciel. Les korat, « petits morceaux », devenaient gros comme des buffles en arrivant devant la Kah Keh qui mangeait avec appétit et témoignait tout haut sa reconnaissances. Peu après, lang Xori dut remonter au ciel. Avant de quitter la terre, elle instruisit Horrit de toutes les cérémonies qu'il devait observer dans les sacrifices et lui promit que bientôt il deviendrait très riche. En effet, ses greniers regorgeaient, ses troupeaux se multipliaient et toutes ses entreprises réussissaient à merveille.

Bok Roh au contraire, tomba dans la misère. Il fut obligé de vendre toutes ses marchandises à Horrit, et finalement se rendit esclave, lui et toute sa famille, pour ne pas mourir de faim.

(1) Affluent du Peôkô ou haute Sé San : c'est la rivière qui arrose toute la plaine de Kontum.
serviteurs de Bô Pota au menacèrent de leurs arbalètes : il eut beau décliner tous ses titres, personne ne le crut, et il dut fuir à travers la forêt, poursuivi par les gens du prince. Il était à bout de souffle, lorsqu'il rencontra un petit sentier qui le conduisit à la case habitée par là Pôm et son petit-fils Tôhrît : il les mit au courant de son aventure, et ces pauvres gens, qui ne vivaient que de tubercules trouvés dans la forêt, s'empressèrent de lui offrir l'hospitalité.

Bô Brök leur dit d'abord qu'il mourait de soif, et exprima le désir de boire la jarre de vin qu'il voyait, disait-il, dans le lâm (1) à côté. Là Pôm se récria : elle était bien trop pauvre pour avoir du vin chez elle. Mais Bô Brök insista tellement que, pour contenter son hôte, la Pôm ordonna à Tôhrît d'aller voir dans le lâm. À sa grande surprise, Tôhrît découvrit une jarre de bon vin qu'il s'empressa d'apporter et d'offrir à l'étranger. « Pourquoi ne mangez-vous pas de riz ? » leur demanda celui-ci. On lui répondit que Bô Pota gardait toute la terre pour lui, et qu'il ne leur avait cédé qu'un grand rocher tout plat pour y faire leur champ. « Cela suffit, dit Bô Brök ; couvrez de terre ce rocher et vous verrez que le riz y poussera très bien. » Là Pôm et Tôhrît obéirent, et leur riz devint merveilleux, tandis que celui de Bô Pota sécha sur pied. Lorsque le riz fut sur le point d'entrer en épi, Bô Brök témoigna de nouveau le désir de boire la seconde jarre qui se trouvait dans le lâm ; il l'avait bien méritée, dit-il. Cette fois, là Pôm ne se fit plus prier ; elle entra dans son compartiment réservé, y trouva encore une jarre, dont elle ne soupçonnait pas l'existence, et put ainsi satisfaire son hôte.

Tout en buvant, celui-ci lui donna ses instructions sur la manière de faire la moisson : il lui ordonna de construire un grand grenier et de tendre un fil de coton qui partirait du champ pour aboutir au grenier ; par ce moyen, inutile de porter le riz au grenier ; chaque grain suivrait de lui-même le fil en question, et arriverait tout seul à destination, comme porté par une fourmi invisible. Lorsque Bô Brök eut bu à satiété, il déclara qu'il allait quitter ses hôtes pour remonter au ciel. A cette nouvelle, ceux-ci se mirent à pleurer et à exprimer leurs regrets de n'avoir aucune provision de bouche à lui offrir pour sa route. « Qu'à cela ne tienne ! leur dit Bô Brök. Tuez simplement le cochon qui se trouve sous la maison, il me suffira. » Là Pôm étant dans le plus grand dénouement, n'avait pas de quoi nourrir un cochon ; elle jeta cependant les yeux vers l'endroit indiqué, et fut toute surprise d'y apercevoir un petit goret que n'était pas beaucoup plus gros que le poing (2). Bô Brök accepta une cuisse de l'animal, mais d'apprécier celle-ci fut à peine entre ses mains qu'elle atteignit les dimensions d'une cuisse

(1) Lâm, compartiment réservé à chaque famille dans les maisons bahnar et rongao.
(2) C'est par suite de cette croyance que, pour la fête de l'aspiration du riz, les Rongao tâchent toujours d'offrir en sacrifice au moins un petit goret, celui-ci vint-il seulement de naître. « Pourvu qu'il ait figure de porcelet, disent-ils, le dieu du ciel se tirera bien d'affaire ! »

XVII.
d’éléphant). Bô Brôk très satisfait, témoigna toute sa reconnaissance. Il pria ses hôtes de continuer tous les ans à lui offrir du vin au moment où le riz entrait en épis, et il leur assura que les moindre présents qu’on lui destinerait, arriveraient à lui sous une forme qui en déchireraient la valeur à ses yeux.

L’année suivante, Bô Portau souffrit d’une disette terrible, et n’eut d’autre ressource que de venir acheter du riz à la Pôm. Suivant les recommandations de Bô Brôk, celle-ci se vengea des méfaits de Bô Portau, en ne lui cédant son riz qu’à un prix exorbitant. Pour un jeu de cymbales, elle ne lui donnait que le contenu de chacune des pièces livrées. Bô Portau fut bientôt obligé de lui céder tous ses biens, tous ses esclaves, et d’accepter lui-même d’entrer en servitude chez elle.

La seconde légende se rapporte directement à lâng Xori. Autrefois, dit-elle, Bô Portau « buvait » (?), pour le commencement de la moisson. En sacrifiant, il appela comme d’habitude lâng Xori : « Ô lâng Xori ! Ô lâng Bôk ! descendons boire mon vin ; je ne boirai qu’après toi ! » (3) lâng Xori obéit et, cette fois, descendit sous une forme visible. En route elle rencontra deux malheureux qui fouillaient la terre pour y chercher des tubercules. « On dirait que vous n’avez rien à manger ! » leur dit-elle. « Hélas ! » répondirent les deux jeunes gens. lâng Xori eut pitié d’eux ; elle prit quelques courtes de la teigne (4) qui lui couvrait la tête et les déposa dans leurs mains. « Prenez ceci, leur dit-elle ; c’est du riz. Maintenant faites vite un grenier de sept travées. » Peu après, lâng Xori arriva chez Bô Portau : « Voici lâng Xori qui arrive ! S’écria Bô Portau aussitôt qu’il l’aperçut. Monte ici ! » Au cours du festin, lâng Xori lui posa cette question : « Dis-moi, Bô Portau ! Que préfères-tu ? Que ce soit bien chez toi, ou que ce soit bien sur ton perron ? » — « Je préfère que ce soit bien dans ma maison ; on m’appelle prince (?) et jamais prince n’acceptera que ce soit bien sur son perron simplement ; il veut surtout que ce soit bien chez lui. » — « S’il en est ainsi, ce sera bien chez toi, puisque tu le désires ; mais tu souffriras d’une terrible disette ! » — « Par exemple ! est-ce que jamais portau peut connaître la disette ? Et puis, de quel droit parles-tu ainsi ? De quel droit me nargues-tu de cette façon ? He ! là-bas ! mes enfants ! ajouta-t-il en s’adressant à ses esclaves, vit un bâton ! et assommez-moi cette insolente ! » Les serviteurs de Bô Portau ne se le firent pas dire deux fois, et lâng Xori dut s’enfuir au plus vite. Par bonheur, la case de la Pôm se trouva

(1) Les Rougao sont persuadés que tout ce qu’ils sacrifient prend aux yeux des esprits des proportions démesurées. La suite de cette étude nous fournira encore plusieurs traces de cette croyance.
(2) Pour les Rougao ce terme signifie toujours festoyer.
(3) Formule en usage dans les sacrifices ordinaires.
(4) C’est l’origine de la croyance au par kea ; cf. ci-dessus, p. 49.
(5) Traduction du mot portau ou potau.


(1) La première légende dans laquelle le dieu du tonnerre joue le principal rôle est plutôt d'origine sédang, l'autre paraît plutôt jarai. On peut dire que ces deux mythes sont le fondement du culte de Lâng Xori, de Bô Brôk, de là Pôm, et de tous les rites et sacrifices agraires : ils ont donc une importance exceptionnelle.

D'après une croyance populaire répandue au moins chez les Rougao et les Jarai, là Pôm habitait maintenant dans la lune ; les taches que nous observons sur cet astre, représentent pour eux cette déesse pliant son riz à l'ombre d'un forêt, d'abord religiosa. De plus, si l'on s'en rapporte à la signification de Pôm en rougao, ce mot indiquerait quelque chose de roulé, et là Pôm voudrait dire la déesse ronde, ce qui rappellerait la reine des nuits. En bahm par exemple ce mot signifie aussi « unique, solitaire », et ce nom conviendrait également bien à ce personnage que les légendes nous montrent toujours vivant à l'écart, avec Torhrit son petit-fils comme unique compagne.

Faut-il voir dans là Pôm la personnification de la lune, mère nourricière des moissons, par les bienfaisantes ondées nocturnes que les Moh lui attribuent, et qui sont regardées comme son lait : dàk tuh khei (voir plus haut, p. 36), et faut-il retrouver cette croyance dans le mythe de Bô Brôk ou de Lâng Xori sauvés et nourris par là Pôm ? Rien ne permet de l'affirmer, mais rien n'oblige à le nier.

D'un côté en effet, chez les Rougao il semble bien que tout ce culte rendu à la divinité soit concentré autour des phénomènes naturels qui favorisent la fécondité de la terre, et qui sont regardés comme produisant l'indispensable nourriture de l'homme et principalement le riz. Or, si l'on s'en tient au fond de la croyance populaire, les céphalées naissent du commerce régulier du tonnerre avec le soleil et la lune. Lorsqu'un esprit étranger essaie d'émettre des prétentions sur ces deux astres, aussitôt l'ordre de l'univers est troublé, la terre ne produit plus que de mauvaises herbes, et si ce désordre continuait, c'en serait fait de la vie humaine ; il faut donc que tous s'unissent pour
Somme toute, la Pôm est regardée comme une avocate très puissante disposant des faveurs de Bô Brôk et de làng Xori ; de là la place toute spéciale qu'elle occupait dans les invocations rituelles. Les personnes qui nourrissent amitié avec elle sont assez nombreuses ; comme cadeau elles reçoivent généralement un mortier, une petite marmite en terre, ou un pilon. Le lendemain on retrouve toujours ces cadeaux sous forme de cailloux qui ressemblent vaguement à l'un ou à l'autre de ces objets. Ces fétiches se placent dans le même panier que ceux de làng Xori : ils ont droit au même culte, et comme eux ils se passent de famille en famille. Là Pôm n'étant que la protectrice constituée de làng Xori, ses tabous particuliers se confondent avec ceux de cet esprit.

On peut dire que Là Pôm est la plus populaire de tous les làng. Les Rôngao font d'elle une déesse redoutable en même temps que bienfaisante, et maintenant encore, on espère en sa venue sur la terre comme en celle d'un messie qui doit y ramener l'âge d'or. Cette attente générale fait que toutes les populations croient aussitôt au premier imposteur venu qui se prétend Là (1).

défendre ces deux astres et protéger ainsi l'ordre établi. Telle est la raison des pratiques en usage pendant les éclisses (voir plus haut, p. 44). On trouve bien des hommages rendus au tonnerre dans la personne de Bô Brôk ; mais l'encombre de certains tribus de la frontière du Quâng-nam, chez les Rôngao du moins, on trouve aucun sacrifice en l'honneur du soleil ni de la lune, à moins que là Kah Kah, mère de la lune et du soleil, ne représente ce dernier astre, et que Là Pôm ne personnalise le premier. J'avoue d'autre part n'avoir trouvé jusqu'ici aucun élément positif qui permette de présenter ce sentiment autrement que comme une simple possibilité.

(1) Le titre de là que l'on décerne maintenant à peu près indistinctement à tous les êtres regardés comme l'incarnation d'un làng, doit son origine au nom d'un bonze laotien révélé et resté célèbre par les combats qu'il livra et par les pérégrinations qui eurent lieu là où il dut se réfugier : H. Maitre (Les Jungles mot., p. 477) donne à son sujet les détails suivants.

« Vers 1820, un bonze laotien, se disant inspiré, souleva les Khha de la Se Khong, s'empare du pays, saccage Attopeu, Saravan et Bassac : toute la contrée Halang jusqu'à la moyenne Se San est à feu et à sang ; mais après quelques succès, le rebelle finalement battu vient se réfugier au pays Bauo entre Se Khong et Se San, sur la montagne qui porte encore son nom. Son souvenir est demeuré vivace dans toute la région où l'on appelle là Pu. (Id est un mot brao qui veut dire grand'mère, patriarque ; c'est un titre honorifique donné aux chefs, il remplace le titre bahmar de làng et celui rôngao de kân, mère du peuple, qui leur est donné couramment dans ces dernières tribus. Pu serait son nom.) Sur cette montagne devait se trouver quelque roche inaccessible qui lui servait d'abri contre ses ennemis ; il les repoussait en faisant rouler sur eux pierres et rochers ; pendant longtemps, toutes les tentatives faites par les Laotiens pour s'emparer de lui, restèrent vaines : aussi la confiance qu'il inspirait aux sauvages ne fit que s'accroître ; de fort loin, l'on venait lui offrir du vin de riz et des fruits qu'il montait à l'aide d'une corde ; en échange il remettait aux Khin un peu d'eau qui, disait-il, était un infaillible talisman contre la maladie et les épidémies. De retour chez eux, les pèlerins construisaient un petit pagodon et y déposaient cette eau sacrée. Cette agitation grandissante finit cependant par inquiéter les chefs laotiens, qui se décidèrent à en finir ; une nuit, ils escaladent le rocher, s'emparent du bonze et le décapitent. »
Il y a une trentaine d’années, deux esclaves en rupture de ban, répondant aux noms de Khun et Kham, s’échappèrent du Laos et arrivèrent chez les Hamong. Ils firent aussitôt parade de leurs pouvoirs supérieurs qu’ils devaient en grande partie, disaient-ils, à la vertu de certains borgang ou plantes magiques dont ils disposaient. Ils pouvaient se changer en têtres, en serpents : d’une seule parole ils transformaient en sable le riz des greniers, et ils se disaient invulnérables aux flèches et aux coups de sabre ; enfin ils prétendaient avoir des rapports quotidiens avec un esprit qu’ils nommaient Dâm Trông et qu’ils disaient leur neveu. « Si vous sortez du village de bon matin, disaient-ils, et que vous entendiez un petit enfant pleurer dans la brousse à côté de vous, ne vous inquiétez pas : c’est Dâm Trông qui vient nous voir. » Cette association donna naissance à la raison sociale « Khun Kham Dâm Trông » (1), dont le nom revenait sans cesse dans leurs discours.

Je ne sais à la suite de quel exploit, Khun fut dénoncé à ses anciennes maîtres qui vinrent le prendre. Kham resta seul, continua à se prévaloir de son puissant mana. Bientôt les villages commencèrent à venir se prosterner devant lui et lui offrir des cochons. Il allait lui-même de groupement en groupement pour recevoir les hommages de tous. Chaque individu faisant un champ à part devait lui apporter un œuf, un régime de bananes, une poule et un poisson sec, moyennant quoi, le grenier ne devait pas déséemplir. Tous ceux qui le méprisaient, devaient au contraire avoir leur moisson dévorée par les rats et les sauterelles.

Au début, ce fut un véritable engouement ; petit à petit on s’aperçut qu’il annonçait beaucoup de merveilles et que, en réalité, on ne voyait rien du tout. Quelques Annamites l’acculèrent à plusieurs parís qu’il perdit tous ; mais chaque fois il donnait l’oubli de tel ou tel borgang comme raison de son échec.

Son dernier exploit manqué eut lieu au village d’un nommé Up : il y avait là une sâlâ dont l’avancée était très élevée au-dessus de la terre. Ce jour-là Kham se vanta comme d’habitude de pouvoir se transporter instantanément d’un lieu à un autre. « Tiens, lui dit quelqu’un, je ne te demande pas de te transporter à des journées d’ici. Je te demande seulement de sauter de terre sur cette avancée ; si tu y arrives, nous croirons en toi. » L’idée plût à tous les témoins, et bon gré mal gré Kham dut tenter le coup. Il eut beau recourir à tous ses gri-gris, il en fut réduit à avouer son impuissance. Du coup son prestige fut complètement ruiné ; beaucoup de ses anciens admirateurs avouèrent que c’était un imposteur, d’autres même tentèrent de lui faire restituer les présents qu’ils lui avaient offerts ; mais quelques-uns persistent à croire que sa puissance disparut simplement parce que Khun avait emporté avec lui les principaux talismans.

(1) Dâm Trông, « Prince Aubergine ». Khun Kham Dâm Trông forme une assonance très agréable à l’oreille des Rongao

XVII, 4
En 1900, un Annamite de Kontum, à moitié idiot et ayant la parole difficile, se mit en tête de faire le voyage d’Attopeu. Il s’en alla mendiant son riz à chaque étape. Ses allures bizarres, son jargon presque incompréhensible et sa manie de faire le muet pendant le jour et de parler toute la nuit, attirèrent sur lui l’attention des Moi. Arrivé au village de Dak Uang (1), il rencontra un Laotien qui l’examina sérieusement et qui déclara que cet homme parlant une langue inconnue ne pouvait être qu’un phi descendu sur terre. Pour donner l’exemple, il se prosterna à ses pieds et se constitua son interprète. Immédiatement ce fut comme une trainée de poudre dans tout le pays ; c’était à qui lui apporterait poules et cochons. Le jour, il refusait de prendre aucune nourriture, mais il se dédommageait la nuit. On lui construisit une sâla particulière et on l’installa sur un trône étagé très élevé. C’est de là qu’il recevait les hommages de tous ceux qui venaient le vénérer.

Le fait suivant donnera une idée des pratiques auxquelles les Moi se livraient en son honneur. En passant à Polei Jar, dans la vallée du Hordrei, le Nam Sa thai des Laotiens, il avait oublié sa musette. Quand il la réclama, le village de Jar fit une fête pour honorer cette relique ; puis il demanda au village de Dak Rode Diea de servir d’intermédiaire pour son transfert à Dak Uang, et en même temps lui fit part des détails du rituel auquel il était nécessaire de se conformer. Les délégués chargés de porter le message à Dak Rode furent des gens de Kon Gung qui rétraient de P. Jar. « Vous garderez l’interdit sacré quatre jours entiers. Direz ces interdits sacrés ; durant ce temps, défense d’aller baiser de l’eau, de se baigner, d’user de sel ou de piment, de poisson ou de viande, sous peine d’être changé en tigre ; défense de dormir pendant le jour pour ne pas s’exposer à une mort certaine ; défense aussi de s’asseoir sur les mortiers à riz, de craindre de famine. Aussitôt l’interdit commencé, les hommes construiront deux sâlas : une plus grande avec perron à trois étages, et assez spacieuse pour que la puisse y loger lorsqu’il voyagera, une autre toute petite pour sa musette. Pendant qu’ils seront occupés à ce travail, ils ne devront ni dormir à la maison, ni avoir commerce avec leurs femmes, de peur de s’attirer la malédiction du lâ ; ils devront passer la nuit par terre, au milieu de la place du village, et ne pourront se servir de leur pagné autrement que comme oreiller. Pour porter la musette, il faudra choisir un homme marié, n’ayant pas d’enfants, et durant tout le trajet de P. Jar à Dak Rode, celui-ci devra porter cette relique sur le côté gauche sans jamais la changer d’épaule ou la déposer à terre pour se reposer. Si pendant l’interdit sacré, un étranger essayait de forcer la barrière et de pênaître dans le village, fût-il votre propre frère, il faudrait lui infliger une forte amende. » Le cérémonial était dur, mais les habitants de D.

---

(1) Dak Uang : village halang de la source du Dak Xir, à moitié route entre Kontum et Attopeu.
Rorde consentirent quand même à s'y soumettre, dans l'espoir d'attirer la bénédiction du â sur leurs moissons. On convint donc d'un jour, et la veille ainsi que l'avant-veille, tout le monde s'y prépara, les femmes en allant faire leur provision d'eau, et en cachant leur sel et leur piment dans la forêt, de peur d'être tentées d'y toucher, et les hommes en faisant des abatis à l'entrée du village pour indiquer qu'on allait être consigné. Des l'ouverture des jours sacrés, on se conforma strictement au rituel prescrit et on travailla aux deux constructions. La petite case destinée à la musette fut faite en planches polies au couteau et décorée à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur de toutes sortes de figures d'animaux et d'insectes. On y dessina toutes les espèces connues, jusqu'aux cigales et aux fourmis, afin que l'esprit créateur se retrouvât au milieu de tout son monde. Tous les jours, chaque famille avant sa marmite particulière se fit un devoir d'offrir une petite boulette de son riz à celui qui était désigné pour porter la musette et qui devait par conséquent servir de médium entre l'esprit et le village. Malgré la rigueur de la saison, tous les hommes dormirent par terre sans couverture, n'ayant d'autre moyen de se réchauffer que les feux qu'ils tinrent allumés toute la nuit. La musette fut transportée de la manière indiquée, et on la déposa dans la petite case où on lui offrit vin, bananes, cannes à sucre et autres friandises du pays. À ce moment, toutes les femmes couvrirent leurs mortiers et leur van afin d'y retenir le don du riz que l'esprit de la musette n'avait pas manqué d'y faire descendre. La première partie de la cérémonie terminée, l'individu constitué en dignité prit à deux mains le petit pagodon et son contenu, puis il le transporta solennellement un peu en dehors du village, au son des tambours, des trompettes et des cymbales, et au milieu des cris de joie des assistants. Durant toute la procession, les femmes et les enfants restés dans les maisons se tinrent prosternés à terre et les yeux fermés.

Un peu avant la clôture de l'interdit, deux étrangers, appartenant précisément au village de Kon Gung, eurent la mauvaise idée de forcer la barrière d'abatis et de pénétrer dans le village encore consigné. Ils furent entourés immédiatement, et on leur rappela la peine réservée aux violateurs de l'interdit sacré, peine dont leurs compatriotes s'étaient chargés eux-mêmes de publier la nécessité. Les malheureux eurent beau donner leur bonne foi comme excuse et dire qu'ils croyaient l'interdit clos, ils en furent pour une jarre de prix, un konang, et une grosse marmite en cuivre. Le village de Kon Gung n'a pas encore bien digéré la chose ; mais pris en quelque sorte à ses propres filets et objet de la risée des voisins, il n'a jamais osé trop réclamer.

La vénération qui entourait le sorcier se justifiait par les étonnantes merveilles que lui attribuait la renommée ; pour construire sa case, il n'avait eu qu'à appeler les bois de la forêt, et ceux-ci étaient arrivés d'eux-mêmes à pied d'œuvre ; il entendait à des distances phénoménales tous les propos qu'on tenait sur son compte ; il puisait de l'eau à l'aide d'un panier à coton, etc... Petit à petit, l'esprit d'indépendance profita de l'occasion : c'était l'époque où
le mouvement des « Pho mí boun » commençait sur le plateau des Boloven. On répandit le bruit que le Ía venait, lui aussi, délivrer les Moi de la domination des Français ; ordre fut donné à tous ceux qui avaient reçu des habits ou quelque autre objet de l’administration, de tout apporter au Ía. La situation devenait assez critique : le commissaire d’Attopeu mit heureusement fin à l’agitation en ordonnant l’expulsion du pauvre fou (1). Le prestige des Français n’en était pas moins atteint dans le pays, et l’on peut dire que le meurtre du garde principal Robert (2) fut une des conséquences de cet état d’esprit.

Tous les Ía ne se rattachent pas nécessairement à la Pôm. Ía Pu, le plus célèbre d’entre eux, en particulier, semble bien n’avoir que des rapports très éloignés avec cette déesse. Toute incarnation d’un îâng est un Ía, et pour qu’un être quelconque soit regardé comme une divinité incarnée, il suffit que la voix publique lui accorde un certain renom de pouvoir extraordinaire. C’est ainsi que j’ai vu dresser des pagodons et offrir des sacrifices aux cúp d’âu (3) ; on dit

(1) Avant qu’on reconduisît ce malheureux en Annam, l’auteur de ces notes eut la naïveté de vouloir convaincre les Moi de leur erreur. Il obéit donc de garder l’individu chez lui pendant quelques jours, et s’appliqua en toute occasion à montrer qu’on avait bien affaire à un simple esprit. Comme un des plus grands miracles qu’on lui attribuait était le pouvoir de puiser de l’eau avec un simple panier à claire-voie, il fit faire l’expérience devant tout le village rassemblé. « Vous voyez convaincus », dis-je alors aux gens. Tous se mirent à rire. Déjà je me félicitais du succès. Là-dessus, le chef me demanda d’aller causer avec l’innocent pour s’amuser un peu à ses dépens, me dit-il. Vous le meilleur de lui accorder cette permission, et quelques instants après, on vassait m’avertir que le brave chef, qui m’avait paru si convaincu, avait simplement été lui offrir un pain de cirer. Il disait que si le Ía n’avait rien puisse avec son panier, c’est que celui-ci ne voulait pas faire de miracle à mes ordres. Mes illusions commencèrent alors à tomber. Le lendemain, comme je me rendais au village voisins, je rencontrai une théorie d’une cinquantaine de personnes marchant en file indienne. Je n’y fis qu’une médiocre attention, croyant qu’ils allaient simplement régler quelque vieille histoire. A peine arrivé au village, j’appris que les voyageurs que j’avais rencontrés étaient des gens de Dak Forde qui allaient porter leurs hommages au Ía. La chose était trop forte. Je rentrait aussitôt, et fus assez heureux pour arriver à temps. Les étrangers montèrent chez moi et me demandèrent si vraiment le Ía était aussi puissant qu’on le disait. Je me contentai de rire, fis venir l’individu devant eux et m’évertuai à leur montrer qu’il n’était qu’un fou. Mais rendu méfiant, je ne permis point qu’on le vit en particulier ; et pour en finir je m’en débarrassai dès le lendemain. Peu de temps après, j’appris que la rumeur avait circulé partout que, malgré tous mes efforts, je n’avais pu venir à bout de la toute-puissance de ce personnage. On disait que, désespéré, j’avais été jusqu’à cuire le malheureux dans une grosse marmite en cuivre, mais qu’à peine le couvercle enlevé, le Ía en était sorti plus resplendissant de santé que jamais. C’était la nouvelle de ce dernier prodige qui avait décidé les gens de Dak Forde à faire leur voyage.

(2) Attaké par les Séang dans son poste de Psi et grièvement blessé, le 20 mai 1901, il mourut un mois après.

(3) Nom que portaient dans le Centre-Annam les révoltes de 1908. Cette expression signifie « tête rasée ». Leur signe distinctif était en effet d’avoir les cheveux coupés à l’européenne.
même que, l’année dernière (1915), les mêmes honneurs auraient été rendus aux Allemands.

Voici encore, dans cet ordre d’idées, deux autres faits plus récents qui ne se rapportent qu’indirectement à l’A搭乘: ils feront toucher du doigt la crédibilité des Môt; et la multiplicité des faits de ce genre montre qu’il n’est pas nécessaire d’être grand prophète pour prédire que, si jamais une révolte éclate en pays moi, l’apparition de quelque soi-disant incarnation d’un génie n’y sera pas étrangère.

En 1910 parut dans le pays un nain nommé Ngin, qui se disait originaire de Bông Ar, village moi du versant Est de la chaîne annamitique. Ce jeune homme racontait lui-même avoir été chassé de la maison paternelle à cause de sa paresse; depuis, il errait à l’aventure, se nourrissant des fruits de la forêt. Son ambition, prétendait-il, était de visiter tous les hommes fameux du pays. La vue de ce petit bonhomme qui raisonnait comme un vieux, et qui ne craignait ni de voyager, ni de dormir seul dans la forêt, parut bientôt extraordinaire à tout le monde. Tout de suite, on lui demanda si par hasard, il ne serait pas le 重要原因 qu’il était un simple mortel comme tout le monde, personne ne voulut le croire, et les villages halang de Dak Rôde se mirent les premiers à lui offrir poules et cochons. Comme, après tout, le métier était lucratif, le jeune homme finit presque par prendre son rôle au sérieux: il parcourut tous les villages de la région jusqu’au jour où il disparut du côté du Laos. Durant son séjour dans le pays, on publia partout qu’il ordonnait de suspendre un pendentif en forme de queue de poisson à l’extrémité d’un bambou recourbé devant les maisonnettes des champs, et d’y sacrifier une poulpe; moyennant quoi, aucun des animaux de la forêt n’oserait pénétrer dans le ray. On voyait surtout en lui le fils d’un homme-tigre (1), et on l’appelait Dâm Torkot, « Prince Varan ».

Une des choses qui avait le plus contribué à la renommée de Ngin, c’est le bruit partout répandu qu’on le voyait à la fois et chez les Hôdrông et chez les Halang. Voici le fait qui sans doute avait donné naissance à cette rumeur. Pendant que le nain parcourait le pays, un fou de Dak lo était allé chez les Hôdrông, je ne sais pour quel motif. Ceux-ci voyant cet homme taciturne et bizarre se promenant seul dans la forêt, le prirent pour l’envoyé des dieux dont on parlait, et ils célébrèrent une fête en son honneur.

Cette année 1916, on parle aussi beaucoup d’un homme prodige. La renommée en fait un géant dont la plante du pied ne mesure pas moins d’une coudée. Il serait suivi d’un certain nombre de tigres qu’il utiliserait comme ses chiens: l’année dernière on parlait de sept; mais cette année, les tigres s’étant par hasard multipliés dans le pays, on lui en donne cent. Il les envoie décimer les troupeaux et même attaquer les personnes qui refusent de l’honorer.

(1) Cf. plus loin.
Ce géant est regardé comme un homme d'autrefois, monuith dun, ayant gardé le secret du riz. Dans tout le pays, on a défriché de larges sentiers conduisant dans tous les champs, afin qu'il puisse s'y rendre facilement et y semer ses bienfaits; et à l'entrée de chaque village, on lui a construit une case où son âme puisse se reposer au milieu des provisions de toutes sortes dont on dépose là divers échantillons. On construit d'ailleurs toujours des pagodons semblables chaque fois qu'on parle d'un iâng descendu sur la terre, et pour le inaugurer on immole généralement un porc, sinon un bœuf ou un buffle au monuith ui mà o, «l'homme extraordinaire dont on parle», et on lui demande l'abondance. Celui-ci est-il un individu réel ou purement imaginaire? Je ne saurais trop le dire. Sà renommée paraît surtout venir de la région de Lang Lô et de Kon Tông, au Nord des Halang, et on lui prêterait même la mission de rendre l'indépendance à tous les villages môi et de les libérer du tribut.

Dans cet homme extraordinaire, cette population voit la réincarnation de Phà Xai, le premier chef laotien qui vint les soumettre, et dont l'histoire a été entourée par les Laotiens de toutes sortes de légendes. L'une d'elles a été rapportée par Lavallée dans BEPEO, octobre 1901. D'après H. Maitre, Les Jungles môi, p. 422, Phà Xai voudrait dire «sorcier, magicien».

Les génies des montagnes et les génies de la guerre : iâng Ngôk et iâng Doblah. — Tous les esprits habitant les montagnes sont regardés comme des génies très puissants; ils partagent avec le dieu du tonnerre la prérogative d'être honorés comme les iâng de la guerre, iâng doblah. La croyance en effet générale que les rôbu ou typhons, qui se font sentir d'août à novembre, sont les effets des combats que les génies des différentes montagnes se livrent entre eux. Les nuages qui s'amoncellent dans le ciel, sont formés par les troupes des esprits qui sortent des montagnes en tel nombre que le ciel en est obscurci; la tempête qui s'élève est produite par les mouvements désordonnés des génies durant le combat; la pluie qui tombe à flots est formée des gouttes de sueur qui inondent leur corps; le tonnerre enfin est la grande voix du roi du ciel qui se mêle au combat et donne ses ordres.


(1) Cf. ci-après p. 67.
(2) Ancien village situé dans la vallée de la haute Se Sau, sur Dak Dobur, à une vingtaine de kilomètres au Sud-Est de Kontum.
permettra de te maintenir dans les airs. » Le jeune homme ramassa le manteau et s'en revêtit; le voilà soudain devenu aussi léger que le faux coton et transporté par la tempête à la suite des iâng. Au moment où ceux-ci traversèrent la région du Ngök Drang (1), les esprits de cette montagne les attaquèrent de flanc, et un violent combat s'engagea. Notre homme entendait bien les cris des combattants et le bruit des coups de sabre sur les boucliers; mais il avait beau écarquiller les yeux, il ne distinguait pas autre chose que des monceaux de cailloux qui roulaient sur les flancs de la montagne comme entraînés par une trombe d'eau. « Frappe! mais frappe donc! » lui criaient les iâng. Ne voyant rien, il dégaina quand même, et donna un coup de sabre à tout hasard sur un rocher qui se trouvait près de lui. Le coup fut si violent que la pierre se fendit en deux. Aussitôt de partout retentit un immense cri de victoire: c'était, paraît-il, un des chefs du Ngök Drang qui venait de succomber. Grisé par son succès, notre guerrier se mit aussitôt à ramasser et à mettre en petit tas tous les cailloux qu'il apercevait; chaque fois c'était une série de jorao (2) interrompus, car chaque nouveau caillou ramassé représentait, paraît-il, un prisonnier. Bientôt les cailloux cessèrent de rouler. 

Les esprits du Nang Mrai, fiers de leur victoire, n'allèrent pas plus loin; mais comme ils devaient leur succès à leur allié d'occasion, ils insistèrent pour que ce dernier les suivit dans leur pays, afin de l'associer à leur rolang ou fête de la victoire. Il se laissa faire: c'est ainsi qu'il passa douze nuits au Nang Mrai. Durant cet intervalle, les esprits de la montagne furent invités à boire en divers lieux par des personnes qui leur sacrifiaient. Il les suivit naturellement: par malheur, il aima un peu trop la liqueur sacrée, et, tandis que les esprits se contentaient de boire pendant que leurs hôtes prononnaient les formules sacrificielles, lui continuaient ses libations sans scrupule, les prêtres une fois terminées. Les esprits finirent par le mépriser et le traitèrent de gourmand et de mal élevé. Devenu la risée de tous, il se prit à regretter sa maison, sa femme et ses enfants; il lui semblait même entendre leurs appels désespérés. A la fin, n'en pouvant plus, il fit ses adieux aux iâng du Nang Mrai et leur rendit le manteau magique. Ceux-ci n'insistèrent point; et c'est ainsi qu'il revint à son foyer. Là, il apprit que sa femme et ses enfants, dans leur désespoir, avaient fait voeux sur veux pendant les cinq jours qu'avait duré son absence; de là sans doute les appels qui lui avaient donné une nostalgie irrésistible (3). De son côté, il raconta ses aventures, et ce qui l'étonna le plus,

(1) Petite montagne à l'Est de P. Durbur.
(2) Cri de victoire.
(3) Les Rongao regardent les voeux comme des promesses de récompense aux esprits, si ceux-ci s'emploient à rappeler les âmes des vivants déjà en route pour l'autre monde. Les voeux que l'on formule sur cette terre se traduisent donc dans celle des morts par des appels désespérés qui font rebrousser chemin à l'âme des malades. Cf. Les Songes et leur interprétation, p. 560.
c'est que douze nuits ou treize jours au séjour des esprits, ne faisaient que cinq nuits ou six jours en ce monde (1).

C'est toujours sous forme de cailloux que l'on honore les génies de la guerre. On prétend en effet, que c'est sous cet aspect qu'au cours des typhons, on voit les iâng tomber et rouler sur cette terre. La chute de quelque aérolique est sans doute l'origine de cette croyance. Il est à remarquer en effet que tous les iâng affectionnent cette forme de support. Nous avons déjà vu que c'est sous l'apparence de galets que se présentent ordinairement les iâng xorî et les iâng dak. Dans les légendes, quand les esprits sortent de leur monde pour prendre une forme sensible, toujours on les voit se changer en cailloux, de la même façon que les mânes des morts se changent toujours en bois pourri pour revenir dans ce monde. Ceci explique pourquoi beaucoup des rochers dont sont semées les rivières de ce pays, sont appelés iâng et ont les honneurs d'une légende. Si les esprits qui peuplent les montagnes sont regardés comme innombrables, cela provient, sans doute, du nombre illimité de pierres ou de rochers qu'on y rencontre.

Les cailloux fétiches des iâng dîbîlah (2) se rencontrent surtout, soit au retour d'une expédition guerrière, soit au jour du rollang ou fête de la victoire. Dans ces circonstances solennelles, on verra, par exemple, une pierre se détacher de la montagne sans cause apparente, et s'arrêter aux pieds d'un guerrier ; ou bien ce sera un chien qui se mettra à japper devant un caillou avec une insistance toute particulière. La manifestation du génie en songe et l'offre de son amitié ont lieu soit avant, soit après cette heureuse rencontre. L'esprit se présentera généralement sous la forme d'un homme robuste, à la barbe bien fournie et aux bras velus.

Les fétiches des génies de la guerre sont tous déposés à la sâlâ commune ; et à chaque sacrifice solennel, on doit les laver dans le sang des victimes et l'eau du hopel et du pak dôo (3). Les iâng qui les ont choisis comme supports sont regardés comme les protecteurs spéciaux de la localité. Et dans les circonstances solennelles, chaque fois qu'on célébre un sacrifice commun au nom de tout le village, ils sont toujours invités au festin. Si le village se transporte ailleurs, on leur fait un sacrifice d'actions de grâces, et on transfère en grande pompe leurs fétiches au son des trompes de guerre, des tambours et des cymbales, et au milieu des cris de triomphe, jorao, de toute la population. Arrivé au nouvel emplacement, on leur offre un nouveau sacrifice d'impétration,

(1) Le Moi qui me conta cette légende, la commenta en disant que le héros n'était sans doute qu'un malade resté dans le délire durant cinq jours et cinq nuits et en faveur duquel ses proches avaient sacrifié boeufs et buffles. De son récit, on conclut que les journées des esprits ne concordaient pas avec celles des hommes.
(2) Génies de la guerre.
(3) Plantes sacrées dont la vertu est de rafraîchir les âmes et de les purifier de toute souillure.
aîn d'obtenir leur protection pour la nouvelle localité, et, comme toujours, ce sacrifice est précédé de l'onation des fêches dans le sang des victimes. Désormais ces bêtes passeront de génération en génération jusqu'à ce qu'un incidence vienne dévorer la case où on les garde. À la vue du danger, les esprits quittent à tout jamais leur tornông. Après la catastrophe, ces cailloux n'étant plus des fêches et ayant perdu toute vertu, n'auront plus droit à aucune vénération ; ils seront rejettés comme des objets vulgaires.

Sous le nom générique de táng ngók (1), esprits des montagnes, on comprend généralement tous les génies ou esprits des bois ou des rochers qui peuplent les monts. Dans chaque massif, toute cette population obéit à un esprit principal, qui est regardé comme le génie particulier de ce massif, et qui tâche à l'extrême pointe du pic le plus élevé. Ces esprits-rois sont regardés comme très puissants, et les Môï habitant dans leur voisinage ne manquent pas de les invoquer nominalement dans les prières qu'ils font lors des sacrifices un peu solennels.

Au pays rôngao, les massifs les plus importants et les plus célèbres à ce point de vue sont : le Nang Mrai, appelé aussi lâng Mrai ou Mômrai (2) qui sépare la vallée du Dak Xir de celle du Dak Hordrei ou Nam Sathai (3) ; le Kông Erêng qui domine les vallées du Blah et du Môiron ; le Kông Ngut aux sources de l'Ayan, affluent principal du Sông Ba ; le là Nôm qui limite le plateau des Môlû, et le Ch'h Hordrông (4), qui constitue le noyau orographique du pays hordrông. Le Nang Mrai sera pour nous comme la montagne type ; c'est elle d'ailleurs qui est la plus proche de l'habitat des Rôngao. Les voisins du Kông Ngut et du Kông Erêng font jouer à ces deux montagnes le même rôle que les Rôngao au Nang Mrai : les préférences particulières sont une simple question de voisinage.

Le mont Nang Mrai (5). — Le táng principal du Nang Mrai est un esprit terrible et jaloux : de mémoire d'homme, jamais personne n'a réussi à fouler le

---

(1) Montagne = ngók en rôngao ; en bahnar, kông ; en jarai, chi.
(2) D'après H. MAITRE. Les jungles mot : 1480 mètres.
(3) Tous deux affluents de la rive droite de la Se San.
(4) Un des principaux affluents du Blah, prend sa source au Ch'h Hordrông, d'où le nom de Krong Hordrông que lui donnent les Jarai.
(5) La légende du Nang Mrai a été racontée par H. MAITRE dans Les Jungles mot, p. 222. : Autrefois, deux sœurs vivaient en ces parages ; l'une, ayant déjà fille son coton, l'avait mis sécher près de la vérandas de la maison ; un bœuf, qui passait par là, s'approcha et le dévora : ne trouvant plus son coton, la fille accusa sa sœur, la bia R pang, de lui avoir volé et elle l'accabla de reproches ; quand bia Rpang put enfin se défendre, elle dit : « Tue d'abord ce bœuf avant de m'accuser et ouvre son estomac, tu verras après. » Ainsi fut fait et le fil fut retrouvé dans la panse de l'animal. Mais bia Rpang, froissée d'avoir été faussement accusée, quitta le toit commun et partit en compagnie de sa domestique, bia Lui ; sa sœur courut après elles et les atteignit aux XVII, 4
sommet sur lequel il a établi son trône, autrement qu'en rêve, alors qu'on est soulevé en quelque sorte par le génie lui-même. Bien que le simple aspect de la montagne suffise à prouver la fausseté de leur assertion, tous les songeurs affirmèrent avec unanimité que son extrême sommet est constitué par un grand lac très profond.

Même dans le monde du rêve, l'ascension de ce pic est une aventure très hasardeuse : si beaucoup la tentent, peu arrivent à la mener à bonne fin. On m'a cependant cité deux hommes qui ont eu l'honneur de parvenir jusqu'au trône du tâng : l'un, de Hamong Korot, reçu comme cadeau de bienvenue, un jak, ou panier à moissonner, symbole du don d'abondance que lui conférait le génie ; un autre, de Polei Koheï (?), se vit gratifier d'une petite jarre, symbole de richesse. Tous deux jouirent de ces dons leur vie durant. A côté de ces bonnes fortunes, que de déconvenues ! Tel cet individu de P. Korheï qui, en rêve, eut l'idée de vouloir suivre l'heureux favorisé, son compatriote, dont je viens de parler. Mais tandis que ce dernier grimpait les pentes, aussi agile que les singes de la forêt, notre téméraire se voyait sans cesse retardé par la brusque et les éboulements : il finit par perdre son guide de vue et s'égara. Après bien des péripéties, il aboutit au sommet du lang Kô (?), séjour de l'infortuné mari de la Nang Mrai, lequel n'avait pas craint de se souiller en mangeant du chien, ce qui lui avait valu de devenir lépreux et d'être mis à l'écart dans la forêt. Il se vit tout à coup au milieu d'une population très nombreuse, tout entière composée de lépreux. On le fêta, et on le reçut magnifiquement. Mais quand

environs du village actuel de P. Kray, entre P. Kênh et P. Ku ; elle les supplia de revenir, mais en vain ; bia R pang consentit seulement à s'arrêter une dernière journée pour dire adieu à sa sœur ; elles se séparèrent en bons termes et se partagèrent le pays, en prenant pour limite l'endroit même où elles se trouvaient ; depuis ce jour, ajoute la légende, les arbres croissent en ce lieu, inclinés soit à droite soit à gauche, suivant qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre des deux propriétaires.

La bia R pang continua sa route vers l'Annam ; son tombeau est le Kong-R pang, l'une des montagnes qui se trouvent à droite de la grande route actuelle de Qui-nhon, près du col de Kon-Chorah ; la colline qui est à gauche est le tombeau de la bia Lui sa servante.

Quant à sa sœur aînée, elle repose au Nang-Mrai ou Nang-Mrai, dont le nom signifie « Princesse au Fil » ; la grande roche lisse et brillante qui se trouve près de la cime, sur le versant Sud, et que l'on aperçoit de P. R luong, est le séchoir (trul) sur lequel était tendu le fil malencontreux, objet de la dispute ; le ruisseau qui sort du pied même de cette roche — le Ya Thong-Drang, affluent du Reey — est la fontaine de la Nang-Mrai ».

(1) Village sur le Dak Xir, au pied du Nang Mrai.

(2) D'après la légende, lang Kô, fille de Nang Mrai et épouse de Dam Hordang, aurait un jour consenti à manger du chien, sur les instances de son mari dont la tribu mange la chair de cet animal ; mais les génies lui punirent en la rendant lépreuse ; sa mère alors se sépara d'elle, et c'est pourquoi la montagne de lang Kô est maintenant séparée du Nang Mrai.
il se leva pour partir, tous voulaient le retenir. Il ne parvint à se dégager qu'en promettant de revenir s'établir à son tour dans le pays. Cet exploit lui valut naturellement de devenir lépreux ; et le même accident arrive, paraît-il, assez fréquemment.

Le mont Chê Hôдрông. — Ce sommet volcanique est regardé comme le séjour de Dam Dua : de là, le nom de Chê Dam Dua par lequel on le désigne très souvent. Dam Dua partage avec le Toudam lâng In le triste honneur d'être considéré comme un des esprits de male-mort. Les nombreux coups de sabre qu'il a dû échapper à la suite de ses aventures galantes lui ont valu d'être invoqué comme un des génies de la guerre les plus puissants (1). On prétend qu'il cultive dans sa montagne une quantité de plantes qui auraient la vertu de donner le courage et le prestige. Quiconque a été favorisé de son amitié et a reçu comme cadeau une de ces plantes, est assuré de réussir dans toutes les expéditions qu'il entreprendra, peu importe que le bon droit soit pour ou contre lui. C'est sur son aide toute puissante que complaintaient autrefois les Hôдрông du voisinage pour opérer leurs razzias. Les deux histoires suivantes, que la légende a bien embelli, sont tout à fait typiques à ce point de vue.

A Porlei là làng (2) vivait autrefois un homme très riche, nommé Branh. Comme tout bon jarai un peu fortuné, il ne cherchait qu'à se faire valoir et à se procurer per fás et nefas le plus de buffles et de jarres possible. Il se faisait pour cela à l'amitié inlassable de Dam Dua qu'il voyait souvent en rêve, et à la vertu des plantes magiques que cet esprit lui avait indiquées. Avant chacune de ses rapines, il ne manquait jamais d'en mâcher une racine ; aussi la fortune ne cessait-elle de le favoriser.

L'orgueil finit par s'emparer de lui et le perdit. Une belle nuit, l'âme de Branh, se fianç a son ai ou mana puissant, décida de ne plus attendre la visite de Dam Dua, mais d'aller le trouver sur sa montagne. Elle fit donc ses préparatifs de voyage et partit toute seule. A mi-chemin, elle rencontra le génie sous la forme d'un riche étranger allant en voyage, accompagné de deux serviteurs, dont l'un le précédait et l'autre le suivait ; ce dernier portait un petit enfant dans son panier. « Où vas-tu ? » lui demanda le génie. « Je vais rendre visite à Dam Dua. » — « C'est justement à lui que tu parles. Il est regrettable que je sois obligé de m'absenter ; mais patiente un peu, je rentrerais dans un moment. En attendant, tu pourras te reposer dans l'abri destiné aux étrangers, à l'entrée de mon village. A mon retour je te prendrai là. Pour l'instant, puisque nous nous rencontrons, nous allons déjeuner ensemble. »

(1) La croyance populaire assure que le dos de ce lâng est encore tout zébré des blessures qu'il a reçues.

(2) Village jarai appelé aussi P. Meo, à 20 kilomètres au Sud de Kontum.
Le génie fit allumer du feu, prit l’enfant qui se trouvait dans le panier, et se prépara à le passer à la flamme (1). Tout à coup, il se ravisa : « Peut-être n’oseras-tu pas en manger ? » dit-il. « Pourquoi pas ? répondit Brânh ; n’est-ce pas une viande comme les autres ? » — J’ai pourtant bien peur de te voir éprouver un haut-le-coeur quand tu l’auras avalée. » — « Allons donc ! Je ne suis pas une femme ! » — « Je t’en prie, fais bien attention ! Si tu as l’estomac faible, n’en mange pas ; cela vaut mieux ! » — « Passe toujours la viande au feu ; je ne crains rien, je t’assure. » L’opération terminée, les deux serviteurs de Dam Dua dépecèrent l’enfant et mirent les morceaux dans la marmite en cuivre que portait l’un d’eux. Quand la viande fut cuite à point, le génie la fit servir dans deux grands bols à eau ; il en présenta un à Brânh, et garda l’autre pour lui ; puis il déplia le paquet de riz froid qu’il emportait avec lui ; et tous deux mangèrent de bon appétit. Quand ils furent rassasiés, les deux serviteurs achevèrent le riz. Brânh remarqua toutefois qu’aucun d’eux ne touchait à la viande.

Après avoir fumé leur pipe, les deux amis se levèrent pour continuer leur voyage chacun de son côté. Lorsque Brânh arriva à l’abri qui lui avait été indiqué, il commença à se trouver mal à l’aise. Bientôt il fut pris de vomissements. Il crachait encore lorsque Dam Dua rentra ; le génie n’avait en effet simulé un voyage que pour éprouver Brânh. Dégoûté de sa lâcheté, il le chassa. « Nous ne pouvons pas être amis, lui dit-il ; je t’avais d’ailleurs prévenu ; va-t-en ! » À dater de ce rêve, Brânh perdit tout son prestige et toute sa chance ; rien ne lui réussit plus ; tous ceux qu’il avait opprimés se vengèrent, et il finit par tomber dans le mépris et l’esclavage.

Ce fut tout le contraire qui advint à Borren de Polie Breng (2). Celui-ci était un pauvre gueux qui passait aux yeux de tous pour un peu simple d’esprit. Enfant, il avait servi de jouet à ses camarades ; jeune homme, il était devenu la risée de tout le monde. Quand on le rencontrait, il était de mode de lui donner des crocs-en-jambe et de le faire tomber dans la boue. Ne se baignant jamais, il était devenu d’une saleté repoussante. Son logement était une misérable case toute délabrée, où il ne restait comme plancher que deux morceaux de bambou écrasé, juste de quoi faire un lit à sa grand’mère. Pour lui, il dormant sous la maison en compagnie des porceaux.

Dam Dua prit ce jeune homme en pitié. Un jour, il se présenta en personne au village de P. Breng avec plusieurs éléphants et une grande suite de serviteurs. Dès qu’on annonça ce riche étranger, le chef du village accourut pour le recevoir. « Chez qui allez-vous descendre ? lui demanda-t-il. Ma maison est la seule convenable ici. » — « Je descendrai chez Borren », répondit

---

(1) Les Rongao passent à la flamme tous les animaux qu’ils veulent dépecer : ils prétendent que cette opération raffermit la viande.
(2) Village hordrông au pied du Chî Hordrông.
l'étranger. — « Chez Borren ? Mais vous n'y pensez pas ! Ce gueux n'a même pas chez lui un bambou pour s'y étendre; lui-même dort toutes les nuits sous le konang (1) de sa case en compagnie des pourceaux ! Ma pauvre maison n'est pas très confortable, mais vous serez quand même mieux que chez Borren ! » — « Merci ! c'est chez Borren que je veux absolument descendre ; lui seul est digne de me recevoir. Où est-il ? » On courut dans toutes les directions à la recherche de Borren. En attendant, l'étranger monta se reposer à la sâla commune.

Ce jour-là, Borren, las d'avoir été roulé dans la boue un peu plus que d'habitude, s'était endormi près de la fontaine du village. Durant son sommeil, le génie de la montagne des Hordrong lui était apparu en songe : « Je suis Dam Dua, lui avait-il dit ; si tu veux agir mon amitié, je te ferai riche et puissant. Mais pour cela, il faut que tu me reçoives aujourd'hui chez toi. Je ne veux ni konang, ni monhang de vin ; un krek (2) me suffit. Ton oncle te prêtera bien aussi un petit goret. Rassure-toi ; je te donnerai abondamment de quoi le lui payer. »

Borren s'éveilla quand il aperçut les éléphants qu'on venait de lâcher aux abords du village. Il courut aussitôt raconter son rêve à son oncle. Comme le riche étranger faisait de son côté rechercher Borren, l'oncle ajouta foi aux dires de son neveu, et pendant que l'étranger déchargeait son convoi à la sâla, il passa une serpe à Borren et l'emmena à la forêt couper quelques bambous pour refaire à la hâte le plancher de sa case, et pour servir au transport de l'eau et à la cuisson des aliments (3). Les bambous étant dans le voisinage, ce fut très vite fait. Au retour, le bon oncle dit à son neveu d'aller se laver à la fontaine, pendant que lui-même préparait le vin et les mets. Il prit un petit cochon juste de la grosseur de trois poings (4). Quand celui-ci fut cuit à point, il attacha un petit krek de vin au milieu de la maison et disposa tout à côté cinq petits bols de riz destinés à recevoir les viandes. Tous ces préparatifs terminés, il alla se présenter au riche étranger. « Je suis l'oncle de Borren,

(1) Dessous d'une maison sur pilotis.
(2) Konang, monhang, krek : espèces de jarres ; les konang valent de 4 à 20 piastres et même davantage, les monhang de 1 à 2, et les krek un muk ou 0 S 25 ; ces derniers sont de petites jarres vernissées, d'environ 5 litres ; les monhang et les konang ont une capacité souvent supérieure à un double décilitre.
(3) Pour transporter l'eau dans les jarres, les Rongao emploient de longs bambous dont ils ont fait éclater les nœuds et qu'ils appellent ding nor. La cuisson des viandes se fait souvent dans des tubes de bambou femelle de la longueur d'un entre-nœud. Les indigènes prétendent que ce procédé de cuisson est celui qui rend les aliments le plus succulents.
(4) Les Rongao mesurent la grosseur des porcs au garrot ; ils prennent le tour du corps à l'aide d'une ficelle, replient celle-ci en deux et prennent longueur de la moitié en se servant comme unité du kordup ou largeur du poing fermé, le pouce en dehors sur l'index.
dit-il ; je viens de sa part vous inviter à monter chez lui. » Boren fit de son mieux honneur à son hôte, et celui-ci tout heureux lui proposa aussitôt de conclure avec lui l'alliance du sang. « Si tu invitas le chef du village ? » insinua ensuite l'étranger. Celui-ci se fit aussitôt un devoir d'apporter sa jarre de vin et sa poule pour payer son écot, et, comme le veut la politesse du pays, avant de boire lui-même le vin de Boren, il commença par inviter l'étranger à goûter de sa jarre. « Pardon ! lui dit ce dernier, je ne boirai de ton vin que lorsque tu auras dédommagé Boren, mon fils, de toutes les avanies que tu lui as faites. » Ce chef était en effet un de ceux qui avaient le plus cruellement maltraité le pauvre jeune homme. L'étranger exigea trois buffers d'indemnité, qui durent être livrés sur-le-champ. Il fit ensuite venir tous ceux dont Boren avait à se plaindre ; tous furent rançonnés selon les capacités de chacun, et tous payèrent, qui une tête, qui une marmite, qui quelques jarres seulement. Les enfants mêmes qui s'étaient montrés impérieux à son égard, durent eux aussi payer leur amende. La fête dura cinq jours et cinq nuits, sans que le vin de la petite jarre perdît de sa force. Toutes les autres jarres étaient depuis longtemps imbuvables, qu'on se pressait encore auprès du krek.

Boren voulut accompagner son hôte à son retour ; mais à la sortie du village, puissant protecteur, esclaves, éléphants, tout s'évacuait. C'est alors que tout P. Breng reconnut Dam Dua. Dans la suite, Boren devint naturellement un des hommes les plus influents de la région, et aussi un des plus célèbres par ses rapines.

Les monts Chi Lâ Nom et Chi Jor, et le lac Dak Tonueng. — Les deux montagnes Chi Lâ Nom et Chi Jôr, ainsi que le lac sacré du Tonueng(1), sont regardés comme le séjour des héroïnes d'une légende fameuse (2). La Nom, la plus célèbre

---

(1) Tonueng, grand lac occupant la cuvette d'un ancien volcan au sommet du plateau des Habâu, à peu de distance du Chi Jôr et du Chi Lâ Nom.

(2) Voici cette légende, qui a paru dans Missions catholiques du 7 mai 1903. Autrefois deux beaux villages occupaient l'emplacement du Tonueng. Ils avaient pour reines la Nom, sœur de la Nut, la Chau sœur de la Chop, et la Chen. La Chau était une sorcière ; mais la Nom et la Chen étaient de bonnes mères de famille nourrissant de beaux troupeaux de porcs : l'une et l'autre, dit-on, possédaient chacune plus de cent trouies.

Un jour, la Nom, en allant à la fontaine, vit sortir des eaux un tendre petit goret. Le croyant égaré, elle en eut pitié, le déposa doucement dans sa hotte et le rapporta chez elle pour l'élever. Mais impossible de lui faire accepter aucune nourriture, pas même du riz blanc ! La bonne reine en était toute désolée, lorsque tout à coup elle vit la bête se mettre à croquer quelques grains de sable restés au fond de la hotte ! Evidemment cet animal extraordinaire était un génie des eaux! On prit de lui le plus grand soin ; tous les jours on lui apporta à satisfaire sa nourriture préférée, si bien qu'en peu de temps il atteignit la taille d'un buffle !

Le méchant roi Rôk, étant un jour venu rendre visite à la Nom, aperçut cet énorme
d'entre elles, est vénérée comme la reine du grand lac et la déesse de la montagne qui porte son nom. Elle passe pour jouer des prérogatives les plus étendues, et peut accorder à ses amis les privilèges les plus divers : tantôt c'est le don des richesses, tantôt c'est le talent de nourrir poules et cochons, tantôt c'est le pouvoir de sorcier devin. Comme un peu tous les génies d'ailleurs, elle prend parfois plaisir à se jouer de ses visiteurs, lorsque ceux-ci se montrent trop difficiles : témoins l'histoire du pauvre Kô de P. Kleng (1). Dans sa jeunesse, il eut la bonne fortune d'être admis, en rêve naturellement, chez la reine du Tonueng. Celle-ci le reçut avec beaucoup de bonté et lui offrit le choix entre toutes espèces de faveurs. « Veux-tu devenir riche ? Voici des bois ; prends-en tant que tu en voudras. Désires-tu être expert dans l'art de nourrir les poules et les cochons ? Voici une auge, etc. » Kô fit la moue à chacune de ces belles propositions. « C'est bien ; puisque tu trouves tout trop difficile, dors alors ! » et ramassant par terre un de ces bâtonnets à usage spécial : « Voilà ce qui te convient » (2), lui dit-elle. Depuis ce jour-là, Kô ne fait plus que dormir. En voyage même, il ronfle tout en marchant ; qu'il pioche son champ ou qu'il cause avec les étrangers, il tombe continuellement de sommeil. Tous les jours il s'endort en mangeant.

Mais ce sont surtout les sorciers devins qui ont rendu célèbres le lac du Tonueng et les deux montagnes du Chi Jôr et de la La Nom. Au pays rongao

(1) Village jaraï de la rive droite de la Sé San, sur le Dak Xir, à 20 kilomètres de Kontum.
(2) Pour cet usage intime, les Mol se servent de petits morceaux de bois appelés korouth ik. Sur la valeur de ce présage, cf. Les Songes et leur interprétation, p. 330.
et jarai (1), ils prétendent tous en effet avoir reçu leurs pouvoirs magiques des divinités qui y règnent. Comme je l’ai dit déjà, les sorciers ou borjau se divi- sent en trois classes : les sorciers briseurs d’œufs, ou borjau partuh kortap ir, dont il a déjà été question, les sorciers mesureurs, borjau plaih, borjau horda, et enfin les sorciers guérisseurs, borjau chol tep, mot à mot : « voyant clair et qui pince ». Ce nom fait allusion à la manière dont le sorcier opère ses cures : tout son art, en effet, consiste à promener sur le corps du malade une petite bougie en cire, chol, pour reconnaître la cause de la maladie, afin de pouvoir ensuite l’extraire avec les doigts, tep, si cette cause est une flèche lancée par les esprits ou par les maléfices.

Les candidats à cette fonction, des femmes le plus souvent, éprouvent d’abord une certaine répugnance pour quelques mets, puis ils tombent malades, se plaignent de violents maux de tête, et annoncent qu’ils vont mourir, mais que bientôt ils reviendront à la vie. En conséquence, ils prient les personnes qui les soignent de ne pas les pleurer, et surtout de ne pas les enterrer tout de suite. Ils tombent ensuite très souvent dans un état cataleptique, durant lequel le souffle même disparaît. Cet état durera une ou même deux journées pour certains sujets. Dans quelques cas, il se produit seulement un délire violent, durant lequel l’élü des génies fait des gestes extrêmement lubriques, entremêlés de propos obscènes et de gros éclats de rire. Parfois, le patient dort simplement d’un sommeilpaisible dont rien ne parvient à le tirer.

A son réveil, le nouveau borjau raconte à qui veut l’entendre toutes les péripéties de son voyage somnambulique. Ici chacun brode un peu à sa fantaisie. Voici, comme exemple, ce que m’a rapporté une de ces sorcières. Son récit, m’assure-t-on, concorde parfaitement avec le thème le plus généralement adopté pour les histoires de ce genre.

L’aspirant borjau voit d’abord venir à sa rencontre l’oiseau tolih, le pic, et l’oiseau boi lang, le babillard, les deux habitués du pays des dieux (2), qui s’offrent à lui montrer la route conduisant au royaume des esprits. Lorsqu’il arrive à la frontière de ce pays, un nouveau guide se présente, c’est le dok toli, le nycticièbe, regardé comme l’intime des esprits (3), qui lui demande : « Où vas-tu ? » — « Je vais au village de l’Om et de l’Nut. » — « Tu ne trouveras certainement pas le chemin. » — « Alors sers-moi de guide. » En route, le candidat borjau rencontre toutes sortes de fantômes, plus affreux les uns que les autres : celui que la vue de ces monstres effraya ne pourra jamais devenir

---

(1) Les Halang reconnaissent la Nang Mrai comme leur initiateur, tandis que les Sédang rapportent tout au Lang Torôk, le dieu du tonnerre. Les Sédang Dordrâ cependant disent que ce pouvoir appartient aux génies des grands bois, des bring et des karai.
(2) Les deux oiseaux regardés comme augures par les Hôngao.
(3) Il en sera question plus loin.
sorcier. Parfois Toradam lāng la et Bia Arang Boxab, les deux divinités lubriques de la male-mort, accompagnent le voyageur un bout de chemin. Les gestes et les propos obscènes qui sont entendus par l’entourage du malade sont les conversations que celui-ci tient en cours de route avec ses deux compagnons. A un certain moment, l’aspirant devin se trouve en face de deux sentiers : l’un est un chemin large et bien frayé, l’autre n’est qu’une piste à travers les broussailles et les épinettes. Selon que les guides vont prendre l’une ou l’autre direction, on arrive directement chez la Châu ou chez la Nom. La borjāu dont je rapporte le récit arrive chez la Châu. Si elle s’y était arrêtée, elle aurait eu surtout le pouvoir de lancer des maléfices ; mais elle eut le bon esprit de se réciter ; alors ses guides la conduisirent à la Nom.

Entre le village de la Châu et celui de la Nom, le sentier devient très difficile. Notre borjāu y rencontre des fantômes plus horribles encore qu’apparaissant : le kiāk Klém Bri, le monstre qui, d’après la légende, ayant dévoré tous ses enfants, fit par se dévorer lui-même, de sorte qu’il ne reste plus de son corps que le joux saignant, est à l’affût des âmes des passants; ceux dont le destin est favorable lui échappent, mais les autres deviennent sa proie et ne tardent pas à succomber à une mort inopinée. Vint ensuite la kiāk Dong Dai, appelée par certains kiāk Mat Muk (1), dont les mamelles descendent jusqu’aux genoux, si bien que pour marcher, elle doit les ramener sur ses épaules et les nouer derrière son cou. Au moment où notre voyante l’aperçut, elle allaitait trois petits enfants ; elle s’approcha et reconnut en eux des fils de ses compatriotes : elle fut assez heureuse pour se les faire remettre, ce qui lui permit de ramener leurs âmes chez leurs parents et de leur sauver ainsi la vie.

Aux fantômes succédèrent les serpents venimeux qui sortaient de partout : à un moment, un énorme praog, grand ophiophage, se dressa menaçant sur le sentier ; il fallut lui passer sur le corps pour avancer. Elle arriva ensuite à un torrent ; qu’elle dut franchir sur un pont formé par un monstrueux python sans cesse en mouvement. Plus loin, elle se trouva en présence d’une hideuse chamelle géante armée d’épines terribles et dont la seule vue glaçait d’effroi ; elle franchit cet obstacle comme tous les autres. Qu’un accident lui fût arrivé, que les serpents ou la chamelle géante l’eussent piquée, ou qu’elle fût tombée du python, c’était la mort inévitale au bout de quelques jours ! Que la vue de ces monstres ou de ces animaux féroces eût seulement excité un frisson, cela aurait suffi pour provoquer une maladie.

Avant de pénétrer dans la maison de la Nom, il est nécessaire de se baigner à sa fontaine et de se frotter en même temps avec les feuilles du horpel mongal.

(1) Les Rongao croient que, durant les fêtes qui ont lieu dans les cimetières en l’honneur des morts, ce fantôme prend plaisir à venir uriner dans les jarres. C’est pour préserver celles-ci que, ces jours-là, on couvre leur orifice de branchages ou de feuilles.
dont un pied croit non loin de là. Cette ablution enlève tout h@lâm, souillure morale, et permet de devenir h@chîh, pur. Là Nom est une personne d’un caractère très doux, qui, aujourd’hui comme autrefois, nourrit tout un troupeau de porcs ; sa maison ressemble à celle des Bahnar et a un perron à l’entrée. Celui qui entre chez elle reçoit toujours le meilleur accueil : elle offre du riz et du tabac, invite à boire à la jarre, etc. ; elle propose à son hôte de devenir son fils ou sa fille, et demande quelle est la faveur qui lui agréerait le plus ; elle donne à choisir entre la fonction de bojâû médecin et celle de bojâû mesureur. Si son hôte désire devenir bojâû médecin, elle l’instruit de toutes les obligations de son nouvel état, et lui énumère toutes les choses dont il devra s’abstenir pour conserver ses faveurs. Là Nom remet ensuite au possesseur les symboles de ses fonctions : c’est-à-dire un morceau de bois pour le bojâû mesureur (1), et pour le bojâû médecin un pain de cire. Celui-ci indique le privilège de double vue dont ce sorcier jouera désormais ; parfois il est accompagné d’un paquet de flèches symbolisant le pouvoir d’extraire les flèches des maléficiers du corps des malades. A son réveil, le nouveau bojâû retrouvera le morceau de cire dans sa main sous la forme d’un galet, plus généralement sous celle d’un cristal de roche ; cet objet est mis de côté et est regardé par son possesseur comme le tomông, ou support de son grû, c’est-à-dire de son esprit protecteur particulier.

Le bojâû là Nom est celui qui a le plus de vogue ; il est aussi celui dont la vie est la plus heureuse : il peut élever de nombreux enfants et jouit du don de nourrir une basse-cour et une porcherie très prospères. On dit cependant qu’en général il ne parvient pas à un âge très avancé. S’il veut conserver intact son pouvoir de double vue, il doit rigoureusement observer tous les tabous que lui aura indiqués là Nom et s’abstenir de toutes les souillures, h@lâm, qui pourraient le rendre impur : il sera donc de mœurs irréprochables, et évitera de toucher aux viandes et aux fruits gâtés. Il ne pourra user que de riz, de mets ou de vin cuits dans sa propre marmite, et par lui-même. S’il n’a pas cet ustensile à sa disposition, il lui faudra s’en faire prêter un tout neuf. De plus, la cuisson doit avoir lieu à son propre foyer, et sur son propre feu. Si la chose est impossible, en cas de déplacement, par exemple, et que le bojâû doive emprunter un foyer étranger, il devra recouvrir celui-ci de terre fraîche (2) : grâce à cet artifice, ce foyer sera comme neuf, et le bojâû le fera en quelque sorte sien, puisque c’est lui qui l’inaugurera. Il devra en outre allumer son feu à l’aide du briquet — les allumettes chimiques sont permises — ; le feu emprunté à un autre foyer est aussi sévèrement interdit que la marmite ou le foyer usagés : comme eux, en effet, il pourrait avoir servi à cuire des

---

(1) Il en sera parlé plus loin.

(2) Le foyer des Mot est constitué par un peu de terre estourdue d’un léger cadre et posée à même le plancher.
aliments souillés. Le *bojâu* vraiment fidèle à ses obligations ne pourra donc user ni des mets, ni du riz, ni du vin, qu’une autre personne lui présenterait. Si on veut lui offrir du tabac, il faudra toujours lui choisir du tabac nouveau et se garder de lui présenter de celui qu’on aurait déjà manipulé, comme celui qu’on sortirait de son langouli ou qu’on rapporterait des champs dans un petit sac.

Ce sorcier devra également s’abstenir de tétards, des deux poissons *ka dral* et *ka un*, et de crapauds, parce que ces animaux vivent dans la vase. Les cochons et les chiens se nourrissant de déjections humaines, la viande de ces deux animaux, surtout du dernier, lui est particulièrement interdite. Comme le dessous des maisons est toujours très malpropre, jamais il ne devra y pénétrer. Quand il aura besoin de prendre un bain ou de puiser de l’eau, il devra veiller à ne jamais le faire dans une eau *konam*, c’est-à-dire dans un endroit situé au-dessous d’une fontaine où les gens se baignent habituellement. Il y a exception pour les gros cours d’eau, et encore même dans ce cas, il devra choisir l’endroit le plus en amont possible. Pour boire il se servira toujours de sa calesasse particulière ; s’il ne l’a pas sous la main, il faudra lui présenter l’eau dans un tube de bambou tout neuf. Comme préservatif contre toutes les impuretés involontaires qui pourraient le souiller par accident, le *bojâu* devra toujours porter un fil de coton non cuit autour du poignet.

Ainsi qu’on l’a vu, la Châu possède elle aussi la puissance de créer *bojâu*. Pour être admis chez elle, il est également nécessaire de se baigner à sa fontaine et de se frotter le corps avec des feuilles de *horpe*. A ceux qui s’adressent à elle, la Châu accorde les mêmes pouvoirs que la Nom ; mais au panier de flèches elle ajoute toujours un *hotâ* ou corde d’arc, ce qui permettra à celles (1) qui reçoivent d’elle l’initiation, non seulement d’extraire, *tep*, les flèches des maléficiers, mais encore d’y ajouter les leurs propres, dans le cas où elles le jugeraient nécessaire. Ce pouvoir spécial est regardé comme funeste même à son possesseur : un jour de colère, celui-ci sera tenté d’y avoir recours ; petit à petit il y prendra goût et finira, comme tous les maléficiers, par être vendu et envoyé en exil. Aussi les initiés de la Châu font-ils ordinairement allusion à cette éventualité en s’écriant lorsqu’ils se réveillent : « Je suis bien venue *bojâu*, mais un *bojâu* qu’on enverra au Laos ! » Jusqu’à ces derniers temps, on avait en effet coutume de vendre les envoyeurs au Laos. La Châu remet aussi un pain de cire à ses affiliés, et celui-ci prend dans ce monde la même forme de pierre que celui de la Nom.

Tandis que la reine du Tonrueng est une déesse très débonnaire, celle du Ch’jor est une femme acariâtre, de mœurs féroces ; elle ne manque pas de tuer soit la femme, soit les enfants de ses protégés, et aucun de ceux-ci ne réussira à élever ni poules ni cochons. Le seul avantage qu’ils aient sur les

(1) Les envoyeurs connus sous le nom de *deng* sont tous des femmes en pays rongao. Il n’en est pas de même partout, en pays brau ou love par exemple.
élus de la Nom, c'est d'être moins strictement obligés à la minutieuse observation de tous les tabous des aliments impurs : là Châu ne se formalise pas trop de quelques infractions.

L'esprit qui aura donné l'initiation sacrée au bojâu deviendra son génie protecteur particulier, celui qu'il appelle son gru. C'est lui qui fera voir à son protégé les causes des maladies dans le corps de ceux qui souffrent : c'est lui qui l'aidera à arracher les flèches invisibles lancées par les maléfiques envoûteurs, deng, et les esprits malfaisants, ñâng xamat ; c'est lui enfin qui servira de guide, lorsque le bojâu devra courir à la recherche de l'âme des malades, toutes les fois que celle-ci sera devenue prisonnière, soit des esprits, ñâng, soit des mânes, kiûk (1).

Aussitôt revenu de son sommeil cataleptique, le nouveau promu sort sur l'avancée de sa maison, prend un petit bol à riz, le remplit d'eau à moitié, colle en cercle sur ses bords cinq ou six petites bougies de cire de la grosseur de nos queues-de-rat, les allume, place le tout sur le sommet de sa tête, et évoque son gru.

La langue employée dans la formule en usage est toujours le jarâi, même en pays rongao : le là Nom, le Chî Jër et le Tornueng étant en pays jarâi, les bojâu en concluent sans doute que cette langue est plus familière aux habitants de ces lieux sacrés. La formule peut se résumer en ces termes :

Txû ! O Horî ! Horbâi ! O oï këu ! Ih arâï po kâu, râ kor kâu toñnal
Txû ! O Horî ! Horbâi ! O mon maître ! Venez vers moï, dites-moi toutes choses, je vous offre du vin et une poule !

Après cette évocation, il coupe le cou d'une poule, verse le sang dans un petit bol à riz, y ajoute du vin et du dak horpel, eau mélangée avec la plante horpel ; puis il y trempe le gage ou tormông qu'il a reçu des esprits, et prononce les paroles en usage dans les octions de ce genre ; pour l'occasion toutefois, il se sert de la langue jarâi. Il place ensuite le tormông dans une boîte formée de deux tubes de bambou s'embrochant l'un dans l'autre. Le tout se termine par un sacrifice dont le foie d'une poule fait les frais. Les paroles employées rappellent l'invocation donnée plus haut.

**Borr Dao ou le génie de l'épée des Sadet.** — Dans toutes les grandes formules de sacrifice en usage chez les Rongao, l'invocation du Borr Dao ou Génie de l'épée des Sadet accompagne toujours celle de la Pôm. La croyance populaire explique cette union en prétendant que le sabre sacré est le hînão ou couteau en bois dont l'â Pôm se sert pour couper menu ses pousses de
bambou : ce couteau se serait un jour brisé entre ses mains, et un morceau en serait tombé sur la terre. Je ne connais pas de cas d’alliance particulière avec ce génie chez les Rongao ; mais ceux-ci ne conçoivent la fonction des Rois du Feu et de l’Eau que comme un simple cas particulier d’alliance avec ce génie. C’est à ce titre que j’en dirai quelques mots ici.

La légende bahunar-hagu du Sabre sacré a été racontée par le P. Guerlach (1) ; la légende rongao et celle des Jarai de la rive droite de la Se San en

---

(1) Un certain nombre de légendes ont été publiées sur le Sabre sacré des Sadet. Cf. en particulier celle des Rade, rapportée par Bessard, Les populations Mol du Darlac, BEFEO, janvier-juin 1900. À peu près chaque pays a la sienne, mais toutes diffèrent considérablement et n’ont entre elles presque aucun élément commun. Comme ces notes ne s’occupent que des croyances rongao, la seule intéressante et la seule qui se rapproche de ce qu’ils racontent est celle que le P. Guerlach a publiée dans Quelques notes sur les Sadet, dans Revue Indochnoise, 15 février 1905. Cette légende avait déjà été relatée par Lévi-Strauss, dans BEFEO, oct. 1901, d’après les notes que lui avait communiquées le P. Guerlach. Je reproduis ici le texte de la Revue Indochnoise.

« Il y a bien longtemps vivait au pays jarai un homme riche nommé Xep, possesseur de nombreux esclaves et d’une grande quantité de marchandises. Parmi ses richesses, on remarquait deux lingots de fer de grosseur différente. Le destin de Xep était identifié avec celui du plus petit lingot, de sorte que le sauvage ressentait dans son âme toutes les modifications éprouvées par le bloc de métal.

Le fils de cet homme, voulant se forger un sabre, prit son père de lui donner un des lingots. « Prends le plus gros, répondit Xep, mais ne touche pas à l’autre, car il arriverait malheur. »

Le jeune sauvage, trouvant le gros lingot trop considérable, et craignant d’avoir trop de mal pour en faire un sabre, emporta le plus petit, dont il ignorait les singulières propriétés. Il le mit donc à la forge ; mais ses outils en martelant le métal, « forgeaient l’âme de son père ». (sic).

Le fils de Xep fut bien puni de sa désobéissance, car cette lame, encore froide et à peine dégrossie, restait toujours brillante : la chaleur dégagée était si intense que la pierre servant d’éclume fondait comme de la cire, et que l’eau elle-même s’enflammait au contact du fer rouge à blanc. Le jeune homme ne savait plus à quel génie (iak) se vouer.

Entre temps, un esclave nommé Pang était occupé à préparer du rotin pour entourer le fourreau de ce sabre extraordinaire. En étrignant les brins de rotin sur la lame de son couteau, il se fit au doigt une profonde blessure et le sang coula.

Pang dit au fils de Xep : « Qu’est-ce fer qui brûle et consomme tout ce qu’il touche ? Laissez-moi l’arrêter pour voir. » Ce disant, il laissa tomber cinq ou six gouttes de sang sur le sabre et il se produisit une vive effervescence. « Ah ! s’écria l’esclave, il veut me manger, il veut me manger ! »

Aussitôt tous les chefs de la maison vinrent faire visite à Pang : on apporta une jarre de vin et une poulpe ; l’esclave but avec tous les chefs, mangea une cuisse, le cœur, le foie de la poulpe, puis s’accroupit auprès du sabre à peine forge. Soudain, il saisit cette lame incandescante et la mordit : un globe de flamme enveloppa le corps de Pang qui pénètre dans le fer où il rejoignit Xep. Immédiatement, le fer se refroidit et depuis ce jour, la divinité résidait dans ce sabre que l’on conserve dans un paisier en bambou, recouvert d’andrinople rouge. Ou garde aussi le rotin, un couvercle de marmite, un tube de bambou rempli de sel et de piment, qui avaient appartenu à Xep. Jamais on ne sort de son étui le sabre fétiçe, car ce serait la fin du monde.

XVII, 4
diffèrent un peu. On me permettra de les rapporter toutes les deux. Il semble en effet que les trois récits se complètent en faisant voir le fond commun qui est l'élément essentiel de la croyance.

C'était, disent les Rongao, à l'époque de l'invasion des Chams (1) dans la haute région habitée par les « Hommes » (2); le pays d'origine des premiers ne pouvant plus nourrir la multitude de ses habitants, ceux-ci envahirent les plateaux mot en tel nombre, qu'aucun figuier d'eau, si énorme qu'il fût, n'avait assez de feuilles pour qu'on pât en distribuer une à chacun de leurs guerriers. Un jour, au cours de leurs randonnées, ils entendirent dans une case isolée les cris d'un petit enfant qui pleurait: « Uak! Uak! » Quelques-uns monterent dans la maison, pour voir ce qui s'y passait et pour demander leur route à l'occasion. Ils trouvèrent l'enfant tout seul; sa mère était sortie depuis longtemps pour aller puiser de l'eau et ne revenait pas. « C'est bien fâcheux, se dirent-ils entre eux; si cette femme était rentrée, nous aurions pu lui demander la route. » A leur stupéfaction, l'enfant se mit à parler et leur dit: « Si vous me payez, je me charge, moi, de vous indiquer le bon chemin. » L'enfant était si petit que l'offre les fit rire. « C'est bien! leur dit-il alors. Puisqu'il en est ainsi, je ne vous donnerai aucun renseignement. » Les Chams continuèrent donc leur route. Mais la forêt était si épaissie qu'ils s'égarèrent; le soir ils se retrouvèrent juste à l'endroit d'où ils étaient partis le matin, et comme ils étaient très nombreux, les premiers qui arrivèrent à l'étape y rencontrèrent les derniers qui partaient. La case solitaire était toujours là, et l'enfant continuait à pleurer. Intrigués par cette mesaventure, les guides y retournèrent, espérant bien cette fois trouver la mère au logis. L'enfant était toujours seul: « Repossez-vous, leur dit-il; vous devez avoir faim, après avoir ainsi voyagé toute la journée! Il y a du riz cuit dans le compartiment d'à côté. Allez le prendre. » Les voyageurs trouvèrent en effet le riz, mais la mère de l'enfant s'obstinait à ne pas repartir. « Indique-nous donc le chemin, petit, puisque tu prêts le connaître. » — « Si vous me payez, oui. Sinon, je ne vous dirai rien. » L'enfant était vraiment trop petit pour qu'on prit au sérieux sa réponse. Cinq jours de suite les envoisateurs tournèrent dans cette impasse. Chaque jour la même mesaventure se reproduisait; le soir on se retrouvait exactement au point de départ. Finalement les chefs se décidèrent à recourir aux renseignements de l'enfant et commencèrent par lui remettre un dran, lingot de fer; l'enfant prit et leur donna aussitôt toutes les indications nécessaires.

Il garda précieusement ce lingot. Lorsqu'il fut devenu jeune homme, il voulut s'en faire un sabre, et dans ce but, il alla trouver le forgeron du pays qui avait nom O'i Gorn. Comme c'est encore aujourd'hui l'habitude en pareille

---

(1) La légende les appelle proprement les Bori Borderang, les Nègres.
(2) Tous les Moi n'ont pour désigner leur race d'autre mot que celui qui signifie homme. Parmi les races ils distinguent: les Annamites, les Laoiens, et les Hommes.
circonstance, la forge était le lieu de rendez-vous des hommes du village, qui s'y réunissaient pour causer. On y voyait ce jour-là un manchot nommé Pân; de sa main droite restée valide, il travaillait au fourreau destiné au sabre nouveau. Pour le moment, il amincissait le rotin destiné à entourer le bois de ce fourreau (1). Lorsque le sabre fut forgé, l'ouvrier voulut éteindre le fer pour en amincir le tranchant sur une pierre. Mais, ô prodige ! impossible d'y arriver : le fer brûlant buvait l'eau de tous les récipients dans lesquels on le plongeait, et il n'en devenait que plus ardent. On essaya de le plonger dans la rivière : celle-ci fut mise à sec, ce fut le seul résultat qu'on obtint.

Sur ces entrefaites, le manchot Pân se blessa légèrement à la main : il en coula quelques gouttes de sang. « Peut-être ce sabre veut-il mon sang pour se refroidir », dit-il en badinant. Ce disant, il en laissa tomber une goutte sur la lame enflammée ; elle n'eut pas plutôt touché le fer, que Pân disparut, absorbé tout entier par la lame merveilleuse qui se refroidit aussitôt. Jamais depuis ce jour personne n'ose faire un serment par Pân le manchot, de peur d'être frappé par le sabre sacré.

Voici maintenant la version jarai. Un enfant gardait un buffle dans la plaine. Lorsqu'il voulut le ramener à la maison, le soir, la bête refusa de marcher ; furieux, l'enfant ramassa un caillou et le lui jeta. La pierre traversa le buffle de part en part et le tua net. L'enfant effrayé ramassa le caillou et le rapporta à la maison. « Voici une pierre extraordinaire ! dit-il ; elle pénètre dans les corps comme un couteau : je l'ai jetée sur mon buffle, elle l'a traversé de part en part et l'a tué ! » — « C'est tout à fait extraordinaire ! dit le propriétaire du buffle. Je vais essayer de la faire forger ; peut-être est-ce de bon fer. » On la mit donc à la forge, et elle se laissa marteler comme du fer ordinaire ; c'est ainsi qu'on put en façonner un beau sabre.

Le reste de la légende ressemble à la version rângao : elle ajoute seulement que la nouvelle du prodige aussitôt répandue, tous les chefs des villages de la région se réunirent : on prit des buffles, des bœufs et des boucs, et on éteignit de nouveau le sabre dans leur sang, afin que l'esprit du feu qui y résidait s'apaisât pour jamais. La nuit suivante, l'esprit entoura d'un fil blanc le poignet de l'homme qu'il choisissait pour gardien. Depuis, c'est toujours à ce signe que l'on reconnaît ses successeurs. On fît aussitôt une belle case au fétiche et on l'entoura de dix épaissieurs de toile : on prétend qu'on ne peut même en dérouler deux épaissieurs sans provoquer une longue sécheresse dans tout le pays.

Le gardien du sabre s'appelle Potâo Blanch, le Roi du Feu ; il est ainsi appelé parce qu'à lui est confié l'objet dans lequel apparut un esprit du feu, si ardent qu'il est capable de faire pâlir le soleil. Le Roi de l'Eau, Potao Iâ, garde le

(1) Le fourreau de la plupart des sabres mort est composé de deux morceaux de bois entaillés au couteau et assujettis l'un contre l'autre au moyen d'un cordon de rotin qui recouvre complètement le bois.

AVII, 4
fourreau : ce dernier est peu connu des Rongao. On dit que l’artisan qui avait préparé ce fourreau fut comme l’incarnation d’un esprit de l’eau, plus fort lui-même que toutes les eaux de cette terre, si bien que seul il parvint à éteindre les ardeurs du sabre sacré. Grâce à la fétiche dont la vertu est à sa disposition, ce sorcier peut, assurer les Moï, provoquer les plus terribles inondations.

La dignité de ROI du Feu est peu ambitionnée. Le destin de ce sorcier est, en effet, de mourir de mort violente : aussitôt qu’il souffre d’une maladie assez grave, on doit l’achever d’un coup de sabre (1). On comprend qu’à ce compte, dans un pays où les graves accès de fièvre sont si fréquents, ce singulier monarque ne vie pas longtemps. Bien que la dignité de ROI du Feu soit héréditaire dans la famille des Xëu, nous verrons plus tard les raisons qui s’opposent à ce que le fils succède à son père. C’est, prétend la croyance populaire, l’esprit du Sabre lui-même qui choisit le ROI du Feu. II lui apparaît la nuit, fait avec lui l’échange du sang, et, pour que personne n’en ignore, lui attache un fil, soit au poignet, soit au gros orteil. Actuellement encore, ce serait à ce signe qu’on reconnaîtrait l’élue de l’esprit du feu (2). Je n’ai pu avoir aucun détail sur la cérémonie d’intronisation qui suit la découverte du fil sacré.

(1) Teille est la version des Rongao. Le P. Guerlach qui avait fait une enquête au pays du Sadet même, écrit dans la Revue Indochinoise, 1905, p. 187 : « Lorsque l’agonie est avancée et que le malade paraît près de mourir, ses officiers et les membres de sa famille se réunissent et posent leurs mains sur son corps. Quand il a rendu le dernier soupir, on lui donne un coup de lance dans le ventre. Certaine version prétend même que les officiers n’attendent pas le dernier soupir, et qu’après avoir tenu conseil, s’ils croient que le grand chef doit mourir, ils l’aident à quitter la vie ; ce qu’un jeune Hagou m’exprimait en ces termes : « Le Bok Rordau ne meurt pas, on le tue. »

Bientôt la nouvelle se répand dans la région : le Sadet est mort. La plupart des villages envoient des députés assister aux fêtes funèbres. Pendant que les uns pleurent, crient et boivent, d’autres préparent un bûcher construit avec des bois choisis tout spécialement, sur lequel le cadavre est porté en grande pompe, puis brûlé.

L’incinération terminée, les officiers recueillent les cendres du cœur, les dents et les os des doigts, qu’on entasse dans la petite urne en métal brillant apportée par les Annamites du Phu-yen après l’élection. Ensuite les charbonniers et toutes les autres cendres sont placés dans un cercueil et enterrés : au-dessus du tertre on construit un tombeau provisoire, sous lequel on place l’urne funéraire renfermant les cendres du cœur. Lorsque la veuve vient pleurer, elle doit porter sur son dos cette urne enveloppée dans un pagne comme on porte un enfant : elle se lamente, balais l’emplacement de la tombe, verse de l’eau dans une petite tasse, place du riz sur une feuille, puis, ses lamentations terminées, repose l’urne sur le tertre, ferme l’enclos de la tombe et revient chez elle. »

(2) Le P. Guerlach, loc. cit., traite cette version de légende. Voici ce qu’il écrit : "Lorsque le Sadet est mort, les jeunes guerriers se réunissent à la maison commune ; pendant le sommeil, un des anciens interroge subitement : « Qui sera Bok Rordau ? » Tout en dormant, un jeune homme répond : « C’est moi ! » Le lendemain, au
Les Rois du Feu affirment que chaque nuit on trouve dans la case du fétiche un tube rempli de riz pilé, dont le nombre de grains représente le chiffre de ceux qui sont morts durant la nuit. Chaque fois qu’un individu passe de vie à trépas, l’esprit du sabre préleve un grain de riz sur la poignée que l’on dépose toujours sur le nombril du cadavre et le met de côté dans ce tube, afin de pouvoir compter les décès de chaque jour. On dit aussi que chaque fois qu’on immole un buffle ou un bœuf, et qu’on invite l’esprit du sabre, celui-ci ramasse quelques pois de la bête sacrifiée et les emporte avec lui comme souvenir. Il en arrive ainsi en telle quantité que l’on est obligé de balayer tous les jours la case du fétiche.

**Les lâng Kon Ngai ou esprits lutins.** — Les lâng Kon Ngai ou lutins des fontaines sont des génies d’une taille minuscule, dont la fonction est de garder des trésors. Ils habitent près des fontaines ; une des caractéristiques de leur corps est de n’avoir pas d’anus ; la bouche sert chez eux à deux usages. La légende prétend qu’ils construisent des khing khung ou musiques à eau (1), dont les cordes sont en laiton et dont chaque note est donnée par une cymbale merveilleuse. Pour défendre leurs trésors de la rapacité humaine, ces lutins sont armés de carquois renfermant des poils de chenilles venimeuses ; ils s’en servent comme de flèches ; et ces dards une fois dans la peau pénètrent avec le sang dans le foie qu’ils empoisonnent, provoquant ainsi une mort certaine. A moins de relations particulières avec ces esprits, on ne les invoque jamais nominalement dans les sacrifices.

La légende suivante montre bien l’avantage qu’il y a à devenir le protégé de ces esprits follets. Autrefois vivait au pays golar un pauvre gardien de buffles nommé Chorhot. Il était si pauvre qu’il n’avait pour se mettre autour des reins, qu’un langouf fait de vieux chiffons que sa mère avait ramassés de ci de là, et noués ensemble. Il était d’une saleté repoussante, ne sachant ce que c’était que se baigner. Son aspect misérable avait fait de lui la risée de tout le

réveil, on s’aperçoit qu’il porte au poignet un bracelet de fil de coton attaché par les lâng (génies). Telle est la légende. Ecoutez maintenant la vérité...

« Pour élíre un successeur au Sadet, on s’y prend plus simplement que ne le raconte la légende, et le merveilleux n’intervient en rien dans cette élection. Les dignitaires qui formaient l’état-major du défunt se réunissent, tiennent assemblée plénière, et après nombreux discours et aussi abondantes libations, choisissent un homme qui leur parait réunir les qualités requises. Le fils du mort ne peut lui succéder, car le Sadet doit prendre femme dans une famille étrangère, et comme tous les enfants sont réputés appartenir à la famille de leur mère, ils ne peuvent remplir les fonctions de Pok Rodeu, qui doivent toujours être l’apanage de la famille des Xeu. Il faut donc chercher un frère cadet ou un neveu du défunt. Lorsque le successeur est choisi et qu’il accepte la charge, un chef de famille des Koxor lui attache au poignet un bracelet de fil de coton. »

(1) Voir la description de ces instruments dans *Riles agraires*, X, 132.

XVII, 4
monde; il n’est pas d’avanie qu’on ne lui fit: c’est ainsi qu’un jour, ayant réussi à prendre une caille, *bor hut* (1), il la rapporta tout triomphant à ses compagnons. « Bonne aubaine ! lui dirent ceux-ci. Nous allons partager ! Pendant que nous ferons rôter la bête, va donc nous chercher de l’eau. » Chohot, très complaisant, se fit pas prier. A son retour, ses compagnons lui présentèrent sa part du festin enveloppée dans une feuille; Chohot s’empressa d’ouvrir le paquet, mais il n’y trouva que les instestins de l’oiseau.

Peu de temps après, un *portau* des environs fit négocier le mariage de sa fille avec un *dam* (2) jarai. Les pourparlers yantabouti, il fit cuire le vin, et cinq jours après, le prince jarai arrivait en grand costume et monté sur son éléphant. Il avait amené avec lui tout son village et, pour l’occasion, tous avaient revêtu leurs plus beaux atours; jeunes gens et jeunes filles précédaienl et suivaient l'éléphant en groupes joyeux. En route, la caravane rencontrera Chohot; le prince l’invita lui aussi; comme il refusait, le prince le fit saisir et on l’obligea à prendre place sur le bât de l’éléphant, tout à côté du prince. Mais, s’être arrivé chez le *portau*, Chohot se cacha dans un coin de la maison, derrière un monceau de tubes de bambou. Les préparatifs de la fête n’étaient pas encore terminés; la fiancée était occupée à cuire du riz pour ses hôtes. Tout à coup, elle se sentit prise d’une irrésistible envie de dormir; elle pria sa sœur de tourner un instant la marmité à sa place et alla se reposer. A peine avait-elle fermé les yeux, que les esprits *kon ngai* lui apparurent en songe. « *Bia !* lui dirent-ils, ne te marie pas avec le *dam* jarai; il est pauvre. Prends plutôt Chohot qui est ici; lui deviendra très riche. » — « Vous me trompez! Vous voulez que je devienne esclave! » — « Non! non! Il faut absolument que tu prennes Chohot pour mari! 

Bientôt après, on appelait la jeune fille pour la cérémonie du sacrifice nuptial. Dès qu’elle fut éveillée, elle chercha Chohot partout; impossible de le découvrir. « Vite, lui cria son père, tout le monde attend. » La *bia* obéit et vint s’asseoir près de la jarre. « Mais tout votre monde n’est pas encore arrivé! » fit-elle remarquer aux entremetteurs. « Pardon, tous sont ici. » — « Non, il manque quelqu’un. » Le fiancé compte ses gens et se rappelle Chohot. « De fait, dit-il, il manque Chohot. » On se mit à sa recherche et on finit par le découvrir dans son coin. Il en sortit tout honteux. La *bia* l’appela aussitôt, le prit dans ses bras, l’assit asseoir sur ses genoux et prononça la formule du *xoi*, en demandant aux esprits de bénir son mariage avec Chohot; puis elle lui passa son tube et lui offrit les mets qu’elle tenait à la main. A cette vue, le *portau* entra en fureur; il chassa incontinent sa fille, et le prince jarai se reîtra aussitôt avec tout son monde, jurant de se venger. La *bia* pria le mari de sa sœur de lui construire à l’écart dans la forêt une petite case, dans laquelle elle

(1) *Bor hut*: bahmar, *xem kirikut*; annamite, *chim cut*, caille.
(2) Dans les légendes, le mot *portau* correspond assez bien au titre de roi, *dam* au titre de prince, et *bia* à celui de princesse.
pût vivre avec Chorhot. Ce dernier, n'ayant toujours autour des reins que son langouf fait de morceaux rapportés, passait toutes ses journées à construire des nasses et à les tendre dans le ruisseau.


Chorhot rentra tout triste à la maison et en perdit l'appétit. Devant les questions pressantes de la bia, il fit par lui avouer la cause de son chagrin. « Console-toi, lui dit celle-ci. Je demanderai à mon beau-frère de te prêter ces animaux : il y consentira volontiers. » Là-dessus elle se rendit chez ce dernier. « Est-tu tabou aujourd'hui (?) ? » — « Tabou de rien ; monte. » — « Frère, je viens te demander une poule, une chèvre et un cochon. » — « Prends tout ce que tu voudras : choix toi-même. » Ce disant, il alla aussitôt chercher les animaux demandés et les remit à sa belle-sœur, qui les ramena toute joyeuse à son mari.

Les cinq nuits écoulées, celui-ci se rendit à l'endroit convenu. Aussitôt arrivé, il entendit un grand bruit de voix, et vit devant lui une troupe de petits lutins, qui tous s'empressèrent de le saluer profondément. Il se mit aussitôt en devoir de préparer le festin. Il attacha la jarre, passa les bêtes à la flamme, mit la viande en menus morceaux, la cuisit dans des tubes, disposa les mets, puis invita ses convives. Ceux-ci burent et mangèrent à satisfaire, et chacun emporta un morceau des victimes : ce morceau dans les mains des kon ngai se transformait aussitôt en une cuisse ou une épaule de chevreau ou de cochon proportionnée à la taille des lutins. Tous étaient ravis et, le vin aidant, ne

(1) Allusion à la croyance que tout ce qui arrive en ce bas monde n'est que l'écho de ce qui s'est déjà passé dans le monde des esprits.
(2) Chaque fois qu'un Mot veut entrer chez son voisin, il ne maque jamais de lui poser cette question sacramentelle : « Est-tu dieng ? »

XVII. 8

De ce jour, on ne parla plus que de Chorhot ; son beau-père, qui l'avait chassé de chez lui, lui fit ses excuses et demanda la faveur d'être admis à construire son village à côté du sien. Sa femme, se voyant devenue riche, se félicitait de son heureux choix. Mais elle gardait rancune au jeune prince jaraï qui l'avait menacée, et dont la crainte avait forcé son père à la chasser. « Il faut qu'il demande pardon, lui aussi, » dit-elle. Chorhot, fort de ses richesses, parla haut et ferme. Pour payer l'amende exorbitante qu'on lui réclamait, ce prince dut vendre tout ce qu'il possédait et devenir esclave de Chorhot. Celui-ci gardait encore le souvenir amer de sa caillée et de l'avanie qu'on lui avait faite. Il alla trouver tous ceux qui s'étaient moqués de lui et exigea d'eux une forte indemnité en rapport avec la situation qu'il occupait.

Chorhot conserva soigneusement son langout fait de pièces rapportées, lui attribuant la pitié des kon ngai et sa fortune : il le déposa dans son panier aux fétiches, et chaque fois qu'il sacrifiait, il avait soin de l'oindre du sang des victimes. Avec le temps, ce morceau d'étoffe finit par être tellement imbibé de sang qu'il ressembla à un morceau de peau. Les héritiers de Chorhot se le parigèrent, et maintenant quelques bribes s'en voient encore ici ou là, au pays gorlar surtout. Les moindres d'entre elles ne se vendent pas moins d'une marmite. Ce n'est pas les payer trop cher, dit-on, puisqu'à leur possession sont attachées la protection et l'amitié des esprits latins gardiens des riches.

**Esprits de quelques objets usuels.** — Il arrive que des objets usuels soient regardés comme fétiches et considérés comme le trône d'esprits très puissants. Ces objets sont le plus souvent des jarres ou des gongs : j'ai même vu des tambours fétiches, mais le cas est plus rare.
Une des plus célèbres jarres fétiches est une hortök korjai qui se trouve à Dak Rođe. A moins qu'on n'ait à y mettre du vin pour un sacrifice solennel, on n'ose y toucher, de crainte de mourir foudroyé par le iàng qui l'habite. Parmi ces jarres, les unes sont d'une certaine valeur; mais il y en a de prix infime. Celles-ci sont pour la plupart de petits vases en porcelaine chinoise que l'on découvre en creusant la terre : les Mot les regardent comme des kon iàng, des fîls des esprits, et ils donneront pour se les procurer une somme bien supérieure à leur valeur réelle. Toutes ces jarres ne sont reconnues comme des fétiches authentiques que si l'esprit se manifeste en rêve. A ce sujet, le P. Guerlach raconte le fait suivant qui est un exemple typique de la mentalité des Bahaar et des Ronqao.

« Il y a quelques années, écrit-il (1), un Annamite nommé Hái alla commerçer chez les Jarai. Il portait une jarre assez peu prisée, et n'espérait pas en tirer grand profit. Chemin faisant, il pécha quelques poissons très vivaces, qu'il mit dans sa jarre avec de l'eau puisée dans la rivière. Peu après son arrivée dans la case d'un sauvage Jarai, un des poissons sauta hors de l'urne. On l'y introduisit de nouveau; il en sortit une seconde fois. Ce que voyant, le sauvage interrogea l'Anamite: « Cette jarre est-elle un ge iàng ? » — « Oui », répondit Hái, qui flairait une bonne affaire. « Vous voulez vous la vendre ? » — « Non. Cependant si tu veux l'acheter un bon prix, je te la céderai pour te faire plaisir. » Le Jarai proposa un nombre de buffles considérable. L'Anamite accepta par condescendance, disait-il; mais en somme il était charmé de sa bonne fortune. Restait encore un point à régler. Lorsque les sauvages achètent un ge iàng, ils attendent pour conclure le marché d'avoir vu en songe l'esprit de la jarre sous forme humaine. Si la manifestation n'a pas lieu, l'affaire ne se termine pas, et les marchandises ne sont pas livrées. Aussi le Jarai dit-il à l'Anamite: « Ne concluons pas encore le marché aujourd'hui, attendons à demain. Si pendant mon sommeil le génie se montre à moi, je t'livrerai les buffles. » Ainsi dit, ainsi fait ! Le lendemain matin le sauvage acheta la jarre, car il avait vu en songe une jeune fille en sortir et y rentrer. »

Les jeux de cymbales regardés comme objets fétiches sont en général de vieux jeux ayant servi déjà à plusieurs générations. On n'y touche que lorsqu'on sacrifice un buffle, et dans ce cas, on n'omet jamais de les oindre de sang. Les esprits qui y résident sont les mères des ancêtres qui aiment à revenir vers les objets qu'ils ont aimés, et pour le prouver, apparaissent parfois à ceux qui possèdent ces vieilles reliques. Autant que possible, ces objets doivent être conservés dans la famille, et lorsqu'ils changent de maître, un sacrifice suivi d'ionction rituelle est indispensable. Quand on essaie de les vendre à des étrangers, ces objets fétiches manifestent souvent leur mécontentement. Je connais un de ces jeux de cymbales dont on voulut un jour se débarrasser. Le marché

(1) Missions Catholiques, 30 septembre 1887.
était à peu près conclu, lorsque l'acheteur eut un cauchemar terrible, au cours duquel un esprit malfaisant, iâng hamât, sortit de ces cymbales et vint le piétiner. Il va sans dire que, dès l'aurore, il rapporta le jeu endiablé à ses propriétaires.

III. — ALLIANCES AVEC LES ESPRITS DES ANIMAUX

Le tigre. — En tête des animaux susceptibles d’être l’objet d’alliances, vient le tigre, dont on ne prononce jamais le nom sans le faire précéder du mot bô qui répond au ông annamite (1). On dit Bô Klâ, comme on dit Bô Torro ou Bô Kordre, le tonnerre. Il est le roi de la terre, comme le tonnerre est le roi du ciel, et comme le dragon est le roi des eaux. Il partage avec ce dernier la police des hôtes de la basse-cour et de la porcherie, et, de concert avec lui, il veille à l’observance de tous les tabous auxquels est soumis l’élevage de ces animaux (2).

Aux yeux des Rongao, comme de tous les Mô d’ailleurs, le tigre n’est pas seulement l’animal puissant et féroce que nous connaissons, il est, de plus, essentiellement doué de pouvoirs magiques : outre sa qualité de puissant chasseur, il possède un mana extraordinaire. Si on médit de lui, si on le défie, quelle que soit la distance qui sépare de lui, il l’entend et ne l’oublie jamais. Non seulement il a le don d’imiter le cri de tous les animaux, mais même il peut se changer en n’importe lequel d’entre eux. A l’occasion, il parlera même le langage des hommes (3).

La légende de l’homme qui devient tigre est enracinée chez les Mô : le produit de cette transformation s’appelle klo uir (4). A les en croire, on trouverait des individus dont la transformation n’est pas encore complète et chez lesquels on reconnaîtrait encore de nombreux vestiges de la forme primitive. Certaine espèce de riz sauvage qui croît dans les marais (5), aurait le pouvoir

(1) Une partie des H amoag, à l’exemple des Sêdang, n’osent même jamais prononcer le nom du tigre ; quand il est nécessaire de parler de lui, ils l’appellent Bô Môm, Grand-père Moustachu. Les Sêdang ont l’habitude d’invoquer le tigre dans les formules de sacrificées. Ceci n’existe pas chez les Rongao, à moins de relations spéciales avec le génie de cet animal. Quand on sacrifie au tigre, soit à l’occasion d’un rêve, soit à la suite de la terreur causée par les déprédations d’un de ces animaux, toujours on le fait à la forêt, un peu avant l’entrée du village.
(2) Cf. ci-dessus, p. 47.
(3) Pour tout résumer en un mot, le Mô dit que le tigre est bôrehek, c’est-à-dire doué d’un pouvoir surnaturel.
(4) Ils ne considèrent cependant pas l’homme-tigre, ainsi qu’on le fait dans certains pays, comme une sorte de goulue pouvant prendre et déposer à volonté la forme de tigre. Une fois tigre, on le reste à jamais. La seule différence qui existerait entre le tigre naturel et le klo ui er est que celui-ci garde l’expérience déjà acquise des habitudes des hommes ; il deviendrait ainsi un terrible chasseur d’hommes.
(5) Cette espèce s’appelle mâu bôдраh.
de changer en tigre celui qui s'en nourrirait. D'après la croyance populaire, le genre tigre représente la postérité d'un héros puissant et cruel qui aurait été changé en cet animal à l'époque héroïque dont parlent les légendes.

Parmi les nombreux contes du soir qui entretiennent les Rorang dans ces idées, je citerai seulement celui-ci.

Un père de famille devait passer la nuit dans son champ en compagnie de ses deux fils pour garder son riz. Dans la soirée il les appela et leur dit : « Restez ici ; je vais faire un tour de chasse dans la forêt ; nous n'avons rien pour assaisonner notre riz ce soir. » — « Allez, lui répondirent les deux jeunes gens, mais ne restez pas trop longtemps, car nous aurions peur tout seuls. » — « Rassurez-vous, je serai bientôt de retour. » Le père fit un tour dans la forêt, puis poussa jusqu'à sa maison. Ce soir-là, justement, il y avait fête au village : on l'invita, et auprès de la jarre il oublia son champ et ses enfants. Il rentrait tout simplement se coucher chez lui, lorsque sa femme l'arrêta : « Tu ne vas pas rejoindre nos enfants ? » lui dit-elle. « Attendez que je finisse ma pipe. » Au bout d'un long moment : « Eh bien ! Pars-tu, oui ou non ? » — « Je n'en ai pas bien envie. Tiens, je reste ! » Un tigre se trouvait non loin de là ; il entendit la conversation. « C'est bien, se dit-il, puisque le père reste, je vais prendre sa place. »

Pendant ce temps, les enfants se morfondaient dans le mirador du champ : la nuit se faisait de plus en plus noire. « Quand donc notre père reviendra-t-il ? » On n'y voit plus ! » A la fin, le plus jeune s'endormit ; seul l'aîné continua de veiller. Vers le milieu de la nuit, il entendit tousser sur le sentier du champ. « Frère, éveille-toi ! » s'écria-t-il, notre père ne tousse pas ainsi ! Voici certainement une bête de la forêt ! » Lorsque l'enfant fut éveillé, il le fit grimper sur les bois formant le lambris du mirador. Puis il prit un manche de hache, éteignit le feu, se mit dans un coin et attendit, son gourdin devant lui bien à portée de sa main. Quand le visiteur eut gravi l'escalier : « Père, dit-il, soufflez le feu ! vous n'y voyez rien ! » — « C'est à toi de le souffler ! » — « Cela m'ennuie de me lever. Vous pouvez bien souffler vous-même ! » Dès que le faux homme eut courbé la tête pour raviver la flamme, l'enfant lui assena sur la nuque un coup si fort que les crocs de ses mâchoires en sautèrent en l'air. D'un bond le tigre fut en bas du mirador et on ne le revit plus. Les deux enfants ramassèrent les quatre canines, et le lendemain, dès leur retour à la maison, ils firent des reproches à leur père en étendant le doigt vers sa figure (1), sans que celui-ci osât leur répondre un seul mot.

Etant donné les croyances des Mol au sujet de cet animal, on comprend combien est rassurante et combien est appréciée une alliance accompagnée de l'échange du sang, avec le génie qui est considéré comme le roi de l'espèce.

(1) Ce geste appelé choi nhu choi mât est regardé comme une grosse injure. Lorsque pour une cause quelconque, un Mol est obligé d'indiquer quelque chose du doigt, il s'excuse et en demande la permission.
Ceux qui ont le bonheur de la contracter obtiennent de lui de devenir bogap, c'est-à-dire heureux à la chasse au gros gibier. On explique la chose en disant que le tigre se fait le rabatteur de ses amis et qu'il chasse tous les animaux, soit vers leurs pièges, soit sous leurs balles. Le tigre se fait aussi souvent leur fidèle compagnon de voyage : parfois il les précède, leur frayant la route ; parfois il les suit pour les protéger. Sa rencontre est pour eux une chose habituelle. De leur côté, naturellement, ils doivent s'abstenir soigneusement des choses qui lui répugnent.

Parmi les personnes qui ont joué de ce privilège, on m'a citée une femme nommée Oih, vivant autrefois à Kon Gung Kram (1). Un soir qu'elle pilait son riz sur l'avancée de sa maison, un tigre se débattait tout à côté d'elle, étouffé par un os qui lui était resté dans la gorge. Dans un des bonds prodigieux qu'il faisait pour se débarrasser du corps qui le gênait, il atteignait l'avancée de la maison. Oih, saisie d'effroi, laissa échapper son pilon qui alla tomber sur la tête de l'animal. Celui-ci en éprouva un tel surtouts que, du coup, il fut débarrassé de l'os qui l'étranglait. Il partit tout joyeux. La nuit suivante, la femme revit l'animal en songe. « Nous allons conclure ensemble amitié de père à fille » lui dit celui-ci. — « Je n'ose pas. Qui serait assez audacieux pour prétendre à pareille chose ? » — « Au contraire, c'est moi qui ai peur d'essuyer un refus de ta part. » Le lendemain matin, pendant que la femme se rendait au bois, elle rencontra de nouveau le tigre, mais cette fois en chair et en os, il tenait un énorme sanglier sur son dos. Aussitôt que l'animal l'aperçut, il déposa sa proie, la partagea en deux, lui en jeta une moitié et continua sa route en emportant l'autre. Ce ne fut pas la seule fois que cette femme jouit de pareils reliefs, car, à dater de ce jour, elle n'avait qu'à aller à la forêt pour trouver des restes de cerfs ou de chevreuils que son père adoptif lui laissait.

Nói, de Hamong Kortol, fut aussi favorisé par ce génie. Le tigre lui apparut en songe sous une forme humaine, et tous deux se jurèrent mutuellement fidélité, suivant le cérémonial habituel. Le lendemain, dès son arrivée à la forêt, Nói rencontrera l'animal lui-même. Celui-ci le suivit partout et ne le quitta pas de la journée. Pareille aventure se reproduisit à maintes reprises. Durant les nuits d'été, tandis que Nói gardait tranquillement son champ du haut de son mirador, Bô Kla venait parfois s'installer sous cet abri et y appelait cerfs, chevreuils et sangliers, en contrefaisant leur voix. Aussitôt ceux-ci entrés dans le champ, il les pourchassait dans la direction des pièges et des lancettes.

Par malheur, un jour, la trucque que nourrissait Nói fit sept petits mâles. Ceux-ci étaient de si belle venue que Nói ne voulut pas les tuer, ainsi que l'exigeait le tabou (2), et crut se tirer d'affaire en les faisant nourrir par sa fille.

---

(1) Village rongao sur le cours de la haute Se San, à 30 kilomètres au Nord-Ouest de Kontum.

(2) Cf. ci-dessus, p. 47.
nommée Xià. Le tigre lui fit d'abord quelques reproches en rêve. Nòï n'en tint aucun compte. Le fauve essaya alors de l'effrayer dans la forêt; une fois même, il s'élança sur le palier de sa maison, et tenta d'enfoncer la porte faite d'un simple treillis. Nòï n'eut que le temps de la barricader. "Ce ne sont pas mes bêtes, ce sont celles de ma fille Xià !" clamait chaque fois Nòï en guise d'excuse. Le tigre se tourna alors contre Xià qu'il se mit à terroriser continuellement. Celle-ci de son côté s'empressa de rejeter la faute sur son père. Furieux, le fauve apparut à Nòï et lui posa son ultimatum. "La bête appartient certainement à Xià ; moi, je n'ai fait que la nourrir!" certifia Nòï. Cette réponse exaspera le tigre. Un jour que Xià allait chercher des pousses de bambou en compagnie de Bòï son mari, deux énormes tigres se mirent à l'affût derrière un gros tronc d'arbre. Lorsque Xià se présenta, le mâle se jeta sur elle et l'étrangla, tandis que la femelle tenait Bòï en respect, pour qu'il ne tentât pas de secourir sa femme. Le fauve respecta cependant le corps de sa victime, et la nuit suivante, il apparut à Nòï : "Voilà, lui dit-il, le châtiment que t'ont attiré ton obstination et ton infidélité! Malgré ma colère, tu vois que j'ai encore eu pitié de toi, et que j'ai tenu mon serment en épargnant les os de ta fille, et en te donnant la consolation de pouvoir les ensevelir!"

**Le char ou chat sauvage.** — A l'alliance du tigre, se rattache assez intiment celle du *char* (ann., *con chôn*, chat sauvage). D'après la légende en effet, aux temps héroïques, ces deux animaux s'appelaient *ruit gui* (1), et se rendaient mutuellement toutes sortes de services. C'est sur la reconnaissance du premier que se fonde la confiance qu'on a dans le second. Celui-ci aime d'ailleurs à prendre l'aspect de son cousin pour apparaître en songe.

L'amiété du *char* rend également heureux à la chasse, *bogap*, mais pour le petit gibier seulement, c'est-à-dire pour les oiseaux, les écureuils, les rats, les poules de forêt, les lézards, les serpents. Elle rend, en outre, invulnérable aux pièges et aux lancettes, car le *char* fait participer ses favoris de son habileté merveilleuse à passer au milieu de tous les obstacles de ce genre sans s'y blesser. Un dernier avantage, est la promesse que jamais cet animal ne touchera ni aux poules ni aux petits cochons de son ami. Dans ce pays de brousse, ce privilège a sa valeur.

Le nommé Blang de Hamong Kortol m'avoua lui-même avoir autrefois fait alliance en songe, *korus*, avec cette bête. Tandis qu'il lui semblait parcourir la forêt à la recherche de tubercules comestibles, il se trouva tout à coup en face d'un tigre de taille respectable : il dégaina aussitôt, mais l'animal saisit son arme dans sa gueule et la brisa. Blang essaya alors de se servir, en guise de lance, du manche de la piochette formé d'un long bâton. L'animal prit alors la parole et lui dit: « Mes félicitations, frère ! tu es courageux ! Veux-tu de mon

---

(1) Cf. ci-dessus p. 3.
amitié ? Nous nous garderons mutuellement fidélité tous les deux ! » Sur ce, le tigre se changea en char. « Qu’est ceci ? s’écria Blang ; je croyais avoir affaire à un tigre, et maintenant je ne vois plus qu’un char. » — « Mais oui ! Nous serons deux, toi et moi le char ! » Tous deux s’élèverent leur alliance par le proxèp ou serment du sang ; et la cérémonie terminée, le char remit à Blang cinq morceaux d’écorce d’une racine ressemblant au borgaox rouf (1) ; puis il planta une poignée de lancettes, en ordonnant à son ami de les fouler aux pieds : « Cours au travers, lui dit-il, et ne crains rien ! » — « Mais je me percerais certainement les pieds ! » — « Allez confiance et vas-y franchement ! » Blang obéit, et ne reçut pas la moindre égratignure. Ce don d’invulnérabilité lui fut d’un tel secours, que malgré les nombreux démolis qu’il eut avec les Jarai, jamais il ne reçut la moindre blessure. Un jour de fête où l’on avait sorti beaucoup de jarres, un de ses amis eut l’audace de révoquer en doute ses prétentions à ce privilège. Blang engagea un pari ; son adversaire planta lui-même les lancettes à la distance qu’il voulut, et malgré cela, Blang sortit vainqueur ; c’est à peine s’il en fut pour quelques éraflures si légères que son adversaire ne put en tenir compte.

Le chuk chek et le chorgroi. — Le chuk chek (ann., chon muyp), la civette, et le chorgroi (chon cāo), la marte (?) rentrent dans la même catégorie que le char : comme lui, ils auraient été les cousins du tigre, et comme lui, ils accordent le don d’être heureux à la chasse au petit gibier.

Au début de l’année 1906, un cas d’alliance avec le chuk chek fit un certain bruit dans toute la région. Le garde principal, commandant le poste de milice établi à l’embouchure du Psi, nourrissait un chuk chek qui s’était à demi apprivoisé. Lorsque le poste fut évacué, cette bête fut abandonnée et rentra dans la forêt. Un mois après, elle fut retrouvée dans le village de Kon Horing, à quelques kilomètres de là. De son séjour parmi les hommes elle avait gardé une certaine familiarité avec eux. Elle ne craignait pas d’entrer dans les maisons en plein jour et d’y voler riz et provisions. Ces mesures extraordinaires intriguent d’abord. Jamais encore on n’avait vu une bête de la forêt s’apprivoiser ainsi. Puis on remarqua que ce chuk chek portait une cordelette autour des reins ; on l’examina : jamais on n’avait vu la pareille dans le pays. C’était une cordelette française qui servait à attacher la bête, la nuit, au poste. Cette ceinture ne pouvait venir que du pays des iâng, et tout de suite on lui trouva une destination ; c’était certainement le langouti de l’animal. Toute la population commença à s’émerveiller.

Un petit incident vint achever d’établir les titres du chuk chek à l’apothéose. La bête, qui aimait particulièrement les maisons un peu confortables, s’était

(1) Espèce de zingibéracée que l’on plante dans les champs, dans la croyance qu’elle contribue à faire pousser le riz.
accoutumée à prendre ses ébats sur la véranda de la maison du missionnaire et mangeait les cafés de son jardin. Ce manège finit par ennuyer le propriétaire. Un soir, il prit une petite carabine Flobert et y glissa une cartouche achetée il y a quelque vingt ans ; le fulminate était avarié, et la balle resta dans le canon. La chose se sut, et l’émoi fut grand dans tout le pays : c’était évidemment le mana, ai, de la bête qui avait arraché la balle. La nuit suivante, un des habitants dont le chuk chek fréquentait particulièrement la maison, vit en rêve l’esprit de l’animal sous la forme de la Pôm ; celle-ci lui demanda le sacrifice d’un bœuf et promit des montagnes de riz « comme des montagnes » à ceux qui honorerent le chuk chek. Le seigneur était âgé et avait peu de goût pour les déplacements ; mais il avait un serviteur rusé et toujours prêt à profiter des bonnes occasions. Celui-ci prit la bête et l’emporta dans les villages voisins pour lui assurer les hommages de la population. Mais elle était capricieuse et le métier ne lui allait guère. Notre homme trouva moyen de s’en passer ; il se dit son médium et son fidèle messager ; l’âme du chuk chek s’était attachée à lui d’une manière invisible, et le suivait partout. Quand un village voulait offrir un sacrifice à la Pôm chuk chek, que l’on appelait simplement « Ia », on fixait à son représentant attiré un certain nombre de nuits ; le temps de se procurer un cochon et un chevreau et de cuire le vin de riz. La veille du jour convenu, le village se déclarait tabou, toutes les issues en étaient fermées par des abatis, et au jour fixé, une délégation des notables allait au devant de l’homme-fétiche. On le saluait profondément, on le recevait même parfois au son des tam-tams, et dès son arrivée au village, on le faisait xoi au nom de toute la population ; on le gorgeait ensuite de vin et de viande afin de se rendre propice le tàng qui le chérissait. En partant, il emportait une bonne part des victuailles et partageait avec son maître. Les goûts du chuk chek variaient avec les désirs de son homme-fétiche : tantôt celui-ci déclarait que la bête refusait la viande et ne voulait plus que des œufs ; on lui en apportait aussitôt de quoi remplir sa hotte, krah ; tantôt il affirmait que l’animal refusait toute autre chose que le poisson, et chacun aussitôt de l’en combler ; ailleurs, il assurait que la bête ne mangeait que des bananes, etc. Tous les jours il avait de nouveaux faits miraculeux à raconter, plus extraordinaires les uns que les autres. Ce manège dura plusieurs mois, et le chuk chek était depuis longtemps rentré à la forêt ou dévoré par les chiens, que les voyages continuaient encore. Quant au maître, il se trouvait abondamment dédommagé de l’absence de son serviteur par le supplément que celui-ci apportait au menu quotidien.

Le chien sauvage ou chô bri. — Cette alliance est du même genre que les précédentes, et, comme celle du tigre, elle procure le bonheur à la chasse au gros gibier. On m’a cité un individu qui conquit cette amitié dans les circonstances suivantes : il aperçut un jour en rêve un chô bri (ann., chô sói) qui lui proposa de l’accompagner dans la guerre contre le tigre ; il accepta, et fit
aussiôt avec cet animal l'échange du sang. Le lendemain, en se rendant à la forêt, il fut attaqué par une énorme panthère ; il put tirer son sabre et d'un seul coup, il trancha la tête de l'animal. Naturellement il attribua ce beau succès à la protection des chô brî. On dit que les amis de cette bête rencontrent souvent dans la forêt des restes de cerfs ou de sangliers qu'elle leur a réservés.

L'éléphant. — L'éléphant, rôîh, vient après le tigre pour la puissance de son mana. Lorsqu'un Jarai a conclu l'achat d'un de ces animaux, il fait sur lui l'ointment du sang, ce qui n'a lieu pour aucune autre bête. Pour en donner le juste prix, il ne devra rien épargner de ce qu'il possède. S'il n'est pas nécessaire de livrer absolument tout ce qui est à la maison, comme on le fait pour la cymbale, on devra donner au moins un échantillon de tout ce qu'on possède, sans négliger les choses les plus minimes, les aiguilles, par exemple. Habits, pagnes, jupeons de femmes, langoutis, paniers de cinq ou six espèces, vans, plateaux à servir le riz, marmites en terre, bols à riz, piochettes avec leur manche, haches toutes prêtes à servir, coupe-coupes, poinçons à feu, tout l'attirail de la maison apparaît ce jour-là. Si l'on refusait de se dessaisir de quelque chose, l'animal n'obéirait pas, ne voulant pas se sacrifier à un maître qui lui aurait préféré quoi que ce soit.

Aussitôt la bêtelivrée, l'acheteur sacrifie un cochon, mêle le sang au horpel, et fait une onction au sommet de la tête de l'éléphant, de manière que le sang coule bien droit le long de la trompe. Si l'il arrive jusqu'au bout de l'appendice sans dévier ni à droite ni à gauche, c'est signe que l'animal vivra longtemps. Si le sang coule par côté, c'est de mauvais augure. Cette onction du sang n'a lieu, je le répète, pour aucun autre animal.

Le jour de l'achat, les propriétaires et les cornacs doivent se soumettre à certains tabous pour laisser à l'éléphant une heureuse impression. Ils ne peuvent, par exemple, enlever leurs bracelets, de peur que l'éléphant ne prenne l'habitude de retirer ses pieds de ses entraves ; ils ne peuvent puer avec la main le riz dans la marmite, de crainte que la bête n'ait l'idée d'aller plonger sa trompe dans les greniers à riz ; ils ne peuvent non plus cueillir ce jour-là ni fruits ni tabac sans en demander l'autorisation, sinon l'animal prendrait l'habitude de marauder à droite et à gauche en marchant.

Nécessairement, les propriétaires et les cornacs devront toujours s'abstenir de manger de la viande d'éléphant. Cela prouve le grand respect que les Môï ont pour le mana de l'éléphant. Sa possession n'est pas seulement un signe de richesse, c'est encore un gage de protection contre les ennemis du dehors ; le rôîh est en effet regardé comme un gardien extrêmement vigilant, dont l'oreille est toujours en éveil et qui défie n'importe quel adversaire.

L'amitié conclue en rêve avec le génie de l'espèce est une des plus appréciées : c'est une de celles auxquelles on reste fidèle pendant le plus de générations. Ses principaux effets sont : la puissance à la guerre, la richesse et la préservation des accidents. Les Hamong proprement dits se regardent encore
presque tous comme soumis à la défense de manger la chair du rôih. Ils racontent que Bô Bun, un de leurs ancêtres, rencontra un jour en son voyage un de ces animaux, que celui-ci le prit de monter sur son bâton, qu'il l'aida à traverser quantité de fleuves et de marais, puis qu'il accepta de faire amitié de père à fils avec lui. Après une génération, un de ses petits-fils, nommé Pu, vit un jour son compagnon de route Xiuri piétiné par un éléphant. Pu vola à son secours et sabra un des pieds de la bête. La nuit suivante, le géant lui apparut et lui reprocha cet acte : « Puisque malgré le serment fait par ton grand-père, tu nous as sabrés, lui dit-il, nous te sabrerons à notre tour ! » Quelques mois après, le village était entouré par les Sôdang. Pu surpris, voulut s'enfuir, mais, juste à ce moment, un troupeau d'éléphants vint lui barrer la route, ce qui permit aux ennemis de le rejoindre. Ceux-ci lui coupèrent une jambe et le laissèrent pour mort sur le terrain : il expira peu après.

Lorsque quelqu'un désire se procurer des défenses d'éléphant, il doit atten-
dre qu'un rêve favorable lui prouve que son vœu est agréé des esprits. Aussitôt l'objet livré, on l'oint de sang, et on le dépose à la sâlâ commune, où il prendra rang parmi les lâng dorblah, les génies de la guerre. Aux yeux des Moh, toute
la valeur des défenses leur vient de ce que le génie des éléphants aime à venir s'y repose, et veille alors d'une manière particulière sur le village où ils honorent. Dans ces heures de porlei, on entend, parfois, dit-on, vers le milieu
de la nuit, comme le bruit d'un éléphant qui piétinerait les arbustes en faisant le
tour du village ; et personne ne doute que ce ne soit l'esprit vigilant des défenses
qui fait ses rondes pour parer à toute surprise. Le possesseur de ces précieuses
reliques devra naturellement s'abstenir de la chair de l'éléphant, sous peine de
châtiment immédiat. Et chaque fois qu'on oindra les fétiches protecteurs du
village, on ne devra jamais oublier les défenses. L'invocation au lâng rôih sera
egalement de rigueur dans chacun des grands sacrifices faits au nom de toute
l'agglomération.

Le chûk ou rat de bambous. — Le chûk (ann., con xêc) est une espèce de
gros rat qui creuse son terrier sous le pied des bambous, surtout du porlî (ann.,
lè, arundo agrestis), dont il mange les racines. Cet animal joue un grand rôle
dans beaucoup de légendes : chaque fois, en effet, que le besoin d'un sapeur se
fait sentir, c'est toujours à lui qu'on pense. Il est regardé comme un avatar de
l'esprit du riz, lâng Xori, ce qui lui vaut le privilège d'accorder l'abondance
da ses amis. Dans le grenier de ses protégés, le riz, assure-t-on, ne diminue
pas plus que la terre que cet animal rejette à l'entrée de son terrier : plus on
enlève, plus il en revient. Les rapports du chûk avec le lâng Xori ont proba-
blement pour fondament la vague ressemblance qu'il y a entre les déblais
rejetés par cet animal et les grains de riz dans le grenier.

Le génie du chûk est regardé comme aussi vindicatif que l'animal lui-même :
ses amis doivent donc de toute nécessité songer au lâng chûk, dans tous les
sacrifices rituels qu'ils ont à faire à l'époque des travaux des champs, et ils

XVII, 4
doivent apporter une scrupuleuse attention à tous les tabous du lānɡ Xorri. Si l’un d’eux venait à toucher à la chair de cet animal, ce serait pour lui la mort sans rémission, à moins qu’il ne prît soin de faire immédiatement amende honorable. Même dans ce cas, jamais une poule ne satisfait ce lānɡ ; il exige toujours au moins un cochon. Si l’on tarde tant soit peu, et que l’on attende que l’esprit du chāk ait commencé ses représailles, il n’y a plus rien à faire : jamais celui-ci ne se laissera toucher. Aussi, dans l’occurrence, jamais on n’offrira une victime expiatoire quelconque ; ce serait tout à fait inutile.

Voici en quelles circonstances un habitant de Hamong Kortu m’assura avoir contracté amitié avec le lānɡ chāk. Armé d’une piochette emmanchée d’un long bâton, il était occupé en sanguine à gratter l’entrée du terrier d’un de ces animaux qu’il cherchait à capturer. Trois chāk en sortirent à la fois. Il leva son instrument pour les assommer, mais il n’en eut pas le temps : d’un seul coup de dents, un de ces animaux avait coupé le manche en deux. Il se retournait pour ramasser un gourdin tout près de lui, mais avant qu’il l’eût touché, les chāk l’avaient mis en pièces. Son embarras fut au comble, lorsque les trois animaux lui adressèrent la parole : « Tu as voulu nous attaquer, lui dirent-ils ; maintenant c’est nous qui allons te manger ! » Il grimpa aussitôt sur un arbre, mais ses ennemis se mirent à en ronger les racines. Déjà un craquement sinistre se faisait entendre, lorsque le coupable demanda grâce. « Pour cette fois passe ! lui dirent ses adversaires. Mais il nous faut une indemnité. » Très heureux d’en être quitte à n’importe quel prix, il promit tout ce qu’on voulut. A peine descendu de son arbre, il courut au village et acheta, toujours en sanguine évidemment, le plus gros cochon du village au prix fort. Il revint aussitôt, dépeça la bête et servit levin. Tous quatre s’unirent sur-le-champ par le serment du sang. « Depuis ce jour, ajoutait le Moï, aucun membre de ma famille ne peut toucher à un de ces animaux sans que je ne ressente dans mon corps quelque chose d’in définissable qui excite immédiatement mes soupçons. Je prends alors mes informations, et jamais ces pressentiments ne m’ont trompé. Je ne hâte naturellement de pokra mes trois amis chaque fois. »

Le crapaud ou kit drok. — Le crapaud est encore une des métamorphoses du lānɡ Xorri. Sa peau couverte de boutons rappelle en effet la salse de ce génie, aussi bien que la croûte de riz grillé, por kra ou por kreng (1). Ajoutons que très souvent, vers l’époque de la moisson, on le rencontre dans les greniers à riz et dans les jak ou pâisiers à moissonner qu’on dépêse, pour la nuit, sur une claire de bambous sous un abri spécial. Il n’en a pas fallu davantage pour faire travailler l’imagination des Rongao.

---

(1) Cf. ci-dessus p. 49.
On a remarqué également qu'il est très facile de retenir captive une grenouille vivante en lui attachant un lien à la patte. Pour le crapaud, au contraire, on n'y parvient presque jamais : celui-ci est très habile à se dégager en par- rière circonstance, et au bout d'un certain temps, on ne retrouve plus que la ficelle. Pour les Mof, ceci ne se comprend que si le crapaud est doué d'un pouvoir magique supérieur, boxeh.

La fièvre de cet animal est aussi regardée comme un talisman de premier ordre : on la conserve dans une triple boîte, qui est ointe de sang aux grands jours. Cette fièvre aurait la vertu d'apporter la richesse à son heureux possesseur. Ce moyen de faire fortune n'est d'ailleurs pas à la portée de tous. S'il faut en croire l'anecdote suivante, il est très difficile de se procurer cette précieuse matière. Un brave Rongao ayant entendu vanter ce merveilleux talisman, imagina un stratagème qui, selon lui, devait infailliblement le lui procurer. Il prit un crapaud, le plaça dans un hronum, panier à double paroi, et l'y laissa pendant huit jours complets, après avoir bien assujetti le couvercle, de manière à éviter toute fuite et tout vol. Ce temps écoulé, il ouvrit le panier en faisant déjà des rêves d'or. Hélas ! il retrouva bien l'animal blotti au fond du hronum, mais il eut beau fouiller, impossible de découvrir la moindre trace de ce qu'il espérait.

Etant donné la haute idée qu'on se fait de ce personnage, on s'expliquera facilement la dévotion toute particulière au Ḵeŋ Ṭɔrɨ kit drok, de tous ceux qui croient avoir quelque titre particulier à sa protection. De longues générations après le rêve plus ou moins problématique d'un ancêtre, ses descendants n'oublieront jamais d'inviter ce Ḵeŋ au moment des sacrifices agraires. En ce pays d'ailleurs, rien n'est autant à redouter que la famine, et les plus grosses fortunes fondent rapidement si leur possesseur est obligé de se procurer du riz à beaux deniers comptants.

Pour ceux qui sont fidèles à cette alliance, la rencontre d'un de ces animaux vivants, soit au moment du défrichement, muh, soit au moment des semaines, chõi, est le présage d'une année d'abondance. L'aigle est également favorable lorsque, en se rendant à l'étranger, on voit un crapaud s'approcher dans la même direction que soi ; on peut être certain de ne pas faire une course inutile et de recouvrer aisément ses créances.

Le fait suivant que rapporte le P. Guerlach donnera un autre point de vue sur un cas spécial (1).

Il y a bien longtemps, un jour d'enterrement, on vit à Kon Monei un crapaud s'approcher de la fosse où l'on inhumait un chef de famille. Les sauvages le repoussèrent du pied et le rejetèrent au loin. Pendant la nuit, le fils du mort eut un songe : le crapaud se tenait devant lui menaçant et lui adressait

---

(1) Chez les Sauvages de la Cochinchine orientale. (Missions Catholiques, 23 mars 1894.)
des reproches : « Pourquoi m'as-tu repoussé ? C'est avec justice que je voulais pénétrer dans la tombe, puisque je suis ton père. » Le jeune homme répondit : « Tu es mon père, toi ? Un vil crapaud ! Je n'en crois rien ! La première fois que je te renconterai, je t'enleverai la peau pour te manger. »

Deux jours après, il trouva un crapaud qu'il écorcha tout vif et fit cuire avec force gousses de piment. La nuit suivante, nouveau songe, nouvelle apparition du batracien et reproches plus accentués que la première fois. A son réveil, le jeune homme fut tout surpris de trouver un crapaud assis dans le foyer à côté de lui. Cette fois il eut peur et craignit de mécontenter ses nobles ancêtres. Il s'approcha du crapaud, lui demanda pardon de l'avoir menacé et le pria de dire ce qu'il désirait ; en fils obéissant, il accomplirait fidèlement ses prescriptions. L'animal voulut bien affirmer qu'il ne conservait pas de rancune ; il prescrivit de sacrifier un cochon et une poule et d'offrir du vin de millet ; après quoi, le riz pousserait admirablement.

Le sauvage observa ces prescriptions et déposa sur le seuil de sa porte divers morceaux de viande et un peu de vin, le tout à l'usage du crapaud. Celui-ci reparut la nuit suivante et félicita son jeune parent : il lui commanda de sacrifier encore un jeune buffle mâle dont les cornes auraient un empan de longueur. Une fois ce sacrifice accompli, l'ancêtre ne se montrerait plus en songe, mais on le trouverait dans les champs, veillant à la garde du *porgang bak* (1). Effectivement, le lendemain, on vit messire crapaud au pied du *porgang* : la récolte du riz fut magnifique.

Pendant deux générations, on fut fidèle aux conseils du grand-père, et chaque année, au moment des semaines, le crapaud venait auprès du *porgang*. A cette époque les greniers regorgeaient de riz et les hommes ne manquaient de rien. Cette abondance leur devint fatale : ils oublièrent les bonnes traditions et négligèrent les sacrifices. La punition ne se fit pas attendre : le riz sécha sur pied, et la famine vint avec son cortège de misères. »

Il nous paraît y avoir contradiction entre ce fait et les précédents. Si le crapaud est fils du âng Xôri ici, comment peut-il être fils de l'âme des ancêtres plus loin ? Le Moï comprend les choses autrement. « Pourquoi, dit-il, n'y aurait-il pas, dans le monde des crapauds, des familles et des tribus comme il y en a chez les hommes ? Et si les crapauds des Hamong par exemple descendent d'un avatar du âng Xôri, pourquoi ceux de Kon Morcëi ne pourraient-ils pas être les fils d'une réincarnation des mânes d'un ancêtre du village ?

Le *kit trol*, espèce de raînette à la peau blanchâtre comme celle de l'arbre dont elle porte le nom (2), est aussi regardé comme un des supports du âng Xôri, sans doute parce qu'on le rencontre assez souvent dans les greniers. Comme tel, il a lui aussi un certain nombre d'amis.

---

(1) Plante que l'on fait pousser dans les champs au moment des semaines.

(2) *Long trol* = ann., *cdy bang lang*. 
Lorsque le grang grai, cigale qui chante au moment où l’épi du riz commence à sortir de sa gaine, c’est-à-dire vers l’époque où a lieu la cérémonie du pojarao (1), fait entendre son cri joyeux, on dit qu’il secoue le paddy dans une calebasse, et que c’est signe que la moisson approche. Ce dicton a suffi pour faire regarder le grang grai comme un autre avatar du lâng Xori ; il y a le lâng Xori grang grai, comme il y a le lâng Xori chuk, le lâng Xori kit drok, et bien d’autres encore. Au village de P. Dôdrap, il y a tel vieux bonhomme qui prétend avoir fait amitié avec cette cigale. Actuellement encore, il ne cesse de l’inviter à tous ses sacrifices, et il lui attribue l’abondance qui règne à peu près continuellement, je l’avoue, dans son grenier.

Le serpent rokok (2). — Lâng Xori affectionne aussi beaucoup la forme du serpent rokok, bath rokok. On voit en effet très souvent ce reptile à l’affût des rats dans les greniers à riz, où ces ravageurs pullulent. Ce serpent aime aussi à se réfugier dans les petites cases rituelles, bak, que l’on construit dans les champs. Sa présence dans ces endroits sacrés concorde trop avec la croyance des Rongao au sujet du lâng Xori, pour ne pas les amener à voir en rêve l’esprit du riz sortir triomphant du corps de ce reptile. L’abondance apportée par le lâng Xori bath rokok participe aux conditions d’existence de l’animal sous la forme duquel il apparait : lorsque le serpent est repu, il l’est à ne plus pouvoir se trainer ; mais lorsqu’il a faim, il a le ventre absolument plat. Pour les amis du bath rokok il en sera de même : lorsque la moisson sera bonne, ils auront du riz à ne savoir qu’en faire ; mais lorsque l’année sera mauvaise, leur grenier sera tout à fait vide.

L’amitié du cobra, bath tur, accorde les mêmes privilèges que celle du bath rokok.

Le nycticebe ou singe dormeur. — Le nycticebe, dok torni (3), est un étrange animal, très doux, assez familier, s’effarouchant peu de la présence de l’homme, ne vivant que de fruits et d’insectes, sans jamais toucher au riz. D’après les Rongao, son inertie apparente cachait une très grande habileté, boxeh. Lorsque l’on capture un de ces animaux et qu’on l’attache pieds et poings liés à un bâton pour le transporter, on peut être certain de ne pas le retrouver, si on l’abandonne un certain temps dans cette position sans le surveiller. Tous ont pour lui un respect superstitieux, et personne ne se nourrit de sa chair. Il est réputé comme un génie à compétence universelle. Comme on le rencontre très souvent accroché aux arbres près des champs de riz sur lesquels il semble veiller, il n’a pas fallu grand effort d’imagination pour lui

(2) Bath rokok = Ann., con edo robe, serpent ratier.
(3) Dok torni = Ann., con cù ldn.
trouver des rapports avec le lang Xori. D’aucuns prétendent qu’il accorde le don d’être heureux à la chasse aux petits oiseaux. D’autres lui attribuent leur bien-être. L’état de somnolence dans lequel il est continuellement plongé ressemble assez au sommeil des sorciers, pour que les Ronggo en aient aussitôt tiré cette conclusion : un animal qui dort toujours a sans cesse son âme dans le moa de des esprits ; il doit donc connaître tout ce qui se passe en ce monde, lequel n’est que l’écho du monde supérieur. Chaque fois que les enfants Moi l’aperçoivent au sommet d’un arbre, ils ne manquent jamais de tirer leur horoscope de la façon suivante : on lui présente un bambou ; s’il étend la main et le prend, on deviendra riche ; s’il le refuse, on restera pauvre toute sa vie. On lui demande aussi de quel genre de mort on mourra ; s’il fait tomber des feuilles vertes, c’est présage d’accident ; s’il ne jette que des feuilles sèches, c’est signe qu’on mourra de mort naturelle.

Sur son arbre qu’il arpente lentement dans tous les sens à l’aide de ses grands bras, le nycticèbe est surtout considéré comme l’initiateur des sorciers mesureurs. Je n’ai pas ouï dire que pour arriver au pays où habite le génie des dok tolï, il y eût des épreuves à subir. Lorsque l’alliance a lieu, ce lang remet simplement à son visiteur soit un morceau de bois de la longueur d’un empan, soit une hampe de lance, parfois remplacée par une corde d’arc non préparée. Quel que soit le symbole, celui-ci aussitôt reçu disparaît et s’identifie avec le corps du favori du nycticèbe. Si c’est un morceau de bois d’un empan, le bénéficiaire deviendra sorcier à l’empan, bojåu hoda ; si c’est une hampe de lance ou une corde d’arc, il sera sorcier à la brasse, bojåu plaïh.

Pour reconnaître les maladies, le sorcier à l’empan invoque son gru, puis un assistant énumère les diverses causes de maladies : maléfices, deng ou göm, dettes aux esprits, honoh, violation d’un tabou capital, hordri, fautes envers les esprits divers, dobìh, etc., et chaque fois le sorcier comptera sur son propre corps, en partant de l’extrémité du médium de la main gauche, combien il y a d’empan pour arriver à la naissance du bras droit ; puis il recommencera à mesurer en sens contraire. Si à l’aller il trouve six empants, par exemple, et qu’il en trouve autant au retour, la cause énoncée n’est pas la vraie ; si au contraire, au retour il trouve, par exemple, six empants et demi, c’est que le gru a allongé le corps de l’opérateur pour indiquer que celui-ci a découvert la vraie cause du mal. Le genre de maladie une fois déterminé, le bojåu recommencera l’opération de la même manière pour trouver la cause spécifique. Par exemple, si le principe désigné est un honoh, dette aux esprits, on demandera quelle espèce de honoh ? Est-ce celui d’un bœuf, d’une chèvre, d’un cochon, etc. ? On procédera de même par élimination pour déterminer la cause individuelle : par exemple, la raison pour laquelle on est honoh d’un bœuf.

Le bojåu plaïh, ou sorcier à la brasse, opère de la même manière ; seulement au lieu de mesurer avec sa main les empants sur son propre corps, il prend un bambou quelconque à défaut d’une hampe de lance ou d’une corde
d'arc ; sur ce bois, il prend la longueur d'une de ses brasses en partant d'une extrémité du bambou ; son aide fait une encoche pour marquer l'endroit exact où aboutit l'extrémité de ses doigts. L'opérateur recommence une seconde fois à brasser en partant de l'encoche en question ; si le bois s'allonge de manière à mesurer par exemple une brasse et un empan le signe est absolument convaincant. Le bōrjāu plaïh est un des plus répandus.

Le muntjac. — Le jil (ann. con mang), cervulus muntjac ou kidang, est regardé comme un devoir des plus habitables. On prête grande attention à son cri, soit au commencement des semaines, soit lorsqu'on part en guerre, soit lorsque l'on va réclamer une dette, faire des échanges, ou régler quelque vieille affaire. Ce don particulier de manie serait dû à l'origine de cet animal : la croyance populaire en fait eu effet le fils d'un fantôme, kiāk.

La légende raconte qu'un jour, un de ces animaux se prit aux lancettes d'un champ de riz ; le propriétaire l'aperçut le lendemain matin en faisant sa ronde en compagnie de son fils. « Va me couper un brancard pour transporter la bête, » dit le père en donnant sa serpe à son fils. Celui-ci alla couper le bois nécessaire, y attacha la bête, et tous deux l'enlevèrent sur leurs épaules. Le père marchait le premier : il avait à peine fait quelques pas que son fils cria : « Père ! ce jil est extraordinaire : voici qu'il me tire la langue. » — « Tais-toi, mon enfant, ne parle pas de lui ; nous serions enguignonés. » A peu de distance de là, nouvelle exclamation du jeune homme : « Père ! Père ! ce jil est tout à fait étrange ! Je commence à avoir peur ! » — « Tais-toi de grâce ! veux-tu donc que nous ayons la guigne ? » — « Père, dépeçons-le tout de suite ; je n'en puis plus. » — « Tu as raison. Reste ici ; je vais couper des bambous pour faire des tubes qui nous serviront à loger la viande. »

Le père avait compris que la bête était un fantôme, kiāk, qui s'était changé en jil. Pris lui-même d'une peur intense, il ne put résister à l'envie de se sauver et de rentrer à la maison. A peine était-il arrivé que sa femme lui demanda des nouvelles de leur fils. « Où est-il ? » lui dit-elle. — « Tiens, il n'est pas ici ? je le croyais rentré bien longtemps avant moi ; c'est pourquoi je suis parti sans m'inquiéter de lui. » — « Il faut aller à sa recherche ! » — Je n'ose partir seul. » — « On te trouvera quelqu'un. » Même avec plusieurs compagnons, l'homme partit très mal à son aise. Quand il arriva à l'endroit où il avait quitté son fils, il ne trouva plus qu'un cadavre déjà en pleine décomposition. « Pourquoi ce tas de bois ? et que vient faire ici ce brancard ? » Lui demandèrent ses compagnons. Il fut obligé de s'expliquer et d'avouer que tous deux rapportaient un jil sur leurs épaules, et que cet animal, bien que mort, tirait encore la langue et tournait la tête ; ce que voyant, il avait pris peur et s'était enfui. La lâcheté de cet homme le fit tomber dans le mépris public. Depuis ce jour, on sut que le jil descendait d'un fantôme.

L'alliance avec le jil procure l'abondance dans le grenier et le don d'élever les porcs. Pour ses amis, sa rencontre à l'époque des semaines, choi, ou au
début d’un voyage est d’aussi bon augure que celle du crapaud dans les mêmes circonstances. Le village de Kon Hngo est de notoriété publique celui où le muntjac a le plus de fidèles. Parmi ses habitants, très peu osent le chasser.

Le tragule ou chorkuei (tragulus pigmaeus) a lui aussi d’assez nombreux pupilles : sa rencontre au début des semaines signifie également belle moisson pour ses amis.

La loutre. — La loutre, porkei, est par rapport au poisson ce que le tigre est pour le gros gibier de la forêt. Ses amis obtiennent d’elle le don d’être toujours heureux à la pêche. Le symbole qui leur est remis en gage de cette faveur est un borgang, tubercule de zingibéracée, qui aurait la vertu d’attirer le poisson vers les engins de celui qui le possède.

La tortue de rivière. — Le don de la pêche peut être aussi accordé par le torpa, (ann., con ba ba, tritonix ornatus, ou tortue de rivière). Celle-ci jouit en outre du pouvoir d’accorder le don du riz. On prétend que le roi, portao, ou le père, iong, de cette espèce aurait les deux ailerons de la carapace tout en or. Quiconque le verrait de ses yeux devrait s’attendre à mourir sous peu. On m’a cité plusieurs faits à l’appui de cette affirmation.

Le python et l’ophiophage. — Le python, klan, et l’ophiophage, prao, sont aux serpents ce que l’éléphant est aux quadrupèdes. Cette spécialité d’être des géants dans leur genre leur donne droit à des honneurs particuliers. On ne mange jamais l’un d’eux sans le partager entre tous les gens du village, ce qu’on ne fait pas pour les autres menus serpents. Tous deux sont également regardés comme des iâng très puissants, et toutes sortes d’histoires circulent sur leur compte. La bave du premier rendrait glouton à pouvoir avaler un cerf tout entier en un seul repas. Lorsque le second pond ses œufs, le ciel n’oserait pleuvoir, cet animal imposant le respect même au dieu du tonnerre (1). Toujours d’après les Mot, le prao ne serait pas un serpents essentiellement différent du bath tur ou cobra (2). Pour devenir prao, un bath tur

(1) Les Nói assurent que les années où l’ophiophage pond ses œufs sont toujours des années de sécheresse. La loi en la crainte que le prao inspirerait au dieu du tonnerre fournit aux Sêtang un moyen d’obtenir la cessation des pluies. Ils tressent de longs rubans en fibres de bambou et terminent l’une des extrémités par un ruban qui imite vaguement la tête de l’ophiophage en colère. A l’aide de hautes perches ils suspendent simplement au milieu de leur village ces longs rubans, la tête tournée vers le ciel. Ce moyen, paraît-il, est infaillible.

(2) Cf. Bonnot, Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin (BEFO, XIV, n° 5, p. 26, note). « Le hö mang (ophiophagus elaps) est le plus grand serpent venimeux. Ce colubride à cou dilatable comme le cobra, avec lequel les profanes le confondent, peut atteindre quatre mètres. Il ne fuit pas à l’aspect de l’homme, se dresse sur la partie inférieure de son corps et balance sa tête et son cou dilaté. Il est assez connu dans la haute région. »
n’aurait qu’à subir victorieusement l’épreuve suivante : se faire avaler par un prao, et sortir vivant et entier par la voie rectale de son parrain.

Une alliance avec le python ou l’ophiophage procure le don des richesses : on prétend en effet qu’on rencontre parfois ce dernier surtout lové dans les jeux de tambour qui sont pour les Moi le symbole des richesses. Mais la fortune accordée par ces deux serpents est assez instable et soumise à des vicissitudes terribles : aujourd’hui on fera de bonnes affaires, mais demain, une mauvaise chance viendra faire perdre tous les profits de la veille et même davantage. Cette croyance est toujours basée sur le principe que le don participe à la condition du donateur ; or, comme je l’ai déjà dit, la condition de tout serpent est d’être rassasié des semaines entières et d’avoir faim pour le moins aussi longtemps.

L’alliance du Phia Luang de Dak Rode avec un klan est restée célèbre dans tout le pays. Son frère avait pris un python vivant. Pendant la nuit cet animal lui apparut. « Rachète-moi, lui dit-il, et rends-moi la liberté, je te promets de te rendre riche. » A son réveil, Phia Luang offrit à son frère un cochon bien gras pour racheter le python, afin de pouvoir lui accorder la grâce demandée. La nuit suivante, nouveau rêve : cette fois le serpent invita son bienfaiteur à le suivre pour recevoir de quoi compenser ses dépenses. À un certain moment, tous deux rencontrèrent un ruisseau : « Si tu ne peux me suivre sous les eaux, dit le python, reviens ici demain ; je déposerai sur cette rive ce que je te destine. » De grand matin Phia Luang se rendit à l’endroit désigné et il y trouva la célèbre jarre kojet, jarre fétiche que l’on voit encore dans la salle de Dak Rode, et dont j’ai déjà parlé plus haut.

Le varan ou tokort. — La chair du varan (1) est tabou pour presque tous les Moi originaires de Pollei Dobau (2), parce qu’ils prétendent que l’une de leurs ancêtres se changea jadis en cet animal.

Autrefois, disent-ils, vivait dans ce village une vieille femme, si vieille que son corps s’était recroquevillé au point qu’elle pouvait dormir au large dans un oton, van de 80 cm. de diamètre. À la fin, ce lit devint encore trop grand pour elle : on la transporta sur un grang, panier à pêche de 50 cm. de diamètre. Là une queue lui poussa, et elle devint varan ; puis un beau jour, elle se leva et fit ses adieux à ses enfants : « Lorsque vous me rencontrerez, leur dit-elle, soit à l’époque des défrichements, soit au commencement des semaines, réjouissez-vous : l’année sera bonne. » Depuis, les habitants de ce village n’osent plus chasser cet animal de peur d’atteindre un de leurs parents.

(1) Ann., con ki dà.
(2) Ancien village de la rive gauche du Blah, voisin de Kontum ; ce village est actuellement divisé en plusieurs hameaux.
Ailleurs, le tokot est objet d’alliance comme une incarnation du lâng Xori, sans doute parce qu’on le rencontre parfois dans les greniers à riz.

Le poisson rupon. — Parmi les poissons, seul le rupon (an., có vong) mérite que l’on recherche son amitié. La quantité considérable de frai de cette espèce que l’on rencontre dans les rivières a fait regarder ce poisson comme le symbole de la fécondité. On raconte qu’autrefois certaine vieille femme de Hamong Kortol n’avait jamais pu nourrir une seule truite qui lui eût donné des petits : toutes celles qu’elle avait essayé d’élever étaient invariablement infécondes. Quelqu’un lui suggéra l'idée de leur donner à manger du rupon. La nuit suivante, le génie de ce poisson vint lui promettre la fécondité pour ses truites à condition que ceux qui les nourriraient ne mangeassent jamais de la chair de ses pupilles. Actuellement beaucoup de femmes de ce village sont encore fidèles à ce tabou. D’aucuns attribuent également leur nombreuse postérité à l’amitié du rupon. La transgression du tabou vaut généralement aux coupables des ulcères inguérissables, kren ; leur peau devient tachetée comme celle de ce poisson.

Le milan. — Le plus couru des oiseaux au point de vue qui nous occupe paraît être le milan, klang : sa fortune lui vient probablement de la croyance que le morhol bló, l’âme inférieure des riches, après avoir erré sur la terre tant que les os du corps subsistent, se change en milan lorsque les restes de son support ont disparu complètement. Il paraît logique aux Moï que ceux qui n’ont cessé de « manger » leurs voisins pauvres durant le cours de leur vie, gardent leurs anciennes habitudes sous une autre forme dans l’existence de l’au-délà. Tel individu de Kon Guag me racontait précisément que cet animal était devenu tabou pour lui, parce qu’un jour l’âme de son père lui était apparue et lui avait révélé qu’elle était devenue milan ; elle l’avait en même temps menacé de ruine et de mort s’il touchait à lui où à sa postérité. « Comme tous les klang se ressemblent, me disait-il, impossible d’épargner sûrement mes frères ou mes neveux, si je ne m’absens absolument de nuire à l’espèce entière. » Le tallism an offert par ce rapace est généralement un borgang, (racine de zingibéracée). Quelquefois cependant le klang offre d’autres objets. Un ancien habitant de Hamong Kotu, du nom de Non, avait placé un piège à lacet, tal, au milieu de son champ ; la nuit, un klang lui apparut et lui amié avec lui. Le lendemain, en visitant son engin, Non trouva son lacet détendu ne retenant que quelques plumes de milan avec un morceau de cire. Le Moï a toujours gardé ces objets très précieusement, les regardant comme un des gages de sa fortune.

L’encoulevent. — Après le klang, il faut citer l’encoulevent, bök (an., chim dap muöi), que les Moï appellent l’oiseau forgeron, à cause de son cri perçant qui retentit dans la nuit, assez semblable au bruit d’un marteau tombant
sur le fer. Ils prétendent que, durant l'âge héroïque, cet animal était un forgeron, et qu'il fut changé en oiseau à la suite d'un cataclysme. On dit que c'est lui qui forge les haches en silex dont le dieu du tonnerre se sert pour foudroyer les grands arbres (1). C'est pourquoi les Rongao continuent à le regarder comme le patron des forgerons. C'est de lui qu'ont rêvé tous ceux qui sont devenus des maîtres dans l'art de la ferronnerie.

Le bāk est aussi regardé comme un oiseau très charitable; telle famille de P. Dordrap s'abstient de la chair de cet animal à la suite du fait suivant. Le grand-père tomba un jour d'un arbre et perdit connaissance; il lui sembla alors qu'un de ces oiseaux venait se poser sur son corps, et que de ses ailes il se mettait à l'éveuter tout doucement. Aussi quand il reprit ses sens, il ne fit pas du tout surpris d'apercevoir un bāk sur un arbre à côté de lui. A partir de ce jour, le sauvage reconnaissant ne manqua pas d'inviter cet oiseau à tous ses sacrifices. Ses fils, eux, se contentent de ne pas le manger.

La poule de forêt. — On peut encore signaler la poule de forêt, ir gung; chez les Halang, où l'on nourrissait jusqu'à ces derniers temps beaucoup d'esclaves, une alliance avec le génie de cet oiseau sauvage par excellence était regardée comme un gage de paix dans la maison; mais les infidélités aux promesses échangées étaient aussitôt punies par la fuite des esclaves que l'oiseau faisait participer à son amour de la liberté.

Le perroquet blanc. — Les Rongao parlent du perroquet blanc, dit kò, comme nous parlons du merle blanc; ils assurent que ce phénomène, bien que très rare, existe réellement; il représente le roi ou génie de l'espèce, et son bec est regardé comme un talisman de richesses incomparable.

Le rat blanc. — De même qu'il y a un roi des perroquets, il y a également un roi des rats; ce dernier serait, lui aussi, de couleur blanche et armé de deux longues défenses en ivoire semblables à celles de l'éléphant. Heureux le mortel qui arrive à le prendre au piège, car ces défenses sont un talisman de même nature que le bec du perroquet blanc, à condition naturellement, qu'on respecte les protégés du génie.

(1) Ces haches en silex que les Bahnar appellent xung Bok Glaïh, « haches du Bok Glaïh », et les Rongao chông Bô Bāk ou Bô Ùek, « haches du Grand-père Engoulevent », constituent un fétiche de premier ordre, lorsqu'on les rencontre au pied d'un arbre qui a été foudroyé, et lorsqu'un son est venu les authentifier. On estime que Bô Bròk continue à entretenir des relations avec l'instrument qui lui a servi une fois. Ce féti-
che doit se placer à la sâla avec les īāng dôrbāk. Les haches en silex que l'on trouve par hasard n'importent où, n'ont aucune signification, à moins d'un rêve subséquent. Dans ce cas, elles peuvent aussi bien devenir jōuāng de l'esprit des eaux, que lōmōng du īāng Xāri.

XVII. 4
La peau de serpent. — La peau d’un serpent qui a mué serait aussi une amulette de même genre. Mais pour qu’elle soit efficace, il faut surprendre le reptile au moment précis où commence la mue, saisir l’animal par la queue et tirer à soi, de manière à aider efficacement le serpent à se dégager. Cette rencontre vaudrait tous les songes, si l’on a soin, comme cela va de soi, de confirmer l’alliance par un sacrifice. La vertu de cette relique est de rendre celui qui la porte aussi habile qu’un serpent à éviter les pièges et les lancettes. La légende assure même qu’autrefois elle rendait les gens invisibles.

Le rat palmiste, prok. — Un certain Phia Luang de Dak Rođe aurait un jour suivi en rêve cette agile petite bête. De branche en branche, d’arbre en arbre, elle le conduisit chez les Annamites fondeurs de marmites, puis chez les Laotiens batteurs de tamtams. Partout on lui permit de prendre tout ce qu’il pourrait emporter. Ce fut le commencement de sa fortune, car, à partir de ce jour, les marmites et les tamtams ne cessèrent d’affluer chez lui.

Le kle, autre petit rongeur de même genre, à rainures dorsales Blanchâtres, accorderait le don du riz.

Le gekko, pakke, qui se cache si souvent dans la paillotte des greniers à riz, ne peut, lui non plus, manquer d’avoir des rapports avec lâng Xorri.

Les araignées. — Il y a des gens qui doivent toute leur fortune aux araignées. Un ancien chef de Polei Korbei, nommé Lâm, fut dans ce cas. Une grosse araignée lui apparut un jour, elle fit amitié avec lui, et l’invita à la suive. Lâm y consentit, et le voilà qui parcourt la forêt en marchant sur ses mains et ses pieds écartés à la manière des araignées. À l’imitation de son guide, il évita soigneusement tous les endroits souillés qui sont aux abords des villages. L’araignée le conduisit à un long kara (ann., cày sung, sycomore) sur lequel il découvrit une rose de près d’une demi-brasse de diamètre ; sur l’invitation de son guide, il la cueillit et la garda précieusement. Au retour, il rencontra un petit terret dont il dut faire le tour complet, puis il rentra. À son réveil, Lâm ouvrit la main, la fleur y était encore, mais elle s’était changeée en une pierre blanche. Lâm la conserva soigneusement. Dans la suite, il devint très riche et très habile à démêler les affaires mot, et jamais il ne connaîtra la disette. Malheureusement, il perdit tous ses enfants de son vivant. Cette série de deuils ne lui serait pas arrivée, assurait-il, si l’araignée ne lui avait fait contourner le tertre sinistre. Lorsque le sycomore sur lequel il avait cueilli sa rose mystérieuse, se dessécha, Lâm y vit le présage de sa mort prochaine, et de fait, celle-ci ne tarda pas.

Les mongang. — Même les mongang, (ann., kiên bô nhot), ces grosses fourmis noires si terribles et dont la piqûre est si douloureuse, savent se trouver des amis et les aider efficacement. On raconte qu’un nommé Thuonh de
l’ancien P. Hordau (1) en fit personnellement l’expérience. Un jour de pluie, il s’était réfugié sous le mirador de son champ. Les termites ailés se mirent à sorir le long des colonnes, et aussitôt accoururent les fourmis noires leurs terribles ennemies. Comme passe-temps, Thuornh s’amusa à prendre les termites et à les jeter aux mongang. La nuit suivante le génie de ces insectes vint lui demander de faire l’échange du sang ; il lui remit ensuite une poignée de lancettes en bambou rojêl, puis disparut. Thuornh devint à tel point heureux à la chasse, borgap, que jamais il ne revenait bredouille de la forêt. Un jour après boire, Thuornh se vantait de ce don merveilleux : quelqu’un le prit au mot : « Si tu dis vrai, lui dit-il, va à la forêt maintenant, et si je te vois rapporter quelque chose, je te croirai. » Thuornh accepta le défi : à peine avait-il quitté le village, qu’il tomba sur un grand cerf ; il le poursuivit à la course, et par un heureux hasard, celui-ci alla bientôt s’enliser dans un marais. Le contradicteur dut se rendre à l’évidence.

IV. — ALLIANCES AVEC LES ESPRITS DES PLANTES.

Le bambou kram. — Les arbres dont il est bon de rêver paraissent moins nombreux que les animaux. En tête vient le kram (ann., tre). C’est le plus puissant des bambous : il forme des barrières impénétrables et résiste aux orages les plus furieux ; de plus, tandis que les autres espèces de bambous fleurissent et meurent à des intervalles assez rapprochés, le kram vit plus que centenaire. Il n’en a pas fallu davantage pour que les Moï lui trouvaient un mana plus puissant qu’aux autres plantes ; de là à le croire habité par un lâng supérieur, il n’y avait qu’un pas.

Dans les légendes qui reflètent l’esprit courant, on voit parfois ce bambou s’animer et prendre sous sa protection les désérités du sort. C’est ainsi que dans l’histoire du Prince Papaye, Dam Rôhung, on raconte que le père du héros tuant impitoyablement tous ses enfants mâles, sa mère se retira dans la forêt pour accoucher en cachette ; puis elle enveloppa son fils dans un pagne et le suspendit au sommet d’une tige de kram, demandant à celui-ci de vouloir bien le lui garder. Le kram eut pour l’enfant des soins maternels : il le berçait au souffle du vent, et abaissait tout doucement sa tête pour le remettre à sa mère, chaque fois que celle-ci venait lui donner le sein.

Nombreuses sont les formes sous lesquelles se présente l’esprit du bambou kram pour offrir sa protection. Les uns rêvent qu’ils tombent à l’eau et que c’est à une branche de kram qu’ils doivent leur salut. D’autres se voient poursuivis soit par un tigre, soit par un éléphant, soit par un sanglier ; à bout de souffle ils se réfugient derrière un massif de bambou et prient celui-ci de les cacher. Parfois

(1) À 20 kilomètres au Sud-Ouest de Kontum.

XVII, 4
il semble qu'on est en voyage et qu'un massif de bambou impénétrable vous barre la route : tout à coup, on voit les bambous s'écarter et vous livrer passage. Quelques-uns se croient transportés dans une maison dont les colonnes ou même l'escalier seulement sont en kram. D'autres enfin se verront grimpant au sommet d'un de ces massifs et s'y construisant une case. Dans ce dernier cas surtout, il importe de ne pas trop craindre les épines et d'atteindre le sommet coûte que coûte : si on prenait peur, le rêve serait plutôt d'un mauvais augure, et présagerait soit une mort prématurée, soit une maladie de langueur, le rhumatisme ou l'ankylose.

Cette amitié procure le privilège de vivre longtemps et d'échapper aux pièges de ses ennemis, contre lesquels on est protégé comme par une haie impénétrable. L'alliance avec le kram comporte l'interdiction non seulement de se nourrir de ses pousses, mais même de le couper et de l'ébrancher. Lorsque ces deux dernières opérations sont absolument nécessaires, il est toujours préférable d'avoir recours aux services d'un voisin charitale.

Le jori ou ficus religiosa. — Dans l'estime des Rongão, après le kram vient le jori, lequel est également symbole de vigueur et de longévité. Le culte de cet arbre se manifeste par le respect des coins de forêt qui renferment quelque géant de cette essence. On épargne les arbres dans un certain rayon tout autour de lui, de peur que le feu n'y arrive et n'excite la vengeance de l'esprit supérieur qui en est l'âme. S'il est absolument nécessaire de l'abattre, quelques supercheries viendront à point distraire le tâng. Ici par exemple on attacherait un chien à l'endroit présumé de la chute ; comme l'animal sera nécessairement écrasé, l'esprit, au lieu de songer à la vengeance, ne pensera qu'à s'enfuir au plus vite pour ne pas être souillé par le sang de cet animal impur.

Ailleurs on fera donner le premier coup de hache par un enfant nu : ce spectacle aura pour résultat de distraire l'esprit de ses idées de vengeance. Chez les Sédang, après l'enterrement d'une personne décédée de maladie, ceux qui ont accompagné le corps font le tour d'un de ces arbres afin de participer à sa longévité. Dans quelques villages appartenant à cette tribu, lorsqu'un enfant est mort avant le puot klok, section du cordon obilical, cérémonie qui remplace le kluon don, insufflation de l'esprit des Bahnar et des Rongão, on place le petit cadavre dans un simple panier à moissonner, jak, et on le suspend au sommet d'un ficus, afin d'obtenir que le jori accorde une vie plus longue aux frères qui naîtront dans la suite. Pour éviter d'être empoisonné par l'odeur fétide d'un cadavre, pensent ces gens simples, l'esprit du ficus n'aura garde de refuser cette faveur.

Lorsque cet arbre daigne accorder son amitié, c'est donc aussi la longévité qu'il apporte. Comme le kram, le jori fait ses avances de mille manières : d'aucuns se voient invités à grimper le long de cet arbre, d'autres se trouvent tout à coup transportés dans une case construite au milieu de ses branches, etc. Le seul tabou qui résulte de ce soin c'est la défense de toucher au jori même
qui a été en particulier l'objet du rêve. Un étranger qui oserait le couper serait aussitôt mis à l'amende, pour avoir attenté aux jours de l'ami dont la destinée était unie à cet arbre.

Le bring. — Tout ce qui vient d'être dit du jorri peut s'appliquer au bring, grand hopéa, ann., sao cát. C'est dans le pays l'arbre susceptible d'atteindre les plus grandes dimensions. Pour les géants de cette essence, on professe le même culte que pour les grands jorri, et quand on doit les abattre, les précautions décrites plus haut sont également nécessaires; même on invite nominale-ment aux sacrifices les esprits des grands bring comme ceux des grands harai (1), ce qui n'a pas lieu, au moins en général pour les jorri (2).

La longévité est également le fruit de son amitié. Comme exemple de ses manifestations, on m'a cité le cas d'un nommé Brau de Kon Trang Morei, qui vit en rêve un génie sortir d'un de ces arbres et lui offrir l'alliance de père à fils. Durant la vie de son protégé, il est également défendu à quiconque de toucher à l'arbre particulier auquel est liée la destinée de cet homme.

Le hara ou sycomore. — J'ai déjà parlé du hara (ann., cày sung): les moins initiés à la botanique savent que les fleurs du figuier sont les figures elles-mêmes. Les indigènes de ce pays prétendent cependant que cet arbre donne parfois une belle rose blanche. Il en est un peu de ce cas comme de celui du perroquet blanc ou du rat à défenses. Son amitié est signe de longé-vité, d'abondance et de fécondité: ces dernières qualités sont symbolisées par les innombrables figues sauvages qui ne cessent de couvrir cet arbre.

Quelques fruits. — Plusieurs habitants de Dak Dreî s'absiennent du plî xuh (ann., trâi dây che); un de leurs ancêtres aurait vu en rêve un écureuil cueillir un de ces fruits et le jeter à ses pieds; le lendemain, il fit un sacrifice d'alliance, et depuis, ses descendants n'osent plus toucher à ce fruit. J'ai vu d'autres personnes respecter les plî hormon dans les mêmes conditions.

Iâng korhâu et iâng gorgul. — Outre les esprits habitant spécialement telle ou telle espèce d'arbres dont ils sont comme la grande âme personnifiée, il y a une catégorie de iâng qui s'établiraient indifféremment tantôt sur une espèce d'arbre, tantôt sur une autre. Ce sont les iâng korhâu ou korhâu. Les sujets dans lesquels réside ces esprits revêtent souvent la présence de ces derniers par une flamme mystérieuse que l'on aperçoit durant certaines nuits, et par un parfum délicieux qui rappellerait celui des bananes bien mûres. Ces lueurs et cette bonne odeur peuvent apparaître aussi bien sur un bois mort, même sur

(2) Il faut faire exception pour certains jorri qui ont leur légende spéciale, comme le jorri Pok de P. Dobur, pour lequel les voisins ont une dévotion toute particulière; dans ce cas, on invoque le iâng jorri Pok, et non simplement le iâng jorri.
une simple poutre de maison, que sur un arbre vivant. Qu’un vulgaire mortel fende l’arbre en question, qu’il le réduise même en mille petits morceaux, il n’y trouvera rien d’extraordinaire. Mais qu’un chéri des dieux soit favorisé d’un songe dans lequel le iâng korhlau offre son alliance et indique l’endroit précis où il siège, celui-ci n’aura aucune peine à le découvrir sous forme d’un morceau de cire entourée d’une matière glaçante comme de la poix, chai, si odoriférante que le bois situé à l’entour en serait tout imprégné. Le morceau de choix est la cire : c’est en elle proprement que réside le iâng korhlau, et c’est elle qui est regardée comme le talisman par excellence de la richesse ; avec le temps cette cire se changerait en pierre. Le chai, en vertu de sa communication intime avec la cire serait aussi doué d’un mana très puissant. Lorsque le tonnerre gronde, ceux qui en possèdent en brûlent quelques parcelles. Son odeur pénétrante suffit à calmer l’orage.

Suivant l’explication que me fournir un Moif, cette cire et ce chai seraient le produit mystérieux de certaines halang ou abeilles mouches (ann., ong ruôô) rarissimes. De là le nom de korhlau halang qui lui est parfois donné.

Vu la similitude de nom, je me demande si le korhlau des Rôngao ne doit pas être identifié avec le gahlau des Cham, qui n’est autre chose que le ki nam ou bois d’aigle.

Quelques-uns ont étendu la signification du mot korhlau de manière à en faire presque le synonyme de tomông iâng ou fétiche ; mais habituellement les Rôngao restreignent l’application de ce mot à l’objet dont il vient d’être parlé.

Le iâng gogul appartiennent au même genre que le iâng korhlau. Quand on tue certains ruminants, comme le cerf, le bœuf ou le buffle, on trouve parfois dans leur estomac certains kystes ayant l’apparence d’une boule formée de débris d’herbes enchevêtrées. Ces kystes sont supposés être la demeure des esprits protecteurs des animaux dans lesquels on les trouve. On les met donc de côté, et si durant la nuit on est favorisé d’un songe, on leur offrira un léger sacrifice, et on les conservera parmi les iâng familiers, dans l’espoir que l’esprit protecteur comblera de faveurs celui qui les possède, en lui accordant de manger beaucoup des animaux dont il a la garde. Et chaque fois qu’il immolera un de ceux-ci, il n’omettra jamais de brûler quelques brindilles arrachées au kyste merveilleux en signe de reconnaissance.

V. — Conclusion.

À la vérité, les divers faits que j’ai rapportés ne se sont pas tous passés en pays Rôngao ; beaucoup ont eu pour théâtre le territoire des tribus voisines ; mais tous m’ayant été narrés par des Rôngao, ils cadrent donc bien avec leur croyance générale.

En énumérant les animaux et les plantes susceptibles de devenir tabous à la suite d’une alliance, je ne prétends pas en avoir épuisé la série. Comme je
l'ai dit, toute espèce animale et végétale a un génie particulier qui en est comme la grande âme, et dans laquelle viennent se synthéser toutes les qualités de l'espèce. Les individus particuliers n'en reçoivent qu'une simple émanation, les uns étant plus avantagez et les autres moins. Ceux qui sont plus spécialement favorisés sont regardés comme les rois de l'espèce; leur mana est beaucoup plus puissant, et ils nous impressionnent beaucoup plus que leurs congénères.

En principe, chacun de ces génies peut nous accorder son amitié. En fait cependant, on m'a affirmé partout que les animaux domestiques et certains animaux sauvages comme le sanglier, le grand cerf, jōei (ann., con nai, cerf d'Aristote), ne donnent jamais occasion aux horpu de ce genre. J'ai donc cru devoir dresser une liste aussi complète que possible des êtres qui ont la réputation d'aimer à entrer en rapports d'amitié avec l'homme.

Le choix se comprend facilement. Ce que l'habitant de ces montagnes ambitionne par dessus tout, c'est le bien-être, l'abondance, le succès, soit à la guerre, soit à la chasse, soit à la pêche, soit dans son commerce, et enfin la longévité. Or, si nous prenons chacun de ces biens en particulier, certains êtres qui nous entourent sont ou paraissent mieux doués que nous pour les obtenir. Ces qualités spéciales peuvent être ou très réelles, comme l'habileté à la chasse chez le tigre, le renard, la fourmi noire et la loutre, la sécurité sur l'éléphant, ou derrière la haie de bambous; ou simplement symboliques, comme l'abondance chez le crapaud, le rat de bambous, l'écrevisse et la rainette; il en est même quelquefois de purement légendaires, comme le don de mance de nyctique et le bien-être chez le milan. Elles sont donc propres à un petit nombre d'espèces, et en particulier on ne les découvrira pas chez les animaux domestiques qui dépendent de l'homme pour leur existence et qui paraissent, par ce fait même, encore moins bien armés que lui. Toute alliance étant forcément intéressée, ce que le Rongao recherché dans toutes celles qu'il peut nouer avec les esprits, c'est une aide dans sa lutte pour la vie; il ne la trouvera donc que dans le secours des génies qui sont comme l'incarnation des qualités qui lui manquent, et c'est vers ces puissants protecteurs que tendront tous ses désirs et tous ses rêves.

De l'ensemble des faits énumérés, il semble ressortir que ces alliances inter somnia sont excessivement fréquentes. Il n'en est rien cependant: pour beaucoup des espèces que j'ai citées, on n'a pu en effet me rapporter que deux ou trois cas particuliers.

Peut-être me suis-je étendu un peu longuement sur ce sujet, en passant successivement en revue chacune des catégories d'êtres susceptibles de nous devenir utiles. Mais cette étude détaillée m'a paru nécessaire pour bien faire comprendre, non seulement la nature des différentes alliances que les Rongao peuvent lier avec le monde supérieur, mais celle du culte qu'ils rendent aux esprits, ainsi que le fondement du fétichisme moi.

Elles montrent d'abord que les pactes conclus avec certains animaux n'ont pas pour terme l'animal ou le végétal tel quel, mais bien le génie invisible qui
est comme l’âme et le principe de cette espèce. De même les contrats d’alliance qui nous lient avec telle montagne ne nous obligent jamais envers la montagne elle-même comme telle, mais envers l’esprit puissant qui y réside. La familiariété d’un animal, son assiduité à se présenter à certains endroits où il aura l’occasion de nous rencontrer, seront des manifestations extérieures d’une sympathie particulière qui pourra exciter en nous le désir d’y répondre ; mais toujours l’alliance aura lieu avec l’esprit. Chaque fois qu’on lui sacrifiera, on n’invitera pas seulement le chük, le dok toli, etc., mais le iâng chük, le iâng dok toli. La croyance des Rongao n’est donc pas le naturisme, mais bien l’animisme. On ne peut pas dire non plus que ces croyances animistes ont pour base ces alliances. La croyance à l’animisme est au contraire la base essentielle de ces bons rapports. C’est parce que le Rongao croyait à l’existence d’un esprit invisible en relation particulière avec certains êtres qu’il a eu l’idée de nouer avec eux des liens d’amitié.

Secondement, ainsi qu’on a pu le remarquer, c’est à une alliance particulière avec tel ou tel esprit que se ramènent fondamentalement une foule de croyances et de pratiques qui paraissent disparates au premier abord. Telles sont en particulier la confiance aux sorciers, la crainte dont sont entourés les deux gardiens de l’Épée et du Fourreau sacrés connus sous le nom de Potao Phuí, Roi du Feu, et Potao Iâ, Roi de l’Eau, et enfin la confiance aux cailloux fétiches que l’on trouve suspendus dans toutes les salles et dans toutes les maisons de pays.

Le culte de ces bêtises se réduit ordinairement à un culte d’objets-souvenirs laissés par les esprits comme témoinage d’une amitié ancienne ou nouvelle. Ces objets-souvenirs ont gardé une telle intimacye de relations avec l’esprit dont ils proviennent, qu’ils en sont regardés comme le support, tormong ; l’esprit habite à l’entour, dit-on : iâng oei rok ga.

Ces études nous font donc voir par quel procédé l’animisme chez les Moi arrive à se matérialiser en fétichisme. Remarquons aussi que si chaque fétique renferme un génie particulier, deux fétiches différents renfermeront généralement deux esprits différents, et ainsi de suite. La conséquence immédiate de ce principe est que les esprits protecteurs de telle maison sont différents de ceux de la maison voisine, et que les génies protecteurs de tel village sont également autres que ceux des villages environnants.

Nous avons vu aussi que, dans chaque alliance, le génie posait lui-même ses conditions particulières, et que leur stricte observation constituait les pratiques du culte de cet endroit. De ces deux principes réunis, il résulte que, dans un même village, telle chose qui sera défendue sous les peines les plus sévères dans telle maison par son génie protecteur, pourra être permise dans telle autre par un génie plus accommodant. Dans une même tribu, tel village devra observer rigoureusement tel tabou, et le village voisin n’y fera pas attention, parce que ses génies ne l’ont pas exigé. Si du village on passe à la tribu, le principe garde sa valeur. Dans chacune d’elles en effet, les esprits invoqués sont tous essentiellement locaux : on y honore les esprits du fleuve qui arrose
la contrée, ceux de la montagne qui domine le pays, etc.; tel esprit qui s'occupe ici des champs, sera complètement inconnu dans la tribu voisine et personne ne s'en inquiétera. « Les conditions de l'alliance que nos ancêtres ont conclue avec ces esprits sont différentes de celles qui ont été posées aux ancêtres de la tribu voisine » est la réflexion habituelle.

N'essayez pas avec le Moi de faire œuvre apologétique et de lui expliquer que telle pratique très gênante, qu'il s'applique à observer de son mieux, est absolument inutile, vu que son voisin s'en passe parfaitement et ne s'en porte pas plus mal. Il vous répondra simplement que lui, c'est lui, et que son voisin, c'est son voisin. A vous, cette réponse paraîtra faible, mais lui la jugera sans réplique, et même vous passerez à ses yeux pour n'avoir aucune notion de ce qui se passe en ce bas monde. C'est que la religion du Moi est essentiellement individuelle et particuliste, et que l'idée qu'il puisse y avoir une religion universelle, la même pour tous les hommes de toutes les tribus, lui parait un non-sens. Pour le Moi, la religion n'est guère que l'observance des tabous ou conditions particulières imposées aux ancêtres par les esprits protecteurs de la tribu et du territoire occupé par elle.

La coutume de contracter alliance avec certaines espèces d'animaux ou de plantes peut-elle être considérée comme un vestige d'anciennes institutions toémiques ? Assurément, il ne saurait être question, chez les Rongao, de totemisme proprement dit. Les principaux éléments du système font défaut chez eux : ils ne connaissent ni le clan, ni par conséquent l'exogamie qui en dérive, et ils ne portent pas le nom de l'animal ou du végétal auquel ils sont alliés. Mais on pourrait supposer que la coutume actuelle des alliances est la suite très atténuée d'un totemisme antérieur. Pour apprécier la valeur de cette hypothèse, il ne sera pas inutile de comparer les usages des Rongao à ceux de leurs voisins les Jarai Hordrong, chez lesquels la structure très différente des groupes sociaux pourrait sembler un stade intermédiaire entre le système primitif et les dernières traces qu'il aurait laissées chez les Rongao.

Les Jarai Hordrong, dont l'habitat commence à 50 ou 60 kilomètres de celui des Rongao, reconnaissent onze kochong (1) ou clans, lesquels sont aussi appelés phung ou familles, et dans certains endroits xang, maisons. Ce sont : le phung Muah, le phung Xeo, le phung Golan, le phung Phuh, le phung Cham (ou Porcham), le phung Miang, le phung Bordut, le phung Topá, le

(1) Tous les termes se rapportant au totemisme jarai sont empruntés au dialecte jarai hordrong. La plupart des détails qui suivent m'ont été fournis par le P. Nicolas, missionnaire chez les Jarai.

XVII, 4
phung Koxor, le phung Roman et le phung Romeng (1). Chaque clan ou korchong, (groupe de parenté), porte le nom de l'ancêtre de chacun d'eux. Si un Homdrong veut connaître le clan d'un de ses compatriotes, il lui demandera : « Korchong ha, korchong hoget ? Quel est ton clan ? » L'autre lui répondra : « Je suis du phung Cham ou du phung Koxor, etc. » Phung désignait donc la famille, la descendance.

Chaque clan aurait pour ancêtre une des filles du Grand-Père et de la Grand-Mère au Tambour, O'Horor, la Horor, le Noé sauvé des eaux dans un tambour, regardé par toutes les peuplades mot comme le père commun de tous les hommes (2).

Le Père au Tambour, disent les Homdrongs, aurait eu 7 fils et 11 filles. Le nom d'un seul des fils est connu : c'est le Dam Phu, qui est regardé comme le premier né ; c'est à cette circonstance seule qu'il doit d'avoir transmis son nom à la postérité. Les autres fils sont tous nés après les filles, et le nom d'aucun n'a été conservé. Par contre, on connaît le nom des onze filles, parce qu'elles ont fait souche. Toutes doivent leur nom à une circonstance ayant accompagné leur naissance.

La première fut enfantée sur le sentier d'un rhinocéros, romuah ; c'est pourquoi ses parents lui donnèrent le nom de Muah, qu'elle transmit au premier clan, le phung Muah.

La seconde vit le jour au pied d'une termière de xeo, espèce de termites à grosse tête ; cette circonstance la fit appeler Xeo, et elle devint la souche du phung de ce nom. Les descendants de cette famille auraient tous une grosse tête, par sympathie pour les termites témoins de la naissance de leur ancêtre.

La troisième fille naquit au milieu du chemin, gorlan, d'où le nom qui lui fut donné, et qui resta à sa postérité.

La quatrième vint au monde à l'époque sèche, plan puin ; cette circonstance valut à elle et sa famille le nom de Puin.

Grand'mère au Tambour enfanta ensuite deux jumelles, qui ne sont comptées que pour une seule fille ; ces deux enfants, aussitôt après leur naissance, commenceront à se battre, pocham ; le nom de Cham leur resta ainsi qu'à leur descendance.

Une sixième fille naquit au pied d'un arbre appelé miang, d'où le phung Miang.

---

(1) Ces noms diffèrent sensiblement de ceux des chefs de famille chez les Badé tels que les rapporte H. MAITRE dans Les Régions Mot du Sud Indochinois, p. 72, où il cite BESNARD, les Populations Mot du Darlac, BEFEO, VII. « Les Mot, lit-on, pratiquent même l'exogamie, au point de proscrire l'union entre cousins germains et entre descendants de familles de même nom ; la tradition a conservé en effet, en pays Mot, les noms des ancêtres, qui sont chez les Badé : Dok, Ipan, Hayun, de race noble ; Yané, Bun, Krong To, Kang Tia, Knui, Mak, d'origine roturière. »

(2) Cf. Missions Catholiques, 7 oct. 1887. Mœurs et Superstitions des sauvages Bahnoar.
La septième vit le jour à côté d'un bloc de latérite, portau bordut, d'où le nom de phung bordut.

La huitième dut son nom de Torpâ à l'arbre au pied duquel elle naquit ; cet arbre tout courbé avait été redressé et maintenu droit, torpâ, à l'aide d'un tuteur.

La neuvième naquit au milieu d'un ancien champ, koxxor.

La dixième et la onzième naquirent, l'une au pied de l'arbre romeng, l'autre au pied de l'arbre romam.

A l'exemple de ce qui se serait passé pour la première génération, aujourd'hui encore, dans tous les clans jarai, c'est la mère qui fait souche de la famille et transmet le phung : les enfants appartiennent donc tous à son clan.

Voici comment les Hordrông expliquent l'origine de cette coutume. Au commencement, disent-ils, les femmes étaient plus nombreuses que les hommes, onze contre sept, s'il y avait eu des mariages individuels fixes, comme à l'époque actuelle, quatre de ces filles auraient dû rester vierges toute leur vie. Les frères s'allièrent donc aux sœurs, chacun à tour de rôle. Ce ne fut que lorsque les hommes furent assez nombreux qu'ils établirent les mariages fixes. Avec les mœurs primitives, il était absolument nécessaire que la mère fût considérée comme souche de la famille, le vrai père étant souvent inconnu ; et cette ancienne coutume s'est conservée depuis que les mariages fixes ont été établis ; c'est pourquoi la mère transmet toujours son phung à ses enfants.

J'ajouterais que, dans leur état social actuel, l'inconsistance du groupe familial chez les Hordrông, défaut qui est peut-être même un reste du mariage par groupe, suffit presque seul à expliquer la persistance de la filiation maternelle. Avant le mariage, les relations entre jeunes gens et jeunes filles sont d'une telle liberté que dans certains villages s'était la coutume de tuer tous les premiers nés, parce qu'on ne sait jamais qui en est le père. De plus, tous les mariages, même les plus régulièrement conclus, se rompent avec la plus grande facilité et pour les motifs les plus futiles. Il a donc fallu conserver par d'autres moyens tout ce qui peut renforcer la moralité familiale. Si le père transmettait son nom à sa famille, la connaissance du vrai clan auquel on devrait appartenir en droit, et l'observation des tabous particuliers qui en découlent, seraient souvent impossibles. Rien que l'idée d'assurer la pureté et l'unité de la famille suffirait par conséquent à légitimer cet usage.

L'exogamie est de rigueur pour chaque clan. Il n'y a pas, disent les Jarai, de tabou proprement dit obligant sous peine de mort ou de punition immédiate ; mais comme les membres d'un même clan se regardent comme fils d'une même grand'mère, il y a simplement respect des liens de parenté dicté par un sentiment de pudeur et de moralité familiale, ce que les Jarai traduisent par l'expression : Kâm hoài, borlû dôch, « on n'est pas tabou, mais on a de la pudeur seulement. »

L'ordre des successions est-il réglé par le même principe ? Je n'ai pas étudié d'assez près les habitudes de cette tribu pour trancher cette question. S'il
suffisait de s’en rapporter au cas des Rois du Feu et de l’Eau, il semblerait qu’elle dût être résolue par l’affirmative.

Le fils du roi défunt ne peut succéder à son père, car les fonctions de porte-parole du Sabre doivent toujours être l’apanage de la famille des Xeo, et le Sadet est astreint par la loi de l’exogamie à prendre femme dans un clan étranger. Ses enfants cesseront donc forcément d’appartenir à la famille des Xeo. C’est pourquoi le successeur du Roi du Feu est toujours frère cadet ou neveu du défunt.

Chaque phung est aussi soumis à l’interdiction de manger certains animaux.

Le phung Muah ne touche pas au onur, rat de bambous, le châk des Ron-gao, parce que les ancêtres de ce clan auraient contracté alliance avec le potau onur, le roi des rats de bambous. A Polei Tráp (1) les membres de ce clan ne mangent pas non plus du tragul, chokweu.

Le phung Xeo est kâm du jorroah ou muntjac, pour une raison semblable.

Le phung Gorlan ne touche pas au varan, bua.

Le phung Puith s’abstient du crocodile, iâ ia. On raconte en effet que l’ancêtre du clan, étant parvenu à une extrême vieillesse, devint à la fin si infirme, qu’elle ne pouvait plus se servir de ses mains pour porter la nourriture à sa bouche. Ses enfants durent la nourrir comme un bébé. Pendant quelque temps, ils lui rendirent volontiers ce service ; mais à la longue, ils finirent par s’en lasser, et ils résolurent de hâter leur délivrance. Ils déposèrent à sa portée tout ce qui lui était nécessaire pour vivre : du riz, des bols, un couteau, des patates, etc. ; puis ils s’enfuirent aux champs, laissant la vieille ancêtre seule au logis. Quand au bout de quelques jours, ils revinrent à la maison, riz tasses, couteau, grand’mère, tout avait disparu. A peine purent-ils distinguer quelques traces de pas mal marquées ; ils les suivirent et arrivèrent à un étang, où ils découvrirent un crocodile. Ils le tuèrent, et en lui ouvrant le ventre, ils y découvrirent les tasses, le couteau et tout le reste. C’est ainsi qu’ils comprimirent que leur grand’mère était devenue crocodile, et qu’ils transmirent à leurs enfants la défense de manger cet animal, de crainte de manger leur grand’mère, bong iâ po, ou ses enfants. S’ils transgressaient cet interdit sacré, le crocodile les toucherait, iâ ia ngâ, et leurs enfants mourraient tous prématurément.

Le phung Porcham ne mange ni bœuf ni chim jong. D’après la légende, les deux sœurs ennemies faisaient sécher du filé de coton. Celui-ci disparut pendant la nuit. L’année accusa sa cadette de vol ; il y eut entre elles une violente altercation, à la suite de laquelle la cadette s’enfuit au Laos. L’année, toute triste de ce départ, interrogea l’oiseau jong (2) pour connaître la vérité. Celui-ci lui répondit : « Romo ! Romo ! C’est le bœuf ! C’est le bœuf ! »

(1) Village Jarai de la vallée du Hordrei ou Nam Sathai.

(2) Chim jong = anh., con nhông, Mains de l’Inde (Eulabeo religiosa).
Elle prit la bête, lui ouvrit le ventre, et découvrit les traces du larcin. Saisie de repentir, elle prit aussitôt une ge kha (1), et courut rejoindre sa sœur pour la supplier de revenir. La cadette ne voulut rien entendre et refusa la ge kha. Dans son désespoir, l’ânée laissa tomber la jarre et celle-ci se brisa. On en trouverait encore des morceaux à P. Horlám Kôm (2), à côté de la pierre qui l’aurait défoncée (3). A P. Tráp, le phung Porham n’use ni de viande de cheval ni de viande de tortue de terre, kroa.

Le phung Kor xor rapporte qu’un homme de ce clan ayant été tué par le tigre, on l’enterra. Après la cérémonie, les assistants évoquèrent son âme, iau borngat : « Âme d’un tel ! Lui dirent-ils, viens et dis-nous pourquoi tu es mort et qui doit être tabou pour nous ! » Une poule sauvage vint aussitôt se poser sur le toit du tombeau. C’est à dater de ce jour que les membres du phung Kor xor savent qu’ils ne doivent pas manger la poule de forêt. A P. Tráp, ce phung qu’ils appellent Xol, ne mange ni l’iguane, bua, ni l’oiseau uat (4), ni le serpent, ni le ver palmiste, konu, ni le gekko.

On n’a pu me donner les tabous auxquels sont soumis les autres phung.

Il résulte de ces quelques notes bien incomplètes qu’il existe chez les Jarai Hordrong des groupes exogamiques, dont chacun est allié avec un animal considéré comme son protecteur commu et, dans un cas au moins, comme la transformation de son premier ancêtre. Cette espèce animale est l’objet d’un tabou pour le groupe allié, qui toutefois n’en porte pas le nom. Il paraît donc bien y avoir là une forme se rapprochant beaucoup du totémisme. Il faut cependant remarquer que dans cette tribu l’alliance avec telle ou telle classe d’animaux ne se présente guère que comme accessoire d’une forme sociale antérieure, plus fondamentale, comprenant simplement le clan, le matriarcat et l’exogamie. Cette alliance, en effet, paraît n’influencer aucunement sur la structure sociale : non seulement elle n’explique ni l’origine ni la constitution du clan, ni la raison d’être du matriarcat et de l’exogamie, mais même elle peut varier sans que la forme essentielle change : c’est ainsi que pour un même clan, j’ai rencontré à P. Tráp des tabous qui n’existent pas à P. Rongol. Pour qui s’est rendu compte combien dans ce pays varient les détails du folklore d’un village à un autre, ces petits changements s’expliquent d’ailleurs facilement. Tous les tabous reposent en effet sur une légende, et comme les acteurs de ces légendes varient à l’infini, il est nécessaire que les tabous varient de même d’un endroit à un autre.

Le système des clans avec matriarcat et exogamie ne paraît se trouver dans aucune des tribus de ce pays appartenant, comme les Rongo, à la famille Mon-Khmère. Les notions de clan, de matriarcat et d’exogamie ne sont pas

---

(1) Grande jarre valant de 3 à 4 piastres.
(2) Village à 30 kilomètres Sud de Polloi Ku.
(3) Comparer cette légende avec celle de Nang Mrai. Voir p. 67, n. 5.
(4) La caille, ann. chim cût.

XVII, 6
cependant des notions complètement inconnues des indigènes que j'étudie plus particulièrement : ces gens ont avec les Hordröng trop de rapports pour les ignorer ; ils en parlent comme d'usages qui leur sont absolument étrangers. Dans les cas de mariage dont j'ai eu à m'occuper, je n'ai jamais vu intervenir la moindre question de clan ou de parenté utérine. Le clan n'existe donc certainement pas chez les Rongao. L'exogamie n'y est de rigueur que dans le cercle étroit de la parenté physique jusqu'au troisième ou quatrième degré de consanguinité. Encore cette interdiction comporte-t-elle des exceptions ; on trouve des mariages même entre cousins germains. Dans ce cas, il est vrai, un sacrifice aux mânes des ancêtres est nécessaire pour leur faire réparation d'honneur, afin qu'ils ne viennent pas punir les enfants, kiūk map, qui naîtront de cette union.

Le matriarcat y est tout à fait inconnu. Le régime en honneur dans cette tribu est le patriarcat tempéré par un contrôle incessant de la parenté de la mère. Si le père voulait abuser de son autorité sur ses enfants, l'oncle maternel serait là pour l'arrêter. Que les règles d'avoidance regardent les beaux-parents du mari ou ceux de la femme, elles sont les mêmes, et n'obligent pas plus envers les uns qu'envers les autres. Lorsque deux jeunes gens se marient, ils commencent à la vérité par habiter dans la famille de la femme, mais ensuite, ils doivent passer dans la famille de l'homme un temps égal à celui qu'ils ont passé dans la première maison ; et ce va-et-vient continue, en général, tant que vivent les beaux-parents. La priorité en faveur de la parenté de la fille vient surtout d'une mesure de prudence. Les parents de la jeune fille donnent toujours en effet, comme raison de leur exigence, que l'enfant n'est pas encore bien initiée à toutes les lois de l'hygiène du mariage, et que les conseils de sa mère lui seront particulièrement utiles durant les premières années.

Seuls de tous les Mô de cette région, les Jarai pratiquent le système de la parenté utérine : or, cette tribu est précisément celle où les affinités malayo-polynésiennes sont les plus prononcées ; il se peut donc qu'il y ait chez eux combinaison de deux systèmes d'origine différente. On peut supposer que les tribus Jarai, où dominait le système du matriarcat et des clans exogamiques, entrant en contact avec des tribus étrangères, où le seul élément social était la famille patriarcale, et où d'autre part régnait l'usage des alliances familiales avec les esprits, ont emprunté cette dernière coutume en la faisant entrer dans le cadre de leur organisation sociale.

L'alliance des clans Jarai avec certaines espèces d'animaux me semble en effet rappeler étrangement la croyance aux protecteurs particuliers des Rongao. La seule différence paraît consister dans la nature de l'objet auquel elle s'est appliquée. Les Rongao ne connaissant que des apparentés physiques, l'alliance s'est adaptée aux habitudes familiales. Chez les Hordröng, au contraire, elle s'est trouvée en face de groupes d'apparentés sociaux, dont la nature est de créer des liens d'une durée indéfinie, et elle s'y est accommodée. Une chose assez digne de remarque est que, outre les tabous généraux communs à tout le
clan, les Hôdrông ont conservé les tabous particuliers à chaque famille dans les mêmes conditions que les Rôngao.

Le patriarcat, en honneur chez les tribus primitives, est également entré en lutte avec le matriarcat de leurs nouveaux voisins, et il a servi de contrepoids à l'autorité du frère aîné de la mère. Tous ces tempéraments apportés à l'organisation sociale primitive par les colons nouveaux venus ont eu pour résultat que ce système socio-religieux a perdu beaucoup en profondeur. Si bien que lorsque les Jarai entrent en contact intime avec des tribus rebelles à ce système, ils finissent par le trouver eux-mêmes embarrassant et par le laisser complètement de côté, comme cela est arrivé, par exemple, chez les Jarai Arap et chez les Habau, où cet usage est maintenant parfaitement oublié. Si, à l'heure actuelle, on questionne ceux-ci sur ce sujet, ils répondent unanimement que le système des phung ou phông existe bien chez les Hôdrông, mais que eux se le connaissent pas. Tous sont revenus au patriarcat tempéré qu'on trouve chez tous les Mon-Khmêrs de ce pays.

Je crois que le matriarcat ne se serait pas si complètement usé s'il avait fait partie intégrante de leur conception du monde. En général la civilisation jarai étant d'un degré supérieur à celle des autres Moi, a plutôt tendance à se répandre ; et sur bien d'autres points, le culte des morts par exemple, au lieu de se ranger aux coutumes simplistes des Sèdang, ce sont eux qui ont fini par imposer à leurs voisins leur manière de voir et de faire.

Loin donc d'être un reste d'une organisation totemique antérieure, l'alliance avec certaines espèces d'animaux et de plantes, telle qu'elle se pratique chez les Rôngao, me parait beaucoup plus primitive. Le Moi conclut avec certains hommes des pactes impliquant reciprocité de services, afin d'étendre ses relations et ses alliances, et par là se rendre plus fort ; il ne voit pas pourquoi il n'en ferait pas autant avec les esprits. Or, il y a toutes sortes d'esprits : les uns sont indépendants des objets matériels qu'ils sont toujours libres de quitter, comme la Pôm, le Tonnerre, etc ; d'autres ont leur action essentiellement dépendante de certains éléments dans lesquels ils sont en quelque sorte incar- nés et dont ils sont les maîtres souverains et comme la grande âme, réunissant en eux à un degré suprême les qualités de l'espèce ; esprits des eaux, des montagnes, des bois, des animaux. Avec les derniers aussi bien qu'avec les premiers, « il y a grand avantage dans la lutte pour la vie à se concilier leurs faveurs, à bénéficier de leurs forces comme de leurs secrets, à s'en faire des frères par l'échange du sang, et à conclure une alliance avec eux et leur race. » (1). Cette alliance me semble donc sortir simplement des croyances animistes de ces tribus, sans qu'il soit nécessaire d'y chercher une survivance de systèmes antérieurs.

(1) Mgr. A. Le Roy, La religion des primitifs, p. 121.
RECHERCHES
SUR LA
LITTÉRATURE LAOTIENNE

Par LOUIS FINOT,
Directeur p. i. de l'École française d'Extrême-Orient.

AVANT-PROPOS

L'origine de ce travail remonte à un vœu émis par la Commission archéologique de l'Indochine, dans sa séance du 10 février 1910, pour « l'établissement d'un inventaire sommaire des manuscrits de l'Indochine » (1). Malgré la généralité de ses termes, ce vœu visait surtout le Laos, dont la littérature est restée jusqu'à présent enveloppée d'une obscurité à peu près complète (2). Transmis à l'administration de ce pays, il reçut l'accueil le plus obligeant et, quelque temps après, des listes de manuscrits furent envoyées à Paris (3). Comme il advient d'ordinaire dans les enquêtes administratives, les réponses étaient de valeur fort inégale : les unes n'avaient été envoyées que pour la forme ; d'autres avaient pris trop à la lettre l'expression d'inventaire sommaire ; un petit nombre seulement témoignait d'une recherche assez sérieuse. En tête de ce dernier groupe figurait la liste de Luang Prabang, avec 182 manuscrits : chiffre honorable, bien qu'une exploration plus serrée l'ait aujourd'hui sextuplé. Il semblait que, complétée par celles de quelques autres provinces (Cammon et Stung Treng, en particulier), la liste de Luang Prabang pût former au moins le noyau d'un catalogue de la littérature laotienne. Mais quand on essaya d'en tirer parti, on eut le regret de n'y pas réussir. Les titres n'étaient accompagnés d'aucune explication, et les mots en étaient si déformés par la graphie et le parler thai qu'on ne pouvait guère les

(1) Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine, 1910, p. 129.
(2) On ne peut guère citer que les chroniques traduites ou abrégées dans le volume de la Mission Pavie intitulé Recherches sur l'histoire, et les Contes et légendes du pays laotion, du Dr J. Breguet. (Saïgon, 1905.)
(3) Voir la circulaire du Résident supérieur, M. Marié, BEFEO, X, 268, et sa communication à la Commission archéologique, le 1er décembre 1910, BCAF, 1911, p. 6.
identifier avec quelque assurance. Il fut dès lors évident que, sans la connaissance du pâli et l'examen direct des manuscrits, un inventaire, quelque sommaire qu'il fût, était une entreprise vouée à l'insuccès. Il ne restait plus qu'à attendre une occasion favorable.

Elle se présenta en 1914. Les circonstances m'ayant, au début de cette tragique année, ramené en Indochine pour un temps qui semblait alors devoir être court, je pris aussitôt les arrangements nécessaires pour un voyage à Luang Prabang, et le 6 juin, je voyais de nouveau briller à l'horizon, après quatorze ans éculés, la flèche d'or du That Chom Si.

Dès mon arrivée, M. Meillard, commissaire du Gouvernement, me fit l'agréable surprise d'une nouvelle liste qu'il avait fait préparer à mon intention : dressée à la suite d'une inspection rapide, mais complète, des bibliothèques monastiques de la ville, elle représentait un progrès considérable sur la précédente, et c'est grâce à ce précieux fil conducteur que j'ai pu mener ma trop brève enquête avec promptitude et sûreté (1).

Tous les obstacles n'étaient pas sans doute éliminés par là : il en restait et de fort graves, quelques-uns insurmontables (2). Mais je pus néanmoins explorer une bonne part de la forêt des olles, grâce à l'inépuisable obligation de M. Meillard, qui non seulement mit le plus aimable empressement à seconder mes recherches, mais encore y prit un intérêt personnel, bientôt confirmé par une mesure des plus heureuses.

En constatant avec moi la nonchalance qui présidait à la tenue des bibliothèques des pagodes, le désordre qui y régnait et, comme résultat inévitable, la dilapidation graduelle des collections les plus importantes, M. Meillard eut l'idée de créer une « Bibliothèque royale », où tous les manuscrits existants seraient centralisés, soit en original, soit en copie, et conservés avec le soin nécessaire. Accueilli avec faveur par S. M. le roi de Luang Prabang, ce projet est aujourd'hui réalisé. La Bibliothèque, riche d'environ 1200 ouvrages, quelques-uns très volumineux, est devenue le conservatoire de la littérature traditionnelle du Laos, dont elle assurera le salut, pourvu que l'incurie ne se glisse pas dans le fort même élevé pour en arrêter les ravages.

L'afflux des manuscrits provoqué par la fondation de la Bibliothèque royale a eu cet autre résultat heureux d'enrichir par contre-coup celle de l'Ecole française, dont le fonds laotien a été plus que quintuplé dans ces trois dernières années.

Il me reste à expliquer en quelques mots le caractère de ces notes. Un inventaire complet des manuscrits, fondé sur une lecture au moins partielle de chacun d'eux, était, en raison du temps très long qu'il eût exigé, absolument hors de question. Par ailleurs, mon but n'était pas de dresser un simple catalogue de titres, mais de tirer de cette étude quelques renseignements utiles pour la connaissance du peuple laotien. Je me suis donc arrêté à une solution moyenne : d'une part j'ai dressé une liste aussi :

(1) Les pagodes recensées étaient au nombre de 15, possédant 417 ouvrages ; après élimination des doubles, il restait 320 ouvrages formant 1100 fascicules environ. Ce travail avait été exécuté par Chao Chittarat, alors directeur de l'école franco-laotienne de Luang Prabang, aujourd'hui directeur de l'école des bonzes de cette ville et qui, durant un séjour qu'il a fait à Hanoï comme attaché temporaire à l'Ecole française, m'a secondé utilement dans la rédaction de ces notes.

(2) Ces difficultés ont été atténuées, dans la mesure du possible, par le concours, aussi laborieux que désintéressé, de M. Lanache, que je tions à en remercier ici.
complète que possible des manuscrits qui m’étaient connus, soit par un examen personnel, soit simplement par les listes antérieures que j’avais entre les mains ; d’autre part, j’ai fait choix d’un certain nombre de textes qui semblaient offrir un intérêt particulier, pour en donner une notice assez détaillée. Il suit de là que ni l’une ni l’autre de ces parties ne présente le caractère d’un travail achevé. La liste générale notamment, qui termine ce fascicule, contient un certain nombre de titres que je n’ai pu vérifier et qui sont ou douteux, ou manifestement incorrects. Je les ai maintenus néanmoins ; car des indications même défectueuses jouent le rôle utile de pierres d’attente, et celles-ci avaient leur place marquée dans un travail qui n’a pas pour objet d’aller jusqu’au bout des recherches possibles, mais d’en faciliter d’autres et de plus complètes.

L’étude des manuscrits et des inscriptions m’a conduit à certaines conclusions provisoires sur l’évolution de l’écriture thaï en général ; j’ai cru pouvoir les exposer en tête de ces notes, malgré leur caractère hypothétique. Quel que soit le parti qu’on adopte sur cette question complexe, les planches jointes au texte garderont l’avantage de faciliter la lecture des documents laotiens.

J’ai profité de ma présence à Luang Prabang pour confronter, autant que possible, le texte des chroniques avec les lieux où elles situent les faits ; cette comparaison a fourni quelques observations d’un certain intérêt, qui ont été ajoutées à la bibliographie des textes historiques sous le titre de « Traditions laotiennes ».

On trouvera donc dans les pages qui suivent : 1° une Introduction comprenant : a) un aperçu des pagodes de Luang Prabang considérées comme dépôts de manuscrits ; b) une étude sur l’écriture thaï ; c) de brèves notions de chronologie, utiles à la lecture des documents ; 2° une revue générale de la littérature laotienne ; 3° un essai d’inventaire alphabétique des ouvrages qui la composent.

J’aurais désiré ne rien innover en matière de transcription ; mais celle de Pallegoix, qui est la plus répandue, m’a paru trop peu précise pour qu’il fût possible de s’en contenter. Les planches III et suivantes indiquent celle que j’ai choisie pour mon usage (1), sans que je prétende le moins du monde la proposer comme modèle ; dès qu’on ne dispose pas de caractères munis de signes diacritiques suffisants, on est condamné à des expédients également médiocres. Pour les noms connus de l’histoire et de la géographie, je me suis conformé à l’usage établi. Le laotien ne notant pas les tons dans l’écriture, je n’ai pas cru devoir en faire état dans ma transcription.

Le mélange de mots empruntés aux deux idiomes pâli et thaï, dont chacun a ses particularités orthographiques et un système différent de romanisation, est une grande cause d’embarras : en général, j’ai préféré la forme pâlie, plus reconnaissable et plus voisine de l’écriture que la forme thaï, qui fait subir aux mots les plus étranges métamorphoses.

Je souhaite que ces simples notes puissent inspirer à quelques amis du Laos le désir d’approfondir une étude que je n’ai fait qu’effleurer. Je croirais alors m’être acquitté de mon mieux envers ceux qui ont mis tant de bonne grâce à faciliter mon

(1) Dans ces planches, les sonsores sont notées par l’italique, le mot étant supposé en romain ; bien entendu, si le mot est en italique, le rapport est inverse et les sonores sont en romain.

NVI, 5
travail : S. M. le roi de Luang Prabang, dont les instructions m’ont ouvert les portes de toutes les pagodes ; S. E. le Maha Uparat, qui m’a fourni des renseignements d’un haut intérêt ; M. Meillier, dont j’ai déjà mentionné l’aide inappréciable ; M. Batteur, architecte, inspecteur des bâtiments civils, à qui je dois plusieurs photographies et le plan de Luang Prabang ; enfin le capitaine C. Paris, du Service géographique, qui voulut bien compléter ce plan par le relevé des remparts et me communiquer d’utiles observations recueillies au cours de sa récente campagne topographique, la dernière qu’il ait faite avant de partir pour le front, où l’attendait une glorieuse fin.
INTRODUCTION

1

LUANG PRABANG ET SES PAGODES

Luang Prabang, que les indigènes appellent ordinairement Muong Luong, est, d’après la tradition, le premier État constitué par les Thai descendant de Muong Theng ou Dien-bien-phu. Ses origines appartiennent à la légende. C’est d’abord l’empire des Serpents mythiques, des Nāgas, d’où la ville garda le nom de Si Satanaṇagahuta, « des centaines de milliards de Nāgas ». Puis apparaissent les deux Maharṣis qui fixent le site du futur royaume (1). L’emplacement du palais fut marqué près d’un gigantesque flamboyant (mai tōn), au confluent du Mékhong et du Nam Kan; ce fut l’origine du nom de Xiेn Tōn qui, après l’extension de la ville vers le Sud jusqu’au Nam Dong, devint Xiеn Đôn-Xiеn Tōn. Dans le désert qui précède les temps historiques, le folk-lore a placé deux héros de contes: Puthasen (Buddhasena), époux de la nāgī Kāhri, et Cantapanī (Candavāpija, « le marchand de Candapurī »), le vendeur de bêcher qui changeait les rochers en or et qui, devenu roi, construisit le Vat Xiеn Tōn et le That Cóm Si. Puis on voit passer une dynastie de chefs kha (sauvages) fondée par Khun Xua (Java), évincée ensuite par le conquérant thai Khun Lo. C’est de ce roi kha que le pays aurait pris son nom de Muơn Xua ou Java (2), qui alterne avec celui de Lan Xañ, dont l’étymologie est douteuse. Quant au nom actuel, qui tire son origine de la fameuse statue du Bouddha vénérée à Vat Mai, il remonte à l’époque où Vieng Chan, étant devenue le siège de la cour, reçut les noms qui avaient auparavant désigné l’ancienne capitale (XVIᵉ siècle).

Les origines politiques de Luang Prabang sont localisées au Nord de la ville, ses origines religieuses au Sud: c’est là, à l’intérieur du rempart, près de

(1) On sait que cette double légende se retrouve avec diverses variantes dans la plupart des pays de l’Indo-Chine. Voir notre article Sur quelques traditions indo-chinoises (BCAI, 1911, p. 30 sqq.). Pour les détails de la légende relative à la fondation de Luang Prabang, voir plus loin le chapitre « Traditions laottiennes ».
(2) C’est le nom que lui donne la stèle de Rāma Kamhén (l. 123).

XVII, 5
la porte dite Patu Palanxai (1), que s’établirent au XIV° siècle les premiers moines venus du Cambodge et que s’élevèrent les premiers couvents : Vat Pa Saman et Vat Kéo (2).

Beaucoup d’autres pagodes y furent fondées par la suite : elles nous intéressent ici comme dépôts de manuscrits. Aussi, avant d’étudier la collection que ces bibliothèques monastiques nous ont conservée, il ne sera pas hors de propos de dresser la liste de ces vat, en y joignant les quelques données qui subsistent au sujet de leur fondation et de leurs reconstructions (3). Nous prenons notre point de départ au Sud.

Vat Savankalök, pagode située en dehors de la ville, à l’embouchure du Nam Dong. Construite par le roi Póthisarat en 1527, sur l’emplacement d’un sanctuaire du Génie de la ville (Ho Phi muroń) (4). Endommagée par la grêle en 1883, elle fut reconstruite en 1904.

Vat Maha Pa Saman, Vat Pô Lańka, Vat Kéo. Trois pagodes détruites, qui remontaient à la mission cambodgienne sous Fa Ñum (XIV° siècle). La première porte le nom du religieux chef de cette mission. La seconde contenait le Bodhidruma, issu d’une poussée apportée de Ceylan, et qui subsista, parait-il, jusqu’à 1900 environ ; à cette époque, il fut renversé par le vent. Le Vat Kéo était nommé d’après sa fondateur Naú Kéo, femme de Fa Ñum. La toiture abîmée par la grêle en 1883 ne fut pas réparée, ce qui amena la ruine complète de l’édifice.

Vat Suon Thên Construite à la mort du Praya Sam Sén Tai (1356-1406) par sa veuve, qui éleva en même temps un cetiya sur ses cendres. La pagode

---

(1) Nous avons porté sur le plan le tracé continu du rempart, reconnaissable encore, bien qu’il ait disparu par endroits en raison du développement de la ville nouvelle. Il était la base du triangle formé par le confluent du Mékong et du Nam Kan. Le long de ce dernier cours d’eau, une palissade reliait l’extrémité du rempart aux rochers du Phu Si. La limite traditionnelle de la ville au Sud n’est pas le rempart lui-même, mais le Hæï Rōp, un peu plus bas.

(2) Suivant la tradition de Luang Prabang, le bouddhisme y aurait pénétré une première fois par Xiang Sen, et plus anciennement encore, le brahmanisme y aurait été apporté par la même voie.

(3) Nous avons utilisé une notice rédigée par le Maha Uparat, qui nous a été communiquée par M. Mailly. Les dates qui y sont consignées sont souvent en contradiction avec celles des chroniques traditionnelles de M. Pavie. Nous avons suivi de préférence ces dernières, bien qu’à vrai dire elles ne soient pas plus sûres que les autres, et que toute cette chronologie soit à reprendre. On trouvera la plupart de ces pagodes sur le plan de Luang Prabang.

(4) Ce roi interdit le culte des dieux et des génies, qui avait jusque là coexisted avec la religion bouddhique. Un témoignage de ce syncrétisme religieux est l’inscription de Vat Vixun (Pavie n° XVI), où le roi Prâ Śri Śiddhi (XIV° siècle ?) fait une donation de terres à Narayana.
était sur l'emplacement de la Milice, et le ceṣṭya sur celui de la prison : tous deux sont détruits. Plus anciennement, dit une légende, ce jardin fut celui de Nañ Kañrì; après sa mort, les objets qu'elle possédait furent déposés dans un that appelé Micchādiṭṭhi (« le that paten »).

Vat Si Kort et Vat Si Thať. Deux autres pagodes rasées pour faire place, la première aux bureaux, la seconde à l'ancien commissariat ; on ne sait rien de leur histoire.

Vat That Luōh. La tradition locale veut que le premier that de cette pagode ait été élevé par des missionnaires de Dhammāsoka : il forme le noyau intérieur du that actuel construit en 1818 par le roi Mān Tha (1818-1836). Ce couvent a une assez bonne bibliothèque ; il s’est annexé celle de Vat Pŏn Xai.


Vat Xien Kaň. Près de la précédente. Fondateur : le roi La Sën K’ai (1487-1496)

Vat Ubōsot Luōh. Près de la Glacière. Erigée par le roi Vixun (1501-1520), en même temps qu’un ceṣṭya sur les cendres de sa femme.

Vat That. Entre le monument Vacle et le commissariat. Fondée en 1548 par la reine mère de Vixun et grand mère de Pōthisarat. Renversée par une tempête en 1900, elle fut reconstruite en 1907 par le roi Sakarin. Elle possède la bibliothèque la plus considérable de Luang Prabang (environ 400 manuscrits)

Vat Hua Xien. Contiguë à la précédente. Le nom actuel serait une altération de Ho sien, « pavillon du tirage au sort », parce que ce fut là qu’on tirait au sort l’emplacement de Vat That. La pagode fut construite en 1705 par Sën Morxa.

Vat Phou Kêo. Sur l’emplacement actuel du commissariat.

Vat Pŏn Xai. Près de la Douane. Date inconnue. Cette pagode avait une assez belle bibliothèque, qui fut annexée par Vat That Luōng et dont il ne lui reste rien aujourd’hui (1).

Vat Nōi. Sur l’emplacement des Messageries Fluviales. Date inconnue.

---

(1) Plusieurs des mss. qui me furent prêtés par V. That Luōng, notamment celui, fort rare, du Paññāsaṭṭha, portent en effet la marque « Nañrì Vat Pŏn Xai ». Cette dernière pagode ne possédait plus, lors de mon passage, que 6 mss., dont les titres étaient consignés sur une planchette, — le seul catalogue de bibliothèque que j’aie vu à Luang Prabang.
Vat Mai. Au S. du Palais. Il y avait là une ancienne pagode appelée Vat Si Phum. La pagode actuelle, qui prit le nom de « Pagode nouvelle » (Vat Mai), fut construite par le roi Anuruddha en 1796. Elle renferme la statue du Prâ Bañ, qui était auparavant à Vat Vixun.

Vat Mai possédait probablement (si les récits qu’on en fait ne sont pas exagérés) la bibliothèque la plus riche de Luang Prabang ; le premier fonds laotien de l’Ecole française lui fut cédé par le sadhu, abbé de ce monastère, en 1900. Malheureusement tous les manuscrits ont été détruits par un incendie en 1913.

Vat Pa Ruok (« Bois de bambous »). A l’O. du Phu Si. Fondée par le Praya Si Mahânâma, en 1841.


Vat Pa Kê (kê, arbre fruitier). Au pied du Prâ Bat. Date inconnue. Reconstituée en 1851 par le Cao Cantarat.

Vat Pa Fañ (fañ, bois de campêche). Près de la précédente. Construite par Sên Morxa vers 1700 (?)


Vat Cum Kòñ. Edifiée par le bronze Kéo en 1855.


Vat Mûn Xan (« des dix mille métiers »). Au N. de la précédente. Atribuée à un constructeur surnommé Mûn Sappaxañ. Date inconnue.

(1) Ainsi nommé parce que, le jour de son couronnement, il y est un orage accompagné d’éclairs (vijûnjatâ) ! (Prû Prâ Bañ, dans Pavis, p. 116.)
Vat Aphaï. Au N. de la précédente. Date inconnue.

Vat Mun Na. Près de la porte Pak Mao, à l'angle E. de la ville. Date inconnue.

Vat Nak, Vat Si Muñ Kun, Vat Si Bun Ruño. Fondées par Po Nay Rãn en 1758.

Vat Sên. Fondée par Ta Cao Rãn, père du précédent.

Vat Noñ (« Pagode du lac »). Fondée par la femme du précédent sur l'emplacement d'un étang considéré comme l'œil du dragon, dont le Phu Si était la crête. On combla cette pièce d'eau avec de la terre prise au Ban Pôn Campa, appelé depuis Ban Khum din (« village où on creusa la terre »). Reconstituée après un incendie, en 1886.

Vat Sop. Construite à l'occasion des funérailles (sop = savn « cadavre ») du roi Cakkapatti Pen Pêo, vers 1480.

Vat That Noi. Date inconnue.

Vat Kili. Construite à une date inconnue par des gens du Munôh Puon (Tran-ninh).

Vat Xien Tôn. Attribuée à Cantapanit. Reconstituée en 1561 par le roi Jaya Jethâ.

Vat Pak Kan. Au confluent du Nam Kan. Attribuée à Praya Canfallâtep (Candradeva, « le roi de Vieng Chan » ?).
II

L'ÉCRITURE THAI

Le vaste domaine des langues thai (1) présente une extraordinaire variété d'écritures. Les unes ont gardé l'ordre de l'alphabet indien, d'autres l'ont bouleversé ; les unes sont disposées en lignes horizontales et se lisent de gauche à droite, les autres en lignes verticales qui se succèdent de droite à gauche ; les unes ont préservé assez fidèlement la forme originelle des caractères, d'autres les ont déformés au point de les rendre méconnaissables ; les unes semblent résulter de l'évolution normale d'un type primitif, d'autres ont subi l'action d'écritures voisines (2).

Pour caractériser avec précision les écritures laottiennes, qui seules doivent nous occuper ici, il est utile de les situer dans l'ensemble du système dont elles font partie. Nous suivrons donc l'écriture thai au Siam, au Tonkin et dans les États Shans, avant de revenir au Laos.

SIAM

On admet généralement que l'écriture thai a été créée par le roi Râma Kamphên de Sukhodaya en 1283 A. D.

Cette opinion se fonde sur un passage d'une stèle érigée par ce souverain dans sa capitale vers 1296 (3), et que le P. Schmitt traduit ainsi (l. 105-108) :

(1) A l'exemple de M. H. Massero, BÉFEO., XI, 153, n. 1, j'emploie la forme thai pour désigner l'ensemble du groupe thai ou le sous-groupe lao-siamois, et la forme tai lorsqu'il s'agit des tribus du Tonkin.

(2) Outre leur écriture propre, les Thai ont employé, pour noter leur langue, les caractères chinois avec leur valeur phonétique. Inversement, il y a des exemples de chinois écrit en caractères thai. Voir F. W. K. Müller, Ein Brief in Pa-yi Schrift. (T'oung Pao, V, 329.)

(3) Cette date résulterait des données chronologiques fournies par les lignes 101-105, où il est dit qu'en 1209 câka (1287 A. D.), le roi fit exhumer des reliques, les adora pendant 1 mois et 6 jours, les fit enterrer de nouveau, éleva sur ce dépôt un cêtiya, qui fut achevé en 6 ans, et entoura ce monument d'un mur de pierres, qui fut achevé en 3 ans. Si ces deux constructions furent exécutées l'une après l'autre, l'inscription ne peut être antérieure à 1287 + 6 + 3 = 1296. Mais M. Coûtes (BÉFEO., XVII, 2, p. 31) juge que 1292 est la « date probable » de l'inscription, parce que « rien n'oblige à croire que ces travaux furent consécutifs ; ils peuvent fort bien avoir été simultanés ». Cette probabilité ne paraît pas très forte. D'abord rien n'indique que le roi ait fait graver sa stèle immédiatement après l'érection du cêtiya : elle n'a pas pour objet spécial de commémorer cette œuvre ; elle lui rappelle seulement comme
« Autrefois les Thaïs n'avaient pas d'écriture : c'est en çaaka 1205 [1283 A.D.], année cyclique de la chèvre, que le roi Râma-Khâmheang fit venir un maître qui sut créer l'écriture thaïe ; c'est à lui que nous en sommes redevables aujourd'hui. »

En comparant cette version avec le texte original, on voit aussitôt que le traducteur en a quelque peu forcé le sens. Voici ce texte (l. 105-108) :

Mîrâ kön lay wāi ni bo mi 1205 saka pî mâmê phô khûn Ram Kam-kên hâ krâi câî nái câî lê sâî lay wâi ni lay wâi ni câî mi pîra khûn phû nân [x]âî.

La traduction qu'en a donnée Bradley est très exacte (sauf la substitution injustifiée de « Siamese » à « Thai ») :

Heretofore these strokes of Siamese writing were not. In 1205 of the era, year of the Goat, Prince Khun Ram Khâmheeng sought and desired in his heart and put into use these strokes of Siamese writing. And so there are these strokes of Siamese writing, because that Prince [put them to use] (?) 

Ainsi donc l'honneur que le roi revendique dans ce panégyrique de son règne, ce n'est pas d'avoir créé l'écriture thaï, mais simplement d'avoir lui-même élaboré et introduit dans l'usage l'alphabet qu'il emploie dans ses inscriptions. Cette affirmation n'exclut pas la possibilité de l'existence d'une écriture différente, soit dans un autre groupe thaï, soit même à Sukhodaya : elle

un des faits marquants du règne qu'elle se propose de glorifier. Par conséquent, même en admettant l'interprétation de M. Coedès, le document peut être de plusieurs années postérieure à 1202-1203. Mais de plus, il semble bien qu'en énumérant l'une après l'autre, avec leur durée respective, la construction du cetiya et celle de l'enceinte, le roi avait en vue deux périodes consécutives : autrement il eût suffi de dire que l'ensemble des travaux avait duré 6 ans. Le temps consacré à l'achèvement de l'œuvre est une donnée propre à en rehausser la valeur et le mérite ; le temps exigé par les divers éléments de l'édifice est un renseignement technique qui n'avait, du point de vue du rédacteur de l'inscription, qu'un faible intérêt. Je crois donc plus probable que la stèle ne fut gravée qu'en 1206 au plus tôt, et peut-être quelques années après.

Dans ce qui précède, j'ai admis, avec tous les interprètes de l'inscription, que la date initiale du calcul était 1209 çaaka. Il est pourtant intéressant d'observer, — ce que personne encore n'a fait, à ma connaissance, — que le dernier chiffre n'est pas 9, mais 7 (cf. planche VIII) ; seulement le synchronisme de l'année du Porc ne convient pas à 1207, et c'est apparemment cette discordance qui a suggéré au P. Schmitt une correction tacite, que tout le monde a acceptée après lui.

implique seulement que toute écriture semblable à celle de Ràma Kâmphênh est issue de celle-ci et que tout document portant ce caractère est postérieur à 1283.

Or il se trouve qu’une inscription qui suit presque immédiatement celle de Ràma Kâmphênh dans le recueil de la Mission Paviè, l’inscription n° IV de Xieng Mai, donne, en apparence tout au moins, un démentir formel à cette conclusion : car d’une part elle présente les principales caractéristiques de l’écriture de Sukhodaya, d’autre part elle est datée de 1173 çaaka — 1251 A. D., soit de 32 ans avant 1283.

Le P. Schmitt a résolu la difficulté en rejetant comme inexacte la date de l’inscription de Xieng Mai : « Les caractères sont pareils à ceux de Sukhodaya et conformes au modèle de l’inscription de Ràma Khomheng. Mais, bien que sa date soit antérieure à celle de l’inscription de Ràma Khomheng, elle est évidemment de fabrication postérieure à celle-ci : son écriture déjà modifiée ne permet aucun doute à ce sujet. »

Au contraire M. Aymonier (1) tient pour l’authenticité du document. Il pense que l’écriture thaï s’était formée dans les principautés du Laos septentrional bien avant le XIIIe siècle, et que le rôle de Ràma Kâmphênh se borna à la doter des perfectionnements nécessaires pour répondre aux besoins de la langue siamoise. Dans cette hypothèse, l’inscription de Xieng Mai, et probablement aussi celle de Vat Vixun à Luang Prabang (no XVI), seraient des spécimens de cette ancienne écriture.

Qu’il y ait dans les muong du Laos une certaine sorte d’écriture en usage avant le règne de Ràma Kâmphênh, c’est une hypothèse très vraisemblable ; mais que cette ancienne écriture soit représentée par des documents existants et notamment par les inscriptions de Vat Vixun et de Xieng Mai, c’est ce qu’il nous paraît difficile d’admettre.

On peut laisser de côté la première, qui n’est pas datée et que rien ne nous autorise à croire antérieure à la fin du XIIIe siècle. Par contre, l’inscription de Xieng Mai porte une date exprimée avec un grand luxe de données chronologiques ; seulement ces données ne concordent pas entre elles, comme l’a démontré Faraut (2) ; la date doit donc être présumée fausse.

La paléographie aboutit aux mêmes conclusions que le calcul chronologique. L’écriture de la stèle de Xieng Mai, comme d’ailleurs de toutes les inscriptions laotientes de la première période, si on la compare à celle de Ràma Kâmphênh, constitue manifestement un stade ultérieur d’une évolution tendant à la simplification des signes. Prenons comme points de repère les trois inscriptions numérotées I (Ràma Kâmphênh, vers 1296), III (Jum, 1357), IX (Xieng Rai, 1484), plus l’inscription contestée, IV (Xieng Mai) et dressons le tableau synoptique des lettres qui ont le plus varié : k, kh, j, ñ, dh, m.

(1) Le Cambodge, III, 702-703.
(2) Etude sur la vérification des dates des inscriptions siamoises, p. 11.
Comme on le voit, en 1357 les caractères sont encore presque exactement ceux de Rāma Kaṃhēn, sauf le k et le ṃ qui ont déjà pris à peu près la forme moderne, tandis qu’en 1484, ils ont un aspect sensiblement différent et plus cursif: or l’inscription IV appartient à ce nouveau stade: elle ne peut donc être antérieure au XVᵉ siècle. Ajoutons encore ce détail important, que dans les deux premières inscriptions, la voyelle a est notée par la répétition de la consonne suivante (ex: nann = nān), tandis qu’en 1484 apparait le signe moderne de l’abrévagement au-dessus de la consonne en ā; or ce signe se trouve dans l’inscription IV. C’est un fait dont il convient de tenir compte sans en faire pourtant un critère décisif, puisque l’usage ancien de noter a par la redoublation de la consonne n’est pas sans exemple dans le siamois moderne. La même conclusion ressort avec évidence de la comparaison des signes numériques (pl. VIII): ceux de la stèle IV ont une forme absolument moderne.

Ce document apocryphe une fois écarté, rien ne nous empêche plus d’admettre l’inscription de Rāma Kaṃhēn comme le premier monument existant de l’écriture thai au Siam et au Laos.

L’alphabet de Rāma Kaṃhēn est, sauf quelques détails sans importance, identique à l’alphabet siamois moderne, c’est-à-dire beaucoup plus développé que l’alphabet indien: il en plus les voyelles े, ो, ०, les diphtongues ै (sous ses deux formes), ॉ, ै, et quelques autres diphtongues formées par la vocalisation d’une semi-voyelle finale. Son système consonantique comprend la double série des sourdes et des demi-sourdes (ृ, ॄ; ॆ, े; ै, ॉ) et les deux ै, ॉ haut et bas. La voyelle a est notée par le redoublment de la consonne suivante. L’h muet sert déjà, comme aujourd’hui, à faire passer une lettre de la classe basse à la classe haute. Les tons résultent de la nature de la consonne initiale — sordue ou sonore — combinée, s’il y a lieu, avec l’emploi des accents. Ceux-ci sont au nombre de deux (au lieu de 4 dans le siamois moderne): । et ♦.

La particularité la plus singulière de cette écriture consiste dans le mode de groupement des signes, qui se fait, non plus verticalement, comme dans toutes les inscriptions du Cambodge et du Champa, mais horizontalement, en sorte que la superposition des caractères — voyelles ou consonnes — est complètement éliminée. Les voyelles, en s’alignant avec les consonnes, n’ont pas pris pour cela la forme de l’initiale: ce sont les signes vocaliques suscrits ou souscrits qui ont été ramenés dans le corps de la ligne (voir planche II).

Au contraire, les consonnes groupées, sauf s, ont leur forme pleine, et le groupement n’en est indiqué — et même pas toujours — que par le contact plus
étroit des lettres. Cet alignement simplifie l'écriture — les lettres ayant toujours la même forme — et permet d'éviter l'écartement excessif des lignes qui résulte de la superposition des caractères.

La réforme n'a survécu que partiellement à son auteur : les voyelles ont bientôt regagné leur ancienne place au-dessus et au-dessous des lignes ; mais les consonnes ont gardé celle qui leur avait été assignée et elles l'occupent encore aujourd'hui, non sans dommage pour la sûreté de la lecture.

Telles sont les principales caractéristiques de l'écriture de Rāma Kamhēn.

Reste à déterminer celle qui servit de modèle au royal calligraphe. Non seulement il ne nous donne aucun renseignement à cet égard, mais encore les termes dont il se sert trahissent la préoccupation de passer aux yeux de la postérité pour le premier et unique inventeur de ces nouveaux « caractères thai ».

A l'en croire, il les aurait « cherchés dans son cœur ». Plus simplement, il dut chercher d'abord autour de lui. Il existait alors dans ces contrées une écriture officielle, qui eût pu s'adapter sans grande peine, moyennant quelques additions, à la figuration des sons et des tons de la langue thaï : c'est l'écriture khmère ; mais elle répondait mal au dessein de l'ambitieux souverain, qui était de doter son royaume d'une écriture nationale. Les signes qu'il choisit dans ce but différent en effet des caractères cambodgiens. Ils s'y rattachent néanmoins par un rapport évident. On peut même préciser la modalité de ce rapport : l'alphabet de Sukhodaya représente une forme cursive de l'écriture épigraphique du Cambodge.

Les modifications qu'on y remarque semblent en général avoir pour but de réduire au minimum les mouvements de la main nécessaires au tracé d'une lettre : ce mobile ressort clairement du tableau comparatif suivant entre 10 caractères thaï de Rāma Kamhēn (R) et les caractères correspondants empruntés à l'inscription khmère de Sukhodaya (S):

```
s R
กก้ Trait vertical réuni par une boucle au trait courbe supérieur ; fleuron supprimé. Résultat : 1 trait au lieu de 3.
ก้ก Fleuron supprimé : 1 trait au lieu de 2.
ก้ก Fleuron rattaché au trait de droite qu'il continue d'un seul mouvement de la main : 1 trait au lieu de 2.
ก้ก La partie gauche du caractère, simplifiée par la suppression du cran supérieur, a été rattachée au bas de la partie droite par un trait horizontal et l'appendice souscrit a été suspendu à droite par une boucle, ce qui permet de réduire les mouvements de 3 à 1.
ก้กก
ก้ก Trait supérieur supprimé, redressement de la branche verticale,
```
égalisation en hauteur des 2 éléments restants :

Fleuron supprimé, caractère retourné.

Le fleuron supérieur a été accolé à droite du caractère, pour permettre de le tracer d'un seul mouvement, et les deux éléments ont été ensuite égalisés.

1 trait au lieu de 2.

d°

On commence à tracer le corps de la lettre par la courbe gauche ; puis, au lieu de fermer le cercle et de faire un second mouvement pour ajouter le fleuron, la main continue verticalement et tourne à gauche, sans s'interrompre, pour tirer un trait horizontal, substitut du fleuron.

Nous croyons ces exemples suffisants pour montrer de quelle sorte sont les modifications des caractères thai : suppression du fleuron ou son remplacement par un trait qui en prolonge un autre ; simplification du caractère par substitution des lignes droites aux lignes brisées, suppression d'une aile, etc. ; soudure des éléments indépendants ; en un mot, recherche de la rapidité et économie des mouvements.

Est-ce à dire que Rama Kamhèn ait pris pour base de son système graphique la cursive khmère usitée de son temps, en y introduisant les innovations énumérées plus haut ? Ce procédé est bien improbabile. Emprunt pour emprunt, quel motif aurait-il eu de préférer à la calligraphie correcte et élégante des stèles cambodgiennes des caractères déjà déformés par l'usage vulgaire ? Mais la question change de face si, à côté de la cursive khmère, existait dès cette époque une cursive thai, modelée sur la première quant à la forme des lettres, constituée, peut-être sans beaucoup de logique et de méthode, pour répondre aux besoins de la vie pratique, déjà pourvue cependant des moyens de rendre les principales particularités vocaliques et toniques de l'idiome thai. On comprendrait fort bien, en ce cas, que le roi de Sukhodaya, voulant marquer son indépendance à l'égard du Cambodge, eût choisi cette écriture particulière pour la perfectionner et l'élever au rang d'écriture officielle. Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse, mais qui ne manque pas de vraisemblance et que l'étude des autres alphabets congénères tend à confirmer.

**TONKIN**

Les Tai du Tonkin possèdent une écriture qui tranche nettement sur toutes celles du Siam et du Laos. D'abord les signes en sont arrivés à une dégénérescence très avancée, due sans doute en partie à l'emploi du pinceau.
chinois qui se prête si mal aux courbes et aux boucles des lettres indiennes, mais qui peut aussi s'expliquer par un long usage. De plus elle ignore l'ordre traditionnel de l'alphabet indien ; les caractères y semblent jetés pêle-mêle sans aucun principe de classement. Et non seulement la succession des lettres est dénuée de toute logique, mais elle n'est même pas uniforme dans l'aire pourtant bien restreinte où règne cette écriture.

On a publié trois alphabets de même type recueillis, l'un (I) à Lai-châu par M. Lefèvre-Pontalis, l'autre (II) à Nghia-lo et Van-bu par le général Digué, le troisième (III) à Hurgh-hoâ par M. Silvestre (1) : chacun d'eux énumère les signes dans un ordre différent, et dont aucun n'est celui fixé par la tradition (2). C'est là une singularité remarquable. Rien en effet n'est plus stable, rien n'est plus tenace que l'ordre alphabétique. Les générations se le transmettent d'ordinaire avec une scrupuleuse fidélité. Il passe de la mémoire des pères à celle des enfants, cristallisé comme une formule. Cela est si vrai que dans les cercueils obscurs des Chams l'alphabet sanscrit s'est conservé, sans la moindre altération, à l'état de mantra rituel, aujourd'hui incompris (3). Dès lors comment expliquer que les Tai du Tonkin aient abandonné sans nécessité l'ordre immémorial des alphabets indiens, si logique, si bien rythmé, si facile à retenir, pour n'en garder que les éléments dissociés et mélangés au hasard ? N'est-il pas plus naturel de croire que cet alphabet incohérent représente le premier essai d'adaptation de l'écriture indienne à une langue tonique ? Rien ne s'oppose à ce que cet essai, si maladroit et empirique qu'il fut, ait réussi à établir une correspondance approximative entre les consonnes et les tons et à déterminer les deux grandes séries des lettres hautes et des lettres basses, qui forment la base de l'écriture thai. L'œuvre de Rama Kanphôen aurait consisté à faire rentrer ce système rudimentaire dans celui de l'alphabet indien, à le compléter par quelques nouveaux signes et à préciser la notation des tons.

---


(2) Il n'y a rien à conclure du second, qui a été arrangé par l'auteur dans l'ordre de notre alphabet, comme a bien voulu me le confirmer le général Digué lui-même, en m'indiquant les centres, non spécifiés dans son livre, où fut recueillie cette écriture. Mais, grâce à l'obligeance du P. Tissot, j'ai pu obtenir un alphabet de cette région de Nghia-lo. Si on le compare aux deux autres, qui donnent l'impression d'un désordre complet, celui-ci est plus régulier en ce sens que chaque consonne haute est suivie immédiatement de la consonne basse correspondante : mais d'après quelle loi se succèdent ces couples, c'est ce qu'il est impossible d'apprécier. Je crois intéressant de reproduire ici cet alphabet (fig. 1), écrit par le chef de canton de Nghia-lo, lequel a joint cette remarque que l'alphabet tai peut se lire à volonté verticalement ou horizontalement !

(1) Dans cette transcription, l'accent indique simplement les lettres de la série haute.
(2) Ce lô et celui de la première colonne sont en réalité les signes de d et de l confondus dans la prononciation.
(3) L'écriture ne distingue pas n et m.
(4) Dans Silvestre, la diphtongue ura est notée par le caractère suivant.

XVII, 5
Analysons cet alphabet du Tonkin, que nous considérons par hypothèse comme un représentant plus ou moins lointain, plus ou moins altéré, de l’ancienne écriture thai.

D’abord les consonnes forment deux séries symétriques déterminées par la tonalité. Chaque consonne, aspirée ou non aspirée, doit donc être représentée sous une double forme, et ce résultat a été obtenu de la façon suivante. Le signe de la consonne sourde a été affecté à la série haute, celui de la consonne sonore à la série basse; lorsque cette double forme n’existait pas dans l’alphabet, on y a pourvu en créant des caractères nouveaux par des variantes graphiques et par la préfixation de h.

Les trois alphabets ne sont pas parfaitement identiques. Celui de Hùng-hoá trahit une certaine influence laotienne (1) et celui de Lai-châu porte la trace d’un contact avec la Birmanie (2).

Ils reflètent également la phonétique un peu différente de leurs parlers respectifs. Ainsi il semble que j ait de plus que les deux autres un son tchô différent de c et pour lequel il a créé un signe spécial composé de c + h. D’autre part, II ne distingue pas les sons d et l, b et v, n et m, ce qui a introduit une certaine confusion dans les signes alphabétiques.

Le son p’o manque dans II, et le son fo dans III : ces deux sons existent au contraire dans I, d’où il suit que ce dernier alphabet a deux signes de plus que les autres.

A ce groupe tonkinois doivent sans doute se rattacher deux alphabets usités chez les Phu Tai du Nghê-an, où ils seraient venus de Cao-bàng : l’un, connu sous le nom de liêp nâm, « des rives du fleuve », ne se rencontre que dans la vallée du Sông Cà, phù de Tướng-duong ; l’autre est en usage dans le phù de Qui-châu (3). Ce dernier présente cette particularité qu’il s’écrit verticalement et se lit de droite à gauche, comme le chinois ; les signes vocaliques eux-mêmes se placent presque tous sous la lettre qu’ils affectent. Le fait que deux écritures voisines, et apparemment originaires de la même région, présentent des différences aussi sensibles dans la forme des lettres, dans la composition de l’alphabet et dans la direction des lignes, illustre d’une manière frappante le particularisme des groupes thai.

Nous donnons ici (fig. 2) un spécimen de cette curieuse écriture de Qui Châu,

---

(1) Ainsi le kh de la série basse et la nasale à ont la même forme qu’en laotien, à la différence des alphabets de Cao-bàng et de Lai.

(2) Ce dernier en effet, au lieu de noter par des signes spéciaux les aspirées kh, ch, th, bh, emploie le signe de l’occlusive non aspirée en y souscrivant la longue virgule qui marque en birman l’aspiration des nasales et des semi-voyelles.

(3) Th. Guignard. Dictionnaire laotien-français. (Tableau des alphabets thai).
que nous devons, ainsi que la transcription et la traduction qui l’accompagnent, à l’obligeance de M. Henri Maspero (1).

**Texte.**

(1) ñwien thonh muroñ tâi la (2) tonâ kon kuôn ho (3) p’an kon to kwân (4) thok nar kuôn ho ñañ (5) kon yu si thonh hâk (6) om ked pai poñ dai (7) viek kon kwân hân (8) kuôn ho hop kân ma (9) ñañ huroñ kôk ho cañ (10) bo norn tien sur mu (11) kuôn viek le hân (12) men si tò mu òm (13) sôn cuñ mun oñ (14) ped cuñ me-kâi ha (15) hôn me-pa si (16) cuñ mak kuân kuôn (17) ho mi luk sav’a (18) phua lev ko men la (19) kon la tò mu san (20) du kak coñ lev (21) cañ pai ton zai-mo ma (22) huroñ kôk ho leo cañ...

**Traduction.**


**PAYS SHANS.**

Si prenant pour base la vallée de l’Irawadi, entre le 20e et le 26e degré de latitude, c’est-à-dire à peu près entre la frontière Sud de la Haute Birmanie et l’extrême pointe Nord-Est de l’État de Manipur, on joint les deux points extrêmes de cette ligne à Laokay, on obtient un triangle qui forme en gros l’aire où sont répandus les groupes thai appelés Shans ou Lur, dont les uns relèvent de la Birmanie, les autres de la Chine et quelques-uns de l’Indochine française.

Les États Shans birmans se trouvent entre la Salween et l’Irawadi. Dans la partie Sud, ils s’arrêtent à une centaine de milles à l’Est de ce dernier fleuve; mais ils s’en rapprochent à partir de Mandalay, le franchissent vers le 24e degré et s’étendent jusqu’à la frontière de Manipur. Au Nord du 26e degré, il n’y a que des groupes thai isolés, les Khambi.

Les Shans chinois (Tai Mao ou Tai Khè) se trouvent, mêlés à d'autres races, sur tout le borderland yunnanais, le long des frontières de la Birmanie, du Laos et du Tonkin. Ils forment une agglomération particulièrement dense dans la partie méridionale, dite Sipsong-panna (1), à laquelle se rattachent les provinces septentrionales du Laos (Mrong Sing, Mrong Hou).

Ils paraissent avoir eu leur habitat primitif au Yunnan: de là ils se répandirent à une époque ancienne dans les pays voisins, au Tonkin, au Laos, surtout en Birmanie, d'où ils progressèrent d'une part vers l'Assam qu'ils conquirent au XIIIe siècle, d'autre part au Siam, où ils fondèrent à la même époque le royaume de Sukhodaya.

Au point de vue particulier qui nous occupe, il faut distinguer les Shans occidentaux (Birmanie), fortement imprégnés d'influences birmanes, et les Shans orientaux (Chine), où cette influence s'est exercée dans une moindre mesure. Nous examinerons d'abord l'écriture de ce dernier groupe.

A. — Shans orientaux.

L'Ecole française possède une large collection de manuscrits bouddhiques provenant d'un groupe Lié établi à 50 kil. N.-O. de Lai-chau et venu probablement de la région de Mrong Hou. Nous savons d'ailleurs, par des témoignages positifs, que l'écriture de cette région est la même que celle des Sipsong-panna en général et de Sse-mao. Nous pouvons donc prendre ces manuscrits comme types de l'écriture des États Shans chinois (2). Nous donnons ci-contre

---


(2) Le Dr Gaide, qui a parcouru en 1899-1900 toute la région des Sipsong-panna, de Mrong Hou à la frontière birmane (Mrong Lè, Xiang Hong, Mrong Liem, Sse-mao) témoigne qu'il a rencontré partout la même écriture. (Rapport manuscrit). C'est celle que Cushing (Grammar of the Shan language, p. 6) appelle assez inexactement diamond-shaped, parce qu'elle est moins arrondie que l'écriture birmane. On peut consulter à ce sujet, bien qu'il n'ait pas toute l'exactitude désirable, un recueil chinois de vocabulaires des États Shans, en 7 fascicules (Bibliothèque de l'Ecole Française, Fonds chinois, n° 1170). Cette collection a pas de titre général: chaque fascicule s'intitule: Yi yu (譯語 Interprétation du langage) de Meng Cheu, Meng Ma, Meng Mao, Meng Lien, Lou-kiang, Kao-yai, Nan-tien. Tous ces pays sont situés sur la frontière sino-birmane, au Sud de Tali. L'écriture dite yuon, usitée à Xiang Mai, est la même que celle des États Shans chinois. Voir les publications de la Mission américaine.
(fig. 3) la photographie d'une page d'un de ces manuscrits ; on en trouvera un autre spécimen plus distinct planche VI, 2.

Cette écriture se révèle à première vue comme entièrement indépendante de celle de Sukhodaya. D'abord la forme des caractères y est très différente ; en outre, au lieu d'éviter la superposition des lettres, elle la recherche jusqu'à l'exagération, jusqu'à en devenir incorrecte et obscure : elle souscrit en effet même des consonnes qui ne forment pas un groupe phonétique. Par contre le $k$ final s'indique souvent au moyen d'un signe *suserit* identique à celui de $d$.

\[
bodhi \ ko \ di \ bo \ ma \ xu \ va \ pen \ kuman \ bot \ tan
\]

D'après les caractères que nous venons de définir, il est évident que l'écriture des pays shans n'a pas la même source que celle de Sukhodaya. Cette source peut-elle être l'écriture birmane ? Nous ne le croyons pas. Sans doute certaines lettres offrent dans les deux alphabets une grande ressemblance ; mais si on laisse de côté celles dont la forme est à peu près la même dans tous les alphabets d'origine indienne, on ne trouve guère que deux signes, le $n$ et le $d$, qui soient étroitement apparentés.

\[
\begin{array}{ll}
\text{Shan} & \text{Birman} \\
\text{n} & \text{ŋ} \\
\text{d} & \text{ʒ}
\end{array}
\]

de Xieng Mai, par exemple : Rev. J. H. Freeman. *A Life of Christ for schools* (Xieng Mai, 1908), et notre planche VII, qui contient un extrait d'un ms. moderne du *Phemsavadan Vana* (Mss. laotiens, no p. 3.) Cf. infra, p. 27.
Nama tass' atthu || tatra sudam Bhagava Vesāriyam viharati Mahāvane Kuṭṭagārasayam tena kho pana samayena Vesāliyam avidūre (2) Karandagāmo namah bhossi || dura sapurissa fian lay vineyya-dhamma-desaāna mi ton va tatra sudam Bhagava ni hak pen sitan hēn pahama parajīka-(3) sikkhabātā lē puchā codāna va laṁ piṭṭaka mā nā Pra Buddha cao desāna an dai kör nān xa puti visajana va laṁ Piṭṭaka fian 3 nān Pra Buddha cao ko desāna Suttantapiṭṭaka kör (4) lēo thāt nān ko desāna Vineyya-piṭṭaka lēo thāt nān ko desāna Abhidhamma-piṭṭaka pen thūr 3 lē hī dœ i mi tē lē Pra Buddha cao dai trāt praṇa sabbanū pen pap lēo phu khao sammtpatti (5) nāi sattahā tān muor dai 59 vān Pra Buddha cao ko bo dai sān khao sāk kap nāi sattahā 7 an nān le nāi sattahā thūr 7 nān Mahāprohm cin loū ma raddhanā nimoti Pra Buddha cao desāna dhamma(6)-cakkapavattana sut lē desāna pubbakathā ke parisat tān lay hān lē pān dān Pra Buddha cao hēn rao ni ko desāna anattalakkhaṇa sōr ke pañcvaggrī 5 ton ||
Par contre, les lettres dissemblables sont nombreuses :

<table>
<thead>
<tr>
<th>kh n c j t th dh n ph r</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Shan</td>
</tr>
<tr>
<td>Bh</td>
</tr>
</tbody>
</table>

La différence des deux écritures ne se borne pas à la forme des lettres. Les consonnes finales sont souscrites en shan; en birman elles sont affectées du virāma. Le groupement des consonnes est tout différent: par exemple, le groupe h + consonne s'écrit en shan avec le signe h + consonne souscrite, en birman avec le signe de la consonne + h souscrit.

B. Shans occidentaux.

Voici l'alphabet des Shans occidentaux, tel qu'il est donné par Cushing (1), avec l'alphabet birman en regard :

<table>
<thead>
<tr>
<th>k kh n c ch n t th n p ph m y r l v h a</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Shan</td>
</tr>
<tr>
<td>Birman</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Il résulte de ce tableau que les 13 lettres kh, n, ch, h, t, th, p, m, y, r, l, v, a, sont identiques ou très peu différentes, et que les seuls caractères vraiment dissemblables sont k (qui n’a qu’une branche en shan et deux en birman) (2), c, ph et h.

La notation des voyelles est la même qu'en birman.

L'écriture des Shans occidentaux est donc presque identique à l'écriture birmane; mais cette identité ne résulte sans doute que d'un emprunt ou plutôt d'une nomicification des caractères shans primitifs sous l'influence d'un peuple dominant.

Nous sommes donc amenés à cette conclusion que l'alphabet shan originel ne vient ni du Siam, ni de Birmanie. Dès lors une seule origine semble possible, bien qu'en l'absence de documents shans anciens, elle ne soit pas historiquement démontrable. Nous savons que vers le VIe siècle, on usait au Pégou d'une

---

(2) Peut-être est-ce par suite d'une confusion avec le signe du g, due au fait que les occlusives sonores ont disparu de cet alphabet. En shan le k de karaqa, kappa et le g de gati, mahgala s'écrivent au moyen du même signe.
écriture de l’Inde du Sud tout à fait analogue à celle qui, à la même époque, s’implanta au Cambodge (1). C’est probablement cette écriture indienne du Pégou qui fut communiquée aux pays shans, où elle subit une évolution indépendante. Quant aux affinités partielles que l’écriture moderne des Shans présente avec le birman, elles s’expliquent par des emprunts ultérieurs, dont la tradition indigène semble avoir gardé le souvenir (2).

C’est cette écriture du Pégou que les Thai conservèrent dans leur centre primitif et qu’ils emportèrent avec eux dans leurs migrations. Elle garda ses caractères essentiels dans les pays qui restèrent, par l’intermédiaire des moines, en contact avec la littérature bouddhique (États Shans chinois, Laos septentrional); elle dégénéra dans les groupes isolés (Tonkin); elle subit ailleurs l’action d’un peuple suzerain, mais avec des résultats opposés, en rapport avec les événements politiques. En Birmanie, où les Thai ne s’élèveront jamais à une position indépendante, leur écriture nationale fut évincée par celle des Birmans. Dans la vallée du Ménam, où ils furent d’abord soumis à l’hégémonie du Cambodge, leur alphabet reçut l’empreinte reconnaissable de la cursive khmère; mais, après leur émancipation, cette écriture, régularisée par un souverain éclairé, devint l’écriture officielle de l’État de Sukhodaya, d’où elle s’est transmise sans interruption, et avec peu de changements, au royaume de Siam et au Laos. Telle est du moins l’hypothèse qui semble fournir l’explication la plus satisfaisante des affinités et des dissemblances que présentent les écritures des divers groupes Thai échelonnés depuis le Yunnan jusqu’aux frontières de l’Annam et aux bords du golfe de Siam.

LAOS

Les écritures du Laos peuvent se ramener à deux types: l’écriture de Sukhodaya et l’écriture des Sipsong-panna, que nous appellerons plus brièvement

(2) « Burmese Shan tradition says that about 300 years ago, after the establishment, or more probably the revival of Buddhism, a Shan priest went down into the Burma country, learned Pâli and Burmese, devised the present Shan alphabet and translated some religious books into his own language. » (Grierson, Linguistic Survey, vol. II, p. 66). Sir George Grierson incline à croire que l’alphabet shan dérive directement de l’Ahom. Les Ahom sont les Thai qui conquièrent l’Assam au XIIIe siècle et y dominèrent jusqu’à la fin du XVIIIe. Leur alphabet est défini par Sir G. Grierson comme « une forme archaïque de celui usité aujourd’hui par les Khanti et les Shans de Birmanie ». (Ling. Surv., II, p. 65). Ce n’est pas, à vrai dire, l’impression que produit l’alphabet Ahom. Il n’est pas une forme archaïque de l’alphabet thai de Birmanie, puisque ce dernier est tiré presque entièrement de l’alphabet birman; quant aux Shans chinois, leur écriture, loin d’être une forme moderne de l’Ahom, porte au contraire le caractère d’une plus haute antiquité.

XVII, 5
écriture shane, entendant par là celle des États Shans chinois. Voici les données chronologiques fournies par les inscriptions datées (1).

**Écriture de Sukhodaya**

| Xieng Mai | 1492-1581 (P. VI, V, VII-VIII) |
| Xieng Rai | 1738-1741 (P. XXII-XXV) |
| Lampun    | 1484-1502 (P. IX, XXVII, XXVI) |
| Luang Prabang | 1500 (P. XVIII) |
| Don Ron   | 1548, Vat That (P. XV; F. 27) |
| Dansai    | 1577 (F. 36) |
| Vieng Chan (That Luong) | 1836 sqq. (P. XI-XIV) |

**Écriture shane**

| Xieng Mai | 1560 (F. 28) |
| Vieng Chan (That Luong) | 1566 (inédite) |

Il résulte de ce tableau que l'écriture de Sukhodaya a été employée dans toutes les principautés laotiennes, pour la gravure des inscriptions sur pierre, jusqu'à la fin du XVIᵉ siècle et même, à Xieng Mai, jusqu'au milieu du XVIIIᵉ. Elle n'a subi durant cette longue période qu'une très lente évolution, dont le dernier état est la cursive moderne. Ce dernier alphabet se distingue par une grande simplification : il a éliminé la série des cérébraux, les consonnes que nous avons appelées « secondaires », les aspirées sonores, enfin les signes toniques. (Voir planche V.)

Quant à l'écriture shane, elle apparaît au milieu du XVIᵉ siècle à Vieng Chan (1560. Dansai : 1566, That Luong). Mais ces exemples restent isolés et ce n'est qu'au XIXᵉ siècle qu'on la trouve d'un usage constant dans l'épigraphie. Il est d'ailleurs probable qu'elle fut employée par les copistes de manuscrits bien avant que les lapicidae l'adoptassent à leur tour (2).

Actuellement elle offre trois variétés locales : le *tham*, employé dans tout le Laos ; le *lur*, dont l'usage est localisé dans l'extrême Nord du pays, en particulier dans la province de Muong-Hou, démembrée des Sipsong-panna ; le *yuon*, dont on se sert à Xieng Mai (4). Les différences qui les distinguent sont

---


(2) C'est ce qui est arrivé en Birmanie, où les caractères carrés ont longtemps coexisted avec les caractères ronds, les uns étant réservés aux stèles, les autres aux manuscrits, bronzes, « tablettes votives », etc. Cette écriture ronde est fort ancienne en Birmanie. Certaines « tablettes votives » en terre cuite portent une légende au nom d'Anuruddha (XIᵉ siècle) en caractères presque ronds et très analogues à l'écriture actuelle. La cloche de la pagode de Shwezigon à Pagan (1557 A. D.) porte une inscription en caractères ronds. (Je dois ces observations à M. Duroiselle.)

(3) Les *Yuon* habitent, à l'Ouest des Lao proprement dits, la contrée qui s'étend de Muong Prê, au Sud, à Xieng Rai, au Nord, avec leur centre principal à Xieng Mai. Ils touchent au Nord aux *Nieu* (Xieng Tong). Ceux-ci ont à l'Est les *Lur* (Sipsong-panna),
insignifiantes et consistent moins dans la forme specifique des lettres que dans le *ductus* de l'ecriture; plus ronde et plus reguliere dans le *tham* que dans les deux autres, elle est caracterisee dans le *lur* par le jet allonge des queue, des hastes et des signes interlineaires qui s'entrelacent souvent d'une ligne a l'autre, et dans le *yuon* par un dessin plus anguleux et une certaine tendance a la desarticulation des signes. Mais ces details n'affectent pas l'identite fondamentale de l'ecriture. Le *lur* et le *yuon* notamment forment un groupe absolument homogene, separe du *tham* par quelques nuances, dont voici les principales (cf. le tableau ci-dessous):

La lettre *r* a une double forme (1-2) correspondant peut-etre aux deux valeurs phonetiques de ce signe: *r* et *h*. Les consoannes d'aspect un peu particulier sont: *ń, j, ŋ, th, ph, y, s* (3-9). Parmi les consoannes souscrites, le *ń* a la meme forme que le caractere plein; les deux autres: nasales sont tres simplifiees: *kon, 12; kamma, 10.*

Les deux signes vocaliques qui servent a marquer *o* final et *o* suivi d'une consoanne ont la forme d'un accent circonflexe et d'un crochet vertical au lieu d'un petit cercle et d'un trait courbe horizontal, comme en tham: *ko, 11; kon, 12, ă(k)* est indique par un trait oblique: *căk, 13; la diphtongue ao par le meme trait redouble: cao, 14, sauf dans le mot *ao, « prendre », qui est note, comme en tham, par le signe *ń* surmonte d'un trait courbe, 15. Le double trait entre egalement dans la graphie abregee de *tăn hlay « tous*, 16 (1).

Il y a plus de difference dans les signes numeriques: comme on peut le voir pl. VIII, le *yuon* a adopte les chiffres birmans, le *lur* est reste fidele aux chiffres thai.

Tandis que le *lur* et le *yuon* sont, dans leur domaine, l'unique ecriture servant a tous les usages, sacres ou profanes, le *tham* au contraire est, comme l'indique son nom (*dhamma, doctrine bouddhique*), reserve aux inscriptions

---

(1) Au point de vue de l'orthographe, noter la forme *păi « aller », avec un p sonore, au lieu de *păı* (p sourd).

VIII, 5
et aux manuscrits religieux, l’écriture laotienne proprement dite restant affec-
tée à tout le reste : littérature poétique et romanesque, codes, pièces adminis-
tratives, correspondance, etc.

Ce que nous avons dit plus haut de l’écriture des États Shans chinois s’ap-
plique à l’écriture tam du Laos.

Elle est loin d’avoir la régularité de l’écriture cambodgienne : elle fait un
usage immédié des contractions, au point de rendre assez souvent la lecture
douteuse ; quelques abréviations ont même le caractère de véritables sigles qu’il
faut connaître d’avance pour les lire. Voici les principales de ces particularités :

1. — Les consonnes finales sont généralement souscrites : lęk, hên, nän,
pên, nom.

2. — Lorsque le signe n’est pas nécessaire (comme il l’est dans le dernier
exemple) pour abréger la voyelle, il peut servir à noter k final : lâk. Il peut
même, à lui seul, noter la syllabe âk : câk.

3. — Deux syllabes distinctes sont exprimées, contre toutes les règles de
l’écriture indienne, par un groupe de consonnes : ko mi, bo mi, lê mi ; — ko.
ma, pai ma; — bodhi, ko di; — māk va, kur va, xu va; — mahā, senā; — dura, khao khôn.


Nous terminerons ces notes sur les écritures du Laos par quelques indications relatives aux manuscrits.

La plupart des mss (kampi) sont gravés au poinçon sur des feuilles de palmier de longueur variable, approximativement 0m50 sur 0,04. Elles sont percées de deux trous, au tiers et aux deux tiers de leur longueur; mais c'est seulement dans le trou de gauche qu'on fait passer le cordon destiné à les maintenir groupées. Une liasse d'une vingtaine de feuilles forme un phuk (fascicule); les phuk sont à leur tour groupés en paquets (mât) qu'on enveloppe dans une pièce d'étoffe. A l'extrémité de la cordelette qui entoure le mât est attachée une fiche de bois sur laquelle est inscrit le titre de l'ouvrage.

Le texte est généralement sur 4 lignes. Dans la marge de gauche du premier feuillet le copiste écrit le titre de l'ouvrage avec le n° du phuk. Le premier phuk est désigné par phuk ton, « fascicule initial », le dernier par phuk pay (= siam. play) « dernier fascicule », les autres par un chiffre; phuk dieu signifie que le texte est complet en un fascicule. Mêmes termes pour la numérotation des mâts.

Les romans en vers, tels que Kalaket, Lin Tôn, etc. ne sont pas divisés en phuk et en mâts: les olles, quel que soit leur nombre (j'ai vu un ms. qui n'en comptait pas moins de 875), forment une pile maintenue en haut et en bas par deux aïs de bois et traversée, à droite et à gauche, par une double série de trous; une cordelette est enfilée dans les trous de gauche, passe sous la planchette inférieure et remonte par les trous de droite; les deux extrémités, réunies par un nœud, servent de poignée pour transporter cette énorme liasse.

Les mss. lur sont écrits au recto et au verso d'une seule feuille d'épais papier indigène pliée en paravent, comme les krâī cambodgiens. Une fois plié, le ms. se présente sous la forme d'un cahier oblong de 0,39 x 0,09, dont le premier et le dernier feuillet, blancs à l'intérieur, portent à l'extérieur le titre de l'ouvrage. Plus rarement les mss. lur ont la forme d'un cahier de papier rectangulaire d'environ 0m30 de large sur 0,25 de haut, cousu sur un petit côté, avec le texte écrit transversalement, dans le sens de la hauteur.

(EFEO, Mss. thai, nos 1 et 6.)

(1) En réalité ce dernier mot est la particule khmère ri, qui précède le sujet de la proposition. Dans les gloses de textes bouddhiques, cette particule se trouve souvent à la suite d’un nominatif pali; par ex.: bodhisatta et prah pōthisat. Les Laotiens ont oublié la valeur et ont fini par la considérer comme un mot ayant pour fonction d’annoncer l'équivalent indigène du mot pali, avec le sens du latin scilicet.

XVII, 5
NOTIONS DE CHRONOLOGIE

Les Thai aiment à fixer la date des faits ou des documents au moyen d'une profusion de détails chronologiques. Les éléments dont ils se servent sont, pour la plupart, empruntés au calendrier indien; ils usent aussi, comme tous les Indochinois, du cycle des 12 animaux combiné avec le cycle dénaire; mais ils possèdent, pour en désigner les années, outre les dénominations empruntées aux Khmères (1) une terminologie qui leur est propre.

Eres

L'ère la plus usitée est le cullasakarāj, commençant le 21 mars 638 A. D. Mais on trouve également, surtout dans les inscriptions anciennes, le mahā-sakarāj (15 mars 78 A. D.). Quant au Buddhāsakarāj, dont le point de départ est la pleine lune de Vañcāka, 544 av. J.-C., il n'intervient qu'accessoirement.

Les Laotiens comptent par années écoulées : l'année numérotée 1 correspond donc à 79 ou 639 A. D.

Années cycliques.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Cycle duodénaire</th>
<th>Cycle dénaire</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><strong>Termes khmères</strong></td>
<td><strong>Termes thai</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>1 Xuot (Rat)</td>
<td>Caï</td>
</tr>
<tr>
<td>2 Salu (Bœuf)</td>
<td>Pao</td>
</tr>
<tr>
<td>3 Khan (Tigre)</td>
<td>Yi</td>
</tr>
<tr>
<td>4 Thôh (Lièvre)</td>
<td>Mao</td>
</tr>
<tr>
<td>5 Mârôñ (Dragon)</td>
<td>Si</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(1) L'inscription XXVIII de Pavie oppose nettement les deux terminologies : « Culla sakarāja 948 ; - khmèr : l'année du Chien (co) ; thai : année ruay set ; - khmèr : au mois de Māgha, 3e jour du ụkła [pakṣa] ; thai, au 4e mois, 3e jour de la lune croissante (ōk). » Nous pouvons donc, du point de vue thai, attribuer à la première, bien qu'elle ne soit pas indigène au Cambodge, la dénomination de « khmèr », sans rien préjuger quant à son origine. (Le mot que nous traduisons par « khmèr » a dans le facsimilé une forme bizarre et sans doute fautive, le dernier jambage étant probablement un r mal copié. Mais la lecture n'est pas douteuse : il faut lire khâmèn, et le P. Schmitt ne s'y est pas trompé, en dépit de son extraordinaire transcription : kheēamā !)
Un nom d’année, exprimé à la manière thai (1), est formé de deux termes, dont le 2e correspond au cycle des 12 animaux. Le cycle commence donc de la manière suivante :

Kap cai (Rat)
Rap pao (Bœuf)
Ruay yi (Tigre)
Mor n mao (Lièvre)
Pork si (Dragon)
Kät sai (Serpent)
Kot xña (Cheval)
Ruñ mot (Chèvre)
Tao san (Singe)
Ka rao (Coq)
Kap sêt (Chien)
Rap kai (Porc)
Ruay cai (Rat), etc.

**Mois**

Les mois sont quelquefois cités sous leur nom indien ; mais le plus souvent, ils sont exprimés par leur numéro ; toutefois le mois 1 = *duon cie̋n*, et le mois 2 = *duon yi*. Voici la correspondance :

<table>
<thead>
<tr>
<th>N°</th>
<th>Noms</th>
<th>Mois européens</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>Mágasira</td>
<td>novembre-décembre</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>Phussa</td>
<td>décembre-janvier</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(1) Il est à remarquer que les deux plus anciennes inscriptions, celle de Rāmā Kamhēn (fin du XIIIe siècle) et celle de Jun (1357) appliquent les termes khmères aux années et les expressions thai aux jours, tandis que les inscriptions postérieures, au moins depuis 1484 (Xiang Rai, no IX) étendent la seconde méthode à la désignation des années. Tel est aussi le système de la stèle de Xiang Mai, soi-disant de 1173 šaka, « année ruñ set », et c’est un nouvel argument qui s’ajoute à ceux que nous avons donnés plus haut contre l’authenticité de cette date.

XVII, 5
3 Māgha  
4 Phagguna  
5 Citta  
6 Visākha  
7 Jetṭha  
8 Āsādha  
9 Sāvana  
10 Poṭṭhapāda  
11 Assayuja  
12 Kattika  

janvier-février  
février-mars  
mars-avril  
avril-mai  
mai-juin  
juin-juillet  
juillet-août  
août-septembre  
septembre-octobre  
octobre-novembre  

Jours.

Les jours sont également désignés par leur nom indien ou par leur numéro :

1 Vān Ālit  
2 Vān Cān  
3 Vān Anākan  
4 Vān Pūt  
5 Vān Prāhāt  
6 Vān Sūk  
7 Vān Sao  
dimanche  
lundi  
mardi  
mercredi  
jeuudi  
vendredi  
samedi  

De même qu'il y a un cycle de 60 ans, il y a un cycle de 60 jours, dont les termes sont formés de la même manière :

Ruaā xaña  
Tao mot  
Ka san. etc.  

Mais les jours sont principalement déterminés par rapport aux phases de la lune :

Pleine lune : dwon lēm ou pēñ, sk. pūrṇamī.  
Nouvelle lune : dwon dāp.  
Lune décroissante : dwon bañ ou rēm.  
Lune croissante : dwon ṭōk ou khwrn sk. śuklapakṣa.  

On dira, par exemple : pūrṇamī āsādha « le jour de la pleine lune du mois d'āsādha » ; dwon 8 pēñ, « le jour de la pleine lune du 8e mois » ; dwon 7 ṭōk 11 kāṃ, « le 11e jour de la lune croissante du 7e mois ». 
Heures.

Le jour et la nuit sont actuellement divisées en périodes (yam) ainsi désignées :

\[ \text{pât lăn, ṅay, thê, tien, tût say, len, pât lăn, dek, thê, tien, tût say, kua} \]
\[ 6 \text{ h.m. } 9 \text{ h. } 10^{1/4} \text{ midi } 1 \text{ h. } 1/4 \text{ h. } 6 \text{ h.s. } 9 \text{ h. } 10^{1/2} \text{ minuit } 1^{1/2} 3 \text{ h.m.} \]

Le style épigraphique emploie des expressions analogues, bien que partiellement différentes : yam tût xay (XI), yam kôn len hmah (XIII), yam pât sin (XV), yam len tien (XXX). Dans quelques cas (VII, VI), l’heure est exprimée par le chiffre des nādi et des pāda (pron. nathi, bat) écoulés depuis l’aurore (ruñ) ou la matinée (āy). \([1 \text{ nādi } = 4 \text{ pāda } = 24 \text{ minutes.}]\) Mais le plus souvent la date d’une fondation est déterminée exactement au moyen de données astronomiques.

Données astronomiques.

En tête de la plupart des inscriptions laottiennes figure un cercle divisé en 12 compartiments où sont rangés les chiffres de 1 à 9 : c’est un zodiaque indiquant la position des 9 graha (planètes) dans les 12 rāṣi (signes du zodiaque). Il constitue le jāta d’une fondation religieuse (i).

Les 9 graha sont :

1. Afīt (Āditya), le Soleil.
2. Can (Candra), la Lune.
3. Aṉkan (Āṅgāra), Mars.

(i) PAW, n° XIV : jāta?pra cedi.
4. Put (Budha), Mercure.
5. Prahat (Bṛhaspati), Jupiter.
6. Suk (Śukra), Vénus.
7. Sāo (Saura), Saturne.
8. Rāhu, le nœud ascendant.
9. Lagna, l'horoscope (1).

Ils sont inscrits dans les 12 signes qui se succèdent de droite à gauche depuis le Bélier (Meṣa) qui est en haut du cercle. Le carré central est réservé au nakṣatra ou ṛkṣa (ṛūk, nakṣatrarkṣa, nakhkaitarūk), la mansion lunaire (2). Les 27 (ou 28) constellations lunaires commencent par Āsvinī et finissent par Revati : elles sont indiquées soit par leur nom, soit par leur numéro.

Le zodiaque ci-dessus (qui est celui de l'inscription XV de Pavie) doit donc se lire : « le Soleil, Mercure, Jupiter et Vénus étant dans le Taureau, la Lune et Rāhu dans la Vierge, l'horoscope dans le Scorpion, Saturne dans le Capricorne, Mars dans les Poissons, sous la constellation lunaire Hasta. »

Les données suivantes sont souvent portées à droite et à gauche du zodiaque : masakēn, nombre de mois écoulés depuis le commencement de l'ère ; horakun (ahargaṇa), nombre de jours écoulés pendant la même période ; avaman (avamānī), différence, exprimée en jours, entre les mois lunaires et les mois solaires correspondants ; titli, 1/30 de mois, temps que met la lune pour accroître sa distance à l'Ouest du soleil de 12º du zodiaque (3).

On trouve encore en quelques endroits mention de yoga : Bhadra-yoga et Markkayoga (Dan Sai), yoga Āyusmā-vāmakā (Pavie n° VI), yoga 27 (ib. n° XXX). Un yoga est la période, de longueur variable, pendant laquelle le mouvement combiné du soleil et de la lune atteint en longitude 19º 00 (mesure d'une maison lunaire). Il y a 27 yoga ; mais on ne trouve pas dans la liste indienne les noms cités dans les inscriptions du Laos, sauf āyusmat.

Le titli, le nakṣatra et le yoga sont également divisés en nādī et pāda, la nādī équivalent à 1/60 et comprenant 4 pāda (4).

(1) Généralement le 9º graha est Ketu, le nœud descendant. Mais cf. l'inscription de Dansai (dans mes Notes d'epigraphie, BEFEO, XV, n. p. 33 = 257 du tir. à part) qui place Lagna après Rāhu ; et l'inscription VII de Pavie, où nava lakkhana semble bien une corruption de nava lagna, l'horoscope [qui porte le n°] neuf. Le lagna est le point de l'écliptique qui, à un moment donné, est à l'horizon.


(4) Cf. la date de l'inscription XXX de Pavie : « L'an dāp rao, 7º mois, 4º jour de la lune croissante, mercredi, en tai kêt pao, titli 3 + 32 nādī, ṛkṣa 17 + 27 nādī, yoga 18 + 30 nādī, à minuit + 1 nādī 3 pāda. »
Observations sur les planches I-VIII.

Pl. I. — Alphabet Tai du Tonkin

Gutturales. — 2, I. Le khó de Lai-chau est un signe composite, formé du k (un peu redressé à droite) + le signe souscrit de l’aspiration en birman. Le même procédé est employé pour chó, thó pho (5, 9, t) (!).

23, III. — L’absence du ko dans l’alphabet de Hrung-hoa est sans doute dû à une simple omission. Dans les autres, cette lettre n’est pas aspirée comme en siamois : c’est simplement le caractère symétrique, dans la classe basse, du k de la classe haute. Même remarque pour 1 (30) et p (34). C’est en raison de cette discordance phonétique que la même race se nomme Tai au Tonkin, Thai au Siam et au Laos.

Dentales. — dò (7) est représenté dans tous les alphabets ; mais II confond les sons d et l que les autres distinguent. Dans la classe basse, do (29) de II et III n’est qu’une modification graphique de dò ; il manque à IV et V. Quant aux signes de I, dans les deux classes, ils ne sont pas apparentés aux autres et toute la série do-lo est ici d’un arrangement douteux. L’aspirée tho (31) apparaît dans I-II et manque aux autres.

Labiales. — La « demi-sourde » haute bò (11) n’a de symétrique basse que dans II (33) : ce parler confond les sons et les signes de b et v. — Le son ph (haut et bas, 13, 33) manque dans II et le son f (14) dans III ; ils existent au contraire dans I. — Il n’y a pas, dans II, de signe spécial pour m, cette nasale se confondant avec n.

Semi-voyelles. — y. Cette semi-voyelle, appartenant à la classe basse, prête à la classe haute son signe légèrement modifié.

r (17, 39) n’existe que dans I, où il est représenté par z signes transcrits ró, rho, horo. La raison d’être de ce dernier n’apparaît pas.

l bas (40) existe partout, l haut (18) manque dans IV-V.

v. Dans IV-V, vô est représenté par h + v, il manque dans I-III.

Il règne dans II une certaine confusion due au fait que v et b ne se distinguent pas dans la prononciation.

Sifflante. — Classe haute complète ; dans la classe basse, IV et V ne présentent pas de sifflante. Si on compare les signes employés pour só et so, on voit que dans I et III, so n’est qu’une variante graphique de só ; dans II, la forme est assez différente et on pourrait se demander si cet alphabet n’a pas fait servir l’ancien signe de la sifflante palatale à noter la sifflante dentale haute.

(!) L’accent aigu marque la classe haute, l’absence d’accent la classe basse.
Pl. II. — Alphabet épigraphique

I. 5. — Le gh existait dans l’inscription de Rāma Kāmhēn (l. 64); mais ce caractère est devenu illisible.

I, 14, 16. — Les caractères d (f) et th se trouvent notamment aux lignes 59, 67, dans le mot pāli aṭṭhāraśa ; d à la ligne 58. Le caractère d (f), 14, est à la 1. 58. Le caractère t, 15, se trouve aux 11. 7, 52, 65, 89, 100 et (avec une variante) 82. Les mots pāli kathina, pītaka, kūti sont écrits ici avec des dentales.

I, 27. — Le caractère ṭ, tel qu’il est figuré ici, se trouve l. 84 ; aux 11. 21 et 88, il se présente avec une variante (la boucle de gauche identique à celle de droite).

I, 31. — Pour ph (bh), v. l. 75.

I, 32. — Pour s, v. l. 57.

II, 14, 16. — V. l. 39 le mot pāṭhāna.

II, 43. — La seconde forme est celle que prend le signe o dans son rôle de support des voyelles.

II, 60 61. — La voyelle rw se trouve l. 68, ltr, l. 3. Cette dernière lecture est due à G. Coedès, BEFEO., XVII, 11, p. 7.

Pl. III. — Alphabet siamois

L’alphabet siamois est le plus complet et le mieux ordonné des alphabets thaï ; c’est à lui qu’il faut toujours se référer comme terme de comparaison, et c’est à ce titre qu’il est donné ici.


(1) Les numéros se réfèrent au petit tableau ci-dessous.
(2) Fr. Müller. Das Lautsystem der siamesischen Sprache (WZ., VII, 71-76.)
(3) Il convient, semble-t-il, d’y ajouter k’a, « cangue ».
Le terme de « sonores » ne s’applique pas à la valeur actuelle des lettres, qui sont aujourd’hui sourdes, mais à leur articulation primitive. Les sonores inaspirées sont devenues des sourdes aspirées. Selon MÜLLER (op. laud.), l’aspirée secondaire ç, ɔ aurait été primitivement la sonore ü (≡ j français) de la sifflante cérébrale ṣ. De même ŋ, ñ serait l’ancienne sonore ŋ de la spirante soudre j, 4.

Les équivalents entre parenthèses dans la planche III sont ceux employés dans la transcription du pâli. Il est à remarquer que : 1° les cérébrales, les aspirées sonores, les nasales ŋ et ŋ, les sifflantes ṣ et ñ ne se rencontrent pas dans les mots d’origine thaï ; 2° les sourdes aspirées t, d, p (col. 2), les aspirées secondaires (č, ć, x) et les spirantes et ñ ne se trouvent pas dans les mots indiens.

Voyelles. — A final est écrit avec le visarga, ā + consonne avec le maï phat ː on peut le transcrire dans les deux cas par ā.

Des deux caractères ai, le premier est la diphtongue originale : il répond au skr. ai. Le second, — qui ne se trouve d’ailleurs que dans une vingtaine de mots, — représente un son évoluté qui s’est assimilé au premier en siamois, mais qui en est resté distinct au moins dans une partie du domaine laotien, où il a le son d’un σ très ouvert.

Diphongues. — Les grammairges énumèrent un grand nombre de diphongues et de triphongues : mais on peut simplifier ce vocalisme assez compliqué au moyen des observations suivantes :

1. v, après consonne, devient va à la finale ou devant ŋ, — ve devant les autres consonnes : kua, kuñ, kuê, kuey.
2. ʅ final précédé d’une voyelle s’ vocalise : en o après a, e ; en u après i, e, ia. kao, kho, kiu, keu, kiau.
3. ṣ est toujours suivi d’une consonne ; ṣ peut être final, mais alors il se fait suivre de ṣ. Ex. : khur, 7, « monter » ; khur, 8, « poutre ».
4. ː s’emploie devant une consonne ; — devant y, le signe disparaît : kovy, 9, « à sec ». A la finale, ː devient ː. Ex. : kot, 10, « naitre », mais kō, 11, « trompé ».
5. ŋ ne se trouve qu’à la finale ou devant ŋ ; il devient ŋe devant toute autre consonne : mōn, mœn, mœn, dœy.
6. ia ne se trouve qu’à la finale ou devant v ; il devient ie devant toute autre consonne : khib, kiau, khien.

PI. IV. — ALPHABET THAM

Palatales. — La palatale sonore, notée ici par x comme en siamois, a pris le son de la sifflante dentale : en fait les signes ŋ et x sont constamment intervertis par les copistes.

Cérébrales et Dentales. — Il n’y a pas de cérébrales en thaï : par suite, les signes des cérébrales ne sont employés que dans les mots pâli, à l’exception du signe de la cérébrale sonore inaspirée, qui joue au contraire un grand rôle dans l’écriture. Ce signe sert en effet à noter : 1° t final, quelle que soit l’origine de ce son ; par exemple : het = het(u) ; bat = pad(a) ; prat = prāj(ñ) ; 2° d ; ex. dat, dan.

XVII, 5
LABIALES. — Comme il n’y a pas dans l’alphabet tham de signes spéciaux pour les demi-sourdes, le même signe sert pour p et b : pên, bêt.

SEMI-VOYELLES. — y est représenté ici par deux signes, dont le premier se prononce ñ et le second y. Il s’est produit en effet entre les signes correspondant à ces deux sons un curieux déplacement. L’ancien y après la valeur n et le signe de la nasale palatale s’est trouvé sans emploi, sauf en pâni ; il a, en conséquence, disparu de l’alphabet laotien actuel (pl. V). Mais, d’autre part, certains mots ayant conservé l’ancien son y, on a créé, pour les noter, une variante graphique du caractère y : c’est celle qui figure, sur notre planche, à droite du premier signe. Ô est souscrit à la consonne ; lorsque cette place est déjà occupée, on fait suivre la consonne du signe a + ñ. Ex. pôñ, hûñ.

Pl. V. — ALPHABET LAOTIEN MODERNE

CONSONNES. — Les caractéristiques de l’alphabet laotien moderne sont : 1° l’absence des aspirées sonores ; 2° l’absence des cérébrales ; 3° la distinction des demi-sourdes : d, b, et des sourdes : t, p ; 4° l’emploi de s pour la notation de l’ancien ch.

SEMI-VOYELLES. — Comme dans l’alphabet tham, le signe y est employé pour noter l’ancien ñ, et ce même signe légèrement modifié pour noter le son y.

Le signe r a subsisté dans l’écriture, mais avec la valeur phonique l ou h.

SIFFLANTES. — L’ancien signe de la sifflante palatale a survécu dans quelques mots ; ñri, ñaka : c’est un archaïsme graphique que nous avons cru pouvoir négliger.

VOYELLES GROUPEES. — Les signes 2 et 3 — resp. à final et à + consonne. Pour les deux diphtongues ai, v. supra les remarques sur la planche III.

CONSONNES GROUPEES. — Le premier signe est celui de t cérébral ; mais il s’emploie couramment comme substitut de t dental souscrit. Le 2° est celui de t final, qui dérive peut-être du signe de s souscrit, prononcé t à la finale.

Le krâvâl cambodgien (r après consonne), lorsqu’il est écrit (il l’est le plus souvent à tort), ne se prononce pas.

On rencontre dans quelques mots l souscrit après une explosive, mais sans qu’il soit jamais prononcé : pla, « poisson » ; pli, « année » ; pron. pa, pi. La seule exception est klaö, « parler » ; l souscrit à h donne l de la classe haute.

Pl. VI. — SPÉCIMENS D’ÉCRITURES THAM ET LU

(Transcription).

1. — Tham.

Nama tassa bhagavato ara(2)hato saṃmāsambuddhassa || buddhā(3)dicco mahātejo dharmame drojḥo rāsā(4) ārino saṅghatāraggano setţho a(5)mhe rakkant'upāyato ||
Namo tass' atthu || ekasmīṃ kira sammaye satthā. (2) Durā sapurissa tān lay yañ mi nai kālā kāp t satthā ân va sa(3)bhaṇu prā Buddha cao hē aro mura yañ thoraman nai xan fa (4) Tāvatīṃsa ti nisidi cao ko nān yu hāra hin Pāṇḍukambala-śilāpāda ân pen dibba assāna hēn Intuthirat ân mi ti kli klao mai Barikaxat vān nān lē prā Buddha cao ko dēsāna...

[Unhassavijaya.]

« Messieurs, une fois Satṭhā, c.-à.-d. l'Omniscient, le Buddha notre seigneur, séjourna au ciel Tāvatīṃsa ; nisidi, il était assis sur la pierre Pāṇḍukambalasi-lāpāda, qui est le trône divin du roi Indra, près du trône de l'arbre Pāriyāta. Ce jour-là, le Buddha prêchait... »

Pl. VII. — Spécimen d'écriture YUON

Sān ni hūr mān hān lē; ciñ hūr Han Dek Xay ao mān pai sōn thoñ (2) dēn ti Muroān Tai hān lē. Cao Praya Tilokarāj (3) sēn kām ubbāy sān ni pura hūr Praya Tai yo pon (4) sōk ma, cāk ao pon sōk hēn ton pai rop ao Praya Tai. (5) Tuōn dāi va sān ni ciñ hūr khud hūo Han Prom Satan mura (6) pura ân lē. Kān soñ H. P. S. lēo ciñ hūr plāo (7) khun ban khun muroān tāi lay hūr sodāp sōk vai ; kān soñkram mi (8) yam dāi hūr tān yam nān ; va sān ni. Suon Han Prom Satan ko mura...

[Phoⁿsavadan Nura, IV, p. 36.]

« Ainsi il le donna. Puis il ordonna à Han Dek Xay de le conduire jusqu'à la frontière de M. Tai. Le cao Praya Tilokarāj imagina un subterfuge pour faire que le Praya Tai levât une armée et que lui-même pût, avec ses propres troupes, battre le Praya Tai. Ayant ainsi réfléchi, il fit, dans ce but, raser [la tête de] Han Prom Satan. Quand il l'eut expédié, il notifia aux khun ban. et khun muroān de mobiliser l'armée et de la tenir prête, à quelque moment que la guerre éclatât. Ainsi dit-il. Quant à Han Prom Satan... »

Pl. VIII. — Chiffres

Inscr. I, 7 — Sur la valeur de ce signe dans l'inscription de Rāma Kaṃbheṭā, voir p. 11.

Tham, 7. — On trouve ces trois formes dans les manuscrits.


XVII, 5
**ALPHABETS TAI DU TONKIN**

IV. Qui-châu (Margono). — V. Sông Că (Guignard).

<table>
<thead>
<tr>
<th>Siamese (Série haute)</th>
<th>Siamese (Série basse)</th>
<th>Voisines</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td></td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td></td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>3 (Nasale)</td>
<td></td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td></td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td></td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>6 (Nasale)</td>
<td></td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td></td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td></td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td></td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>10 (Nasale)</td>
<td></td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>11</td>
<td></td>
<td>10</td>
</tr>
<tr>
<td>12</td>
<td></td>
<td>11</td>
</tr>
<tr>
<td>13</td>
<td></td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>14</td>
<td></td>
<td>13</td>
</tr>
<tr>
<td>15 (Nasale)</td>
<td></td>
<td>14</td>
</tr>
<tr>
<td>16 (y)</td>
<td></td>
<td>15</td>
</tr>
<tr>
<td>17 (x)</td>
<td></td>
<td>16</td>
</tr>
<tr>
<td>18 (l)</td>
<td></td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>19 (v)</td>
<td></td>
<td>18</td>
</tr>
<tr>
<td>20</td>
<td></td>
<td>19</td>
</tr>
<tr>
<td>21</td>
<td></td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td>22</td>
<td></td>
<td>21</td>
</tr>
</tbody>
</table>

**VARIANTS DU L’ALPHABET DE QUI-CHAU**

(M = Margono ; G = Guignard)

<table>
<thead>
<tr>
<th>Siamese (Série haute)</th>
<th>Siamese (Série basse)</th>
<th>Voisines</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>23</td>
<td></td>
<td>22</td>
</tr>
<tr>
<td>24</td>
<td></td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td>25</td>
<td></td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>26</td>
<td></td>
<td>25</td>
</tr>
<tr>
<td>27</td>
<td></td>
<td>26</td>
</tr>
<tr>
<td>28</td>
<td></td>
<td>27</td>
</tr>
<tr>
<td>29</td>
<td></td>
<td>28</td>
</tr>
<tr>
<td>30</td>
<td></td>
<td>29</td>
</tr>
<tr>
<td>31</td>
<td></td>
<td>30</td>
</tr>
<tr>
<td>32</td>
<td></td>
<td>31</td>
</tr>
<tr>
<td>33</td>
<td></td>
<td>32</td>
</tr>
<tr>
<td>34</td>
<td></td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>35</td>
<td></td>
<td>34</td>
</tr>
<tr>
<td>36</td>
<td></td>
<td>35</td>
</tr>
<tr>
<td>37</td>
<td></td>
<td>36</td>
</tr>
<tr>
<td>38</td>
<td></td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>39</td>
<td></td>
<td>38</td>
</tr>
<tr>
<td>40</td>
<td></td>
<td>39</td>
</tr>
<tr>
<td>41</td>
<td></td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td>42</td>
<td></td>
<td>41</td>
</tr>
<tr>
<td>43</td>
<td></td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td>44</td>
<td></td>
<td>43</td>
</tr>
</tbody>
</table>
**ÉVOLUTION DE L’ALPHABET ÉPIGRAPHIQUE**


<table>
<thead>
<tr>
<th>S</th>
<th>i</th>
<th>ii</th>
<th>iii</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td>k</td>
<td>ນ</td>
<td>ກ</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>kh</td>
<td>ຝ</td>
<td>ຝ</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>k'</td>
<td>ປ</td>
<td>ປ</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>h</td>
<td>ປ</td>
<td>ປ</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>kk</td>
<td>໚</td>
<td>໚</td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td>k'</td>
<td>ປ</td>
<td>ປ</td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td>n</td>
<td>ຢ</td>
<td>ຢ</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>c</td>
<td>ຝ</td>
<td>ຝ</td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>ch</td>
<td>໚</td>
<td>໚</td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>x</td>
<td>ສ</td>
<td>ສ</td>
</tr>
<tr>
<td>11</td>
<td>xb</td>
<td>ດ</td>
<td>ດ</td>
</tr>
<tr>
<td>12</td>
<td>k'</td>
<td>ປ</td>
<td>ປ</td>
</tr>
<tr>
<td>13</td>
<td>ã</td>
<td>ລ</td>
<td>ຖ</td>
</tr>
<tr>
<td>14</td>
<td>d</td>
<td>ຘ</td>
<td>ຘ</td>
</tr>
<tr>
<td>15</td>
<td>s</td>
<td>ຕ</td>
<td>ຕ</td>
</tr>
<tr>
<td>16</td>
<td>th</td>
<td>ຢ</td>
<td>ຢ</td>
</tr>
<tr>
<td>17</td>
<td>f</td>
<td>ພ</td>
<td>ພ</td>
</tr>
<tr>
<td>18</td>
<td>kh</td>
<td>ຝ</td>
<td>ຝ</td>
</tr>
<tr>
<td>19</td>
<td>g</td>
<td>ຝ</td>
<td>ຝ</td>
</tr>
<tr>
<td>20</td>
<td>d</td>
<td>ຝ</td>
<td>ຝ</td>
</tr>
<tr>
<td>21</td>
<td>t</td>
<td>ຝ</td>
<td>ຝ</td>
</tr>
<tr>
<td>22</td>
<td>th</td>
<td>ຝ</td>
<td>ຝ</td>
</tr>
</tbody>
</table>
# ALPHABET SIAMOIS

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>DEMI-SOURDES</th>
<th>SOURDES</th>
<th>SONORES (anciennes)</th>
<th>NASALES</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td>Inspirées</td>
<td>Aspirées primaires</td>
<td>Aspirées secondaires</td>
<td>Spirantes</td>
</tr>
<tr>
<td>Gutturales</td>
<td>k</td>
<td>kh</td>
<td>ʔ k’</td>
<td>ʔ n</td>
</tr>
<tr>
<td>Palatales</td>
<td>ʔ c</td>
<td>ʔ ch</td>
<td>ʔ x [j]</td>
<td>ʔ y</td>
</tr>
<tr>
<td>Cérébrales</td>
<td>ʔ d [t]</td>
<td>ʔ t</td>
<td>ʔ t [d]</td>
<td>ʔ m</td>
</tr>
<tr>
<td>Dentales</td>
<td>ʔ d [t]</td>
<td>ʔ t</td>
<td>ʔ t [d]</td>
<td>ʔ m</td>
</tr>
<tr>
<td>Labiales</td>
<td>ʔ b [p]</td>
<td>ʔ p</td>
<td>ʔ t [b]</td>
<td>ʔ p [bh]</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Semi-voyelles, etc.

| Semi-voyelles | y | r | l | j | v | ʔ | s | w | s | ʔ | h | ʔ | ʔ |

Voyelles initiales

| Voyelles initiales | ʔ (avec les signes des voyelles groupées) | ʔ i | ʔ u | ʔ r | r r, r u, l r, l u, |

Voyelles groupées

| Thai | ka | ka | ki | ka | ku | ke |
| Pali | ka | ka | ki | ku | ku | ke |

[k] kā kā ka ki kā ku ke kē kai kāi kō kōh kao kār kū kār kāra kāa kāo kō

[Phi] kā kā ki kū ku ke ko
## ALPHABET THAM

<table>
<thead>
<tr>
<th>SOURDES</th>
<th>SONORES (anciennes)</th>
<th>NASALES</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Inaspirées</td>
<td>Aspirées</td>
<td>Spirantes</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Gutturales</strong></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>k</td>
<td>kh</td>
<td>k [g]</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Palatales</strong></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>c</td>
<td>ch</td>
<td>x [j]</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Cérébrales</strong></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>[l]</td>
<td>[lh]</td>
<td>d [d]</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Dentales</strong></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>t</td>
<td>th</td>
<td>t [d]</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Labiales</strong></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>b, p [p]</td>
<td>ph</td>
<td>f</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Semi-voyelles</strong></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>y</td>
<td>r</td>
<td>l</td>
</tr>
</tbody>
</table>

**Voyelles initiales**
- a
- a
- i
- o
- û
- e

**Voyelles groupées**
- ko
- ko
- kà
- kà
- ki
- ki
- ku
- ku
- ke
- ke
- kò
- kà
- kà
- ko
- kà
- kà
- kà
- kà
- kà
- kà
- kà
- kà

**Consonnes groupées**
- lòk
- yàn
- nàn
- ñà
- ñà
- cca
- jhà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà
- ñà

**nay**
- noy
- bra
- ssa
### ALPHABET LAOTIEN MODERNE

<table>
<thead>
<tr>
<th>Gutturales</th>
<th>Occlusives sourdes inspirées</th>
<th>Occlusives sourdes aspirées</th>
<th>Spirante sourde</th>
<th>Occlusives sonores inspirées</th>
<th>Spirante sonore</th>
<th>Nasales</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>k</td>
<td>k</td>
<td>k [g]</td>
<td>n</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kh</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

| Palatales        |                            |                             |                |                             |                |         |
| d [t]            | t                           | t [d]                       | n              |                             |                |         |
| c                |                             |                             |                |                             |                |         |
| x [j]            |                             |                             |                |                             |                |         |

| Dentales         |                            |                             |                |                             |                |         |
| d [t]            | t                           | t [d]                       | n              |                             |                |         |
| th               |                             |                             |                |                             |                |         |
| n                |                             |                             |                |                             |                |         |

| Labiales         |                            |                             |                |                             |                |         |
| b [p]            | p                           | p [b]                       | f              |                             |                | m       |
| p                | ph                          |                             |                |                             |                |         |
| f                |                             |                             |                |                             |                |         |
| m                |                             |                             |                |                             |                |         |

| Semi-voyelles    |                            |                             |                |                             |                |         |
| y                | y                           | y                           | y              |                             |                |         |
| r                | r                           | r                           | r              |                             |                |         |
| l                | l                           | l                           | l              |                             |                |         |
| s                | s                           | s                           | s              |                             |                |         |
| h                | h                           | h                           | h              |                             |                |         |
| ò                |                             |                             |                |                             |                |         |

Voyelles initiales | 9 avec les signes des voyelles groupées,

Voyelles groupées

\[
\begin{align*}
\text{o} & \quad \text{à} \\
\text{â} & \quad \text{ê} \\
\text{ê} & \quad \text{ë} \\
\text{o} & \quad \text{û} \\
\text{a} & \quad \text{â} \\
\text{i} & \quad \text{ë} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{â} & \quad \text{ê} \\
\text{i} & \quad \text{ê} \\
\text{u} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \\
\text{ê} & \quad \text{ê} \\
\text{û} & \quad \text{û} \
\end{align*}\

Consonnes groupées et finales

\[
\begin{align*}
\text{t} & \quad \text{n} \\
\text{n} & \quad \text{p} \\
\text{m} & \quad \text{y} \\
\text{r} & \quad \text{i} \\
\text{l} & \quad \text{s} \\
\text{h} & \quad \text{n} \\
\text{h} & \quad \text{m} \\
\end{align*}\
\]

Exemples

\[
\begin{align*}
\text{città} & \quad \text{sànìt} \\
\text{nàn} & \quad \text{kàp} \\
\text{kàmma} & \quad \text{siìem} \\
\text{sàkrà} & \quad \text{hlà} \\
\text{vònsà} & \quad \end{align*}\
\]
1. - Thám

2. - Lu
Yuon

ফে তিলে হাঁকা হে সাহন ইন্দুরী যুব সহ সে ছিল

ফে তিলে হাঁকা হে সাহন ইন্দুরী যুব সহ সে ছিল

ফে তিলে হাঁকা হে সাহন ইন্দুরী যুব সহ সে ছিল

ফে তিলে হাঁকা হে সাহন ইন্দুরী যুব সহ সে ছিল

ফে তিলে হাঁকা হে সাহন ইন্দুরী যুব সহ সে ছিল

ফে তিলে হাঁকা হে সাহন ইন্দুরী যুব সহ সে ছিল

ফে তিলে হাঁকা হে সাহন ইন্দুরী যুব সহ সে ছিল
<table>
<thead>
<tr>
<th>Nombres</th>
<th>Inscriptions</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>I</td>
<td>a</td>
</tr>
<tr>
<td>II</td>
<td>b</td>
</tr>
<tr>
<td>III</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>IV</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>Thaï</th>
<th>Lîr</th>
<th>Yuâon</th>
<th>Siânois</th>
<th>Birman</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
LITTÉRATURE LAOTIENNE

I

TEXTES CANONIQUES

Le Tripitaka forme, comme il est naturel, la base de la littérature préservée par les manuscrits du Laos. Du texte original il subsiste certaines parties, mais ce sont les épaves d'un naufrage. A mesure que disparaissait la connaissance du pâli, les livres incomplets ont cessé d'être copiés; la plupart n'ont survécu que sous la forme de nissaya, de gloses, où des bribes de pâli ne servent que de prélude à de longues amplifications en langue vulgaire. Certains même ne sont plus représentés dans la collection : l'intérêt s'est détourné d'eux pour se porter sur des œuvres plus attrayantes et ils sont peu à peu tombés dans l'oubli. Le Catalogue de la Bibliothèque de Luang Prabang nous fournit de précieux renseignements sur l'état actuel de la collection canonique au Laos et indirectement sur les tendances qui ont abouti à ce résultat.

Sutta-pitaka.

Des quatre grands Nikāya, le seul qui continue à jouir d'une véritable faveur est le Dīgha. Les trois autres sont fort rares; ils se rencontrent néanmoins. Le Majjhima pāli a disparu, mais il en existe encore un nissaya, qui semble complet; quant au Commentaire, on n'en trouve plus trace. Le Samautta et l'Anūutta, plus favorisés, subsistent, au moins partiellement, en pāli; ce dernier a même conservé son Aṭṭhakatha, que le premier a perdue. Mais le Dīgha l'emporte de beaucoup par le nombre des manuscrits: on relève dans le Catalogue les titres de la première et de la troisième section, le Silakkhandha-vagga, et le Pāṭikavagga (1), pāli et nissaya; et si la seconde, le Mahāvagga, n'y figure pas sous ce titre (2), la moitié au moins des sutta qui la composent

(1) Le titre de ce vagga est écrit de façons très diverses: Pāṭika, Pāṭika, Pāṭhika, Pāṭheyya. Dans la Liste de Luang Prabang, il se trouve sous les formes Pāṭiya, Pāṭiya.
(2) Le Mahāvagga catalogué dans la Liste générale est plus probablement celui du Vinaya.
s'y rencontrent à l'état isolé, comme d'ailleurs plusieurs des deux autres sections. Voici les sutta indépendants que nous avons relevés pour chacune des trois parties :


Un certain nombre de sutta sont également sortis des trois autres Nikāya pour vivre d'une vie indépendante.

Dhammaḍāyāda. M., I, 12.
Isigilisutta. M., III, 68.
Satipaṭṭhāna. M., I, 55.
Aruṇavati. S., I, 155.
Dhammacakkappavattana. S., V, 420.

Le cinquième Nikāya diffère des autres par la nature et l'assemblage des éléments qui le composent. Tandis que les quatre premiers sont formés uniquement de sutta choisis et disposés suivant un certain plan, le Khuddakani-kāya n'est somme toute qu'une reliure qui groupe, sans aucun lien interne, des œuvres diverses et indépendantes, principalement poétiques. Sur les 15 textes réunis dans cette compilation, deux seulement sont en prose : la Paṭisambhidā et l'Apadāna, et tous deux sont absents de la collection laotienne ; un autre du genre mixte, l'Udāna, n'y figure pas non plus. Enfin quatre textes poétiques ont également disparu : l'Itiuttaka, les Theragāthā, le Niddesa et le Cariyāpiṭaka (2). Les autres s'y retrouvent.

Le Khuddhabhāpatthā, qui vient en tête de la collection, est un sous-groupe : en tant que recueil, il ne se trouve pas dans le Catalogue, mais il a passé tout entier dans le Parittam, dont nous parlerons plus loin.

Le Dhammapada a joui d'une faveur extraordinaire, en raison de la beauté simple et harmonieuse des vers ; mais plus grande encore est la popularité de son Commentaire (Aṭṭhakathā), dont les récits rivalisent avec ceux du Jātaka. Le texte poétique original existe à part, et son volumineux Commentaire étage sur les rayons la pile imposante de ses 17 mât en 170 fascicules.

(1) Peut-être le sutta 21, Sakkapaṭṭhā, se dissimule-t-il sous le titre laotien de Praya In tham phakhā.
(2) Cf. cependant, pour ce dernier, le Caliya de la Liste générale.
Le Suttanipāta fait défaut, mais un certain nombre de ses sutta sont entrés dans le Parittam.

Le Vimānavatthu et le Petavatthu ont survécu.

Des deux anthologies poétiques, celle des religieux (Theragāthā) et celle des religieuses (Therīgāthā), la seconde seule a été conservée, et ce fait n'est peut-être pas un simple hasard, car on sait que les manuscrits du Commentaire des Theragāthā sont de beaucoup les plus rares (1): il semble donc que, pour une cause quelconque, la poésie des nonnes ait trouvé plus de faveur que celle des Pères de l'Eglise.

Le Buddhavamsa a été retenu, ce qui s'explique aisément par le goût des moines pour les énumérations et les détails techniques rédigés sous une forme concise et qui se grave sans peine dans la mémoire.

Nous arrivons enfin au texte qui est comme le centre de toute la littérature bouddhique du Laos : le Jātakam.

On appelle ainsi une collection de récits sur les vies antérieures du bouddha Gotama : comme on suppose qu'il a traversé les fortunes les plus variées, depuis l'état d'animal jusqu'à celui de dieu, en passant par les diverses conditions de l'humanité, sa longue carrière de bodhisattva est une ample matière à des récits de toutes sortes : contes moraux, contes satiriques, apolo- gues, fabliaux, etc. Tout le trésor du folklore hindou s'est déversé dans ce cadre commode, y a reçu l'estampille bouddhique et a été colporté dans tout l'Extrême-Orient qui l'a reçu avec enthousiasme.

Le Jātakam proprement dit, celui qui a le caractère de texte canonique, ne se compose que de gāthā, de « vers », tandis que les récits en prose qui expliquent ces gāthā ont la forme d'un commentaire. Par suite, les divisions du Jātakam sont fondées sur le nombre des gāthā. Il comprend en tout 22 livres (nīpaṭa) : les 13 premiers (ekanīpaṭa-terasanīpaṭa) renferment les jātaka qui comptent 1, 2, 3... 13 gāthā ; le livre XIV (pākiṇṇakaniṇīpaṭa), les jātaka de 14 à 19 gāthā ; les livres X-XXI (vissati-, tīmasati-, cattālisa-, paṇṇāsa-, chatthi-, sattati-, asilinīpaṭa) sont consacrés respectivement aux jātaka de 20, 30, 40... 80 gāthā. Enfin le livre XXII (mahānīpaṭa) contient les 10 derniers jātaka, les plus longs et qui comptent le plus grand nombre de gāthā.

Le nombre total des jātaka est de 547 (2).

(1) « For some reason or other the Mss. of the preceding portion of Dhammapāla's Commentary — that on the Theragāthā — are not so numerous or at least not so easily obtained as is the Commentary on the Sisters' verses. » (Mrs. Rhys Davids. Psalms of the early Buddhists. 1. Psalms of the Sisters-London, 1909. P. XIV.)

(2) C'est le nombre des jātaka dans Fausböll et les autres éditions ; cependant le chiffre donné par la tradition est 550 et il est confirmé par la série de plaques émaillées de la West Petleik Pagoda à Pagan, qui est numérotée de 1 à 550, les trois jātaka
Cette collection des « Cinq cents jātaka » (Ha roi xat), a été traduite en laotien, mais on use plus communément du titre des nipāta : Ekanibat, Tukanibai, etc.

Le Mahānipāta, où se trouvent les dix jātaka les plus célèbres et les plus appréciés, forme une collection particulière appelée les « Dix Jātaka » (sip xat).

Ces dix jātaka (nos 538-547 de Fausböll) se rencontrent souvent à l'état isolé : Temiya (= Mūgapakkha), Janaka, Sāma (sous la forme Śuvaṇṇasāma), Nemi (= Nimi), Candakumāra (= Khaṇḍahāla), Bhūridatta, Nārada, Vidhurapandita, Mahosadha (= Ummagga), Vessantara.

Entre ces dix jātaka, le plus copié, le plus préché, le plus répandu non seulement par le livre, mais par l'image — car il est un des sujets favoris des peintres de pagodes, — c'est le Vessantarajātaka. Il fait partie des « Cinq cents » et des « Dix » ; il existe à part, et on trouve même isolément 6 de ses chapitres : Dasavara, Himavanta, Vanappavesana, Jūjaka, Mahāvana, Kumāra. On a réuni les gāthā des diverses parties : Gāthā Jūjaka, Gāthā Vanappavesana, et mis l'histoire en abrégé, Mahājāti rom.

On rencontre encore à l'état isolé quelques autres jātaka, par exemple le no 538, Culla-Dhammapāla jātaka. Mais ces extraits sont le plus souvent tirés, soit des Dix Jātaka soit du Paññāsajātakam (Ha sip xat).

Ce dernier recueil, qui a pénétré toute la littérature de l'Indochine occidentale et qui rivalise de popularité avec le Jātakam authentique, est une compilation apocryphe, faite probablement à une époque assez moderne, en Birmanie ou dans les pays thaï. Nous en parlerons ici pour ne pas séparer des productions de même sorte et qui s'entremêlent plus ou moins dans la tradition populaire, sinon dans l'esprit des canonistes.

On connaît du Paññāsajātakam trois recensions : une laotienne, en 86 fascicules (1) ; une autre en pâli, publiée à Rangoon, sous le titre de Zimmē Paññāsa (2), sans doute d'après un manuscrit provenant de Xieng Mai ; enfin une troisième, également en pâli, d'origine cambodgienne (3). Les tables de ces trois recensions présentent de grandes différences quant au titre des jātaka et quant à l'ordre des récits qu'ils ont en commun : en attendant qu'une étude approfondie ait éluclidé ce problème, nous donnons ici ces trois listes :

---


(1) Ms. de Vat That Luang, appartenant auparavant à V. Pōn Xīai ; c'est ce ms., ou une copie d'ici, qui est conservé à la Bibliothèque royale sous les no 416-424.

(2) Zimmē Paññāsa. Rangoon, Thanawadd Press, 1911. in-8° de 985 pages.

(3) Bibliothèque de l'EFEO, Mss. Cambodgiens, p. 55. La 1ère partie de ce ms. est la copie d'un ms. incomplet (jātaka 1-39) trouvé à Phnom-Penh par Édouard Hubeck ; la 2ème (jātaka 40-50), d'un ms. découvert à Kompong-Luong par G. Cornès.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Texte de Luang-Prabang (L)</th>
<th>Zimmê Panama (Z)</th>
<th>Paññasa cambodgien (C)</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1 Samaña-Gotama</td>
<td>Ādittarāja</td>
<td>Samuddaghosa</td>
</tr>
<tr>
<td>2 Sudhanu</td>
<td>Tulakapāṇḍita</td>
<td>Sudhans-kumāra</td>
</tr>
<tr>
<td>3 Sudhana</td>
<td>Samājivakumāra</td>
<td>Suttadhanu (3)</td>
</tr>
<tr>
<td>4 Sirisakumāra</td>
<td>Arindama</td>
<td>Ratanapajjota</td>
</tr>
<tr>
<td>5 Sabhamitta</td>
<td>Sabhamitta (2)</td>
<td>Siri-Vipulakīti</td>
</tr>
<tr>
<td>6 Suvannasākka</td>
<td>Samuddhagosa</td>
<td>Vipullarāja</td>
</tr>
<tr>
<td>7 Candaghataka</td>
<td>Dānacāga</td>
<td>Siri-Cūlamāni</td>
</tr>
<tr>
<td>8 Suvannamiga</td>
<td>Dhammika-pañjitarāja</td>
<td>Candarāja</td>
</tr>
<tr>
<td>9 Kurughamiga</td>
<td>Siridhara-mahāsetṭhi</td>
<td>Sabbamitta</td>
</tr>
<tr>
<td>10 Dhammapāla-mūsika</td>
<td>Sāṅkha-pattarāja</td>
<td>Siridhara-setṭhi</td>
</tr>
<tr>
<td>11 Tulaka</td>
<td>Sudhanu-kumāra</td>
<td>Sabbaśiddhi</td>
</tr>
<tr>
<td>12 Ariṭṭhakumāra</td>
<td>Naraṭīva</td>
<td>Dulakapāṇḍita (4)</td>
</tr>
<tr>
<td>13 Māghamānaṇa</td>
<td>Suvannakumāra</td>
<td>Āditarāja</td>
</tr>
<tr>
<td>14 Ratanapajjota</td>
<td>Surūpa-raja</td>
<td>Dukamānīka</td>
</tr>
<tr>
<td>15 Soṇādharaṇa</td>
<td>Kambala-raja</td>
<td>Mahā-Surasena</td>
</tr>
<tr>
<td>16 Sorassa</td>
<td>Gopālakasāla</td>
<td>Suvannakumāra</td>
</tr>
<tr>
<td>17 Dhammadhaja-pañjita</td>
<td>Cūḍāmaṇi-raja</td>
<td>Kanakarāja</td>
</tr>
<tr>
<td>18 Dukkamma</td>
<td>Athaparikkhāra</td>
<td>Viriyapāṇḍita</td>
</tr>
<tr>
<td>19 Sabbaśiddhikumāra</td>
<td>Siri Vipulakīti-raja</td>
<td>Dhammasoṇḍaka</td>
</tr>
<tr>
<td>20 Pāṇābava</td>
<td>Sattamanu</td>
<td>Sudassanamahārāja</td>
</tr>
<tr>
<td>21 Dadhivāhana</td>
<td>Candakumāra</td>
<td>Vattanguli-raja</td>
</tr>
<tr>
<td>22 Mahisakumāra</td>
<td>Sādhika-raja</td>
<td>Porāṇa-kappilapura-narinda</td>
</tr>
<tr>
<td>23 Sadanta</td>
<td>Ratanapajjota</td>
<td>Dhammakapāṇḍita</td>
</tr>
<tr>
<td>24 Campeyya</td>
<td>Dveṣṭasahamsa</td>
<td>Mahāpurisa</td>
</tr>
<tr>
<td>25 Ġavo</td>
<td>Vīriyapaṇḍita</td>
<td>Dhammarāja</td>
</tr>
<tr>
<td>26 Kapila</td>
<td>Vipularāja</td>
<td>Naraṭīva</td>
</tr>
<tr>
<td>27 Naraṭivakumāra</td>
<td>Mahāpaduma</td>
<td>Surūpa</td>
</tr>
<tr>
<td>28 Siddhīśārakumāra</td>
<td>Mahā-Sūrasena-raja</td>
<td>Maha-Padumakumāra</td>
</tr>
<tr>
<td>29 Kusarāja</td>
<td>Brahmaghosa-raja</td>
<td>Bhaṇḍāgārakumāra</td>
</tr>
<tr>
<td>30 Cao rassi (rṣi)</td>
<td>Setamūsika</td>
<td>Bahuлагāvi</td>
</tr>
<tr>
<td>31 Jethakumāra</td>
<td>Ariyachatta</td>
<td>Setapāṇḍita</td>
</tr>
<tr>
<td>32 Praya nok khum (1)</td>
<td>Subhadda-raja</td>
<td>Puppharāja</td>
</tr>
<tr>
<td>33 Naradarāja</td>
<td>Bahalaputta</td>
<td>Bārāṇasrāja</td>
</tr>
<tr>
<td>34 Sutasoma</td>
<td>Pahhira</td>
<td>Brahmaghosa-raja</td>
</tr>
<tr>
<td>35 Mahābala</td>
<td>Padippadāna</td>
<td>Devarukkha-kumāra</td>
</tr>
<tr>
<td>36 Brahmaghosa</td>
<td>Velāma</td>
<td>Salabha</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(1) nok khum, ramier
(2) Ed. Sambhamitta.
<table>
<thead>
<tr>
<th>L</th>
<th>Z</th>
<th>C</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Ādittarāja</td>
<td>43</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>Ajitarāja</td>
<td>39</td>
<td>45</td>
</tr>
<tr>
<td>Akataññu</td>
<td>41</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>Akkharalikhiṇī</td>
<td>41</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>Arindama</td>
<td>12</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>Ariyāchatta</td>
<td></td>
<td>18</td>
</tr>
<tr>
<td>Atideva</td>
<td></td>
<td>18</td>
</tr>
<tr>
<td>Atthaparikkhāra</td>
<td></td>
<td>18</td>
</tr>
<tr>
<td>Bahalaputta</td>
<td></td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>Bahulagāti</td>
<td></td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>Bārañāsirāja</td>
<td></td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>Bhandagārakumāra</td>
<td></td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>Brahmadatta</td>
<td>45</td>
<td>29</td>
</tr>
<tr>
<td>Brahmaghosa</td>
<td>36</td>
<td>41</td>
</tr>
<tr>
<td>Brahmakumāra</td>
<td>24</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td>Campeyya</td>
<td>7</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>Candaghātaka</td>
<td></td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>Candakumāra</td>
<td></td>
<td>21</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(1) Ed Sirasākumāra.
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>L</th>
<th>Z</th>
<th>C</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Candarāja</td>
<td>48</td>
<td>17</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>Cūdāmāni (Siri)</td>
<td>21</td>
<td>7</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td>Dadhivahana</td>
<td>17</td>
<td>43</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dānacāga</td>
<td>10</td>
<td>35</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Devanda.</td>
<td>17</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Devarukkhakumāra</td>
<td>19</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dhammaddhajapāṇḍita</td>
<td>8</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dhammapalāmūsika</td>
<td>23</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dhammarāja</td>
<td>14</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dhammasoṇḍaka</td>
<td>26</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dhammikapāṇḍita.</td>
<td>25</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dukamāni</td>
<td>23</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dukkamma.</td>
<td>18</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dveśisahasra</td>
<td>24</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Gāvo.</td>
<td>25</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Gopālakasala</td>
<td>31</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Jetṭhakumāra</td>
<td>16</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kambalarāja</td>
<td>15</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kanakarāja.</td>
<td>17</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kapila</td>
<td>26</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kapilapuranaśrīndra (Po-rāṇa).</td>
<td>22</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kurughamiga</td>
<td>9</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Kusarāja</td>
<td>29</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ma (Praya).</td>
<td>50</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Māghamānava</td>
<td>13</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Mahābala.</td>
<td>35</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Mahāpurisa</td>
<td>24</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Mahisakumāra</td>
<td>22</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Naradarāja</td>
<td>33</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Narajiva.</td>
<td>27</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Naraka</td>
<td>26</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Nok khum (Praya)</td>
<td>40</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Padhira</td>
<td>32</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Padipadāna.</td>
<td>34</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Padumakumāra.</td>
<td>35</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Paññābala</td>
<td>46</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Puppharāja.</td>
<td>27</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Rassi (Cāo)</td>
<td>28</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Ratanapajjota</td>
<td>32</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sābbamitta.</td>
<td>14</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sābbasiddhihikumāra</td>
<td>13</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sadanta.</td>
<td>23</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Saddhātissa-cakkavatti</td>
<td>50</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

C a deux jātaka sous le même titre.

Z et C : Mahāpaduma.
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th>L</th>
<th>Z</th>
<th>C</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Sadhitarāja</td>
<td></td>
<td>37</td>
<td>22</td>
</tr>
<tr>
<td>Sadinarāja</td>
<td></td>
<td></td>
<td>36</td>
</tr>
<tr>
<td>Salabha</td>
<td></td>
<td>3</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Samājivakumāra</td>
<td></td>
<td>1</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Samañña-Gotama</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Samuddaghosa</td>
<td></td>
<td>6</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>Sañkhapattarāja</td>
<td></td>
<td>10</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sattamanu</td>
<td></td>
<td>20</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Setamūsika</td>
<td></td>
<td>30</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Satapāṇḍita</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Siddhisārakumāra</td>
<td>28</td>
<td>48</td>
<td>37 et 47</td>
</tr>
<tr>
<td>Sila</td>
<td></td>
<td>49</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sīghanāda</td>
<td></td>
<td></td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td>Siridhara</td>
<td>38</td>
<td>9</td>
<td>10</td>
</tr>
<tr>
<td>Sirīṣakumāra</td>
<td>4</td>
<td>38</td>
<td>48</td>
</tr>
<tr>
<td>Sonāndarāja</td>
<td>15</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Soñarāja</td>
<td></td>
<td>39</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sorassa</td>
<td>16</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Subhadda</td>
<td></td>
<td>32</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sucitapasa</td>
<td></td>
<td>42</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Sudassana</td>
<td></td>
<td>50</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td>Sudhāna</td>
<td>3</td>
<td></td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>Sudhanu</td>
<td>2</td>
<td>11</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>Supinakumāra</td>
<td></td>
<td>45</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Surabha</td>
<td></td>
<td></td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td>Sūrasena</td>
<td>47</td>
<td>28</td>
<td>15</td>
</tr>
<tr>
<td>Surūpa</td>
<td>44</td>
<td>14</td>
<td>27</td>
</tr>
<tr>
<td>Sutasoma</td>
<td>7</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Suvaṇṇakaccapa</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Suvaṇṇakumāra</td>
<td>13</td>
<td>40</td>
<td>16</td>
</tr>
<tr>
<td>Suvaṇṇamiga</td>
<td></td>
<td>8</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Suvaṇṇasaṅkha</td>
<td></td>
<td>6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Savapavaṅsa</td>
<td></td>
<td></td>
<td>41</td>
</tr>
<tr>
<td>Tulaka</td>
<td>11</td>
<td>2</td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>Vamaṇa</td>
<td></td>
<td>44</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Vattāṅguli</td>
<td></td>
<td>37</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>Velāma</td>
<td></td>
<td>36</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Vīmula</td>
<td></td>
<td>40</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Vipāda</td>
<td></td>
<td>47</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Vipulakitti (Siri)</td>
<td>19</td>
<td>5</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Vipularāja</td>
<td></td>
<td>26</td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>Viriyapāṇḍita</td>
<td>42</td>
<td>25</td>
<td>18</td>
</tr>
</tbody>
</table>
Ce tableau fait ressortir la composition très différente des trois recueils : l'élément commun à tous trois ne comprend pas plus de 15 jataka sur 50 ; 7 jataka sont communs à Z et à C, 4 à L et à C 2 à L et à Z. Quant aux jataka spéciaux à un seul recueil, ils sont au nombre de 29 pour L, 26 pour Z et 24 pour C.

Quelques-uns des jataka, authentiques ou non, existent à part sous le même titre. D'autres se déguisent sous un titre en langue vulgaire, par exemple Nu kām, « la Souris d'or » ( = Dhammapālamūsika, n° 10) et sans doute les suivants :

Nok noî.  
Nok yûn kām.  
Nu.  
Nu phu-rok.  
Nuakha÷ toîn.  
Praya kānkak.  
Sûvan kānkak.  
Sûvan tao kām.  
Tao kām.  
Le petit oiseau.  
Le paon d'or.  
Le serpente.  
La souris blanche.  
Le bœuf aux cornes d'or.  
Le roi des crapauds.  
Le crapaud d'or.  
La tortue d'or.  

D'autres titres de jataka isolés ne se retrouvent ni dans le recueil canonique, ni dans le Paññâsa : par exemple, le Vijayajatâka (ou Si Vixai) (1), le Candabrâhmañjatâka, le Suvannamukhajatâka, le Balasañkhijatâka, le Saññasravattajatâka.

En fait, il semble bien que le jatâka soit devenu un véritable genre littéraire, un cadre commode où on a fait entrer toutes sortes d'histoires ramassées de ci de là. C'est dans ce genre qu'il faut apparemment ranger les nombreux opuscules qui ont pour titre un nom de roi (râja), de prince (kumâra), de sage (pandita), de riche bourgeois (sêthi), etc. :

Bhayarat.  
Bimbâ (9).  
Candapajjota.  
Candasamudda.

(1) Ce jâtaka est très connu au Siam, où il a donné naissance à un proverbe : tam sêthi palo. « jouer le rôle du méchant sêthi ». (Gentri, On Siamese Proverbs, p. 91.)

(9) Bimbâ est le nom de l'épouse de Gotama, appelée plus communément Yâçôdharâ ou simplement « la mère de Rahula ». Le texte intitulé Bimbâtheri n'est pas à proprement parler un jâtaka, mais il se rattache néanmoins à cette classe de textes, en ce que Bimbâ, au moment d'entrer dans le Nibbâna, rappelle au Bouddha les existences antérieures où ils furent époux. — Le colophon porte : « Yasondarâya bhikkhuµiya parinibbânavaññana niññhita. »

XVII, 5
Candasuriyakumāra.
Dhammadāsa.
Brahmadatta (Praya Prommatat).
Sunandarāja (Praya Sunantarata).
Praya Sankaṣaya.
Praya Tham.
Dhammikarāja (Praya Thammikarat).
Mālikā (1).
Punṇakasesṭhi.
Rassisiṅga. (Cf. Alambusā-jātaka, n° 523).
Siṅjaya.
Surindajambu.
Surindakumāra.
Suvanṇabrahma.
Suvanṇacakka.
Suvanṇahāsa.
Suvanṇamegha.

ANTHOLOGIES

On a tiré des textes du Suttapiṭaka une anthologie intitulée Sutassaṅgaha, que la tradition birmane compte parmi les éléments du Khuddakanikāya avec le Mīlindapañha, le Nettipakarana et le Peṭakopadesa (2). À la même catégorie sans doute appartiennent ; le Sābbasutta et le Dhammasavāna, qui s’annonce comme un florilège des « belles paroles » du Maître (3).

(1) Le Bouddha expose à un sēṭhi les avantages de l’aumône faite aux religieux. Il y avait trois sœurs orphelines qui habitaient Bénarès. Malgré leur pauvreté, elles parviennent à se procurer de quoi faire une robe de moine : l’une la tisse, l’autre la coupe, la troisième la teint. Elles la portent à la pagode avec un plateau sur lequel chacune d’elles a déposé une fleur : lotus, champaka, jasmin. Elles y rencontrent le Bodhisattva, qu’elles prient de présenter lui-même leur offrande. Puis elles forment le souhait de salter de la fleur offerte par elles et d’en avoir le parfum ; quant au Bodhisattva, il souhaite que ces trois jeunes filles deviennent ses épouses dans la vie suivante. Conformément à ces vœux, la première naît dans un étang de lotus et reçoit le nom de Naṅ Kėo Padumā : la seconde, dans une fleur de champaka et se nomme Naṅ Campatidā ; la troisième dans une fleur de jasmin et est appelée Naṅ Mālikakumāri. Quant au Bodhisattva, il naît à Bénarès comme Nandakumāra, etc.

(2) M. H. Boos, The Pali Literature of Burma, p. 3. Les deux derniers manquent dans la collection laotienné.

(3) Jinasasanam arabha kiścitattam subhāsitam bhasissāmi yathāsaṭtiṃ supayatha gathāṃ (sic).
Vinaya.

Nous trouvons mentionnés dans le Catalogue, d’abord les « Cinq Vinaya », Vinai ha, c’est-à-dire les cinq parties constitutives du Vinaya-piṭaka : Pārājika, Pācittiya, Mahāvagga, Cullavagga, Parivāra ; ensuite chacune des sections à part et même plusieurs chapitres isolés de ces sections ; enfin des commentaires et manuels divers. L’intérêt pratique que présente pour les moines la règle de leur conduite extérieure explique cette multiplication des textes disciplinaires. (Voir dans la Liste générale l’article Vinayapiṭaka.)

Voici le détail des textes compris dans la collection.

1. Pārājika, pāli.
2. Pācittiya, pāli, avec une traduction et deux commentaires (Pācittiya-atṭhakathā, Pācittiya-yojanā).

Ces deux premières sections constituent le Suttavibhanga, qui se subdivise lui-même en règle des moines (Mahāvibhanga) et règle des religieuses (Cullavibhanga ou Bhikkhuni-vibhanga). La première de ces subdivisions ne figure pas dans notre liste, qui distingue seulement le Suttavibhanga et le Cullavibhanga.


V. Parivāra, pāli, avec deux commentaires (atṭhakathā et yojanā).

Le commentaire classique de Buddhaghosa sur le Vinaya, la Samantapāsādikā, n’existe plus à part, semble-t-il, mais seulement enrobé dans des surcommentaires.

Parmi les commentaires de la Samantapāsādikā, il en est trois qui jouissent d’une autorité particulière en Birmanie, d’où ils ont passé au Laos. Ce sont : 1° la Sāratthadipani par Sāriputta de Ceylan (XIIe siècle) ; 2° la Vajirabuddhiṭṭikā par Vajirabuddhi de Ceylan (XVe siècle) ; 3° la Vinativinodani, par Kasāpa, de l’Inde du Sud (Damijaraṭṭha) [date incertaine]. Ils font tous trois partie de la collection laotienne, les deux derniers sous les titres de Vajirabodhiṭṭikā et de Vemativinodani. Il faut y joindre une ṭīkā et une yojanā anonymes.

Outre son Commentaire, Sāriputta est l’auteur d’un Vinayasaṅgaha, également très en faveur, et dont on possède à Luang Prabang le texte et une ṭīkā intitulée Pālinuttaka-vinayavinicchaya-vinayasaṅgaha-ṭīkā. (Cf. JPTS., 1896, p. 18). On y a conservé aussi un manuel fort répandu dans les monastères
birmans : le Vinayavinicchaya par Buddhadatta de Ceylan (date incertaine), avec un commentaire.

Citons encore comme appartenant à cette branche de la littérature monastique : la Vinayapadayojana, le Vinayakiccaviracaraṇa, et un abrégé : le Vinayaratana.

Le formulaire de la confession publique, l’antique Pātimokkha, étant toujours en vigueur, existe naturellement en de nombreuses copies, et on connaît au moins un manuscrit du commentaire de Buddhaghosa, la Kaṇkhāvitarani.

Le formulaire des actes liturgiques, Kammavacā, s’est multiplié pour les mêmes raisons pratiques, et un petit cérémonial de l’ordination existe à part sous le titre de Buoṭ nak.

**Abhidhamma.**

Cette section du canon, qui représente dans les Ecritures bouddhiques, la partie spéculative, a toujours été cultivée avec prédilection dans les couvents d’Indochine. Aussi a-t-elle survécu dans son intégrité, d’autant mieux que son volume restreint l’exposait moins à la dispersion. Nous trouvons d’abord la collection des 7 pakaranā (voir au mot Abhidhamma), puis des copies séparées de chacune de ces sections :

2. Vibhaṅga, avec un surcommentaire.
4. Puggalapaññatti, dont le titre est le plus souvent abrégé en Puggala (laut. Bukala, Bukara), pâli, avec un triple commentaire.
5. Dhātukathā, représenté par deux commentaires.
6. Yamaṇa.
7. Paṭṭhāna, avec son Atthakathā.

Sur ces sept traités est fondé le manuel bien connu d’Anuruddha de Ceylan : l’Abhidhammatthaṅgaha (1). Il est curieux que ce livre n’existe pas à part, mais seulement à la suite de la Grammaire de Kaccayana, sous le titre de Saddassāṅgaha. Cette circonstance confirme l’hypothèse d’une origine birmane, car nous trouvons également ces deux textes associés dans un ms. de Mandalay (JPTS., 1896, p. 46).

---

PARITAM

Le plus grand nombre des textes pâlis sont, en raison de l’ignorance des moines, des textes morts. Quelques-uns cependant restent vivants à cause de leur utilité pratique. Ce sont ceux qui appartiennent à la catégorie des sut (1), des « récitations » périodiques ou occasionnelles. Dans les cérémonies auxquelles ils prennent part, les religieux doivent psalmodier de mémoire certains textes prescrits par le rituel : c’est cette obligation professionnelle qui assure la préservation des sut dans les communautés où règne par ailleurs une complète ignorance du pâli (2).

Le plus grand nombre des textes récités sont des parittas, « moyens de préservation » (sk. parittra), ou mon « formules » (p. manta, sk. mantra) (3).

---

(1) Sut répond au sk. tūtra, avec le sens de récitation. Il en est de même du khmêr sêt (pron. sôl). Le siamois distingue sêt « réciter » et sät « sūtra ».

(2) Cette routine est ancienne. Dans le Nāṇgalīṣa-jātaka (s. 129), il est question d’un thera qui fait tout à contre-temps : dans une fête il récite : « Tīrīkudēsu tiṭṭhantī samdhisinghātakēsu ā » (paritta pour les Mānes, Petavatthu, I, 5) ; dans les funérailles, il entonne : « Bahū deva manussā ca māṅgalāni acintayum » (Māṅgalasutta) ou encore : « Evarūpānam māṅgalānam satāṃ pi sahassāṃ pi katuṃ samathā hotha. »

Les paritta ou manta sont des formules protectrices recommandées par le Buddha et choisies parmi les textes canoniques pour leur efficacité. Comme le propre du formulaire magique est de s’accroître sans cesse de nouvelles recettes et que le Parittam n’était pas défendu contre cette intrusion par les scrupules qui ont assuré l’intégrité du Tripitaka lui-même, le noyau primitif s’est grossi d’éléments plus récents; il occupe ainsi une place intermédiaire entre le canon et la littérature postcanonique: c’est aussi cette place que nous lui donnerons dans notre revue de la collection laotienne.

La plupart des paritta sont en vers (gāthā), le rythme étant un bon moyen de les fixer plus aisément dans la mémoire (1). Ils sont employés contre les dangers variés qui menacent la vie humaine: la maladie, la disette, l’inondation, le venin des serpents, l’incendie, etc. Ils n’agissent pas directement, mais par l’intermédiaire des devatā, dieux et génies qui contrôlent les forces naturelles: aussi avant chaque récitation, adresse-t-on une invitation aux déités (khm. anci:th tevoda, sian. xon xumnum tevada) pour qu’elles viennent écouter les vœux qu’elles seront chargées d’exécuter. En effet les Devatā "subissent l’autorité" (ānam patiganhati) du paritta dans la "sphère d’autorité" (ānakkheta) de celui-ci (2).

Outre l’invocation aux Devatā qui ouvre l’office, chaque paritta est précédé d’un prologue en vers qui en rappelle l’origine et les heureux effets.

Le Parittam n’est pas un livre d’une composition bien arrêtée: il varie, suivant les manuscrits, dans le nombre et le choix des morceaux. Toutefois on peut, en négligeant les différences secondaires, ramener ces recueils à trois types: le Satlaparittam, le Dvādasaparittam, et le Cattubhānavāram. Les compilations modernes ont incorporé ces trois recueils sans les fondre, bien qu’ils aient un noyau commun (ce qui prouve qu’ils ont une certaine valeur traditionnelle); mais elles y joignent en appendice un nombre indéterminé de morceaux détachés.

Avant de relever les particularités que présentent les manuscrits laotiens, il ne sera pas inutile de dresser, d’après les sources siamoises et cambodgiennes, plus complètes et mieux ordonnées, le tableau des trois collections de paritta. Ce tableau comprend: 1° le titre du paritta; 2° l’incipit du paritta; 3° l’incipit du prologue; 4° la source du paritta (3). Quant aux gāthā des prologues, on les trouvera dans le Suet mon.

---

(1) Il y a même un paritta qui n’est qu’un résumé versifié de trois suutta en prose sur le même sujet: c’est le Bojhāhgaparitta.
(2) Prologues du Ratana sutta et du Khandhaparitta.
(3) Les quatre premiers Nikaya sont cités d’après le volume et la page des éditions de la PTS.; les jataka par leur no., le Suttanipata par vagga et suetta. Pour les textes dont nous n’avons pas trouvé la source, nous renvoyons au Manuel de Frankfurter ou au Suet mon.
### Sattaparittam

<table>
<thead>
<tr>
<th>Titre du paritta</th>
<th>Incipit du paritta</th>
<th>Incipit du prologue</th>
<th>Sources</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1. Maṅgalasutta</td>
<td>bāhū devā</td>
<td>ye santā</td>
<td>Suttanipāta II, 4, et Khudd. P.</td>
</tr>
<tr>
<td>2. Ratanasutta</td>
<td>yanīḍha bhūtāṇi</td>
<td>pāṇidhānaato</td>
<td>ib. II, 1, et ib.</td>
</tr>
<tr>
<td>5. Moraparitta</td>
<td>udeṭ'ayaṁ</td>
<td>pārentam</td>
<td>Jāt. n° 159.</td>
</tr>
<tr>
<td>6. Dhajavagaparitta</td>
<td>evam me</td>
<td>yassānussaranēnāpi</td>
<td>Saṃyutta, I, 218.</td>
</tr>
<tr>
<td>7. Āṭānaṭiyasutta</td>
<td>Vipassissa</td>
<td>appasammehi</td>
<td>Dīgha, III, 194.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

### Dvādasaparittam

1-5 = Sattapar., 1-5  
6. Vaṭṭakaparitta  etti loke  pārentam  Jāt. n° 35.  
7-8 = Sattapar., 6-7  
12. Jayaparitta | mahākārūṇiko | jayam | ib., p. 27.  

### Catubhāṇavāram (1)

#### Pathamabhāṇavāram

| 1. Tisaraṇagamanapāṭha  | Buddhāṃ saraṇam | Khudd. P. |
| 2. Dasasikkhāpada⁹ | Pāṇātipāṭa | ib. |

(1) Le Suet mon, comparé au type que nous avons choisi comme norme, offre la composition suivante pour le bhāṇavāra I : 16 morceaux : 1-6 comme dessus ; 7-9, les 3 premiers sutta du Sattaparitta (Maṅgala, Ratanā, Karāṇiyaṁutta) ; 10, Akiṭṭhasutta; 11, Mettanissamsa-s. ; 12, Mettanissamsagāthā ; 13, Moraparitta (= Sattap. 5) ; 14, Candaparitta ; 15, Suriyaparitta ; 16, Dhajavaṅga-s. (= Sattap. 6). (Les 6 textes en italique sont en plus ; en moins le Khandhaparitta). Les bhāṇavāra II et III concordent. Le bhāṇavāra IV comprend l'Āṭānaṭiyasutta seul (= Sattap. 7).
4. Dvattiṃsākaranapātha athi imasmiṃ
5. Paccekkhaṃ patisaṅkhā
dimatthasutta evaṃ me
7. = Sattapar. 4
8. Mettānisamsasutta evaṃ me
9. Mettānisamsagāthā pahūtabhakkho
to 11. Candaparitta evaṃ me
11. Suriyaparitta evaṃ me

Dutiyaṭhāṇavāram.
1. Mahā-Kassapathera- evaṃ me Samyutta, V. 79.
   bojjhānasutta

Tatiyaṭhāṇavāram.
1. Girimānandasutta evaṃ me Aṅguttara, V. 108.
2. Isigilisutta " Majjhima, III, 68.

Catutthabhāṇavāram.
1. Dhammacakkappavattanasutta evaṃ me anuttarāṃ Samyutta, V. 420.

Le Parittam, tel que nous venons de le décire, se trouve au Laos. Un exemple en est fourni par le ms. Lao, 43 de l’Ecole française d’Extrême-Orient, qui donne successivement : les 7 sutta du Sattaparittam (sans toutefois les distinguer par ce titre) ; les sutta 9, 11 et 12 du Dvādasačarittam ; les gāthā « sakkatvā buddharatanam », « natthi me saraṇam aññam » et « yaṃ kiṃci ratanam loke » (Suet mon. p. 28) ; les bhāṇavārā I et II. Le ms., sans doute incomplet, s’arrête ici.

Dans une autre classification, qui semble plus fréquente au Laos, les paritta forment 3 recueils :

I. Sut mon noi, « Petite récitation » ;
II. Sut mon kañ, « Moyenne récitation » ;
III. Sut mon yai, « Grande récitation ».

Le Sut mon noi (ms. Lao, 91) comprend les éléments suivants : Sattaparittam, en entier ; Dvādasačarittam, 9-12 ; Gāthā « sakkatvā buddharatanam », « natthi me saraṇam aññam » et « yaṃ kiṃci ratanam loke ».
Le *Sut mon kañ* (ms. Lao. 92, qui toutefois ne porte pas ce tire) comprend :
Dhammacakkappavattanasutta.
Mahāsamayasutta.
Suttantimātikā (sic. — Dhammadasaṅganimātikā) : « kusalā dhammā », etc.
Parābhavasutta.
Pādalakkhaṇa-gāthā : « yassa pādesu jātāni dve cakkāni mahesino », etc.

Le *Sut mon yai* (Lao. 100) est le *Pātimokkha*.

En dehors de ces trois recueils, on énumère encore les Sut Satta, Póthisat, Iti pi so, Banton, Catuvik, Tippamon, Ubbat pêt pakan.

**Sut Satta.**

Le *Sut Satta* (— Saddasutta) n’est autre que la Grammaire de Kaccāyana, sans commentaire. Le Sandhikappa étant en tête de l’ouvrage lui donne parfois ce nom : *Sut son* (— sandhi) (1). Suivent les 7 autres kappa (*nāma, kāraka, samāsa, taddhita, ākhyāta, kīta, unēdi*).

Dans plusieurs manuscrits (2) le Saddasutta est suivi de l’Abhidhammatthasaṅgaha (cf. p. 52).

**Sut Póthisat.**

Le *Sut Póthisat* (?) est ainsi nommé parce qu’il débute par des litanies en l’honneur du Bodhisattva dans ses dix dernières existences, qui forment le Mahānipāta du Jātakam :

Bodhisatto va ambākaṃ Temiyō nāma pañḍito
adhiṭṭhānaṃ ciraṃ katvā nikkhami isipabbajam
etena saccavajjena hotu no jeyamaṅgalaṃ (4)

---

(1) Cf. le titre final de la Grammaire de Kaccāyana, éd. Senart : « sandhikappo niṣṭhito ».
(2) Ms. Lao. 46 et 97 de l’École française d’Extrême-Orient. Le premier a pour titre : *Saddasanga*.
(3) Ms. de l’École française d’Extrême-Orient, Lao. 95. D’après le colophon, le titre véritable serait Bhagavato rāpākāyathomanā buddhābhikṣekā-gāthā, « Stances sur le sacré du Bouddha, à la louange du rāpākāya de Bhagavat ». Mais ce même titre se trouve à la fin du sutta suivant (Sut Iti pi so).
(4) Ce refrain se répète à la fin de chacun des cloka suivants.
Le texte poursuit ainsi, en cloka de même forme, le récit de la vie du Buddha jusqu’au Parinibbâna, et se termine par une série de vandanâ en l’honneur des principaux actes de cette vie.

(Explicit:) Bhagavato rûpakâyathomanâ buddhâbhiseka-gâthâ samattâ

VI. Sut Iti pi so (1).

Ce sutta contient une série de versets en l’honneur du Buddha commençant tous par les mots : « Iti pi so » (2).

Iti pi so Bhagava arahañi sammâsambuddho vijâcarana-sampanno suggato lokavidû anuttaro purissa-dhamma-sârathi sattâ devamanussanañ buddho bhagava ti etena saccavajjena buddho viya buddharûpamhi mahâtejañ mahânubhâvan bhavantu yâvasasanañ | iti pi so bhagava manussatâdhi ațhâvidhâbhînÂsarampanno iti pi so bhagava dânâpâramisampanno iti pi so bhagava dâna-uppârâmûnisampanno iti pi so bhagava dânâparammatthapâramisampanno iti pi so bhagava silâpâramisampanno, etc.

(Explicit:) bhagavato rûpakâyathomanâ buddhâbhiseka-gâthâ samattâ (3).

Sut Bân ton (4)

Ce texte est un éloge du Buddha, partie en prose, partie en vers.

(Incipit:) Buddhâdîcco mahâtejoc dhammacando rasâhara
Saṅghatâtarañjī setho amhe rakant’upayato||

Paṇidhâñato paṭṭhâya tathâgato mahâkârunikoc lokânukampañyâ mâtuddhârakammanavato paṭṭhâya cittena satta asânkhanye sammâsambodhîm paṭṭhêtvâ Mahâsâgara-
cakkavattîto paṭṭhâya vacâya nava asânkhanye sammâsambodhîm paṭṭhêtvâ Dîpankara-
mânasâsambuddhassa pâdamûlû laddhabâyakarâno kappasaasaahassadhikârii cattâri
asânkhanyeñi samatûtisa buddhakaranâdhamme pûrento yava Vessantarattabhâvañ
gântvâ Vessantarattabhâve sabbâpârâmiyo niṭṭhâpetvâ pàramikûtpam gahetvâ Tussi-
tapure nibbatetvâ devârajabhuto Buddhâkâlam tistvâ sannipatehî devâbrahmanganehi
kâlo yan te mahâvîra uppajja mûtu kucchhiyam, sadavake târayanto bujjassu amatañ
padan tî vadantehi yâcito nimantito Sâkarakjikule Mahâmâyaya deviyâ kucchhinhi
pâtisandhiṃ gahetvā. . . (97 7b). . . dhammaṃ desesi adikalyânam. . .

---

(1) Ms. de l’Ecole française d’Extrême-Orient, Lao. 96.
(2) On trouve ces mêmes litanies, suivies d’une paraphrase laotienne, sous le titre : Akâravattasutta.
(3) Un autre manuscrit porte sur le feuillet de garde : « satta mahâththananî mûngâla-
gâthâ niṭṭhita ». 
(F° 8°, commencement des gāthā):

tassa pāde panamāni sammāsambuddhassa sirimato
saddhammaṁ c'assa pūjemi kare saṅghassa c'añjuḷim
yo sēţhō bhagavā buddho tassā guṇā anantakā
sabbe guṇā samuhantu buddharūpamhi tādino

(F° 12, fin : ) Satta māṅgalagāthā niţhitā.

Sut Catuvik

Le « Sut des vingt-quatre » (Catuvisati-sutta) consiste dans une énumération de 24 catégories, dont chacune est appliquée successivement aux différentes espèces d'êtres, avec une formule de bénédiction en guise de conclusion. Ces 24 attributs sont ainsi énumérés en tête d'un manuscrit de Luang Prabang:

sāvaṃ guṇaṃ vijjā balaṃ tejaṃ viriyaṃ siddhi kammaṃ dhammaṃ saccaṃ nibbānaṃ mokkhaṃ guyakaṃ danaṃ silaṃ paññaḥ puññaṃ bhagyam yassaṃ tappaṃ siri vannaṃ sukhaṃ rūpaṃ catuvisati-desanā Rāhulaparittam | (Fin, F° 15 : ) Catuvisatidesanā gāthā Rāhulaparittā.

Voici maintenant le développement d'un de ces 24 chefs (1):

indasāvaṃ (2) devasaśa brahmaśaśa mahābrahmaśaśa iśisāvaṃ munīśaśa mahāmunīśaśa śrāppuśaśa śrāppurisśaśa śrāppurissasāvaṃ cakcakattissāvaṃ mahācakkattissāvaṃ buddhasāvaṃ pacceka-buddhasāvaṃ svākasāvaṃ mahāsvākasāvaṃ arahantasāvaṃ sabbatasāvaṃ sabbasiddhi-vijjadiharānaṃ sāvaṃ sabbalokacariyānaṃ | etena sāvena etena saccavacanena mama suvatthi bontu mayham svāhāya | namo buddhassa namo dhammassa namo saṅghassa | seyyath idham hulu hulu svāhāya | akkharassārini nāma mahā ēsi ahosi.

L'énumération recommence pour chacun des vingt-quatre termes : guṇa, vijjā, etc.

Sut Tippamon (dibbamanta) (3)

Ce sut n'est autre que le Khandhapaṁita, le 4e sutta du Sattaparita. Son titre lui vient de l'expression dibbamanta qui se trouve dans le premier vers :

sabbāsivisajataśaṃ dibbamantagadaṃ viya.

(1) Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 99, F° 1. Ce ms. ne contient ni l'énumération précédente, ni le colophon.
(2) Sāvaṃ est sans doute une faute pour jāvaṃ, causée par la prononciation s du j.
(3) Ms. de l'Ecole française d'Extrême-Orient, Lao. 93.

XVII, 5
Sut Ubbāt pēt pakan (1)

Ce texte, dont le vrai titre est Uppātasantipakaranām, se compose de litanies du Buddha qui ont la vertu d'écarter toutes les calamités (uppāta).

(Incipit:) sududdaso ayaṃ dhammo lokathāṃ jinadesito mahāsantimkaro loke sabbasampattidaya ko sabbopātassa sāmaṇo bhūtyakkanivāraṇo abalamaccusamaṇo sokarogavīrāsano

(Fin:) yatra dese mahoppātakārakā rakkhasādayo uppātasantighosenā sabbe tattha sāmaṇte samuddissa vade santīm sajīvā c'appajīvitaṃ so nīcācīcā mahādikkhā pappoti sugatiṃ sadā devathāne nagare vā niccam uppātasantiyā pālakā devarājāno tejassīrivādēhānē pathabyākāsasājrītā uppātā c'antalikkhajā indādījāntuppātā papaṇammasamutthiṭā sabbopātā vinassanti tejassopātasanti ti

iti uppātasantipakaranāṃ samattāṃ

Quelques-uns des paritta ont été l'objet de commentaires particuliers: Samo-yojana (2), Sukho Buddha (Dhp. 685 : sukho buddhānam uppāدو), Ṭikā Yo so, Vohan Iti pi so (v. supra), Vohan Yāni (= Ratana-sutta).

(1) Ms. de l'École française d'Extrême-Orient, Lao. 94.
La grammaire est, pour le clergé bouddhiste, l’*ancilla theologiae* : on l’apprend pour mieux pénétrer le sens de la « Parole du Bouddha ». Ce sont les mêmes auteurs qui écrivent des traités sur le Vinaya, l’Abhidhamma et le Sadda, et c’est dans les mêmes cercles que leurs ouvrages étaient étudiés. Nous pouvons donc envisager ces productions comme une annexe de la littérature canonique.


Un des plus anciens traités grammaticaux destinés à l’explication de Kaccāyana est le *Suttaniddesa*, écrit à Pagan par le célèbre moine birman Chapata ou Saddhammajotipāla, sous le règne de Narapatisithu (1167–1202).

Un résumé de Kaccāyana, composé au Pégou par Mahāyasa, vers le XIVᵉ siècle, sous le titre de *Kaccāyanasūra*, donna lieu à de nombreux commentaires, dont l’un, la *Kaccāyanasūraśasanaṇṇanaṇṇa* (pāli), s’est conservé à Luang Prabang.

Un autre traité célèbre, le Saddabindu, attribué au roi de Pagan Kyazwa et daté de 1234 par le Pitakatthhamain, n’est lui aussi représenté que par un commentaire : la *Saddabinduṭṭikā* (pāli).

Il semble que l’enseignement au Laos ait utilisé de préférence la Saddaabhdhadasinā, dont l’auteur Saddhammasiri vivait à Pagan (1) vers le XIIᵉ–XIIIᵉ

---

(1) « Arimādānapura dans le Lankadipa », dit le bon traducteur laotien. — Le titre, abrégé ordinairement en Saddabheda, est connu des moines de Luang Prabang sous le nom de Sappaphet.
siècle (1). Dans le manuscrit de Luang Prabang R. 673, il est accompagné d’un nissaya en langue vulgaire et d’un commentaire intitulé Sihagati (phuk 4, f° 11 1/2 : “iti Saddathabhedacintaya Sihagati-nissayo nāma samatto”).

Le Saddathabnedāvatāra est le même ouvrage avec un commentaire intitulé Sāratthasāṅgaha par Tripitakadhara Abhayathera. Ce thera Abhaya, qui vivait à Pagan, est en effet connu par ailleurs comme le principal commentateur de la Saddabhedacintā (2).

La Saddavuttipākāsa-ṭikā et la Saddavuttiyīṭhāra-ṭikā sont deux gloses sur la Saddavutti de Saddhammapāla ou Saddhammaguru de Pagan, XIVe siècle (3).

Dans le Mahāsaddanīta il faut probablement reconnaître la Saddanīti ou snidhi, attribuée à Aggavamsa, de Pagan (1154).

La Ratanamālā, d’après la stance initiale, pourrait être identique au Liṅgathavivarana, cité par le Gandhavamsa comme l’oeuvre de Subhūtacandana, de Pagan :

(Incipit : ) Liṅgathavivaram bhuddhaṃ saddhammaṇ ca gaṇuttamam abhivādiya bhāsissāṃ Liṅgathavivaram idam
(Explicit : ) Iti Ratanamalābhidhānanaṃ samattam

Tels sont les manuscrits dont les titres peuvent être identifiés avec des ouvrages déjà connus. Il suffira de mentionner les autres :

Dhātvāhāra, catalogue de racines.
Kārakanyāsa.
Linatthapakāsana (4).
Saddavācakalakkhaṇa.
Saddavidhānalaṅkhaṇa (5).
Saddavidhānajātkā.
Saddavisesana.
Vākyasāraviḷāsini.
Vuttivyākhya.

(1) M. H. Bode, Pali Literature of Burma, p. 23. Je me suis beaucoup servi, pour l’identification des ouvrages pāli, de cet excellent petit livre.
(2) Bode, p. 22-23.
(3) Bode, p. 29.
(4) Sans rapport bien entendu avec la Linatthapakāsini, ṭikā de Dhammapāla sur les Aṭṭhakathā des quatre Nikāya et du Jatakatam (GV., 60) ; avec la Linatthapakāsini, ṭikā anonyme sur le Vinayaṁciḥaya (JPTS., 1896, p. 19) ; avec la Linatthapakāsanā, com-
mentaire de Śariputta sur la Papaṇcasūdaṇī (ib., p. 28). Il existe une Linatthavisodhāni de Nāvālīṣasa de Pagan sur le Saddabindu.
(5) Composé à la demande du thera Śaracāṅgalanāṇa.
Le seul ouvrage original sur la métrique pâli est le Vattodaya (1), composé au XIIe siècle, par Saṅgharakkhita de Ceylan, qui est aussi l'auteur d'un traité de rhétorique, le Subodhālāṁkara (2).

Le Vattodaya a été l'objet de plusieurs commentaires. La collection laotienne n'en contient pas moins de quatre : Kavikanṭhābhāraṇa, Kāvyasāravīlāsinī, Vattodayatḥhakathā et Vattodayayojana

A la même catégorie de productions appartient la Chandavuttiśīlaṇī (3).

La lexicographie est, ou peu s'en faut, absente de la collection. La classique Abhidnāṇappadipikā n'y figure pas. Je n'ai trouvé en ce genre qu'un petit manuscrit intitulé Akkharaśeṣa. C'est un dictionnaire pâli-laotien ou plus exactement une liste de mots pâlins, dont les uns sont accompagnés, les autres, dépourvus, d'une glose laotienne. Les mots sont rangés dans l'ordre alphabétique de l'initiale. Le premier fascicule, qui seul subsiste (les autres auraient été brûlés par les pirates chinois), renferme 24 ff. et comprend les voyelles a, à, ı. Les gloses offrent peu d'intérêt.

On pourrait croire, à lire cette énumération, que les traités de grammaire sont largement répandus dans les pagodes du Laos. Il n'en est rien : la plupart ne possèdent que Kaccāyana et son nissaya. Tous les autres proviennent d'une seule bibliothèque : celle de Vat Vixun. La plupart sont datés de 1820 environ ; plusieurs sont d'une calligraphie très fine et très soignée. Vat Vixun était évidemment à cette époque l'asile des bonnes études. Il est à remarquer que c'est précisément dans ce couvent qu'en 1836 le mahāthēra Kañcanā Arāṇānāvāṣi de Mwong Prē reçut une copie du Tripitaka, exécutée aux frais du Roi, du Latsavong et des fidèles de Luang Prabang : cette collection comprenait 242 mät et 2825 phuk (4).

---

(1) Ed. par FRYER, JASB., 1877 ; analyse par CHILDERS, JRAS., n. s., IV, 330.
(2) Ed. par FRYER. Calcutta, 1875.
(3) Ecrit fautivement Sandhavuttiśīlaṇī, ce qui rendrait facile une confusion avec la Saddavutti ; mais le début ne laisse aucun doute (f° ı°):

lakkhyā-lakkhaṇa-saṃyuttam vaṇṇa-mattā-vibhāvaniṁ
subodhāṃ racayissāmi. sandhavuttiśīlaṇīṁ

sandhasś' iha vuttassa ca kiṃ antaraṃ añeyam iti | yaṃ vuccat' idaṃ akkharaniyamo
sandham | guru-lahū-nyāyamo bhave vuttī
ta

(4) PAVIE, Liser. no XII.
LITTÉRATURE RELIGIEUSE EXTRACANONIQUE.

La littérature religieuse, en dehors du canon et de ses commentaires, se compose pour la plus grande partie, de récits édifiants sur les buddhas, les saints, les lieux de culte; d'opuscles sur certains points de doctrine; mais surtout d'instructions variées sur les œuvres pieuses et les profits qu'on en attend entre car le désintéressement est une vertu doctrinale qu'on entoure d'hommages sans beaucoup s'inquiéter de la mettre en pratique.

Histoires de dieux et de saints.

Les dieux jouent naturellement, dans les légendes, comme dans les croyances du Laos, un rôle très effacé. Le seul qui soit resté vivant dans la conscience populaire est Prâ În (Indra): il est en effet considéré comme une sorte de Providence qui protège le Dhamma, favorise les bons, punit les méchants et maintient plus ou moins sur la terre le règne de la justice. Cette croyance se reflète dans notre collection, où un groupe de mss. est consacré à ce dieu bienfaisant: Praya În (Psn, Tannan), « Histoire d'Indra »; Praya În kloa kam tham katalai (Tannan), « Histoire d'Indra interrogeant le lièvre »; Praya În liep lôk, — su lôk, « Indra parcourt le monde »; Praya În tham panha, « Questions d'Indra »; Nansur Praya În hai nuoi dao lôk. « Indra ordonne la chute d'une étoile ».

Ce dernier opuscule est assez curieux: en voici le sujet. Un devaputra, envoyé par Indra pour s'enquérir de la conduite des hommes, rapporte qu'ils négligent complètement la pratique des sila. Il reçoit du roi des dieux l'ordre de créer une « étoile à queue » et d'annoncer au peuple que cette étoile tombera s'il persévère dans ses mauvaises œuvres. Ce météore parut le 12e jour de la lune croissante et disparut le 15e de la lune décroissante du 4e mois. Un avant-propos informe le lecteur que le praya de Xieng Rai s'étant rendu dans le royaume de Videha (Yunnan), en sakrat 1249, année ka mot, 15e jour de la lune croissante du 8e mois, trouva ce récit écrit sur des feuilles d'or et le fit copier sur des feuilles de palmier pour l'instruction des moines et du peuple.

Plus que les légendes divines, la vie des saints parle à l'imagination populaire, surtout lorsqu'on peut apprendre par leur histoire ce qu'ils ont pénétré.
de l'avenir ou de l'autre monde. C'est ainsi que le futur bouddha Siri Ariya Metteya est le sujet de plusieurs ouvrages : l'Anāgatavamsa, prédiction de Gotama sur son lointain successeur, le Metteyasutta, le Tamman Prā Mettai, le Pur Prā Si An.

Parmi les Pères de l'Église, nous voyons apparaître Ānanda (Anon tham Prā Cao), Upagutta (1), mais surtout Moggallāna. Ce dernier, en effet, a eu le privilège de voir le ciel et l'enfer, et les humains trouvent sur ces mondes mystérieux des informations de première main dans le récit de ses courses : Mokkala loh lōk, « Moggallāna parcourt le monde »; M. loh tip, « M. visite le ciel »; M. pāi du narok, « M. va aux enfers »; M. tham pet, « M. interroge les Preta ». Cependant les voyages de Moggallāna ne suffirent pas à contenter la curiosité intéressée des fidèles : sans doute voulait-on des détails plus précis. C'est alors que la Légende dorée fit une place à Prā Malai. Ce saint homme est moins ancien que le grand Moggallāna, et l'hagiographe ne cherche pas à nous en imposer sur ce point, puisqu'il nous apprend qu'il vécut après des rois singhalais du IIe siècle av. J. C. Malgré cette légère infériorité, sa légende est une des plus populaires au Laos et au Siam, où on rencontre souvent des manuscrits illustrés de figures coloriées représentant les supplices infernaux auxquels assista le saint voyageur.

Prā Malai ou Tep Malai était un thera du village de Kambojanagāma (?) dans le pays de Loha (Lohajanapada) situé dans l'île de Tambapāṇi ou Łahādāpā. Grâce à sa puissance spirituelle, il se rend au monde des dieux, au Tāvatimsa, où Indra et les autres deva lui font un respectueux accueil. Il voit les devaputra, entourés d'un brillant cortège, venir adorer le Cūlāmaṇi et il apprend d'Indra quels mérites leur ont valu cette gloire céleste. Quelques-uns sont des compatriotes du thera : l'un est né à Anurādhapuri ; un autre est Saddhātissa rāja, frère d'Abhaya Duttthagamaṇi ; un autre encore est le roi Abhaya.

Tel est le sujet du Malai mūna. Le Malai sēu (?) qui y fait suite s'ouvre avec l'arrivée du bodhisattva Ariya Metteya, qui vient du ciel Tusita adorer le Cūlāmaṇi : il consiste en questions de Prā Malai et réponses d'Indra au sujet du bodhisattva, des œuvres qui lui ont mérité sa future dignité et des temps qui précéderont sa descente sur la terre pour y remplir sa mission de sauveur.

Enfin le Malai Pōthisat raconte la visite du thera aux enfers. Il y trouve beaucoup de compatriotes, qui le chargent de recommander à leurs parents encore vivants la pratique des bonnes œuvres. Revenu sur terre, Prā Malai ne
manque pas, en faisant sa tournée d’automnes, de donner aux fidèles laïques des nouvelles de leurs parents qui souffrent dans l’enfer et de leur transmettre le message de ces malheureux, les exhortant à acquérir du puñña pour eux-mêmes et pour les morts, en accomplissant tous les actes méritoires, dont l’un des plus recommandables est de donner généreusement au moine quêteur.

Un autre saint, dont on ne raconte pas de pérégrinations aux cieux ou aux enfers, mais seulement le nibbāna, précédé de longues et salutaires exhortations, est Gavampati, qui aurait été, lui, un contemporain du Buddha. Il s’appella tout d’abord Brahmāputta. Il demeurait avec 80,000 mahāthera, ses disciples, dans le Sundaravana, sur le mont Pagalīta situé dans le nagara Hemabhūmi. Il était d’une si noble prestance et d’un si gracieux visage qu’on le prenait partout pour le Maître lui-même. Importuné de ces méprises répétées, le thera se rendit laid par sa puissance magique et, sous ce nouvel aspect, il porta le nom de Gavampati. Quand il sut que son heure était proche, il alla au Jetavana prendre congé du Buddha, puis il revint au Sundaravana où, après une longue homélie à ses disciples, il entra dans le Nibbāna. C’est le récit de ses derniers moments que contient le Gavampati-sutta.

Il semble d’ailleurs que le succès du Mahāparinibbāṇa-sutta ait suscité de nombreuses imitations, car, outre le nibbāna de Gavampati, nous avons encore ceux d’Ānanda, de Mahā-Kassapa, de Sāriputta, du thera Dabba, de Bimbā (1).

Parmi les légendes hagiographiques, une des plus goûtées est celle de Jambupati, qui se donne hardiment comme un des sutta chantés au premier concile. Elle date naturellement d’une époque beaucoup plus moderne ; mais la composition en est d’une qualité supérieure à celle des productions similaires. L’auteur a su broder sur la trame de cette petite histoire pieuse des incidents assez variés et des descriptions assez imaginées pour soutenir l’intérêt d’auditeurs peu difficiles d’ailleurs, et ce talent relatif, qui a fait le succès de l’ouvrage, nous justifiera d’en donner une analyse assez étendue.

**Jambupati-sutta**

Jambupati, roi de l’Uttarapāñcāla, était un des plus puissants souverains du Jambudvīpa. Il possédait plusieurs objets merveilleux, notamment d’eux pierres précieuses (kēo mani kōt) au moyen desquelles il pouvait voler dans les airs, et une flèche magique qui allait au loin exécuter ses ordres. Une nuit qu’il était assis sur la terrasse de son palais, contemplant la pleine lune dans le ciel étoilé, ce spectacle fit naître en son cœur orqueilleux la fantaisie de parcourir les royaumes du Jambudvīpa, comme la grande lune marche parmi les petites étoiles. Revêtant les ornements royaux, il s’élève

---

dans le ciel et vole de ville en ville. Il arrive ainsi à Rājaṇgrha, où le palais de Bimbisāra l'étonne par sa beauté. Désirant connaître le roi qui l'habite, il descend sur la terrasse et frappe du pied le pavé, mais il se blesse au genou. Irrité, il tire son sabre et en décharge un coup terrible sur le toit : mais les devata amortissent le choc qui ne trouble même pas la tranquillité du palais. Jambupati, furieux, retourne chez lui en toute hâte, prend son arc et lance vers Rājaṇgrha la flèche magique, avec ordre d'aller trancher la tête du roi Bimbisāra et de la rapporter.

Cependant Bimbisāra, qui avait cette nuit-là entendu du bruit, était parti dès son réveil pour saluer le Buddha et lui demander conseil. En apprenant de lui ce qui s'est passé, il se montre fort ému ; mais le Buddha le rassure et lui promet sa protection.

La flèche arrive au palais, chérissant vainement le roi et se dirige vers le Jetavana, mais sans pouvoir y entrer (1). Le Buddha crée une autre arme magique (cakravat kēo), qui sort à la rencontre de la première, la met en fuite et l'oblige à rentrer honteusement dans son carquois.

Jambupati a recours aux manixôt : ils se chengent en deux serpents à cent têtes, crachant des flammes et de la fumée. Mais, en approchant de l'arâma, ils rencontrent un Garuda épouvantable, à mille têtes et cent mille ailes, devant lequel ils fuient à toute vitesse. En les voyant revenir, Jambupati est humilié comme un oiseau à qui on a coupé les ailes.

Cependant le Buddha omniscient sait que le présomptueux et irascible monarque est prédéfini à devenir Arhat : il décide de le convertir. Dans ce but, il fait appeler Indra et lui donne l'ordre suivant : il ira sommer Jambupati de venir, sous peine de la vie, rendre hommage au Roi des rois (Rājādhīrāj). Indra, sous l'apparence d'un héraut, se rend à la capitale de l'Uttarapañcāla, entre au palais et, sans saluer le roi, lui notifie fâchement son message. A Jambupati qui s'étonne de ce sans-gêne, il explique qu'un serviteur du Rājādhīrāj ne saurait se prosterner devant un roitelet aussi insignifiant que lui. Jambupati courroucé tire contre l'impertinent messager sa fameuse flèche, qui est aussitôt mise en fuite par une arme plus puissante : poursuivie sans merci, la flèche s'enfonce dans les forêts, dans la terre, la mer, le ciel, revient finalement vers son maître et met le feu à la ville. Toute la cour s'enfuit. Le roi déconcerté demande au héraut divin d'éteindre l'incendie. Indra y consent. Mais à peine sauvé du péril, le monarque entière refuse encore d'aller rendre hommage au Rājādhīrāj. Aussitôt il se sent garrotté et tiré brutalement à bas de son trône par une force invincible : après avoir été traîné sur une distance de 36 brasses, il demande grâce et s'engage à partir le lendemain.

Pendant ce temps, le Buddha a convoqué les Deva, Nāga, Garuḍa, etc. et leur a donné l'ordre de construire instantanément une cité opulente et un palais splendide. Lui-même a pris la forme de Mahābrahma, et ses disciples celle de grands mandarins.

Jambupati, pour donner au Rājādhīrāj une haute idée de sa puissance, part à la tête de 111 rois vassaux, de 100,000 mandarins et d'une armée innombrable. La route miraculeusement raccourcie par le Buddha lui permet de faire le trajet en un jour.

(1) « ciā bō khāo ma su pāx Xettavon aram dāi » (Ms. Lao. 21). Le fait de placer le Jetavana près de Rājaṇgrha caractérise le degré d'instruction du traducteur.
Il arrive aux portes de la cité magique, où un gardien l’invite en termes impérieux à descendre de son éléphant : Jambupati offusqué veut faire tuer l’insolent. Mais celui-ci, sans s’émouvoir, sait par la queue et lance au loin l’éléphant, d’où le roi se trouve descendu en un clin d’œil.

Il pénètre dans la ville dont les magnificences l’éblouissent. Il franchit des remparts d’or, de rubis et de saphir. Il traverse des marchés où des dieux cisèlent l’or et l’argent, où des déesses vendent des fleurs, des fruits, des parfums et des gemmes. Dans les jardins profonds, où les santals en fleur sont animés par le plumage éclatant des perroquets, les Kinnari font entendre une musique céleste, et les Nâgi, sous la forme de femmes divinement belles, puisent l’eau limpide des bassins. Sur des places pavées de cuivre, cent mille guerriers s’exercent au maniement des armes. Une large avenue au sol de cristal s’offre aux yeux de Jambupati, qui prend le cristal pour de l’eau et, craignant de se mouiller, retrousse prudemment son longgouti, à la grande joie des assistants. L’avenue de cristal le conduit à l’escalier du palais : il en monte les degrés et se trouve en présence du Candasuriyadevaputta qu’il prend pour le Rajadhîrâj : mais ce n’est que le chef des portiers !

Jambupati pénètre dans le palais. Il voit 16 000 rois venus pour rendre hommage au grand roi, des officiers si majestueux qu’il les prend l’un après l’autre pour le Rajadhîrâj. Enfin il aperçoit celui-ci sur son trône, beau comme un dieu, vêtu d’habits lumineux. D’abord écrasé par cette splendeur, l’incorrigible rât se demande si, après tout, ce roi au gracieux visage et à la voix harmonieuse est plus fort que lui : un défi aussitôt accepté lui en fournit la preuve immédiate : la flèche et les manîsot connaissent encore une fois la défaite.


A la fin de ce discours, le Buddha reprend sa forme naturelle. Jambupati demande l’ordination, donne tous ses biens au Sânga et retourne chez lui pour conseiller à ses femmes de l’imiter. Il devient thera cao.

Le Jambupatisutta, probablement introduit du Pégou au Laos, y a trouvé le plus grand succès : il joint en effet au mérite assez banal d’une histoire édifiante l’attract d’un récit romanesque orné des péripéties qui plaisent à ces imaginations enfantines : duels à coups d’armes merveilleuses, courses aériennes, métamorphoses, incidents comiques où la force brutale est vaincue et bafouée. Surtout la description de la cité magique fournissait un thème merveilleusement approprié au goût excessif des Laotiens pour le faste, même discret, pour la richesse, même fausse, pour la parure, même déplacée. Cet amour du clinquant n’a pas épargné, on le sait, les images mêmes du grand ascète : à l’austère simplicité de sa robe monastique la dévotion des Thai eût préféré sans hésiter un costume somptueux, brillant d’or et rutilant de pierres.
précieuses. Mais pour se risquer à enfreindre aussi gravement les données de la tradition, il fallait trouver un biais ingénieux : le Jambupatisutta s’est trouvé à point pour le fournir. Puisque le Buddha a porté une fois au moins le costume royal, il ne saurait être défendu de le représenter sous cet aspect : donc le Buddha couronné du diadème, vêtu d’or et de joyaux, chaussé de brodequins élégants, sera simplement le Buddha en tant que Rājādhirāja : ainsi est éliminé le désaccord entre le luxe rêvé et les pénibles exigences de l’orthodoxie.

Histoires de reliques.

Après les légendes hagiographiques, les récits les plus appréciés sont ceux qui concernent les reliques du Buddha. Par là nous entendons, non seulement les reliques corporelles (dhātu, sarīra), mais encore les souvenirs matériels de son passage sur la terre, tels que les empreintes de son pied (pāda), les objets qui lui servirent, ou même les statues auxquelles s’attache, par un processus difficile à expliquer, quelque chose de ses souvenirs pouvoirs.

Dans cette classe se rangent les opuscules relatifs à la dent de Ceylan (Dantadhātu, Vāmadantadhātu) ; aux cheveux de Rangoun (Kesadhātu, That doi Siṅguttara (1), That Kuṅ, That Xiṅ Huṅ) ; à l’arbre de la Bodhi (Sapā Prā Laṅkā) ; aux empreintes du pied du Buddha (Pāda, Prā Bat Raṅ ruṅ) ; enfin à différents cētiya vénérés (That doi thuṅ nuoṅ Xiṅ Sen, That Inraṅ (2), That Phanom (3)). Le Nitan that (ms. E. 183) est l’histoire d’une relique enterrée par Mahā-Kassapa au pied du figuier Pō Xai sur la montagne Phu Kamba, dans le Malukkhanaγara, où Dhammāsoka éleva ensuite un cētiya, agrandi plus tard par un roi Sumindarāja.

Parmi ces reliques, les seules qui jouissent d’une véritable notoriété sont celles de Rangoun. Au Laos même, That Phanom est à peu près l’unique sanctuaire qui attire les pèlerins : encore cette dévotion n’est-elle pas très ancienne, puisque, suivant la tradition même du temple, il ne se releva qu’au XVIe siècle de l’oubli où il était tombé. En fait, il est douteux que le culte des

---

(1) Siṅguttara est le nom de la région de Rangoun (laot. Kuṅ), où sont conservées, sous le stūpa Shwe Dagon, des reliques des quatre derniers Buddhas : le filtre de Kakusandha, le bâton de Konagamana, l’écharpe de Kassapa et les cheveux de Gotama.

(2) That Inraṅ, temple près de Savannakhêt (Laos).

(3) Le That ou Dhatu Phanom est un stūpa situé sur la rive droite du Mékong en face de la Se Bang Fay. D’après la chronique du sanctuaire, 8 ans 7 mois et 12 jours après le Nibbāna, Mahā Kassapa et 500 Arhat apportèrent une relique du Buddha, qu’ils enterrèrent sous un figuier religieux ; six rois voisins édifèrent un stūpa sur cette relique. En 1352, le that était abandonné lorsqu’une fille du roi du Cambodge, ayant épousé le prince hérétique du Laos, obtint de son beau-père la reconstruction du monument (F. Garnier, Voyage d’exploration, I, 264-269 ; Atrosier, Notes sur le Laos, I, 236).

---

XVII, 5
reliques ait jamais tenu une grande place au Laos (1). Sans doute il en est souvent question dans les inscriptions (2), mais on les considère surtout en fonction du cetiyà dont elles forment le substrat obligatoire. On peut citer un exemple caractéristique de cette indifférence. Un des principaux that du Laos moderne est le That Luong de Vientiane. Une inscription nous apprend que ce « thûpa » fut construit en 928 saka (1566 A. D.) par le roi Jaya Jettha, qui lui donna le nom de Lokacûlâmañi, « Aigrette du monde ». Ce vaste et imposant édifice s’élevait sur une relique appelée Jinaguyhadhâtu, « la Relique secrète (ou mystérieuse) du Bouddha ». La nature de cette relique est aussi mystérieuse que son nom. Pour lui faire un tel honneur, on devait, semble-t-il, la tenir en grande vénération ; or l’inscription ne nous donne aucun renseignement à son sujet, et aujourd’hui le Lokacûlâmañi est complètement délaissé par la dévotion populaire. Les Buddhâpâda ne jouissent pas d’une considération très supérieure (3) : il en est un à Luang Prabang, sur les bords du fleuve, qui paraît, lui aussi, fort négligé des fidèles. Il y avait dans la même ville un Bodhidruma dans l’enceinte d’une pagode : il a disparu sans laisser de traces, de même que l’os de la main du Bouddha qui était déposé dans le that de Vat Kêo (4).

Les statues ont eu une meilleure fortune. Les trois plus célèbres, le Prâ Baň, le Prâ Kêo et le Prâ Sihîn ont chacun leur chronique, qui nous renseigne abondamment sur leur origine et leurs vicissitudes (5).

(1) C’est une question de savoir si, en Birmanie même, à l’exception de l’illustre Kesadhâtu de Shwe Dagon, les vestiges du Bouddha étaient un objet de grande dévotion. Un Buddhâpâda retrouvé dans la brousse au XVIIe siècle, est de nouveau oublié et redécouvert en 1776 (Mrs. Bode, Pali Literature of Burma, p. 72).
(2) En 1873 A. D., Rama Kamhâa fait exhumer les reliques du sol de Sajjanâlaya et, après les avoir exposées à l’adoration du peuple, les enterrer de nouveau et ôte par dessus un cetiyà (Pavie, Inscri. I). L’inscription de Jum (ib, n° III) commémore la consécration d’une relique (çri ratnamahadhâtu) et la plantation d’un rejeton du bodhidruma, en 1357 A. D. A Xieng Mai, en 1500 A. D., le roi fait apporter des reliques du Bouddha, qu’il place dans un mahâcetiyà (ib, n° V). L’inscription VII relate l’érection à Xieng Mai, en 1471 et 1565, de plusieurs cetiyà, sans aucune mention de reliques. A Luang Prabang, en 1858, translation de reliques et érection d’un cetiyà (n° XI). En 1885, au Vat Xien Ton de la même ville, un donateur fait construire un mahâceti that, sans que son inscription commémorative (n° XII) contienne un seul mot touchant une relique.
(5) Le Phra Prâ Ban et le Phra Prâ Kêo seront analysés plus loin. Pour la troisième statue, dont l’histoire est racontée dans le Sihingâdêna, œuvre de Bodhirâmi, de Xieng Mai (XVe siècle), voir G. Cœsês, BEFO, XV, III, p. 43; XVII, III, p. 34, 43. Le Phra Sihîn, signalé dans deux bibliothèques de Luang Prabang, mais qui paraît avoir
La «réunion des reliques» au pied de l’arbre de la Bodhi, à la fin des cinq mille ans que doit durer la religion du Bouddha, est un thème commun à tous les pays indo-chinois qui suivent le Theravada. Au Laos, il fait l’objet du Sanskrit THAT qui, sous la forme d’une prédiction du Bouddha, expose la décadence de la doctrine pendant cette période, terminée par la réunion miraculeuse et l’embrasement des reliques.

Textes divers de doctrine et de piété.

Le Canon bouddhique n’est pas d’une étude facile : il décourage par sa masse et ses aspérités le zèle le plus intrépide. Si le Vinaya et l’Abhidhamma ont un objet assez bien délimité, en revanche les différents points de la doctrine sont semés au hasard à travers les quatre Nākāya, sans aucune préoccupation d’éviter les répétitions ou de combler les lacunes. Il a donc fallu se préoccuper de rendre accessible cette rudis indigestaque moler, soit en la comprimant sous forme de résumés, soit en combinant les éléments dispersés de telle ou telle partie de la doctrine, soit enfin en détachant simplement de ce livre immense quelques feuilles intéressantes plus particulièrement la vie spirituelle ou pratique de la communauté.

En tête des abrégés de la doctrine se place le célèbre Visuddhimagga, «la Voie de la Purification», de Buddhaghosa, qui a lui-même été soumis à une nouvelle compression : d’où deux états de l’ouvrage : le «Grand Visuddhimagga» (V. yai), et le Visuddhimagga abrégé (V. rom), le premier, en 115 fascicules, le second en 8.

Une autre grande compilation, plus récente, le Sārasaṅgaha manque à la collection de Luang Prabang, qui toutefois en possède un commentaire, la Citragañṭhidipani. En revanche elle contient trois traités de cosmologie : la Trailokya-vinichchayakathā (1), «Traité de la discrimination des trois mondes», en 80 fascicules, le Lokasanthana-joteratanaganjhi, et le Traiphun, ce dernier attribué au roi Lidaiya (Lür Thâï) de Sukhodaya (2). On y trouve aussi la Mahāgalādipañi par Siri Mahāgala, de son nom laique Ru ou Uru, écrite à Xieng Mai en 1524 A. D. et qui, «avec la Dhammapadaṭṭhakathā et le

Échappé aux recherches faites pour la Bibliothèque Royale, est sans doute une version du Sihāganiḍana. Il y avait à Luang Prabang une autre statue miraculeuse, le Pra Sek Kham, venue spontanément rejoindre le Pra Ban après son installation à Vat Vixun en 1513 ; elle fut transportée à Vieng Chan par Jaya Leitha, et par les Siames à Bangkok, après la prise de la capitale du Laos en 1827 (Polsevadan Vien Can, ms. EFEO, Lao. p. 23).

(1) La Bibliothèque de l’EFEQ. en possède une version khmère incomplète (Camb. 50).
(2) G. COÈDES. Documents sur la dynastie de Sukhodaya. BEQEO, XVII, n° 5 sqq.

XVII, 5
Sūratthasaṅgaha, constitue le fond de la culture pāli de des bonzes siamois et cambodgiens (1). Parmi les manuscrits destinés à mettre à la portée des religieux les notions essentielles sur des points particuliers de la doctrine, nous citerons les ouvrages suivants :

Balasamkhya, « Dénombrement des pouvoirs spirituels ».
Bodhipakkhiyā dhāmmap, « Éléments spirituels de la Bodhi ».
Buddhaguna, « Mérites du Bouddha ».
Buddhānusatti, « Dévotion au Bouddha ».
Cetanabheda, « Classification des états psychologiques ».
Dhammapāda ou Dhammadesanāpāda, « Prédication religieuse » (2).
Dhammasamvega, Samvegavatthu, « Emotion religieuse ».
Sañkhittovāda, « Instruction abrégée ».

Enfin il existe plusieurs petits manuels sur le sujet favori des Pārami, « Perfections » : Culla-pārami, Paññāpārami, Pāramidipani, Pārami ron, Sabbapārami, etc.

Un autre groupe, plus important par le nombre des textes que par leur valeur intrinsèque, est celui des Sōn : notre liste en contient une centaine. Le mot sōn est une abréviation du pāli ānisansa « avantage » : le rôle de ces petits tracts est en effet d'expliquer aux moines et aux fidèles les avantages pratiques qu'offrent les divers actes de piété. Quiconque observe les sila, copie ou récite un texte sacré, fait don au Saṅgha de terres, maisons, nourriture, vêtements, offre sur l'autel du Bouddha des fleurs ou des bougies, n'a qu'à consulter le Sōn correspondant pour savoir ce qui est porté à son crédit dans l'insaisissable balance du Kamma. C'est une grande cause de sécurité. Ces textes jettent un jour assez cru sur l'idéal des bouddhistes d'Indochine et sur les aspirations qui dictent leurs actes de piété. Nous donnerons comme exemple la traduction, légèrement abrégée, du Sōn dok mai, la « Récompense des fleurs ». On remarquera que, pour donner plus de valeur aux promesses qui y sont inscrites, le


(2) A distinguer du Dhammapada. Il s'agit ici de sermons du Bouddha touchant divers points de doctrine, avec histoires à l'appui. Par exemple, pour illustrer le principe des conséquences du kamma, il raconte l'histoire d'une femme adulte qui offrit à un stūpa une bannière d'or et de pierres précieuses, en exprimant le souhait d'être, dans sa vie suivante, belle et fortunée. Son souhait fut accompli : elle fut une fille d'Anāthapiṇḍika, nommée Khemā, dont la richesse et la beauté lui valurent de la part des autres femmes, des persécutions, rançons de son péché.
rédacteur n’a pas hésité à les mettre dans la bouche du Buddha, en donnant à sa composition le cadre classique du sutta :

SOÑ DOK MAI.

Le Buddha séjournait à Savatthi, au Jetavana, le parc d’Anāthapiṇḍika. Là, le Maître adressa cette instruction aux religieux :

Moines ! Celui, quel qu’il soit — homme ou femme, khattiya ou khattiyā, brhamane ou brahmāṇi, vessa ou sudda, riche ou pauvre, maître de maison, borné ou intelligent, pourvu qu’il ait la foi, — qui, avec des fleurs odorantes ou inodores, fait hommage au Buddha, au Dhamma, au Saṅgha, celui-là en retire un grand avantage (mahāphalam ānisamsam).

Les hommes qui prennent des fleurs de toute sorte : fleurs de cocotier, de jasmin, d’arbre à corail, de lotus, d’acacia, etc. (1) et en font hommage au Buddha, au Dhamma, au Saṅgha, à un cetiya, à un arbre de la Bodhi, y gagnent un grand profit. S’ils souhaitent obtenir la dignité de roi cakkavatti parmi les hommes, ils l’obtiennent ; la condition de deva, ils l’obtiennent ; la condition de roi des dieux, ils l’obtiennent ; la condition de Brahma, ils l’obtiennent ; le Nibbāna, ils l’obtiennent. Où qu’ils aillent, ils sont honorés des hommes et des dieux.

C’est pourquoi Bhagavat dit : Ceux qui offrent des fleurs parfumées jouissent du bonheur sur la terre et dans le ciel. Quand ils meurent ici-bas, ils renaissent dans le ciel ; quand ils quittent le ciel, ils reçoivent la félicité de Brahma ; quand ils s’épuisent, ils arrivent au Nibbāna.

Partout où ils naissent dans la course incessante du samsara, ils jouissent de tous les bonheurs. Ils ne naissent que dans deux sortes de familles : khattiya et brhamanes, jamais dans une famille vile. Tel est le fruit que procure l’offrande de toutes les fleurs.

Qu’ils naissent dans un petit village ou dans une grande ville, ils auront toujours un éclat semblable à celui du soleil. Ils auront le teint d’une belle couleur d’or et seront chéris de tous, riches et considérés. Ils ne seront jamais fils d’un esclave ou d’une esclave. Ils ne naîtront ni dans le monde des Preñi, ni parmi les animaux ; ils ne connaîtront pas les souffrances de l’enfer. Ils seront rois, possesseurs des Sept Joyaux, seigneurs des Quatre Dipa. Ils auront une multitude d’esclaves des deux sexes et de femmes. Ils seront parcés d’ornements dignes d’eux. Ils posséderont toutes choses ; palais, éléphants, chevaux ; une armée à quatre aṅga ; une cour ; des beuves, des buffles, des chars par milliers ; des vêtements ornés de tous les objets de parure. Ils auront des richesses incalculables, des armées infinies, des troupes immenses de femmes. En quelque lieu qu’ils aillent, ils y seront honorés des hommes et des dieux. Lorsqu’ils abandonneront leur corps d’homme, ils renaîtront dans le Tavatimsabhavana, pour y être Indra 80 fois ; 80 fois ils auront la dignité de roi cakkavatti et 80 fois

(1) L’auteur énumère 25 espèces de fleurs par leur nom pāli et laotien ; détail curieux, la plupart sont des fleurs sauvages et ne servent nullement aujourd’hui aux offrandes faites sur les autels du Buddha.
celle de padesarāja dans des pays petits ou grands. D'une richesse inépuisable, ils naîtront partout mahāsetthī.

Ceux qui honorent avec des fleurs les Trois Joyaux, leur corps exhale le parfum du santal, et leur bouche l'odeur du lotus, dans un rayon de sept lieues.

Tels sont les avantages qu'obtiennent ceux qui offrent avec foi des fleurs au Buddha, au Dhamma et au Saṅgha : ils jouissent de toutes les félicités dans le ciel et parviennent ensuite au Nibbāna.

A la même famille que les Sōn appartiennent les textes dont la récitation seule procure les avantages souhaités par le fidèle. Nous citerons comme types de cette catégorie : le Cundasūkarikasutta, l'Uṇhassavijaya, le Pēt mun et le Lem Luonh.

Le Cundasūkarikasutta (1) se compose de deux parties : 1° les litanies Iti pi so ; 2° un éloge du sutta sous forme de récit.

Sous le Buddha Dipamkara, quatre bhikku du pays de Suvānabhūmi arrivent dans le Siviraṭṭha, où règne le roi Surūpa. Il a un ministre renommé pour sa générosité, nommé Dhammikapaṇḍita. Celui-ci interroge les bhikku sur le but de leur voyage. Ils répondent qu'ils vont au pays de Tambapanṇeyadīpa (Lāṅkādīpa) pour obtenir du roi Sudassana Cakkavatti (2) le Candasūkarikasutta. Ils s'y rendent en effet et obtiennent du roi le fameux sutta, après lui avoir fait de riches offrandes. Ils en font la lecture à leur retour dans le Siviraṭṭha. Indira, désireux de l'entendre, envoie son cocher Mataji chercher Dhammikapaṇḍita, qui l'enseigne aux dieux. Après sa mort, le pieux ministre renait au ciel, traverse un certain nombre d'existences et finit par être le buddha Gotama. Quiconque récite le Cundasūkarikasutta y gagne beaucoup de mérite et va au ciel.

Cet éloge est connu également sous le nom de Yot tham, « Glorification du Dhamma ». Comme on le voit, ce prétendu sutta ou jātaka (car il s'attribue ces deux qualifications) (3) est d'une rare platitude.

Il faut placer au même degré — qui est fort bas — l'Uṇhassavijaya : c'est aussi un soi-disant sutta qui affiche l'extraordinaire prétention de faire échec à la loi du Kamma et d'assurer à quiconque le récite le bénéfice de la longévité. L'introduction répond à celle de l'Uṣṇīṣavijaya traduit par Yi-tsing (Nanjio, no 350).

(1) Ms. de l'EFEO Lao. 33, 5 phuk (mq. le phuk 4). Le Cundasūkarikasutta existe au Cambodge (Ms. de l'EFEO, Camb. no 167). Un des récits de la Dhammadātthakathā porte le nom de Cundasūkarika : il raconte la damnation d'un charcutier.

(2) Tous ces noms figurent dans la liste du Pāṇḍarājātaka : Dhammikapaṇḍita (Z. 8, C. 93) ; Sudassana (Z. 50, C. 50) ; Surūpa (L. 44, Z. 14, C. 27).

(3) Cette dualité d'appellation se rencontre aussi dans le canos. Ainsi : Makhadeva-jātaka (no 9) ; Makhadeva-sutta (M., no 83) ; Mahāsudassana-jātaka (no 95) ; Mahā-sutta (D., no 17). (REYES DAVIDS, Buddhist Birth Stories, p. LII).
Lorsque le Buddha séjournait dans le ciel Tāvatīśa, enseignant l’Abhidhamma aux dieux, il y avait un devaputta nommé Suppatīthita qui, après avoir joui d’une longue félicité dans le ciel, en raison de ses bonnes actions antérieures, était arrivé, sans qu’il le sût, proche du terme de cette récompense. Un autre, plus clairvoyant, lui révèle la vérité : dans sept jours divins (qui font sept années humaines), il tombera dans l’enfer Avīci pour mille années divines ; puis il traversera cinq naissances animales : aigle, vautour, tortue, porc, chien ; enfin il arrivera à la condition humaine, en commençant par être sourd et aveugle. Suppatīthita, effrayé par cette prédiction, va se mettre sous la protection d’Indra, qui se déclare impuissant et le mène devant le Buddha, à qui il expose le cas. Le Buddha commence par définir à quels actes passés le devaputta doit les châtiments qui le menacent : chasseur, il a tué un grand nombre d’animaux, c’est pourquoi il doit renaitre aigle et vautour ; jeune prince, il dérobait aux oiseaux leurs œufs, c’est pourquoi il deviendra tortue ; il a murmuré contre les sāmaṇera, c’est pourquoi il prendra la forme d’un porc ; ils le sont accablés, ce qui lui vaudra d’être un chien. N’ayant pas prêté à l’enseignement une oreille attentive, il sera sourd ; ayant feint de ne pas voir des religieux qui mendiaient à sa porte, il sera aveugle.

Mais n’y a-t-il aucun moyen de prévenir ces calamités ? Il y en a un : c’est l’Uñhasavijaya. Et le Buddha récite ces gāthas :

```
attī Uñhasavijayo dhammo loke anuttaro
sabbassattānaṃ hitattāya taṃ tvaṃ gaṇhāhi devate ||
pārvajje rājadaṃde amanusse phi-namake (1) ||
byagghe nage vise bhute akālamaraṇaṃ (2) ca ||
sabbasāva maraṇā mutto thāpetvā kālamāritaṃ (3) ||
tenā tass’ anubhāvena hotu devo sukkhi sādā (4) ||
Buddha-sīlaṃ samādānaṃ dhammaṃ ca sucaritaṃ
tenā tass’ anubhāvena hotu devo sukkhi sādā (4) ||
līkhitam kīciṃ taṃ pājaṃ dhāraṇaṃ (5) vacanaṃ guru
pāle saṃdasaṇaṃ suvitā tassa āyu pavadhati ||
sakkatvā buddharatanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varam
hitam devamanussānaṃ buddhejena sothiṇā
na saṃ upaddava sabbhe dakkhā vupasamantu te ||
sakkatvā dhammaratanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varam
parīṭhitaṃ vupasaṇānaṃ dhammajena sothiṇā
na saṃ upaddava sabbhe bhavīḏhi vupasamantu te ||
sakkatvā saṅgharaṭanaṃ osadhaṃ uttamaṃ varam
āhuneeyaṃ pahuneeyaṃ saṅghajena sothiṇā
na saṃ upaddava sabbhe rogā vupasamantu te ||
```

(1) Mss. gi ; mais cf. la glose : « les cinq sortes de démons, à commencer par les phi
sura des eaux et les phi sura des terres ».
(2) Ms. akkara.
(3) maraṇā mulli... karanaritaṃ.
(4) te tassena anubhāvena hontu devo sukkhi saddho.
(5) rikkhitam... dhatanāṃ.

XVII. 5
« Il y a le dhamma Uṇhassavijaya, sans pareil dans le monde pour l'avantage de tous les êtres : reçois-le, deva ! [Par lui] on échappe aux châtiments royaux, aux démons appelés phi, aux tigres, aux serpents, au poison qu'on a ingéré, à la mort prématurée ; on est affranchi de toute autre mort que la mort en temps normal. Par la puissance de ce dhamma, que le deva soit toujours heureux !

« En se soumettant aux préceptes du Buddha et en pratiquant sa loi, par la puissance de ce [dhamma], que le deva soit toujours heureux !

« En honorant, méditant, récitant avec respect les Ecritures, en écoutant l'enseignement des textes sacrés, on accroît la durée de sa vie.

« En rendant hommage au Joyau Buddha, remède suprême et excellent, salutaire aux dieux et aux hommes, par la puissance bienfaisante du Buddha, que tous les accidents t'épargnent et que tes douleurs s'apaisent !

« En rendant hommage au Joyau Dhamma, remède suprême et excellent, qui calme la souffrance, par la puissance bienfaisante du Dhamma, que tous les accidents t'épargnent et que tes maladies guérisent !

« En rendant hommage au Joyau Saṅgha, remède suprême et excellent, digne d'offrandes et d'hospitalité, par la puissance bienfaisante du Saṅgha, que tous les accidents t'épargnent et que tes maladies guérisent ! »

Auyant écouté ce texte merveilleux, le devaputta retournait à son palais céleste, sans être désormais troubles par les conséquences génantes de ses actes passés.

Cette recette très simple et à la portée de tous explique le succès de l'Unhassavijaya, dont témoigne le nombre des manuscrits.

Une telle croyance à l'empire souverain de la formule est déjà assez éloignée de la doctrine orthodoxe ; toutefois cette formule elle-même implique un élément moral et religieux : la pratique de la vertu, l'étude des textes sacrés, le respect du Trirâma. Nous ne sommes pas encore au niveau du moulin à prières. Nous y arrivons avec le Pèt mûn et le Lem luoân.

« Pèt mûn » signifie les 80.000 ou plutôt les 84.000 dhâmmakkhandha ou unités que la tradition bouddhique prétend exister dans la totalité des textes du Tipitaka. Il va de soi que l'opusculc dont nous parlons n'a pas tenté cette énumération. Celle qu'il nous offre est une liste d'une centaine de titres jetés pêle-mêle, les uns désignant des sections entières du Canon, d'autres des morceaux isolés, d'autres encore des commentaires, la plupart fort incorrects et même inintelligibles.

Ce livre, comme le Lem luoân qui lui ressemble beaucoup, est fondé sur cette idée qu'en récitant le titre d'un texte religieux, on s'assimile tout le mérite qui réside dans la récitation du texte entier. On voit quel immense profit on peut tirer d'un chapelet de titres qui sont censés contenir la substance d'un nombre égal d'ouvrages canoniques.

Il faut mettre à part un opuscule intitulé Saddavimala (1) qui, paraît-il,

(1) Ms. de l'École Françoise, Lao. 102. Le titre est écrit en marge du fol. 1 et dans le colophon Saddhâvimala ; mais dans les mss. laotiens, le groupe dd est le plus...
est tenu en grande estime au Laos par les gens cultivés, et nous permet ainsi d'apprécier la mentalité de ce pays à son plan supérieur. Rien n'indique qu'il soit traduit d'un original pâli, et aucun texte ne figure sous ce titre dans les catalogues de manuscrits pâli ; ce serait donc une compilation en langue vulgaire, de date inconnue. L'auteur lui-même se réfère à deux sources : la Nirutti et la Pathamamullamūlī-ṭikkā. La Nirutti est un traité de grammaire, sans auteur connu, cité par le Gandhavamsa (p. 65. 75). L'autre ouvrage est sans doute le commentaire d'un sutta apocryphe qui, d'après un passage de notre texte (f° 17b), doit traiter des premiers temps du monde (1).

Le Saddavimala se donne comme un manuel à l'usage des religieux Yogāvacara, c'est-à-dire qui s'adonnent aux pratiques mystiques du Yoga (2). Il se propose de leur fournir des thèmes féconds de méditation (bhāvanā). Ces thèmes sont assez variés : ils embrassent la morale, la physique, l'anatomie, la physiologie, l'embryologie et, avant tout, la grammaire. Bien entendu, la connaissance du corps, de ses éléments et de ses fonctions n'est envisagée ici que comme base des exercices spirituels, et la grammaire n'est qu'un marchepied pour atteindre à une connaissance transcendante des rapports qui existent entre les sons, l'homme et l'univers. On trouve là une série d'opérations qui rappellent curieusement les premiers bâtiements de la pensée indienne dans les Brāhmaṇas. Il n'est pas jusqu'à la thèse de la création des membres par les traités de l'Abhidhamma qui n'évoque le souvenir de la vieille théorie d'après laquelle les êtres et les objets sont que l'écho des mots du Veda éternel. Ces conceptions singulières, bien que la rédaction en soit probablement assez récente, plongent donc par leurs racines dans une tradition fort ancienne, dont il n'est pas sans intérêt de constater la survivance jusqu'à notre époque au sein des communautés bouddhistes. Aussi croyons-nous à propos d'en donner un rapide aperçu.

D'abord, quel est le but à atteindre ? Le Nibbāna. Il est comparé à une forteresse de cristal (3) entourée de sept enceintes. La voie qui y mène est souvent écrit dhā ; quant au signe de la longue, il sert à affecter la syllabe de la voyelle a au lieu de o. Ainsi il y a une confusion perpétuelle entre satta « mot » et sattā « foi ». Comme la « foi » ne tient aucune place dans l'ouvrage, tandis qu'il y est longuement question des « mots » et surtout de la grammaire, ordinairement désignée par le titre de Sadda, c'est évidemment ce dernier terme qu'il faut restituer dans le titre. Quant à vimala, on ne voit pas bien quel est ici son rôle.

(1) Il fait partie des mss. de Luang Prabang (Bibl. roy. 783).


(3) Cf. Liste générale : Vienn kho yol nīrāpan, « Le Forteresse de cristal, glorification du Nirvāna ». 
longue, les étapes sont rares et les dangers nombreux : brigands, éléphants, chevaux, rajashta, tigres, ours, diables, myriapodes, araignées, serpents, qui mordent, piquent, dévorent le voyageur. Quand il a échappé à tous ces ennemis, il arrive devant une porte hermétiquement fermée. Pour ouvrir cette porte, il faut une clef de diamant : c'est l'arahanatapala, la sainteté accomplie, qu'on se procure par les observances, la méditation, la sagesse. Jusque-là on tourne dans le tourbillon infini du samsâra ; on garde en soi le mal (pâpa), mais on peut toujours accroître le bien (puñña), gage de bonheur dans les vies suivantes. Celui qui donne de la nourriturenaltra dans une bonne famille et jouira d'une longue vie. Celui qui offre aux temples un gong, un tambour, des instruments de musique, entendra des sons agréables. Celui qui donne des lampes ou des lunettes aura les yeux clairs. Celui qui lit, récite, enseigne le dhamma possédera la sagesse, etc.

Quant à ceux qui ne s'appliquent pas aux bonnes œuvres, ils sont rivés aux quatre apīya (lieux de punition). Les Buddhas peuvent paraître pendant cent mille koti d'asampkheyya, sans réussir à sauver ces réprouvés.

Après ce préambule orthodoxe, l'auteur passe aussitôt à des spéculations plus raffinées.

D'abord se présente l'invocation initiale de tous les textes bouddhiques : Namo Buddhâyā. Cette invocation a cinq syllabes, et les Buddhas du présent bhadrakalpa sont de même au nombre de cinq. En conséquence, na est Kakusandha, mo Konagamana, bu Kassapa, ddhā Gotama, ya Mettaya. Ils siégent respectivement dans l'œil droit, dans l'œil gauche, dans les deux oreilles, dans le nombril et sur le front. Telle est la place des Buddhas. Le Dhamma réside sur le sommet de la tête et le Saṅgha sur l'occiput.

Il y a d'autres correspondances. L'Abhidhamma comprend sept traités ; si on ajoute aux six sens un septième élément, soit la chaleur vitale, soit le souffle, on obtient une autre série de sept fonctions organiques qui sont reliées aux sept pakaraṇa par un rapport de causalité. La Saṅgini(1) produit la vue, le Vibhaṅga l'ouïe, la Dhātukathā l'odorat, la Puggalaṅkatti le goût, le Kathāvatthu le toucher, le Yamaka l'excitation de l'esprit, et le Mahāpattihāna le feu vital ou la respiration. Si on se rappelle en outre que la semaine a sept jours, rien de plus aisé que d'augmenter chaque équation d'un troisième terme. On dira donc : la Saṅgini crée l'œil le dimanche ; le Vibhaṅga crée l'oreille le lundi, la Dhātukathā crée le nez le mardi, etc.

Ce rapport a des conséquences éminemment pratiques qui sont exposées dans un autre passage (i° p'bh). Puisque les livres de l'Abhidhamma ont créé les organes des sens, ils peuvent aussi effacer les péchés commis au moyen de ces organes. Si donc on lit à un mourant la Saṅgini, créatrice de l'œil, on efface les péchés qu'il a commis par la vue et on lui procure une

(1) Forme ordinaire de la Dhammasaṅgani dans les mss. laotiens.
indulgence (ānisamsa) de 376.100 kappa. Si on lui fait entendre le Vibhaṅga, créateur de l'oreille, il expire absous de tous ses péchés d'audition et muni d'une indulgence de 272.100 kappa, etc. La loi du Kamma reçoit ici une atteinte très rude.

Après avoir établi le rapport des sens avec l'Abhidhamma, l'auteur revient en arrière pour exposer la formation du corps lui-même, depuis la conception jusqu'à la naissance. C'est d'abord un point comparable à une gouttelette d'huile de sésame au bout d'un poil de yak ; sept jours après, il devient un liquide épais, ayant la couleur de l'eau où on a lavé de la viande crue ; sept jours plus tard, il ressemble à un caillot de sang ; sept jours après se forment les cinq « branches », savoir : la tête, les deux bras et les deux genoux. Enfin apparaissent les organes, qui se complètèrent simultanément de sept en sept jours.

L'émonération des parties constitutives du corps donne lieu à de nouveaux parallèles. Pour les comprendre, il est nécessaire de se référer à la liste traditionnelle des 32 ākāra, qui revient fréquemment dans les livres canoniques (notamment dans le Khuddakapāṭha). Voici cette liste avec la traduction thaï de chaque terme, telle qu'elle est donnée par le Saddavimala :

Dvättimśākāram.

1. Kesā, cheveux ; phom hua.
2. lomā, poils ; khon tua.
3. nakā, ongles ; lèp mur lèp tūn.
4. dantā, dents ; khéo.
5. tacco, peau ; hñā hūm.
6. mamsām, chair ; xīn (1).
7. nabāru, nerfs ou tendons ; sên en (2).
8. atti, os ; dūk (3).
9. aththimīṇjam, moelle des os ; khrāmōn yu nai kōn kāduk.
10. vakkam, reins ; hām kāi hluīn (4).
11. hadayam, cœur ; kon xīn hua cai (5).
12. yakanam, foie ; tāp (6).

(1) Composée de 900 parties (tēh).
(2) Au nombre de 1.400, dont 700 grands et 700 petits.
(3) Au nombre de 500 sections (tōn).
(4) Tous deux ont un pédoncule (khuān) commun.
(5) « La masse de chair qui entoure le cœur », le viscère étant considéré comme l'enveloppe du mano. Le Commentaire du Khuddakapāṭha dit que, chez les hommes intelligents, le cœur est entrouvert, et complètement fermé chez les sots (Khuddakapāṭha, PTS., p. 52).
(6) Il a deux couches (kīp) chez les goss intelligents, une seule chez les sots.
13. kilomakam, derme ; yap yuohon hum xin vai (1).
14. pihakam, rate ; mam.
15. papphasam, poumon ; pöt (2).
16. anlam, intestin ; sai hyai.
17. antagunan, mésetère ; sai noi (3).
18. udariyan, aliments non digérés ; ahan mai (4).
19. karisam, résidus de la digestion ; ahan kao.
20. pittam, fiel ; bi.
21. semham, phlegme ; sêt.
22. pubbo, pus ; nam hnon.
23. lohitam, sang ; lori.
24. sedo, sueur ; hura.
25. medo, graisse ; mân khun (5).
26. assu, larmes ; nam ta.
27. vasà, huile de la peau ; mân hlêo kai kao (6).
28. khelo, saline ; nam lay.
29. singhanikà, mucus nasal ; muk.
30. lasikà, synovie ; na hlây lori.
31. muttam, urine ; nam mut.
32. matthake matthaluñgam ; cerveau dans le crâne (7).

Tels sont les éléments corporels que certains abstracteurs de quintessence ont eu l'idée singulière de mettre en relation avec les lettres de l'alphabet. Comme ces rapports sont purement arbitraires, ils sont sujets à varier suivant

---

(1) "La pulpe qui recouvre la chair". Buddaghosa dit que le kilomakam est de deux espèces : le k. « couvert » (patichechnâ), qui enveloppe le cœur et les reins, et le k. « découvert » (appatichechnâ), qui se trouve partout entre la peau et la chair. Childers, citant cette définition, ajoute : « From this it would appear to indicate some membrane, as the pleura »
(2) Formé de 32 couches (kip).
(3) Le « grand intestin » (sai hyai) a chez l'homme 32 replis et 32 brasses de longueur ; chez la femme, 28 replis et 28 brasses ; celui-ci est plus court pour laisser place à l'embrison. D'après le Commentaire du Khuddakapâtha, l'anlam et l'antagunan ont le même nombre de replis chez les deux sexes : 21 ; mais ceux de l'homme ont 32 hattha de long, ceux de la femme 28 seulement.
(4) Childers traduit « estomac », mais le Commentaire du Khuddakapâtha donne raison au glossateur laotien.
(5) « Graisse coagulée ».
(6) « Graisse liquide ». 
(7) La réunion dans un même article du crâne et du cerveau a eu sans doute pour but de réduire l'enumeration au chiffre 32, qui se prêtait peut-être mieux aux spéculations sur les nombres. Au 95°, notre auteur distingue : 90 le crâne (krâbon hua) ; 20 le cerveau (ôk o hua).
la fantaisie de chacun : de là des listes contradictoires que notre compilateur ne s’est pas soucié de mettre d’accord. Nous suivrons son exemple, nous bornant à donner quelque idée de ces jeux mystiques.

Il y a dans l’alphabet 41 lettres, dont 8 voyelles et 33 consonnes. Ce dernier chiffre est identique, sauf une unité, à celui des 32 parties du corps ; une légère correction — le dédoublement, très logique d’ailleurs, du crâne et du cerveau — fait concorder parfaitement les deux séries. Les cheveux correspondront à ka, les poils à kha, etc. jusqu’aux numéros 32 (crâne) et 33 (cerveau), qui répondront respectivement aux deux derniers caractères de l’alphabet : la, am.

Ceci posé, revenons au développement ultérieur de l’embryon. Pour éviter de le faire dérouter par les cheveux, ce qui serait un ordre paradoxal, l’auteur laisse de côté les n°s 1 à 19, correspondant aux lettres ka-dha, et place en tête la série 20-31 (pitam-muttam) = na-ha ; puis il reprend la série 1-19 (kesa-karīsām) = ka-dha, et termine par 32-33 (matthakaṃ-mathalaṅgām) = la, am.

On peut considérer le même sujet sous un autre point de vue. Les khandha, ou éléments de l’être, sont au nombre de cinq ; il y a d’autre part dans l’alphabet cinq vaggas d’occlusives, ce qui amène tout naturellement les équations :

Rūpakkhandha = Gutturales ;
Vedanakkhandha = Palatales ;
Saññakhandha = Céribrales ;
Sañkha-rakkhandha = Dentales ;
Viññānakkhandha = Labiales.

Les khandha sont complets en dix mois. Arrivé à ma, l’enfant sort du sein maternel. C’est la lettre suivante, ya, qui lui donne le souffle (1).

L’enfant est né. Il a maintenant pour devoir de témoigner sa reconnaissance à sa mère. Le seul moyen de s’acquitter de sa dette, c’est d’entrer en religion, d’abord comme novice à 12 ans, puis comme moine à 20 ans.

Ce n’est donc pas dans l’intérêt de son propre salut qu’il embrasse la vie religieuse, mais par piété filiale. Toutefois il ne lui suffit pas, pour payer cette dette sacrée, de revêtir la robe jaune : il doit s’appliquer à comprendre quelles hautes doctrines, telles que les guna du Triratna et la théorie des Dhātu. S’il les ignore, il est voué à de multiples enfers et à d’innombrables conditions

(1) Elle est même appelée ailleurs la « porte du Nibbāna », parce qu’elle ouvra [au viññāsa de l’Arhat] la porte du crâne, la dernière qui reste après la clôture des autres « portes » (œil, oreille, etc.). Ce passage (P9 9ª, l. 3) est obscur, mais il est intéressant en ce qu’il rappelle la vieille croyance indienne sur la fissure du crâne qui sert de passage au puruṣa du cœur pour se rendre dans le soleil.

XVII, 5
misérables. Qu’est-ce que cette théorie des Dhātu, dont dépend tout l’avenir
du pauvre moine ?
Il y a quatre dhātu, « éléments » : Terre (Pathavīdhātu) ; Eau (Āpoddhātu) ;
Feu (Tejodhātu), Vent (Vāyodhātu). On les considère ici comme éléments du
corps humain.
Le Pathavīdhātu se compose de 20 parties (kotthāsa) ; ce sont 20 des 32
parties du corps, celles qui ont pour caractère la solidité : 1-19 (kesā-
karīsaṃ) et 32 (mattake matthalūgām).
L’Āpoddhātu comprend 12 kotthāsa, savoir : les n° 20-31 de la même liste :
ce sont les sécrétions liquides.
Le Tejodhātu est formé de 4 kotthāsa : 1° uṣhaggi, le feu qui échauffe le
corps et le protège contre la décomposition ; 2° pācaggi, le feu qui fait di-
gérer les aliments, 3° dayhaggi, le feu [du chagrin ?] qui consume ;
4° jīranaggi, le feu qui fait vieillir.
Le Vāyodhātu compte 6 kotthāsa : 1° uddhaṅgamā vātā, vent qui monte
du nombril et commande les mouvements des bras et de la tête ; 2° adhogaṅgā
vātā, vent qui descend du nombril et commande les mouvements des
jambes ; 3° kucchiṣṣayā vātā, vent qui se forme dans le ventre ; 4° yena-
supati vātā (1), vent qui fait dormir, marcher, parler, étouffer, tousser ; 5°
kotṭhāsassyā vātā, vent qui embrasse toutes les parties ; 6° aṃgaṃagānu-
sārī-vātā, vent qui passe dans chaque membre du corps et le fait grossir ou
maigrir.
Nous passons maintenant à un résumé de la grammaire de Kaccāyana trans-
posée dans la sphère mystique.
Voici d’abord l’origine de cette grammaire.
Un seṭṭhi, dans son âge mûr, renonça au monde et se fit religieux. Il apprit
du Buddha qu’il y avait deux sortes de dhuradhāmmā « devoirs supérieurs » :
ceux des livres (gaṇithadhura) et ceux de l’intuition (vippasanaadhura). Comme
il était peu instruit, il choisit ces derniers et se rendit dans une forêt, au bord
d’un lac, pour s’y livrer à la contemplation. Etant assis là, il voyait sans cesse
des troupes d’araignées saisir et dévorer les poissons. Ce spectacle suscita en
son esprit la pensée absorbante de l’impermanence et de la douleur universel-
ess, et il en vint à répéter sans cesse : « Les araignées mangent les poissons !
Les araignées mangent les poissons ! » 80.000 bhikkhus, revenant de demander
l’aumône dans l’Uttarakuru, furent choqués de ce radotage et racontèrent le
fait au Buddha. Le Maître l’excusa en disant que, faute de connaître la lettre
(akkhara), il soutenait sa méditation par le sens (āttha) des mots de la langue
thai (sic). Mais en même temps il émit cette proposition : « Attha akkhara-
saṇṇāio... Le sens de tout discours est reconnu au moyen des lettres ; et

(1) Le ms. porte sampati, faute évidente : la correction est fournie par le premier
mot de la définition : « dormir ».
puisque, si les lettres sont altérées, on se trompe sur le sens, la connaissance des lettres est très utile pour l'étude des sutta. 


Sur quoi notre auteur cite les premiers sutta sur l'alphabet avec un nouvel étalage d'équivalences entre les lettres et les parties du corps, différentes de celles que nous avons citées, mais procédant de la même fantaisie et sur les quelles il est superflu d'insister. Il faut pourtant mentionner une théorie singulière sur l'origine des voyelles. Elles représenteraient le langage des premiers hommes, de ceux qui naissent dans le pathama-kappa. S'ils sont en colère, ils usent de voyelles brèves : àyù ; s'ils sont calmes, ils disent : àiû éô. Kaccâya"na a fait de cet idio"me rudimentaire les premières lettres de l'alphabet.

Il y a un autre usage qui nous vient du pathama-kappa : c'est le cycle des douze animaux. À cette époque reculée, on prit l'habitude de guérir les enfants malades en rendant la liberté à un animal : rat, singe, etc. Lorsqu'un enfant était sauvé par ce procédé, on disait qu'il était né de cet animal, puis qu'il lui devait la vie : on lui défendait de le tuer, et on désignait l'année de la naissance de l'enfant par le nom même de l'animal. C'est ainsi que s'établit la coutume du cycle de douze ans.

Suivant une autre légende, les premiers ancêtres, Ithamkhêya et Sangasl, n'ayant pas de jouets à donner à leurs enfants, s'avisèrent de modeler une année un rat, l'année suivante un bœuf, puis un tigre, un lièvre, un dragon un serpent, un cheval, une chèvre, un singe, un coq, un chien, un éléphant. Le nom de chaque animal servait à distinguer l'année pendant laquelle il avait servi de jouet. En outre, ces figurines prirent vie et devinrent les ancêtres des espèces actuelles. L'animal qui présidait à l'année de naissance d'un homme est pour lui un génie protecteur : son image, gardée dans le thoâ pênh (sac où on serre les choses précieuses), est un gage de prospérité.
CONTES

On rencontre au Laos une collection de contes qui n’est pas sans importance pour l’histoire de la diffusion en Extrême-Orient du célèbre Pañcatantra indien, et mérite, à ce titre, d’être analysée en détail. Les contes judiciaires offrent moins d’intérêt, et quelques exemples suffiront à les caractériser. Quant aux contes à rire, dont on trouve des spécimens dans la littérature écrite du Cambodge, il semble que les Laotiens les aient relégués, en compagnie des chansons, dans la sphère inférieure de la tradition orale : les manuscrits en sont très rares et nous n’avons pu en examiner aucun.

Le Pancatantra laotien.

Suivant les lettrés de Luang Prabang, il existe « une collection de cinq ouvrages portant tous le nom de « pakan » : Nāntapakon, Mandapakon, Pisa-pakon, Sakunapakon, Saṅkhapakon » (1).

Cette assertion est exacte pour les quatre premiers livres, qui renferment des contes de même caractère et groupés dans un cadre commun ; elle est fausse en ce qui concerne le cinquième, qui est une gloire sur des textes du Vinaya (2). Nous laisserons de côté ce dernier ouvrage.

Les quatre premiers pakan (pakaraṇa, « ouvrage, traité ») sont :

Nāntapakon = Nandapakaraṇa, le [bœuf] Nanda.
Mandapakon = Māndukapakaraṇa, les Grenouilles.
Pisa-pakon = Piśeapakaraṇa, les Démons.
Sakunapakon = Sakunapakaraṇa, les Oiseaux.

Ces quatre ouvrages constituent la recension laotienne du Pañcatantra.

On sait que ce célèbre recueil de contes a eu une brillante fortune hors de son pays d’origine : on le trouve notamment à Java et au Siam. A Java, il porte

(1) Renseignement fourni par M. Meillier.
(2) Ms. de l’Ecole française, Lao. 167, 4 fascicules.
le titre de Tantri, souvenir évident du Tantra hindou, et comprend, deux parties : 1° le Vivahasarga, prologue-cadre où la nouvelle épouse du roi Aiyvarayapala, nommée Dyah Tantri, lui fait chaque soir un nouveau récit ; 2° le Nandakapakarana, histoire du bœuf Nanda et du lion Canada Pingala (1). Au Siam, il existe, à notre connaissance, deux au moins des pakaraṇa : le Nandakapakarana et le Pisāca pakarana (2). La narratrice porte le nom de Nāh Tantri.

La version laotienne a été connue en partie du Dr Brengues, qui en a traduit 32 contes formant les deux premiers pakaraṇa (3). Toutefois il ignore les titres de Nantapakon (4) et de Mandapakon et donne à cette série de contes le titre général de Munlatantai. Les deux autres pakaraṇa ont échappé à ses recherches.

Le titre de Mulla-Tantai est inconnu à Luang Prabang. Il existe bien un ouvrage connu sous ce nom, mais c'est un recueil de contes judiciaires qui n'a rien de commun avec le nôtre (v. infra). Il semble donc que l'attribution de ce titre aux quatre pakaraṇa résulte d'une confusion. Toutefois une autre hypothèse est possible.

Les récits qui composent les Pakaraṇa sont mis dans la bouche de la reine Tantai (Tantai mahādevī). Ce nom correspond à ceux de Nāh Tantri (Siam) et de Dyah Tantri (Java) : il est probablement, dans les trois versions, une altération du titre primitif « Tantra » qui, par une singulière méprise, est devenu le nom de la conteuse (5). Il n'est pas impossible que ce nom,

---

(2) Tous deux publiés à Bangkok en 1890, 3 fascicules chacun. Cf. Cosquin, op. lad., p. 31 et JA., novembre-décembre 1908, p. 358.
(4) La première partie se termine dans la traduction (Contes et légendes, p. 118) par la phrase suivante : « Cela s'appelle Mandaka et fut tiré de toutes espèces de livres et réuni ici. » Mandaka est évidemment une faute pour Nandaka.
(5) Que ce titre soit parfaitement inintelligible aux Laotiens, c'est ce qui résulte à l'évidence des étymologies qu'ils en donnent et qu'ils n'ont de commun que leur absurdité. Les bonzes de Khong, voisins du Cambodge, l'interprètent par le khmer mul datel « réunion de divers [contes] » (JA., loc. cit., p. 363) ; ceux de Luang Prabang expliquent : « lan, pas de signification (!) ; tai, trois, par allusion aux 3 ouvrages, Tayaphet, Holaphet et Iouayaphet (?) ; avec lesquels la Nang était familière ». Renseignement de M. Meullier.

XVII, 5
devenu en quelque sorte synonyme de personne éloquente et spirituelle, ait pris une nouvelle extension et ait servi à désigner, par exemple, un sage roi habile à trancher des cas difficiles, comme ceux qui sont résolus dans l'autre Mulla-Tantai. En ce cas le véritable Mulla-Tantai serait bien l'ensemble des quatre pakaraṇa et la collection de contes judiciaires communément désignée sous ce titre ne l’aurait reçu que par une seconde confusion. Néanmoins, comme ce dernier recueil est seul, jusqu’à présent, en possession authentique du titre de Mulla-Tantai, il vaut mieux le lui conserver et renoncer provisoirement à donner aux Pakaraṇa un titre commun que les Laotiens ne semblent pas connaître.

Le plan de ces compilations est uniforme : un sujet étant en discussion, chacun des personnages qui prend part au débat formule son avis et l’appuie d’un récit. On reconnaît ici la forme ordinaire des contes indiens. De même l’énoncé de la thèse sous la forme d’un vers, la démonstration du principe abstrait au moyen d’un apologue, l’« emboîtement » des récits, tous ces traits caractéristiques du Pañcatantra et des recueils similaires se retrouvent dans les nôtres : seule une certaine maladresse dans l’agencement et les transitions, ainsi qu’une immense infériorité de style, les éloignent de leurs modèles.

Pour permettre d’embrasser d’un coup d’œil les sources indiennes de ces contes, nous donnons ci-dessous la table des quatre pakaraṇa (1), avec une référence pour chaque conte, sous ces titres abrégés :


TP. [Pañcatantra tamoul]. Pañcatantram, with an English Translation... Madras, 1905.

**Table des contes**

Prologue-cadre : Maṇḍa Cakkavati et Naṇa Tantai (2).


I. Le Chien et le Tambour. P, 1, 2.


---

(1) Le retrait d’un titre sur le précédent signifie que le second récit est emboîtée dans le premier.

(2) Ce cadre général manque dans toutes les recensions sanskrites. Voir : E. Cosquin, op. laud.
XIII. L’Éléphant, les Oiseaux, le Corbeau, la Mouchette et la Grenouille. P, I, 18 ; BH., 428.
XVI. La Vache du Brahmane.
XVII. Le Tigre et l’Oiseau. BH., 430.
XVIII. La Nymphéa du figuier.
XX. Le Roi qui comprend le langage des bêtes. Jāt. n° 386.

曼陀河问那 : le Serpent et les Grenouilles.

   / b. La Vengeance du singe.  "  "
II. Le Vidyadēra complaisant.
III. Le Serpent et la Souris.
VI. Les Roches flottantes.
VIII. L’Upārat régicide.
X. Histoire de Rāma.
XI. L’Ermité qui nourrit un chasseur de sa chair.
XII. Le Roi qui nourrit un oiseau de sa chair.
XIII. Histoire de Duryodhana.

皮舌河问那 : élection du roi des Pisāca.

I. Le Poltron victorieux.
II. Le Mari rusé.
III. Le Roi meurtrier et le Garde vigilant.
IV. Le Mort jaloux.
V. Le MARI laible.
VI. Le Jeune homme rainé.

Sakunapakarana : élection du roi des Oiseaux.
I. Le Vauteur, le Tigre et le Chacal.
II. Le Tigre ermite.
III. Le Roi lépreux.
IV. Le Perroquet d'Içvara.
V. Le Perroquet et le Serpent.
VI. La Grue obstinée.
VII. Le Chat ermite.
VIII. Le Barbier ignorant.
IX. Les Corbeaux amateurs d'ordures.
X. Le Tigre, le Chacal et l'Anc. TP, I, 10.
XII. Révolution causée par une mouche.
XIV. La Mangousté tuée par erreur. P, V, 1.
XVI. L'Éléphant et la Souris.

* * *

Nandapakarana

Prologue-cadre. — Il y avait un roi nommé Maṇḍa-cakkavatti-rāja, qui régnait dans le pays d'Uddhodana. Comme il se rendait un jour à son jardin de plaisance, il rencontra le cortège nuptial des enfants de deux sêthiths, et la mariée lui plut. Au retour, il signifie à l'uparat l'ordre de lui amener chaque soir une jeune vierge de bonne maison, et ce sous peine de mort pour lui et sa famille. Au bout de quelque temps, il ne resta plus dans la ville qu'une seule pucelle : la fille même de l'uparat, Naṅ Tantai. Il fallut la conduire, elle aussi, au roi ; mais elle était d'esprit avisé et rassura ses parents sur son sort. Prénant avec elle sa suivante Kulatthi, elle la fit rester près du lit nuptial. Au moment où le roi allait s'endormir, Naṅ Tantai dit à Kulatthi : « Nous sommes les servantes du roi : nous ne devons pas dormir. Pour nous tenir éveillées, je vais te raconter une histoire. »

Cadre secondaire : Le Lion et le Bœuf.

Il y avait dans la ville de Putthavatti un marchand nommé Dhammadāla, qui possédait un bœuf appelé Nanda Usabharāja. Il partit un jour avec une caravane de mille charrettes lourdement chargées pour faire le commerce dans
le pays d’Uddhodana. En traversant une forêt, le bœuf Nanda seignit d’être à bout de forces et s’abattit, sans plus vouloir bouger. La caravane partit, abandonnant ce moribond qui, une fois libre, se releva allègrement et vécut heureux, buvant l’eau fraîche, broutant l’herbe tendre, remplissant les bois de ses bonds joyeux et de ses beuglements sonores. Or, dans cette forêt vivait un rājastha, un lion royal, du nom de Piṅgala, qui avait pour premier ministre (mahāmanti) un renard. Troublé par les beuglements du bœuf, il envoya en reconnaissance des chiens, qui rapportèrent que le nouveau venu était d’une grandeur et d’une force redoutables. Mais le renard rassura le lion : il ne faut pas s’émouvoir d’un bœuf qu’on entend de loin.

I. Le Chien et le Tambour.

Un roi nommé Vissa, revenant d’une expédition contre le pays de Bārācat, vit un ruisseau où des arbres, secoués par le vent, faisaient résonner un tambour. Il passa sans s’arrêter. Mais un chien, entendant de loin ce bruit et espérant une proie, accourut à toute vitesse et ne trouva qu’un tambour sonore et vide.

Pour s’assurer lui-même de la vérité, le lion se rendit auprès du bœuf et l’interrogea. L’autre répondit : « Je m’appelle Nanda Usabharāja, fils de Surabhī. Le Praya Indra m’a envoyé ici pour être le roi des bœufs. » Le lion à son tour se présenta : « Je me nomme Caṇḍa Piṅgala Rājāśika : Pītsanu (Viṣṇu) m’a envoyé pour être roi de tous les animaux sauvages. »

Les deux personnages se lièrent d’amitié. Mais le renard dit aux animaux : « Comment un mangeur de chair peut-il s’associer avec un mangeur d’herbe ? »

II. Le Roi et le Perroquet.

perroquet rencontré par lui était son frère et que la différence de leurs caractères avait pour cause l’éducation opposée qu’ils avaient reçue, l’un chez de grossiers chasseurs, l’autre chez un bienveillant ermite. Le roi alla ensuite saluer l’ermite, qui lui donna de sages conseils et changea pour lui une pierre en une masse d’or du poids de 3 mrr (36 kilos). Il lui fit également présent du perroquet pour être son conseiller. Grâce à celui-ci, un millier de perroquets furent envoyés comme messagers pour porter des lettres et de l’or aux fils des mandarins injustement exécutés. Un soulèvement éclata. L’usurpateur fut tué et le roi Kesaduma reprit possession de son trône. Il faut donc que les rois agissent avec réflexion.

III. La Tortue et les deux Oies.

Dans l’étang Pokkharanî vivaient une tortue et deux oies. L’eau de l’étang venant à baisser, les deux oies résolurent de changer de séjour. La tortue les prit de l’emmer. Les oies y consentirent, à la condition qu’elle n’ouvrirait pas la bouche. Elles prirent leur vol tenant dans leur bec un bâton auquel la tortue se tenait suspendue par les dents. Deux renards les voyant échangèrent leurs réflexions : « Vois, dit l’un, ces deux oies qui portent cette tortue ! — Pourquoi parler ainsi ? dit l’autre. Est-ce les oies qui portent à deux (ham) la tortue, ou la tortue qui porte sur l’épaule (hap) les deux oies ? » La tortue courroucée voulut répliquer : elle ouvrit la bouche, tomba et se fracassa sur le sol.

Le renard se promit de brouiller Pîngala et Nanda. Il alla donc trouver celui-ci et lui raconta cette histoire :

IV. Le Pou et la Punaise.

Il y avait un pou (mëna) appelé Canda, qui couchait dans la couverture du roi. Une punaise (rivol) vint lui demander asile ; mais le pou s’y refusa, se rappelant que les poissons eurent jadis à se repentir de leur confiance dans le crabier.

V. Le Crabier, les Poissons et le Crabe.

Un crabier s’installa, immobile et triste, au bord d’un étang. Les poissons lui demandèrent la cause de son chagrin. Il leur dit : « Je viens du mron Râjadhânti, où je pratique les sîla. J’ai entendu le roi, les mandarins et le peuple se consulter pour venir pêcher tous les poissons de cet étang, et je suis accouru pour vous avertir. » Les poissons le supplièrent de les sauver. Il leur offrit de les transporter dans un autre étang. L’offre acceptée, le crabier les prit un par un dans son bec : mais au lieu de les porter à l’endroit convenu, il rentrait chez lui pour les manger. A la fin, il ne resta dans l’étang qu’un crabe astucieux qui,
au lieu de se laisser prendre dans le bec de l’oiseau, préféra se suspendre à son cou par les pinces. En arrivant au logis du crabier, le crabe aperçut des monceaux d’arêtes. Il fut aussitôt fixé et lui enjoignit de le reconduire à l’étang ; en même temps il lui serra le cou de ses pinces. Le crabier dut se résigner à obéir. Le crabe, déposé dans l’eau, ne lâcha pas pour cela son ennemi : il l’étrangla et en fit un festin.

La punaise continuant à importuner le pou de ses supplications, celui-ci finit par l’admettre dans le lit. Quand vint la nuit, la punaise mordit le roi, qui se leva, examina sa couverture et n’y vit qu’un pou qu’il écrasa. Quant à la punaise, elle avait pris la fuite.

Ayant raconté cette histoire au bœuf Nanda, le renard alla trouver le lion Pîngala et lui fit cet autre récit :

VI. Le Lion et le Chameau.

Dans une forêt vivait un lion royal avec ses deux ministres, un corbeau et un renard. Un jour le lion attaqua un éléphant, mais il le manqua et, de dépit, cessa de manger. Survint un chameau (uttha) en rupture de bât. Le renard voulut le tuer ; mais le corbeau s’y opposa et raconta une histoire à l’appui de son opinion.

VII. Les Vanneaux et la mer.

Un couple de vanneaux (nok tên tê) habitait sur le rivage de la mer. Le temps de la ponte venu, la femelle hésitait à déposer ses œufs sur le sable, craignant que la mer ne les emportât ; mais elle se laissa persuader par son mari que la mer ne l’oserait pas. Néanmoins, les œufs à peine pondus furent entraînés par les flots. Désespérer de la mère. Le mâle jure de lui rendre ses œufs ; s’il n’y réussit pas, il se dévoue d’avance à l’enfer qui fut le sort du chasseur ingrât.

VIII. Le Chasseur, le Tigre et la Guenon.

Un chasseur, poursuivi par un tigre, grimpant sur un grand figuier (nigrodha) où se trouvait une guenon (mê liû). Le tigre engagea celle-ci à jeter l’homme en bas de l’arbre ; mais la guenon refusa. Le tigre, pour la persuader, lui conta cette histoire :

IX. L’homme ingrât et les animaux reconnaissants.

Un brahmane de Bârânaî traversait une forêt. Il rencontra un puits profond. Pour puiser de l’eau, il y jeta un long rotin auquel était attachée une cruche.
Par le roton grimpa un singe qui lui apprit qu'au fond du puits vivaient encore trois autres êtres qui y étaient tombés : un tigre, un serpent et un orfèvre. Il lui conseilla de faire sortir les deux animaux, mais d'abandonner l'homme. Le brahmane ne l'écouta pas et les sauva tous. Ils retournèrent à leur pays de Maddhara (Madhurâ), tandis que le brahmane rentrait à Bârânâsî. Quelques années après, voulant éprouver la reconnaissance de ses obligés, il se rendit au pays de Maddhara. Dans la forêt, il rencontra le singe qui lui témoina sa gratitude ; puis le tigre, qui lui offrit les bijoux d'une fille du roi qu'il avait dévorée. Il entra ensuite dans la ville et alla trouver son ami l'orfèvre, à qui il remit les bijoux pour les fondre. L'orfèvre, reconnaissant la parure de la princesse disparue, le dénonça au roi. Le brahmane fut arrêté et condamné à mort. Aussitôt le serpent mordit la fille du roi, qui tomba évanouie. Aucun médecin ne put la rappeler à la vie. Seul le brahmane, aidé par le serpent, réussit à la guérir. Le roi lui donna sa fille en mariage et fit mettre à mort l'orfèvre. Conclusion : l'homme est ingrât, c'est peine perdue que de lui témoigner de la bonté.

Mais la guenon réplique par cet autre trait :

X. L'ingratitude du Tigre.

Un brahmane (1°) alla étudier la magie (satra sîn). Au retour, voyant un tigre tué par un serpent, il le ressuscita : aussitôt le tigre bondit sur son sauveur et le dévora.

Un renard, qui avait entendu la discussion, vint raconter deux anecdotes sur la sottise des singes.

XI. Le Singe, le Tisserin et la Luciole.

Un tisserin (nok ëök fa) (2°) avait construit son nid sur un arbre, où habitait une luciole. Un singe se réfugia au pied de l'arbre, glacé par le vent et la pluie. Les oiseaux lui adressèrent des remontrances : « Pourquoi ne construisez-vous pas, comme nous, une maison, vous qui avez des mains, tandis que nous n'avons que notre bec ? » Le singe, furieux de cette admonestation, grimpa sur l'arbre, brisa la branche qui supportait le nid et le fracassa sur le sol, malgré les reproches de la luciole.

---


(2°) « Tisserin : Plonus baya, en siamois nok kachab. » (D' Brengues).
XII. Le Singe et l'Amateur de Jardins.

Un roi nommé Dhammadeva, qui régnait dans le pays de Mahānagara, éleva un singe et en fit son garde du corps. Quand le roi et la reine allaient se divertir dans les jardins, le singe les escortait armé d'un sabre. Un jour, ayant cueilli des fleurs, ils se mirent au cou des guirlandes et rentrèrent à la salle pour se reposer, en donnant au singe pour consigne de sabrer quiconque s'approcherait d'eux. Une abeille (mēn phu) vint se poser sur la guirlande du roi. Aussitôt le singe déchargea sur elle un terrible coup de sabre qui décapita ses mâtres.

Le chasseur et la guenon, assiégés par le tigre, convinrent que l'un veillerait pendant que l'autre dormirait. Quand la guenon fut endormie, le tigre pressa l'homme de la lui jeter, promettant de partir aussitôt. L'autre précipita sa bienfaiteur. Le tigre la saisit par le cou. « Où est ton foie ? », demanda-t-il. — « Au bout de ma queue ». Le tigre lâcha le cou pour saisir la queue : la guenon profita de ce mouvement pour remonter prestement sur l'arbre. Le tigre, honteux, s'en alla.

La bonne guenon, oubliant la scéléralesse de son hôte, partit chercher des fruits pour le nourrir, laissant sous sa garde ses deux petits. L'homme les tua pour les manger, et quand la mère revint, il la tua aussi. La devată de l'arbre alla en rendre compte à Indra, qui lui donna de l'eau céleste, avec ordre de rappeler les singes à la vie et de les amener au ciel. Quant au chasseur, en retournant chez lui, il rencontra le tigre et, dans sa fuite précipitée, il tomba, se brisa la poitrine et descendit en enfer.

Ayant raconté à sa femelle l'histoire du chasseur et de la guenon, le vanneau la rassura. Il réunit tous les volatiles de son espèce et alla avec eux demander justice à Garuḍa, roi des oiseaux. Celui-ci s'entretint auprès de Nārāyaṇa, qui habite au fond de la mer, et ce dieu ordonna au Praya Hoy, roi des coquillages, de rendre ses œufs à la mère éplorée.

Tel fut le récit du renard au lion Piṅgala (1). Il alla ensuite trouver le bœuf Nanda et lui conta un autre conte.

XIII. L'Éléphant, les Oiseaux, le Corbeau, la Mouche et la Grenouille.

Un couple d'oiseaux nok sai kān avaient leur nid dans une forêt. Un grand éléphant survint, qui mangeait les feuillages des arbres. Malgré les supplications du nok sai, il brisa la branche qui portait le nid, et foulâ aux pieds les

---

(1) L'histoire du Lion et du Chameau n'est pas achevée : on voit mal d'ailleurs comment elle se rattachait aux contes qui suivent.

XVII, 5
oisillons. Les parents indignés allèrent contenter leur malheur au Corbeau, à la Mouche verte, au Nok sai kön et à la Grenouille.

Le Corbeau dit : « On ne peut éviter son destin. »

XIV. Le Perroquet d'Indra.

Indra avait un perroquet favori. Le cours de sa vie arrivant à son terme, Yama se présenta. Le perroquet épouvanté implora le secours de son maître, qui pria Yama de lui laisser la vie. Mais le dieu de la mort répondit que le destin était inéluctable et les devaient confirmer son dire. Ainsi le perroquet d'Indra dut trépasser.

La Grenouille dit : « Quand on est le plus faible, il faut employer la ruse. »

XV. Garuda et les Tortues.

Garuda voulait dévorer une tortue. Celle-ci lui proposa une course : s'il arrivait avant elle, il pourrait la manger ; sinon, il devait lui laisser la vie. Il fut convenu que, pour savoir où était la tortue, l'oiseau lancerait un appel auquel l'autre répondrait. Les conditions étaient réglées, la tortue alla trouver un certain nombre de ses congénères et les posta de place en place sur le trajet. La course commença. Chaque fois que Garuda appelait la tortue, une réponse partait devant lui. Voyant que, malgré son vol rapide, la tortue le précédait toujours, il finit par s'avouer vaincu.

La Mouche verte recommande également l'emploi de la ruse.

XVI. La Vache du Brahmane.

Un brahmane rusé, voulant donner plus de prix à sa vache, prétendit qu'elle donnait chaque jour son lait sous une forme nouvelle : beurre clarifié (sappi), lait caillé (dādhi), lait de beurre (takkam), beurre frais (avanīta) et lait frais (khaṛam). Il montrait, à l'appui de ses dires, des laits d'origine différente. Un brahmane naïf acheta cette vache merveilleuse pour mille pièces d'or. Mais quand il voulu la traire, la vache ne donna pas de lait. Le brahmane s'obstina, et la vache épuisée mourut.

Le Nok sai kön, comme exemple du mépris des grands pour les petits, fait le récit suivant :

XVII. Le Tigre et l'Oiseau.

Un oiseau nok sai kön demeurait dans un arbre sous lequel un tigre avait coutume de venir dévorer sa proie. Il arriva qu'un os se logea entre les dents
du tigre qui ne put refermer la gueule. Dans cette situation embarrassante, il fit appel à l'oiseau, lui promettant, s'il retirait l'os, de lui donner toujours une part de son gibier. Le nok saï kôa réussit cette opération ; mais quand il réclama la part promise, le tigre l'invita simplement à se féliciter d'être sorti vivant de sa gueule.

Ces discours échangés, les conjurés passèrent à l'action. Le corbeau créa les yeux de l'éléphant ; la mouche verte y déposa ses œufs ; l'animal aveugle, cherchant de l'eau, fut attiré par le cri de la grenouille au bord d'un précipice, où il tomba et mourut.

Le renard tâchait, par ces discours, d'exciter la méfiance du bœuf Nanda contre le lion Pingala. Mais le bœuf répliqua qu'on ne pouvait rien contre sa destinée.

XVIII. La Nympe du figuier.

Un homme, désirant savoir où il devait mourir, alla, suivant le conseil d'un brahmane, passer la nuit sur une montagne habitée par les génies. Ils lui révé-lèrent que le lieu de ses derniers moments était au pied d'un figuier (nigrodha) dans la forêt de Pataliputra. Au retour, en traversant cette forêt, il rencontra une femme qui s'offrit à lui comme épouse : or c'était la devatâ de l'arbre fatal. Il l'épousa et en eut un fils. Quand approcha le terme fixé par le destin à la vie de son mari, elle le pria de venir avec elle à l'endroit où ils s'étaient rencontrés pour la première fois. L'homme, sentant le danger, refusa d'abord ; mais les instances de sa femme devinrent si vives qu'il céda. Arrivé près du figuier, il tomba mort, et la nympe, ayant servi d'instrument à la destinée, se réinstalla dans son arbre.

Cette soumission à la fatalité excite l'ironie du renard.

XIX. Les trois poissons.

Trois poissons vivaient dans un étang : Anāgatavidātā, Paccanāmati et Yaddhaka- kata (1). Comme les eaux baissaient, l'un conseilla de quitter l'étang, l'autre de se tirer d'affaire par adresse et le dernier de s'en remettre au destin. Le premier partit sans plus attendre ; le second se laissa prendre dans un filet : mais il contrafita mort, fut jeté hors du filet et se sauva ; quant au poisson fataliste, il fut pris et mangé.

---

(1) A corriger Anāgatavidhātā [qui arrange l'avenir], Paccupannamati [qui songe au présent] et Yathakata [comme c'est arrivé]. Dans le Pañcatantra (F, I, 17) les poissons se nomment : Anāgatavidhātā, Pratyutpannamati et Yaddhavisya.
Quelque temps après, le renard alla faire sa cour au lion et lui raconta une histoire.

XX. Le roi qui comprend le langage des bêtes.

Le roi de Kekaiya, passant au bord de l’eau, vit la fille d’un Nāgarāja qui s’approchait avec un serpent d’eau. Indigné de cette mésalliance, il coupa la tête du serpent d’eau et donna à la nāgi quelques coups sur le dos. Celle-ci alla se plaindre à son père. Le Nāgarāja furieux courut au palais du roi pour le tuer. En entant dans la chambre à coucher, il entendit la reine demander à son époux s’il s’était passé quelque chose dans la journée, et le roi lui raconta comment il avait puni le serpent d’eau de son audace et corrigé la princesse Nāgi oubliée de son rang. Ayant entendu ce récit, le Nāgarāja retourna chez lui et interrogea sa fille qui avoua la vérité. Désireux de témoigner au roi sa reconnaissance, il alla le trouver sous la forme d’un brahmane et lui demanda ce qu’il désirait ; le roi exprima le vœu de comprendre le parler des animaux, et le Nāga lui donna la science (sātra sīn) du langage des bêtes, sous cette condition qu’il ne communiquerait à personne ce qu’il apprendrait ainsi : toute révélation entraînerait sa mort immédiate.

Un jour, le roi, ayant fait placer son trône sur une plateforme bien égalisée et enduite de bouse de vache, entendant des fourmis, qui étaient à l’intérieur, appeller celles du dehors en disant : « Venez ! Unissons-nous pour enlever et renverser le trône de ce roi ! » Le roi éclata de rire. La reine le prie de lui dire la raison de cette brusque hilarité. Refus. Elle insiste. Il répond qu’il mourra s’il lui révèle ce secret. Elle jure qu’elle mourra elle-même si elle n’en reçoit la confidence. Il lui promet enfin de satisfaire sa curiosité. Mais, en prévision de sa mort prochaine, il veut d’abord aller faire des dons aux moines. Sur son chemin, il rencontre un bouc et une chèvre en discussion au bord d’un étang. La chèvre pressait le bouc d’aller lui chercher des herbes qui croissaient au milieu de l’étang, jurant qu’elle mourrait si son envie n’était pas satisfaite. Le bouc répliqua tranquillement : « Je perdrais moi-même la vie à me risquer dans cette eau profonde. Puisque l’un des deux doit mourir, il est préférable que ce soit toi. Ne crois pas que je sois pareil à ce roi qui est tombé sous la domination de sa femme au point de sacrifier sa vie à son caprice. »

En entendant ces mots, le roi humilié rentra au palais et bannit la reine dans la forêt.

Tel fut le récit du renard. Le lion Piṅgala l’envoyait surveiller les faits et gestes du bœuf Nanda. Sur ces entrefaites la pluie tomba et il y eut une grande abondance d’herbe tendre. Le bœuf joyeux bondissait et donnait des coups de corne dans les arbres et les termitières. Le renard vint rapporter au lion que le bœuf le provoquait au combat. Le lion y courut : le bœuf se voyant
attaqué, éventra de ses cornes son adversaire, pendant que celui-ci lui cassait le cou. Leurs cadavres servirent de pâture au renard. Nanda renaquit au ciel, Pïngala dans le monde des hommes et le renard aux enfers.

MANDUKAPAKARANA

Cadre général. — Dans le royaume d’Ujjenti est un étang habité par un peuple de grenouilles (kop khiet) dont le roi est Mahatifbot. Un serpent affamé s’efforce de les atteindre, mais il ne trouve aucun endroit praticable, les grenouilles ayant soigneusement fortifié les bords de leur étang. Alors il s’adresse au roi des grenouilles et lui demande la permission de descendre boire, car il vient d’une région désolée par la sécheresse. Le roi Mahatifbot refuse ; car, dit-il, les serpents sont les ennemis naturels des grenouilles. Toutefois, sur les instances du suppliant, il convoque une assemblée générale de son peuple. La discussion s’ouvre et chaque orateur raconte une histoire démonstrative. La grenouille Vasubhâgya déclare qu’il faut se ranger à l’avis du roi : ceux qui méprisent les conseils de leurs chefs vont à la ruine.

1 a. — Les Singes indisciplinés.

Dans le pays de Nagaïpurâ vivent un roi, Nitisâmi, et une reine, Sumatidevi ; le parc royal est le séjour de nombreux singes, dont le roi est Patâlavâ. Un jour le roi des singes, étant près des écuries, voit une chèvre donner un coup de corne à une servante : cet incident l’inquiète. Peu près, la même chèvre mange le paddy que la servante a mis sécher au soleil : celle-ci furieuse trempe un torchon dans l’huile, l’allume et le jette sur le dos de la chèvre qui court se réfugier dans l’écurie. L’écurie prend feu et les chevaux ne se sauvent qu’avec de graves brûlures. Cette fois le roi des singes est tout à fait alarmé : il s’en retourne et conseille à ses sujets d’aller s’établir ailleurs. Cette proposition est jugée ridicule : quel rapport y a-t-il entre l’incendie des écuries et les singes du parc ? Patâlavâ, ne pouvant les convaincre, s’en va avec son entourage. Pendant ce temps, le roi a fait venir un médecin pour soigner ses chevaux : il faut, dit celui-ci, les oindre de graisse de singe. Aussitôt une troupe de chasseurs est envoyée pour capturer les singes du parc, qui périssent tous. On doit, conclut la grenouille, écouter les avis d’un sage roi, qui prévoit les choses de loin :

dâstî-mesâ-virodhena vânarâ nidhanam gata

tasmâ kalahitaṁ desaṁ dûrato parivajjaye

1 b. — La Vengeance du singe.

Le roi des singes cherche le moyen de venger ses sujets massacrés. Un jour il rencontre un étang limpide : au lieu d’y boire directement, il s’assied sur
une branche et aspire l'eau par un tube de bambou. Le phi sura (genius loci) qui habite l'étang lui demande la raison de cette conduite : c'est, dit-il, que les singes vivent sur les arbres et n'en descendent pas pour manger. Le phi sura lui révèle que cet étang lui a été donné par Vessavaṇa avec le droit de dévorer tous les êtres qui troubleraient l'eau : le singe ne l'ayant pas troublée n'a rien à craindre. Bien plus, le phi sura lui propose son amitié, le conduit au fond de l'étang, où il lui montre toutes sortes de richesses, et lui fait don d'un collier de pierres précieuses. Le singe revient à Nāgapura et se promène, paré de son collier, sur le toit du palais. On le prend et le roi veut lui enlever le collier, mais le singe dit que ce bijou n'est rien en comparaison de ceux qu'il a vus et où il peut conduire le roi. L'offre est acceptée et le roi part avec ses mandarins. Le singe les conduit à l'étang et leur montre le fond tout brillant de pierres précieuses. Roi et mandarins, poussés par la cupidité, sautent à l'eau et deviennent la proie du phi sura.

---

II. — Le Vidyādhara complaisant.

Il ne faut pas pousser trop loin l'obligance, dit la grenouille Godaravā. La femme d'un Vidyādhara était enceinte de cinq mois. Pour aller à une fête, elle confia l'embryon à son mari qui l'avala et le garda dans son ventre. Mais après la fête, elle partit avec un amant. L'époque de la naissance arrivée, l'enfant, pour sortir, éveilla son père qui ne survécut pas à cet accouchement :

*dakkhiṇam kurute nicasma dakkhiṇan c'appamān’atthi atidakkhiṇadosena yakko gabbhadharo mato* (1).

---

III. — Le Serpent et la Souris.

La grenouille Mahājaṅgha dit que l'amitié entre espèces naturellement ennemies ne dure pas. Un serpent lui prit un homme qui, pour l'apprivoiser, le tint à jeun dans une cage de bambou ; puis il introduisit dans la cage une souris. Celle-ci persuade habilement au serpent qu'elle pourra le délivrer en rongeant les brins de bambou : le serpent la fit monter sur sa tête et l'élève jusqu'au haut de la cage. La souris fait un trou et se sauve laissant, en guise d'adieu, une crotte sur la tête du serpent.

---

IV. — Le Renard cupide.

Le serpent objecte que la cupidité mène à la ruine.

Un chasseur, chargé par un éléphant, s'abrite derrière une termitière et lui tire une flèche qui lui fait une blessure mortelle. Pendant qu'il retend son

---

(1) Ms. *dakkhiṇam* (partout)... *mato*.
arc, un serpent sort de la termitière et le pique au talon : le chasseur tue le serpent, et tombe mort. Un renard, qui a assisté à la scène, se réjouit d'avoir d'un seul coup trois cadavres à dévorer : toutefois, pour ne rien laisser perdre de cette aubaine, il décide de roger d'abord la corde de l'arc. L'arc se détend, le trappe en pleine poitrine et le tue.

atilobham na kattabham [kuru ?] lobham pamánato
atilobhassa dosena jambūko dhanunā hato

V. — Les deux Marchands rusés.

Deux marchands, Vaḍḍhanaseṭṭhi et Dhanaseṭṭhi décident d'aller au pays de Suvannabhūmi échanger du fer contre de l'or : ils achètent chacun une jonque qu'ils chargent de fer et conviennent de partager par moitié les bénéfices de l'opération. Mais la jonque de Vaḍḍhanaseṭṭhi sombre en pleine mer : il réussit à saisir une planche, gagne le rivage et retourne chez lui ruiné. Dhanaseṭṭhi, au contraire, arrive heureusement à Suvannabhūmi, vend son fer à gros bénéfices et revient avec quatre jonques chargées d'or. Pour esquiver l'obligation d'en donner moitié à son associé, il le dépose chez ses voisins ; et quand Vaḍḍhanaseṭṭhi vient le voir, il lui montre la maison vide : il lui raconte qu'il est resté trois mois à Suvannabhūmi, attendant en vain des acheteurs ; pendant ce temps le fer disparut, mangé par les rats, à ce que les gens lui assurèrent. Il vendit donc sa jonque et prit passage sur un bateau pour rentrer chez lui.

Vaḍḍhanaseṭṭhi ajoute foi à ce récit ; mais un autre marchand lui fait voir qu'il est dupe et l'engage à user d'un stratagème pour tromper le trompeur.

VI. — Les Roches flottantes.

Mūlakavi et son fils, allant faire du commerce au Majjhimapadesa, aperçoivent en mer une roche flottante. A leur retour, le fils raconte partout ce phénomène : on refuse de le croire. Des paris sont ouverts : on décide de soumettre le cas au roï : le perdant devra verser toute sa fortune au trésor. Le roi invite le jeune homme à faire la preuve de ce qu'il raconte : celui-ci invoque le témoignage de son père. Mais Mūlakavi, craignant d'être accusé de connivence avec son fils, se récuse : le fils est condamné à la confiscation de tous ses biens. Pendant qu'il se désespère, Mūlakavi s'occupe de lui faire rendre justice. Il va dans la forêt, rencontre une troupe de singes et leur enseigne à danser et à faire des tours variés sur un signe de lui. Le roi étant à la chasse poursuit un cerf et arrive seul à l'endroit où demeure Mūlakavi : celui-ci donne le signal, et tous les singes se mettent à danser devant le roi qui s'oublie à les contempler. Sa suite survenant, les singes disparaissent. Les mandarins demandent au roi ce qu'il faisait là : sur sa réponse qu'il regardait danser des
singes savants, ils le croient fou. Le lendemain il revient au même endroit ; la scène de la veille se répète et de nouveau les mandarins trouvent le roi tout seul, mais affirmant toujours qu’il a vu danser des singes. Bien convaincus cette fois de sa folie, ils l’enchaînent. Le roi proteste et invoque à l’appui de ses dires le témoignage de Mālakāvī. Celui-ci confirme le récit du roi et ajoute qu’il peut maintenant confirmer un autre récit surprenant, celui que son fils a fait de la roche flottante. Le roi le récompense et prend à son fils tous ses biens.

Vāḍḍhanaseṭhī, résolu à démasquer son infidèle associé, imagine le stratagème suivant. Il attire chez lui le petit garçon de Dhanaseṭhī, l’enferme et apprend au père que son fils a été enlevé par un épervier. L’autre, refusant de le croire, le conduit devant le roi : Vāḍḍhanaseṭhī maintient son récit et dit qu’il n’est pas plus étonnant de voir un enfant enlevé par un épervier que du fer mangé par les rats. Le roi ordonne à Dhanaseṭhī de verser à son associé la moitié de ses bénéfices et lui fait rendre son fils.

« Vous êtes aussi cupides que Dhanaseṭhī, dit le serpent aux grenouilles : cela vous portera malheur. »

Une grenouille réplique qu’il ne faut pas agir à la légère :

VII. — Le Singe et le Palmier.

Des charpentiers abattent un palmier (kok tan), enfouissent un coin dans le tronc pour le fendre et quittent le chantier pour aller prendre leur repas. Un singe survient : il lui prend fantaisie d’enlever le coin. Pour cela il se met à cheval sur le tronc et tire de toutes ses forces sur le coin qui cède brusquement : les deux moitiés du tronc se rejoinquent et broient les testicules du singe qui meurt sur-le-champ.

Le serpent répond que, quoi qu’on fasse, on n’évite pas sa destinée.

VIII. — L’Uparat régicide.

Un roi de Mālava nommé Sindhuvarāja a deux fils d’une force extraordinaire : Visvāvasu et Nahusa. À la mort de leur père, l’aîné devient roi et le cadet uparat sēn murōn. Un médecin nommé Siddhanatavejja arrive à la cour et se présente comme possédant la sarirasiddhi (« magie du corps »), qui enseigne l’art de manger de façon à ne pas mourir (ktn bo ru tay). Le roi se fait donner cette recette merveilleuse. Elle consiste à s’enfermer avec son médecin et deux jolies filles dans un petit logis (kratip) où nul autre n’entrera, et à s’y nourrir de lait, de sucre de canne, sucre de palmier, huile de sésame, jus de maïs, de mangue, de banane, de jacquie, ail, oignons, haricots, sésame, etc. À ce régime, le roi devient si gras qu’il ne peut plus marcher. Les mandarins indignés saisissent le médecin, qu’ils mettent à mort, et font sortir le roi.
Un peu plus tard, au cours d’une chasse, le roi et l’uparat, poursuivant un cerf, se trouvent seuls au fond d’un ravin : l’uparat profite de l’occasion et tue son frère. Après le meurtre, il s’aperçoit qu’un arbre voisin agite ses feuilles et il lui recommande de garder le secret. Il raconte aux mandarins qu’un tigre a dévoré son frère et monte sur le trône à sa place.

Un jour, un bûcheron, en quête de bois, avise un arbre près d’un ravin et lève sa hache pour l’abaître ; mais une voix lui défend de toucher à cet arbre, qui est un ami intime du roi. Le bûcheron demande l’origine de cette amitié et la devatâ de l’arbre lui raconte la scène du fratricide. Le bûcheron retourne chez lui et se tait prudemment sur sa découverte. Mais une nuit, il lui échappe de dire à sa femme : « Nous sommes amis comme le roi et l’arbre. » Justement cette nuit-là le roi erre par la ville : il entend la parole du bûcheron et rentre au palais en proie à l’inquiétude. Le lendemain il fait venir le bûcheron et apprend de lui que son secret est divulgué. Désespéré, il se tue.

La grenouille Mahatthakkhi dit qu’il est mauvais d’agir sans réflexion.

IX. — Histoire de Dasaratha.

Le roi Dasaratha étant à la chasse rencontre un ermite, où vivent un ermite avec sa femme, tous deux aveugles, et leur fils qui les nourrit. Le roi s’informe des désirs de l’ermite, et celui-ci se plaint des éléphants qui viennent constamment saccager et souiller l’étang voisin. Le roi se met à l’affût sur un arbre, d’où il tire nuit et jour sur les éléphants. Une nuit, s’étant endormi, il est brusquement réveillé par un bruit de pas sous son arbre ; il décède une flèche et tue le fils de l’ermite qui allait puerer de l’eau. Le roi, désolé de son erreur, essaie de consoler les deux vieillards ; mais ils meurent de chagrin.

Dasaratha, affligé de ne pas avoir de fils, supplie le ciel de lui en accorder un ; il en obtient quatre. La première reine Kosayadevi enfante Râmarâjakumâra ; la seconde reine Kekayadevi, Bharatarâjakumâra ; la troisième reine Sumâtâ à deux fils, Lakkhanarâjakumâra et Sataghanarâjakumâra. Le roi, après avoir choisi comme successeur Bharata, s’en va dans la forêt avec la reine Sumâtâ et son fils Lakkhaṇa : ils y meurent.

Le serpent reproche aux grenouilles de ne pas suivre l’exemple du roi Râma, qui fit bon accueil à un suppliante.

X. — Histoire de Râma.

Lorsque Râvaṇa eut enlevé et conduit à Lâṅkâ la princesse Sîtâ, il eut une violente querelle avec son frère Piphek (Vihîṣaṇa), qui s’enfuit et se réfugia auprès de Râma. Celui-ci le reçut bien et, après sa victoire, le mit sur le trône à la place de Râvaṇa.
XI. — L'Ermite qui nourrit un chasseur de sa chair.

Un ermite (tāpasa) nommé Tapodhana vivait dans la forêt de l'Himavān avec sa femme. Un chasseur d'oiseaux, s'ayant rencontré aucun gibier, vint à l'ermitage demander à manger : l'ermite, n'ayant rien à lui offrir, se jeta dans le feu pour que son corps lui servît de nourriture.

XII. — Le Roi qui nourrit un oiseau de sa chair.

Un roi, ayant vu un oiseau karap affamé, coupa un morceau de sa propre chair pour lui donner à manger.

XIII. — Histoire de Duryodhana (1).

Le roi Duryodhana avait cent frères, dont le dernier, Sakuṇi-Śrājaputta était un habile joueur de dés (2). Convoitant le royaume du roi Dhammaputta, il envoya Sakuṇi jouer aux dés avec lui : Dhammaputta perdit et dut céder son royaume ainsi que ses quatre frères cadets.

Pour se débarrasser d'eux, Duryodhana fit construire à leur usage un pavillon (kratip) où on mit le feu : mais ils réussirent à s'échapper. Sur ces entre-prises le Praya Naray vint faire des remontrances au roi sur son avidité ; il fut appuyé par les trois acan de la cour : Kaṇṇa, Doṇa, Bhisma, qui prièrent le roi de rendre à Dhammaputta une partie de son royaume ; mais Duryodhana ne voulut rien entendre et cette obstination fut cause de sa ruine complète.

Le roi des grenouilles, ébranlé par ces exemples, incline à laisser passer le serpent ; mais la grenouille Bahussuta s'y oppose.

XIV. — Les aventures du brahmane Yañnapurisa (3).

Dans le pays de Sivapura il y avait un brahmane nommé Yañnapurisa qui, pour se prémunir contre toute mésaventure conjugale, avait résolu de n'épouser qu'une femme qui n'eût jamais vu un homme ni parlé à un homme. Pour cela, il se fit céder dès sa naissance la fille posthume d'un brahmane, l'éleva dans

(1) Ms. Tulayodhana.
(2) Māsaka, māsaka = skr. maṣaka, p. māsaka, « baricot ».
une sévère réclusion et l'épousa. Chaque fois qu'il s'absentait, il enfermait sa femme. Mais que peuvent les verroux contre la ruse d'une femme amoureuse? A peine le brahmane était-il sorti que le galant entrait. Bientôt toutefois le mari eut des soupçons: il observa que chaque fois que sa femme allaitait son enfant nouveau-né, elle se couvrait le visage, comme si elle eût voulu ne pas le voir. Intrigué, il annonce qu'il part pour quelques jours et revient la nuit sous la maison: ce qu'il entend au-dessus de lui ne lui laisse aucun doute sur son malheur; il chasse l'épouse infidèle et part pour Bénarès.

Il passe par un pays dont le roi lui fait présent d'un lingot d'or: il fait couler cet or dans son bâton. Il rencontre un autre brahmane Dutthasāmi, qui feint une honnêteté scrupuleuse, mais n'est en réalité qu'un voleur. Les deux voyageurs font route ensemble: un matin, Dutthasāmi saperçoit qu'il est resté dans ses cheveux un fétu de la paille sur laquelle il a dormi et il rebrousse chemin pour le restituer à son propriétaire: Yaññapurisa admire cette probité méticuleuse. Poursuivant leur route, ils voient différentes scènes: un chaël qui, voulant lécher le sang qui coule du front de deux béliers qui se battent, est pris entre eux et meurt écrasé par un double coup de tête; un crabier qui prêche aux poissons et happe les auditeurs attardés; un chat déguisé en moine, qui en agit de même avec les souris.

Dans un certain village, ils s'établissent dans la salle et Yaññapurisa prie Dutthasāmi d'aller demander du riz dans les maisons. L'autre s'excuse sur la frayeur que lui causent les chiens: il lui faudrait un bâton pour se défendre. Yaññapurisa lui prête le sien; le fripon juge, au poids de ce bâton, qu'il doit recéler quelque chose: il le brise, prend le lingot d'or et s'enfuit.

Yaññapurisa continue seul sa route. Dans un village, il est témoin d'une singulièrle aventure. Un artisan (xōñ ru), trompé par sa femme, l'attache à un poteau; une entremetteuse, femme d'un menuisier (xañ ikhut), vient, la nuit, prendre sa place pour lui permettre d'aller retrouver son amant. Pour mieux jouer son rôle, elle gémit bruyamment. Le mari impatiente se lève et lui coupe le nez. La femme adultère vient relever l'entremetteuse et se lamente. Le mari furieux la menace, si elle ne se tait, de lui couper la tête après lui avoir coupé le nez. Elle réplique avec solennité: « S'il est faux que je t'aie trompé, que les devata me rendent mon nez! » Curieux de voir l'effet de cette imprécation, le mari se lève, prend une torche et vient regarder le visage de sa femme: à sa grande stupéfaction, il trouve le nez intact. Convinenc qu'il a commis une cruelle injustice envers sa vertueuse épouse, il la dèle et s'excuse.

Cependant l'entremetteuse se dit malade et garde le lit pour dissimuler son visage sans nez. Le lendemain matin, le roi envoie chercher le xañ khut pour réparer des meubles au palais: il demande à sa femme ses outils; elle lui jette de loin un ciseau. Outré, il lui renvoie le ciseau. Aussitôt la femme crie au meurtre; on accourt. on voit la terrible blessure de la femme; le mari, fort déconfit, est conduit devant le roi, qui le condamme à mort. Heureusement
le brahmane Yaññapurisa se trouve sur le chemin du cortège d'exécution ; il arrête les bourreaux et va tout raconter au roi. Il conclut son récit par ce cloka :

Jambuño mesayuddhena ahañ ca Sivabhūtinā
nā (sā ?) h'itthi dūtidosena tayo naththaṃ sayam gata

Cette longue histoire met fin à la délibération. Le roi des grenouilles permet au serpent de descendre et fait faire un chemin pour lui. Le serpent, une fois entré, mange d'abord les petites grenouilles, puis les grosses, enfin le roi lui-même.

Conclusion : La reine Tantay recommande à sa servante Kulattthi, aux tao praya, mahāmanti, senāpati, purohita, d'agir avec réflexion, pour éviter qu'il leur arrive malheur, comme aux grenouilles :

upakāro pi niccānāṃ apakārāya vaḍḍhate
payosānāṃ bhujāṅgassa kevalāṃ visavaḍḍhanam

Pisāca-pakaraṇa (1).

Cadre général. — Au cours d'une guerre entre les Deva et les Pisāca, Indra est tué. Les Pisāca s'apprêtent à le manger ; mais une dispute s'élève au sujet des parts. Ne pouvant arriver à s'entendre, ils décident d'écrire un chef. Mais quelle doit être la qualité dominante du chef ? La chance, dit l'un ; l'habileté, dit l'autre ; la sagesse, dit un troisième. Et chacun raconte une histoire à l'appui de son opinion.

1. — Le Poltron victorieux.

Dans le royaume de Gaṅgāpurī vivait un certain Sudhājatī, aussi nommé Devadatta. Sa femme, qui le trompait, désirait fort s'en débarrasser. Mais le moyen ? Son amant lui indique : dans la forêt Durāvana est un village habité par des brigands ; il suffit d'y envoyer le mari sous un prétexte quelconque, par exemple, pour visiter de prétendus parents de sa femme. La commère fait si bien qu'elle persuade au pauvre homme d'entreprendre ce voyage : il se met en route, lesté d'un sac de provisions. En approchant de la forêt, il en voit sortir des compagnons dont le seul aspect le détermine à jeter là son sac et à fuir à toutes jambes. Les voleurs ouvrent le sac et s'attaquent aux provisions ;

(1) Le ms. de Vat That Luong comprenait plusieurs phuk ; le premier seul a été conservé.
or la prudente ménagère y avait mis du poison : tous meurent. Le fugitif revient avec précaution, voit les cadavres, coupe à chacun d’eux un bout d’oreille, ramaise leurs armes et court présenter ces trophées au roi qui, surpris d’une telle vaillance, le nomme général.

Peu après, le roi de Gahgāpuri est attaqué par un roi voisin, à qui il avait refusé de payer tribut. Le général part à la tête des troupes pour le repousser ; il établit son camp en face de l’autre armée. La nuit, la pleur le tient éveillé. Justement le roi ennemi a la hardiesse de s’introduire dans le camp adverse pour se rendre compte des forces qu’il aura à combattre le lendemain. Devadatta le voit, saute sur lui et l’étreint en poussant des cris qui réveillent toute l’armée : on enchaîne l’audacieux monarque. Le lendemain, ses troupes, privées de leur chef, se débandent à la première attaque. Devadatta rentre triomphant avec le roi captif et un riche butin. Sa chance l’a servi mieux que le courage.

II. — Le Mari rusé.

Dans la ville de Papparapuri vivait un brahmane nommé Yaññabrāhmaṇa. Il lui naquit une fille : en l’examinant, il reconnut qu’elle serait duccarīṇī (vicieuse, intraitable). Il l’enferme et renonce à la marier ; mais un autre brahmane, Upayaṇa, se fait fort de l’éduquer et l’épouser. Il commence, lui aussi, par l’enfermer ; quand elle a atteint un certain âge, il lui enseigne comment elle doit accueillir les visiteurs : il lui faudra courir à leur rencontre, nue, le corps frotté de bouse de vache, les cheveux épars, la langue pendante, une peau de serpent autour du cou, un crâne dans la main gauche et un trident dans la main droite. L’occasion se présente bientôt d’appliquer ce remarquable cérémonial. Un comédien vient jouer dans la ville et prend son logement près de la maison d’Upayaṇa ; il regarde la voisine qui le regarde, et ils se trouvent réciproquement aimables. Le mari, qui s’est aperçu du manège, feint de partir et monte sur un arbre en face de la maison. Aussitôt le comédien, vêtu de ses plus beaux habits, court au logis de la belle : mais à peine a-t-il mis le pied sur le seuil qu’il voit foader sur lui la parfaite image de l’horrible Kali. Il dégringole jusqu’à terre, à demi mort de peur, et tombe dans les bras du brahmane auquel il demande le moyen d’échapper au danger qui le menace.

— « Le seul moyen, dit l’autre, est de quitter le pays en criant partout qu’il y a un phi pet (preta) dans la maison du brahmane. » Depuis ce temps, aucun galant ne se hasarda à roder dans ces parages.

Restait à achever l’éducation de la sauvageonne. Le brahmane fit peindre une femme belle et bien vêtue et plaça le tableau dans une chambre, dont il interdit l’accès à sa femme : celle-ci s’empressa, bien entendu, d’y entrer, vit le tableau et demanda à porter d’autant beaux vêtements, ce qui lui fut accordé à la condition qu’elle suivrait tous les avis de son mari. Cette promesse faite, elle fut décentement habillée et devint le modèle des mères de famille.

XVII, 5
III. — Le Roi meurtrier et le Garde vigilant.

Dans le pays de Rāmyārajadhānī régnait le roi Cakrāvudharāja. Ce roi tuait chaque nuit le mandarin qui venait prendre la garde au palais. Le tour de l'amat Subhoga étant arrivé, il fait tristement ses adieux aux siens : mais son jeune fils Subhadramāra obtient, à force d'instances, la permission de le remplacer. Il se rend au palais : en se voyant confortablement installé, il se rappelle les trois maximes (1) que son maître lui a enseignées : 1° ti sūk ya nōn : « Si l'endroit est agréable, ne dormez pas ! » ; 2° mia vōn ya yin : « Si une femme insiste, ne l'écartez pas ! » ; 3° māk kin ya kan : « Si vous voulez manger, ne soyez pas paresseux ! » « Cet endroit est agréable », se dit-il, « il ne faut donc pas dormir ». Et il reste éveillé. Trois fois dans la nuit, le roi se lève pour aller le tuer, mais chaque fois il l'entend parler haut et retourne dans sa chambre. Le lendemain, il l'interroge. Le jeune homme répète les trois maximes et raconte une histoire à l'appui de chacune d'elles.

IV. — Le Mort jaloux

Un roi meurt, laissant une jeune veuve. Les mandarins mettent son frère sur le trône et lui font épouser la reine. Mais le mort jaloux est devenu un serpent venimeux qui demeure dans l'œil de la reine : la nuit, il passe dans son nez ; quand l'époux touche l'œil, le serpent sort, le pique et le tue. Après le frère du roi, vient un parent, puis un mandarin : tous meurent la première nuit de leurs noces. Enfin le trône échoit à un sage qui connaît la maxime ti sūk ya nōn. Il regarde la reine endormie et voit le serpent qui passe de l'œil dans le nez. Il prend son sabre d'une main, touche la reine de l'autre, et quand le serpent sort, il le coupe en deux.

V. — Le Mari faible.

Un marchand étant parti pour commercer, sa femme prend un amant. Il revient, rapportant des bijoux pour elle, mais il les enterrer au pied d'un arbre avant de rentrer à la maison. Le soir, sa femme lui demande ce qu'il lui a rapporté ; il éclate la question. Elle insiste, il refuse de répondre. Elle le chasse : pour rentrer en grâce, il cède et lui révèle qu'il a enterré des bijoux sous l'arbre. L'amant, caché sous la maison, entend la conversation : il va déterrer les bijoux et les emporte. Quand les époux vont le lendemain à la cachette, elle est vide. Moralité: mia vōn ya yin (2).

(1) Le thème des Trois Conseils est connu par ailleurs (« très sapiens »). Gesta Romanorum. Voir Cosquié, La Légende du page de Sté Elisabeth.
(2) Cf. Jātaka n° 402 (Sattubhasta-jātaka).
VI. — Le Jeune homme ruiné.

Un riche setthi a un fils qui, malgré ses remontrances, se refuse à tout travail. Après sa mort, le fils dépense toute sa fortune et devient très pauvre. Un setthi, ami de son père, lui rappelle la maxime *mak kin ya kan* : il lui enseigne différents métiers et le jeune débauché devient sage et laborieux. (L’histoire est inachevée.)

**SAKUNAPAKARANA.**

**Cadre général.** — Les Deva et les Asura, ayant pris la cime du Sumeru comme baratton et le Nāgarāja comme corde, barattent la mer. Les oiseaux, qui assistent à cet exploit, admirent la discipline qui préside à l’opération. Réfléchissant à leur propre anarchie, ils décident de se donner un roi (1). Tous les suffrages vont au *hamsa* (hōn). Seul le corbeau se pose en concurrent : il accorde que le *hamsa* est beau, mais il manque de force. On décide d’éprouver la force relative des deux candidats : l’épreuve consiste à traverser la mer. Le *hamsa* atteint l’autre rive : à son retour il voit le corbeau qui, épuisé de fatigue, est tombé à l’eau. Le charitable *hamsa* le rapporte sur son dos et est proclamé vainqueur. Toutefois des préférences diverses se manifestent, et chaque oiseau raconte une histoire à l’appui de son opinion.

I. — Le Vautour, le Tigre et le Chacal.

Ces trois animaux se partagèrent le pouvoir : le vautour (hēn) fut roi, le tigre premier ministre et le chacal senāpati. Les oiseaux vinrent faire leur cour, mais le tigre et le chacal les dévoraient ; ils s’envolèrent et ne revinrent pas. Alors le tigre et le chacal leur persuadèrent d’offrir en tribut volontaire un nombre fixe d’oiseaux pour la nourriture du roi ; mais ils finirent par les dévorer tous.

II. — Le Tigre ermite.

Un tigre devenu vieux et ne pouvant plus saisir de proie se fit ermite. Un jour le lièvre trouva la perdrix installée dans son terrier et prétendait le garder. Ils décidèrent de soumettre le litige au vieil ermite. Mais le juge est aveugle et sourd : il les prie de s’approcher et, dès qu’il les voit à sa portée, les saisit et les croque (2).

---

(1) L’élection d’un roi des oiseaux fait l’objet du *jātaka* 270, *Ulukājātaka*.


XVII, 5
III. — Le Roi lépreux.

Le roi Candasena avait la lèpre ; son médecin le guérit en plaçant sur sa tête l’oiseau jīvājīva et en versant de l’eau de mer par dessus. Tout le monde s’émerveille de la vertu de cet oiseau ; mais une grue antigone (nok khien) le déclare inférieur au perroquet.

IV. — Le Perroquet d’Īcvara.

Le marchand Dhanagutta avait un fils nommé Īcvara. Celui-ci, ayant rencontré Madanadevi, fille du marchand Bhavagutta, tomba amoureux d’elle. Mais le père de la jeune fille veut que ce mariage soit approuvé par le dieu Parameśvara. On décide donc d’aller au temple consulter le dieu. Īcvara avait un perroquet plein d’intelligence : informé de l’affaire, l’oiseau se cache derrière la statue de Parameśvara et quand les deux familles viennent exposer leur projet, il répond que ce mariage doit se faire. On célèbre donc les noces. Mais un peu plus tard, le mari a l’imprudence de raconter à sa femme par quel stratagème il l’a obtenue. L’épouse indignée quitte son mari et retourne chez son père. Là elle élève, elle aussi, un intelligent perroquet, qui se lie d’amitié avec celui d’Īcvara et réussit à l’attrirer chez sa maîtresse. Le malheureux oiseau est complètement plumé par cette femme vindicative et n’échappe que par un heureux hasard à la rôtissoire. Il s’enfuit dans la forêt, où ses talents lui valent d’être élu roi par les oiseaux. Un jour, arrive dans cette forêt le fils aîné du roi Candasena, qui s’est enfui de la cour pour avoir été évincé de la dignité royale au profit de son frère cadet. Le perroquet, prenant le parti du prince, se fait attacher au cou une clochette, vole au-dessus du palais et, faisant retentir sa clochette pour attirer l’attention, il prononce ces paroles menaçantes : « Roi, je suis l’envoyé d’Indra et je vous déclare que si vous ne faites pas immédiatement revenir votre fils aîné pour le couronner roi, Indra vous brisera la tête en mille morceaux. » Le roi terrifié se hâte d’obtempérer à la sommation. Le jeune prince, couronné roi, nomme le perroquet premier ministre. Ayant entendu le récit de ses aventures, il fait venir le marchand Bhavagutta, père de la femme qui avait si cruellement plumé le perroquet, et lui fait raser la tête en expiation du forfait de sa fille.

V. — Le Perroquet et le Serpent.

Un perroquet demeurait sur un arbre, dont le tronc creux abritait un serpent ; les deux voisins se lièrent. Il arriva qu’un chasseur passant par là vit le perroquet. Celui-ci dit au serpent : « Demain ce chasseur viendra pour prendre mes petits. Tu l’en empêcheras en le mordant, quand il mettra la main dans ton trou. » Le lendemain, le chasseur arrive. Questionné par le perroquet,
il répond qu’il vient s’emparer de sa couvée. Le perroquet le prie de n’en rien faire et offre en retour de lui indiquer un trésor. Marché conclu. Le perroquet montre le trou du serpent ; l’avidé chasseur y plonge la main, est mordu et tombe mort.

VI. — La Grue obstinée.

Le perroquet est beau et sage, accorde la poule d’eau, mais il manque de force. Le corbeau propose la « grue des cocotiers » (nālikerbaka). Mais la poule d’eau la déclare stupide. Un étang où elle vivait avec d’autres oiseaux se desséchant peu à peu, tous les oiseaux allèrent s’établir ailleurs ; seule, cette grue s’obstina à rester jusqu’à ce que l’étang fût complètement à sec : alors elle mourut de faim.

VII. — Le Chat ermite.

Un chat se fit ermite et déclara qu’il renonçait à la chair des êtres vivants. Les souris viennent le saluer et écouter ses exhortations, mais quand elles se retirent, il attaque toujours la dernière. Les souris, voyant leur nombre diminuer, envoient une des leurs visiter l’ermitage : elle le trouve plein d’os de souris. Le faux ermite est démasqué.

VIII. — Le Barbier ignorant.

Le corbeau, combattant la candidature du hibou (nok kao) proposée par l’écreuil volant (bāṅ), le compare au barbier du roi de Dakhinamadhura, qui ne savait que raser : il fut remplacé dans sa charge par un barbier savant et en fut si honteux qu’il tenta de se noyer.

IX. — Les Corbeaux amateurs d’ordures.

Dans le pays de Kosala demeurait une bande de corbeaux qui se nourrissaient de charognes et d’immondices. Une famine les força à émigrer et ils arrivèrent dans un lieu où habituaient les corbeaux d’eau (ka nam) qui vivaient de poissons. Les nouveaux venus furent bien accueillis et invités à partager la nourriture des autres, mais ils avaient la nostalgie de leur ancien pays, et ils y envoyaient de temps en temps un éclaireur. Un jour le messager annonça que l’abondance régnaît de nouveau dans cette contrée. Aussitôt tous partirent sans même prendre congé. Les corbeaux d’eau, intrigués par ce brusque départ, les suivirent jusqu’au pays de Kosala et les virent croquer avec délices leur immonde nourriture : honteux d’avoir eu des relations d’amitié avec de pareilles gens, les corbeaux d’eau s’en retournèrent.
X. — Le Tigre, le Chacal et l'Ane (1).

Dans une forêt vivaient en bonne amitié le tigre et le chacal. Un jour le chacal rencontra l'âne au bord d'un étang où il était venu boire : il se hâta d'aller avertir leti gre de la proie qui s'offrait. Le tigre objecta que l'âne, étant dans une plaine nue, l'apercevrait de loin et prendrait la fuite. Le chacal répliqua qu'il saurait bien lui persuader de venir, comme le crocodile fit le singe.

XI. — Le Singe et le Crocodile (2).

Dans un fleuve vivait un crocodile avec sa femelle. Il se lia d'amitié avec un singe, qui lui donna des fruits de l'arbre où il demeurait. Le crocodile ayant apporté un de ces fruits à sa femelle, celle-ci, qui était pleine de six mois, eut la fantaisie de manger le cœur du singe et se montra si pressante que le crocodile dut chercher le moyen de la contenter. Il alla trouver le singe et lui proposa de le transporter sur son dos pour voir la mer. Le singe accepta ; mais, à mi-route, le traître lui apprit la vérité. L'autre lui révéla aussitôt que, chaque fois que les singes quittaient leur arbre, ils laissaient leur cœur suspendu à une branche ; il fallait donc que tous trois revinssent ensemble au point de départ. La proposition fut acceptée. Quand on fut près du bord, le singe alla avertir ses congénères de ce qu'ils avaient à faire. On montra aux deux crocodiles des paquets suspendus aux branches et contenant, leur dit-on, les cœurs des singes. Par malheur, ils ne pouvaient en être détachés ; mais il serait facile de hisser les crocodiles jusque là. On leur mit au cou un lien, au moyen duquel ils furent enlevés et pendus.

Le chacal alla donc trouver l'âne et lui demanda la raison de sa présence en cet endroit. L'âne répondit qu'il venait de quitter son maître, étant las de porter sans cesse des fardeaux. « Viens avec moi, dit l'autre, je vis très heureux en compagnie de mon ami le tigre. » Ils partirent ; quand ils furent près de lui, le tigre bondit sur l'âne, mais il manqua son coup et ne fit que lui déchirer l'oreille : le boudet s'enfuit à toutes jambes. Le tigre confus s'excusa de sa maladresse et conjura le chacal de ramener l'âne : cette fois il ne le manquerait pas et il se contenterait des os ; le chacal aurait tout le reste : la chair, les yeux, le cœur.

Le chacal alléché court après l'âne : il lui persuade que le tigre a voulu seulement lui faire une caresse et il réussit à le ramener. Cette fois le tigre l'étrangle, puis il va boire à un ruisseau voisin. Pendant son absence, le chacal

(1) Pañcaratntra tamoul, IV, p. 10.
(2) Ibid., p. 1. (Dans le Pañcaratntra tamoul, l'histoire du tigre, du chacal et de l'âne est intercalée dans celle du singe et du crocodile : c'est le contraire ici).
s’offre un copieux repas. Quand le tigre revient, il ne trouve plus que les os :
« Où est le cœur ? » dit-il. — « Cet âne n’avait pas de cœur, puisqu’après un premier coup de griffe, il est revenu s’offrir à vos coups. » — « Où sont les yeux ? » — « Il n’avait pas d’yeux, puisqu’il n’a rien vu. » Le tigre furieux dut se contenter des os.

Le corbeau et l’écureuil volant ayant échangé d’aigres propos sur le choix du roi, l’aigle raconte l’histoire suivante pour leur montrer les fâcheuses conséquences d’une querelle.

XII. — Révolution causée par une mouche.

Dans le royaume de Pinnarattha, il y avait une bande de voleurs qui infestait les environs de la capitale ; mais ils ne s’étaient jamais risqués dans la forteresse (vien). La première fois qu’ils y entrent, l’un d’eux, qui porte un pot de miel, le laisse tomber ; le pot se brise et le miel se répand à terre. Une mouche vient pour pomper le miel, elle est happée par une araignée, l’araignée par un margouillat, le margouillat par un chat, le chat par un chien du roi. Le maître du chat assomme le chien ; le gardien du chien s’apprête à venger sa bête ; un marchand ayant voulu l’arrêter, il le tue. Aux cris de la victime, les autres marchands accourrent et assomment le meurtrier. Les habitants vont en corps vers le palais pour rendre compte au roi de ce qui s’est passé. En voyant venir cette foule, le roi croit à une émeute et ordonne à ses ministres de la repousser par la force. Une partie des habitants est massacrée ; sur quoi le peuple exaspéré fait une hécatombe du roi et des ministres.

XIII. — Les Métamorphoses du chien.

Un chasseur, ayant levé un lièvre, lance son chien à sa suite ; mais le chien n’arrive pas à le rattraper. Épuisé il entre dans un ermitage ; nourri et soigné par l’ermite, il oublie son maître. Peu après, l’ermite le change en cerf ; cerf, il rencontre un tigre et obéit d’être changé en tigre ; tigre, il rencontre un lion et se fait changer en lion. Il demande en mariage la fille d’un lion : le père veut d’abord prendre des renseignements sur sa filiation. Le chien-lion, craignant que l’ermite ne révèle son secret, retourne à l’ermitage pour le tuer. Mais l’ermite, qui a connu son projet par sa science magique, lui fait reprendre sa forme de chien.

XIV. — La Mangousté tuée par erreur.

Un brahmane rapporte à sa femme une mangousté (pañpōn), qu’elle élève à la maison. Un jour qu’elle se baigne dans la rivière, son enfant est resté sur la berge avec la mangousté : un cobra surgit et veut mordre l’enfant, mais la
mangousté se précipite sur lui et l’étrangle. Le père survient, voit la gueule rouge de sang de la mangouste et croit qu’elle a tué son fils ; il l’assomme sur place. Un peu plus loin, il trouve l’enfant sain et sauf et à côté de lui le cadavre du serpent. Désolé de sa fatale erreur, il annonce à sa femme sa résolution d’aller à Bénarès pour se purifier de son péché. Pour toute ressource il lui laisse par écrit le résultat de ses réflexions condensé dans la gāthā suivante :

aparikkhitam [na kattabbaṃ katum hi aparikkhitam]
pacchāvahati santāpaṃ dijasse nakulo yathā (!)

« Il ne faut pas agir sans réflexion ; car ce qu’on fait sans réflexion amène ensuite le remords, comme la mangouste au brahmane. »

Dans ce même village vivait la femme d’un marchand, qui était parti au loin pour faire du commerce, laissant sa femme enceinte : un fils lui était né après son départ. Quand il fut grand, il embrassa la profession de son père et ouvrit une boutique. Un jour sa mère lui donna la fameuse gāthā Aparikkhitam que la femme du brahmane, pressée par le besoin, était venue lui offrir en vente. La mère avait goûté cette sage maxime ; le fils en fut à son tour si charmé qu’il la fit graver sur la lame de son sabre. La nuit il mettait son sabre à son côté.

Une nuit le marchand rentre à l’improviste de son long voyage. Il pénètre dans la chambre de sa femme et que voit-il ? Un homme couché avec un sabre près de lui ! Furieux, le mari tire le sabre du fourreau pour tuer celui qu’il prend pour l’amant de sa femme. Mais ses yeux rencontrent la sentence gravée sur la lame : il la lit et s’arrête. En ce moment sa femme se réveille, le reconnaît et lui présente son fils qu’il s’apprêtait à égorger ! Sauvé d’un crime horrible par la précieuse gāthā, le marchand combla de présents la femme du brahmane qui avait vendu à la sienne cet inestimable trésor.

XV. — Le Serpent et les Grenouilles.

Un serpent s’installe près d’un étang où vivaient des grenouilles. Il prit un air humble et doux et se dit envoyé par le roi des Nāga pour les protéger. Le roi des grenouilles fit venir ses sujets pour servir le serpent ; mais il les dévora toutes jusqu’à la dernière.

Conclusion. — Pendant que les oiseaux délibéraient ainsi Sri-Supaṇṇa-Garudarāja arriva et leur demanda ce qu’ils faisaient. Ils expliquèrent que

(1) Le vers est altéré et incomplet dans le ms. : « aparikkhitam pacca bhavati santāpaṃ dijassānam kula yathā ». Ce qui est entre crochets est restitué d’après la glose laotienne.
Garuda demeurait très loin et qu’ils n’avaient personne pour les protéger : c’est pourquoi ils s’étaient réunis pour élire un roi. Garuda les partagea par espèces et donna à chacune un chef particulier ; après quoi il s’en retourna.

Ces récits furent faits par la princesse Tantaiya Mahâdevi à sa servante Kulatthi. Ayant montré la leçon qui est ainsi donnée par les animaux, elle termina par un dernier conte.

XVI. — L’Eléphant et la Souris.

Le roi des éléphants se lia d’amitié avec le roi des souris. Comme ses ministres lui en faisaient des remontrances, il répondit que les grands sont obligés de recourir aux petits. Pour coudre un vêtement, il faut une aiguille. On a souvent besoin d’un plus petit que soi.

Contes judiciaires.

Ce genre de récits, dont la littérature bouddhique fournit d’ailleurs des exemples bien connus, est en grande faveur au Laos : il en existe au moins deux recueils : Mullá Tantai et Sieu Savat.

Mullá Tantai (1). — Le cadre des anecdotes est simple et uniforme : des cas difficiles sont soumis au tribunal du roi ; ou bien un souverain étranger lui propose des énigmes qu’il doit résoudre, sous peine de payer tribut. La solution est donnée, soit par le roi lui-même, soit par un sage de sa cour. Certaines de ces réponses sont attribuées à un roi nommé Mullá Tantai, dont la femme porte le même nom, qui est aussi celui du pays (Mroñ Mullá Tantai) dont leurs mères sont originaires : d’où le titre de l’ouvrage.

Ce recueil, qui comprend une cinquantaine de jugements, est de qualité fort médiocre et ne brille ni par l’imagination, ni par la finesse. Voici quelques échantillons des sentences mémorables qu’il propose à l’admiration des hommes :

No 10. Deux jeunes gens absents de leur village apprennent, l’un la mort de son père, l’autre l’incendie de sa maison. Ils reviennent à toute vitesse, se rencontrent sur un pont et tombent à l’eau. Saisi de leur plainte, le roi considérant que le fils du mort n’avait aucune raison de se hâter, tandis que l’autre aurait pu, en arrivant plus tôt, sauver une partie de son mobilier, condamne le premier à payer au second le tiers de la valeur du mobilier brûlé.


XVII, 5
No 11. Un homme, ayant reçu l'hospitalité d'un autre, se prétend propriétaire de la maison. Il croit assurer le succès de sa cause en donnant les dimensions exactes des diverses parties de la construction, notamment la hauteur des colonnes du sommet jusqu'au sol ; mais il ne peut fournir aucun renseignement sur la partie au-dessous du sol. Au contraire, le vrai propriétaire déclare qu'il ne peut donner la hauteur exacte de ces colonnes, mais qu'elles reposent par leur extrémité inférieure sur un socle de pierre : il gagne son procès.

No 23. Un homme, grimpé sur un manguier pour cueillir des fruits, perd l'équilibre et dégringole de l'arbre ; il réussit toutefois à saisir une branche et reste suspendu au-dessus du sentier. Passe un cornac sur son éléphant : l'homme le supplie de l'aider à descendre, en lui promettant cent pièces d'or pour ce service. Le cornac s'y efforce ; mais la tâche est difficile en raison de la hauteur à laquelle pend le cueilleur de mangues : il se met debout sur l'éléphant, il lève les bras. Juste à ce moment l'éléphant part à l'improviste. Pour éviter une chute, le cornac saisis les pieds de l'autre et tous deux restent suspendus en l'air. Survient un chasseur : le cornac, à son tour, lui offre cent pièces d'or pour prix de son assistance. Le chasseur tire les deux compères de leur fâcheuse position ; mais une discussion s'élève sur le paiement de la somme promise. La question est portée devant le roi, qui juge que le cornac doit en verser les deux tiers, étant redevable à la fois au chasseur et à l'homme dont les bras vigoureux l'ont préservé d'une chute mortelle.

No 25. Un sethi fait rôtir de la viande dans sa cuisine. Un chemineau s'asseyait près de la maison en disant tout haut : « Je vais manger mon riz à la bonne odeur du rôti. » Le sethi lui en réclame le prix. Procès. Le roi admet la créance, que le débiteur paiera avec le reflet de son argent.

Sieu Savat — Sieu Savat, après la mort de ses parents, s'embarque pour chercher fortune. Il pose au capitaine du bateau des questions d'apparence absurde, mais où la fille de celui-ci découvre un sens profond ; elle l'épouse. Il gagne la faveur du roi et devient grand juge : il rend des sentences d'une sagesse remarquable. Par exemple : deux femmes se disputent un enfant ; S. S. les invite à le tirer chacune de son côté et il adjuge l'enfant à celle qui y renonce. Deux hommes se disputent un arbre coupé ; S. S. leur demande quel est le haut et le bas ; on jette ensuite l'arbre à l'eau, le bas plus lourd plonge, et celui qui a dévini juste gagne son procès. Un homme se voit disputer sa femme par un phi sous forme humaine : le juge annonce que la femme sera adjugée à celui qui passera par un petit trou ; le phi seul y réussit et trahit ainsi sa véritable nature : il est débouté de ses prétentions. — Sous forme de réponse à des questions, S. S. donne une série de préceptes illustrés d'apologies. Par exemple : Ne croire que ce qu'on a vu et agir sans précipitation ; un lièvre, effrayé par un fruit qui tombe, s'enfuit à toute vitesse ; les animaux de la forêt, croyant à un danger imminent, se précipitent à sa suite et
tous vont se noyer dans un lac (1). — Ne pas se vanter : un homme se targue d'être savant ; appelé devant le roi, il ne peut résoudre les questions qu'on lui pose et se voit condamner à manger des crottes de chèvre. — Parler avec bienveillance : le Bodhisattva étant bœuf transporte les plus lourds fardeaux ; le brahmane son maître parle avec un setthi que son bœuf tranquille cent charges de sable, mais il a le tort de lui commander cette tâche en termes grossiers. Le bœuf s'y refuse et le brahmane pêch son pari. Repentant, il s'adresse courtoisement à sa bonne volonté et gagne un second pari (2).

**Contes à rire.**

Il n'est guère de folklore qui n'offre un type de mauvais plaisant, rusé et peu scrupuleux. Le Cambodge a Thmen Cei, le Siam Si Thanoncay (Dhanañjayya), le Laos a Xien Mieù : « Nom d'un héros de roman réputé comme très rusé, » dit le P. Guignard dans son Dictionnaire (p. 780), « mais, d'après le livre qui parle de lui, on peut conclure qu'il fut surtout un polisson ». Si le livre existe réellement, il n'est pas fort commun, car on n'en trouve pas trace dans notre liste de manuscrits, pourtant assez copieuse. En fait, les faceties de Xien Mieù circulent surtout oralement. Le nom du héros Xien Mieù lui vient de son premier exploit en ce genre. Il était novice (nêñ, ênâ) dans une pagode, lorsqu'il vit des marchands qui s'appretaient à passer le Nam Kan avec un chargement de thé (mien) (2) ; le bonzillon parie qu'ils ne pourront « enjamber » (khañ) la rivière : s'ils perdent leur pari, ils devront lui abandonner leur marchandise. Les gens passent à gué et croient avoir gagné ; mais l'autre conteste qu'ils aient « enjambé » le cours d'eau. On va devant le juge qui décide que les marchands paieront au jeune bronze cinq ou six ticaux, somme exprimée figurativement par l'expression si sa ha bat, « 4 paniers et 5 marmites [de riz] » : le drôle feint de prendre ces mots dans leur sens propre et produit quatre paniers et cinq marmites qu'il invite les autres à remplir. On admire son astuce, et comme il avait dû abandonner la robe pour plaire, on le nomme Xien Mieù, « le novice débroqué (xien) au thé (mien) ».

Deux manuscrits de Luang Prabang appartiennent au même genre de productions : Ay cêt hai, « Frère Sept-Jarres », histoire d'une sorte de Gargantua laotien, dont la nourriture exigeait chaque jour sept jarres de riz ; et Hua lan bwa het, « Le chauve empoisonné par des champignons ».

---

(1) Jataka n° 322.
(2) Jataka n° 28.
(3) On appelle mien une sorte de thé fermenté que chiquent les Yuen.
ROMANS EN VERS

Les Laotiens ont une prédilection marquée pour les longs récits d’aventures relevés par l’agrément du rythme. On les lit dans les réunions ; on les récite pendant la nuit aux jeunes femmes récemment accouchées, pour les empêcher de succomber au sommeil et de devenir ainsi une proie facile pour les mauvais esprits. Kalaket, Lin Tôn, Surivoâ, Cambañ, Usabarot sont les plus populaires de ces poèmes. Ils sont d’une longueur accablante : j’ai vu un ms. de Surivoâ qui comprenait environ 400 feuillets, et un de Cambañ qui n’en renfermait pas moins de 875 ! (1)

Il faut croire que les péripéties qui forment la trame du récit en font tolérer la longueur. Pourtant ni les acteurs ni les incidents du drame ne brillent par la variété : les mêmes figures et les mêmes scènes se représentent sans cesse avec une monotonie qui lasserait le lecteur le plus intrépide, mais qui ne paraît pas déplaire aux âmes simples pour lesquelles des bardes anonymes ont composé ces enfantines rhapsodies.

Les personnages d’abord. Ils se réduisent à un petit nombre de types :

1° Le héros. C’est naturellement un jeune prince. Naturellement aussi il est beau et amoureux, mais c’est un amoureux qui ne se pique ni de réserve, ni de fidélité ; il profite allègrement de toutes les occasions qui s’offrent, et revient généralement de son grand voyage avec cinq ou six femmes collectionnées en route. Il ment au besoin sans scrupule. Il combat et triomphe, mais avec l’aide d’armes magiques, ce qui diminue beaucoup le mérite de ses exploits. Pour relever sa dignité, le conteur l’affuble du titre de bodhisattva, qui lui convient aussi peu que possible.

2° Le rusî (rshi). C’est un ermite magicien. Il instruit le héros dans les sciences occultes et lui fournit son équipement : cheval volant, armes merveilleuses, etc. Il recueille aussi les petites filles abandonnées, qui se trouvent là juste à point pour devenir les amantes ou les épouses du jeune prince.

3° Le yak (yaksa). Celui-ci est l’ennemi du héros. Il possède, lui aussi, toutes sortes de pouvoirs magiques : il vole dans l’air, prend toutes les formes,

(1) Sur la forme particulière de ces mss., voir p. 29.
combat avec des armes enchantées. Il est violent, irascible, vorace et libidineux. Il montre parfois cependant une certaine bonhomie et peut devenir un loyal serviteur quand il a été battu sans merci.

4° Le beau-père. C'est un roi à qui on prend sa fille sans le consulter; il est constamment furieux, grotesque et bafoué.

5° Indra. C'est le deus ex machina. Il sauve les situations compromises et envoie au moment opportun l'eau qui ressuscite les morts. Comme un domestique bien dressé, il répond au premier appel. On peut lui dépêcher un rusi comme messager, mais au besoin une flèche suffit.

Passons aux femmes.

6° L'héroïne. Belle, aimante et fidèle; par ailleurs, assez pâle. Néanmoins elle fait preuve d'une certaine hardiesse: elle n'hésite pas à bâtonner des gardes et à combattre près de son mari.

7° Les kinnari. Gaies et dévergondées; quand elles voient le jeune prince endormi, elles s'emparent de l'emporter chez elles pour des jeux peu sévères. Assez bonnes filles néanmoins et prêtes à réparer le mal qu'elles ont causé.

Tels sont les types les plus ordinaires. Quant à l'intrigue, elle ne varie guère: courses sur un cheval volant, rendez-vous, enlèvements, séparations, luttes contre les yaks ou contre les pères irrités, femmes perdues et retrouvées, morts et résurrections, réunion générale et félicité universelle: voilà à peu près tout le contenu de ces poèmes.

La forme en est médiocre, le style tralant et diffus. La versification est flottante: on y sent un rythme sensible, mais le vers, sans rime ni nombre fixe de syllabes, ressemble fort à ce que nous avons connu sous le nom de vers polymorphe.

Nous donnerons l'analyse de quelques uns de ces poèmes et un extrait qui en fera connaître la forme.

LIN TÔN.

Lin Tôn et Butthaman. — Le roi du monon Sôlotsa eut un fils d'une beauté merveilleuse qui fut nommé Lin Tôn « Langue d'or ». Le même jour et à la même heure naquit dans la famille d'un grand seṭṭhi, qui habitait un village voisin, un fils également beau, qui reçut le nom de Butthaman. Les deux jeunes gens avaient 16 ans quand ils se rencontrèrent pour la première fois dans une fête: ils se lièrent aussitôt et Lin Tôn invita son nouvel ami à venir le voir. Peu après, Butthaman, monté sur un éléphant, arrivait aux portes de la capitale et les trouvait fermées. Voici ce qui était arrivé.

La nuit précédente, le roi avait eu un rêve troublant: il avait vu le soleil, avalé par un yak, s'éclipser, puis reparaître plus brillant. Les horas consultés avaient prédit des tragiques événements: la défaite et la mort du roi, la disparition de son fils, puis le retour du prince exilé et la résurrection de son père. Pour conjurer le sort, ils avaient conseillé de fermer les portes de la

xvii, 5
ville et d'offrir de grands sacrifices. C'est pourquoi Butthaman fut prié d'attendre hors des murs la fin des cérémonies. Le jeune orgueilleux en fut offensé et reparut pour son village. En arrivant il annonça à son père qu'il voulait attaquer le royaume et s'en emparer : le setthi, irrité de ce discours impertinent, prit un bâton et chassa son fils de la maison.

Butthaman devient un yak. — Butthaman s'en alla vers les montagnes et arriva à l'ermitage d'un pôthisat rursi, qui était un grand magicien. Il se mit à son école et apprit de lui la magie ; ses études finies, il eut des canines saillantes comme celles des yaks et l'ermite le nomma Kâla Yak. Il lui recommanda de ne pas aller vers le Nord, où se trouvait le domaine d'un monstre puissant, Vixathon (Vijjadhara). Kâla Yak n'a rien de plus pressé que d'y aller. Il rencontre Vixathon qui se promenait dans la forêt, répond à ses questions par des insolences et, en dépit de sa science magique, est forcé de s'enfuir après avoir été vigoureusement bâtonné. Il revient chez le rursi, qui consent à lui donner de nouveaux pouvoirs. Aussitôt il retourne provoquer Vixathon qui, cette fois, doit s'avouer impuissant : ils font alliance ensemble et Kâla Yak reçoit dans le palais de son nouvel ami une somptueuse hospitalité.

Conquête du muroh Sôlotsa. — Les deux yaks se mettent en route pour conquérir le muroh Sôlotsa. Ils dispersent l'armée envoyée contre eux, s'emparent de la capitale et pénètrent dans le palais. Indra dépêche un devaputra qui enlève Lin Tôn et le met en sûreté ; la reine réussit à fuir et trouve un asile chez une vieille femme nommée Taka. Le roi, resté seul, est dévoré par les yaks, qui laissent ses os dans un vase. Puis ils montent sur le trône et se font reconnaître comme rois de Sôlotsa.


Les kinnari. — Les voyageurs s'arrêtent, pour passer la nuit, sur une grande roche, à l'ombre de l'arbre Pô Xai ; fatigués par la route, ils s'endorment profondément. Surviennent deux kinnari, filles du roi de Selayon ; elles voient le jeune homme, le trouvent à leur gré, l'enlèvent avec ses armes et le portent dans le palais de l'ânee, où elles le déposent sur un lit. Puis, quand la cadette s'est retirée discrètement, la sœur ânée éveille le beau prince endormi... Quelque temps après, l'amant satisfait songe à retrouver sa femme. Il réclame son sabre et son arc : c'est la cadette qui les a emportés chez elle. Aussitôt il pénètre invisible dans le palais de la seconde kinnari, fait en
courant la conquête de cette nouvelle maîtresse, reprend ses armes et vole à
l'endroit où il s'était endormi auprès de la pauvre Kōnsi : mais l'endroit est
maintenant désert et il n'a d'autre ressource que de recommander l'abandonnée
tà la protection des Devata.

La princesse abandonnée. — Lorsque Kōnsi, à son réveil, n'avait pas
trouvé son mari près d'elle, grande avait été sa douleur et son inquiétude.
Voyant deux sārikā sur un arbre, elle les avait interrogés et avait appris d'eux
que Lin Tōn avait été enlevé par deux kinnari. Ne sachant quelle direction
suivre pour le rejoindre, elle était partie au hasard.

Le repentir des kinnari. — Après le départ de Lin Tōn, le bruit se répand
dans le royaume de Selayon que les deux princesses ont enlevé un mari à sa
femme. Le roi l'apprend, fait comparer les coupables, leur adresse de vifs
reproches et tire son sabre pour les en frapper. La reine obtient leur grâce,
mais elles reçoivent l'ordre formel de retrouver la délaissée et de la conduire
au palais. Elles partent, s'informent vainement auprès des sārikā et mettent sur
pied la foule des Phi Pet (preta), qui finissent par découvrir et amener la
dolente Kōnsi. Les deux kinnari se prosternent devant elle et l'emportent au
palais où elle est accueillie paternellement par le roi.

Lin Tōn retrouve ses parents. — Cependant Lin Tōn, après quelques
combats avec les yaks, est arrivé aux frontières de son pays. Là il apprend les
malheurs de sa famille. Il se dirige d'abord vers la retraite de sa mère ; non
loin du village il rencontre une pauvre femme qui porte un fagot de bois : c'est
elle ! En reconnaissant son fils, elle fond en larmes et s'évanouit. Après l'avoir
raminée et consolée, Lin Tōn va droit au palais, y pénètre invisible parmi les
yaks endormis et s'empare du vase qui renferme les os de son père. Il le porte
au dehors, le place au milieu de fleurs et de cierges allumés et invoque
Iadra. Le dieu descend du ciel portant une urne d'eau céleste : Lin Tōn y
trempe les os et le roi ressuscite plus jeune qu'au départ. Son fils le conduit
dans la montagne, chez les Khas, en le recommandant aux soins des notables
(yattakun), puis il va chercher la reine et réunit les deux époux.

Lutte de sorciers. — Lin Tōn se prépare à attaquer les yaks usurpateurs.
Il va chez la vieille Taka, se change en un oiseau merveilleux dont le bec est
de rubis, les pattes d'or, le plumage de cristal multicolore. Il se met dans une
cage et ordonne à la vieille d'aller le vendre aux rois du pays, mais en ayant
soin de rapporter la cage. Elle n'obéit qu'à moitié : séduite par la grosse somme
que lui offre la fille d'un setthi, Naď Samut Tōn, elle lui vend l'oiseau,
mais en gardant la cage. La même nuit, l'oiseau que la jeune fille a placé dans
sa chambre reprend sa forme humaine, et Lin Tōn conquiert sans difficulté sa
quatrième femme.
Il retourne chez Taka et, cette fois, se change en un coq blanc aux pattes d’or : elle devra le vendre aux rois yaks, mais rapporter la corde qui lui lie les pattes. La vieillie part avec le coq et passe devant la maison d’un autre seyti dont la fille, ravie par la vue de ce magnifique oiseau, en offre un prix tel qu’elle l’obtient. La nuit, elle l’attache près de sa chambre ; Lin Tōn reprend sa forme naturelle avec le résultat ordinaire : il a maintenant cinq femmes.

Revenu chez Taka, il se change en un superbe cheval qu’elle doit conduire au palais pour le vendre aux yaks, mais en rapportant la bride, afin qu’il puisse rentrer le jour même. Cette fois, la vieille remplit correctement sa mission. En voyant ce beau cheval blanc aux sabots de cristal, les mandarins se hâtent d’aller avertir Kâla Yak. Celui-ci reconnaît Lin Tōn sous sa métamorphose : il dit qu’il veut essayer le cheval avant de l’acheter ; il monte sur son dos, en ayant soin de garder la bride, et le frappant de son mai kabañ (bâton des yaks), le fait galoper trois fois autour de la ville, puis autour de la terre. Le cheval, pressentant que le yak finira par le dévorer, divise son cœur en 30 000 parcelles qu’il disperse dans tout son corps. Le yak, en effet, le déchire et le mange entièrement, sans oublier même de lécher le sang répandu. Puis il va boire à une mare : mais une parcelle de chair restée entre ses dents tombe à l’eau et se transforme en maccha (poisson) : l’ogre essaie de le saisir, mais les Devatâ le cachent dans une roche. Le yak rentre au palais avec le dépôt de n’avoir pu anéantir son ennemi.

Quant à Lin Tōn, il se rend dans le royaume de Kōtilat et se repose dans les jardins du roi, sur le bord d’un étang à l’eau limpide. La fille du roi, Suvannakampu (« Conquê d’or ») vient s’y baigner avec ses compagnes. Lin Tōn se change en un petit poisson d’or, nage parmi les jeunes filles et s’amuse à mordiller le bout de leurs seins. Elles le poursuivent, il leur échappe et s’approche de la princesse ; celle-ci tend son écharpe de brocart, le poisson saute dedans et se laisse mettre dans un vase de cristal que la princesse place près de la fenêtre de sa chambre. Pendant quatre jours, le poisson se contente d’observer ; mais la quatrième nuit, un beau jeune homme éveille la princesse, qui devient la sixième femme de l’insatiable Lin Tōn.

Au bout de trois mois, la physionomie de la jeune fille s’altère et sa nourrice croit devoir prévenir la reine qu’un événement fâcheux est arrivé dans le gynécée. La princesse refuse de répondre aux questions de sa mère ; conduite devant le roi, elle prétend qu’un deva est venu chez elle. Le roi incrédule fait chercher partout l’amant de sa fille, mais sans succès : en désespoir de cause, il a recours à Kâla Yak, le clairvoyant magicien. Lin Tōn prévoit qu’il sera promptement découvert : il donne à la princesse des instructions précises sur ce qu’elle devra faire en présence du yak, et il se glisse, sous la forme d’un diamant, parmi ceux qui ornent son épingle à cheveux.

Le yak arrive, examine la princesse et demande à voir son écharpe : elle la lui jette à la tête avec son épingle à cheveux, dont les diamants s’éparpillent de
tous côtés. Le yak devient un pigeon qui picore les diamants ; surgit un chat blanc qui l'étrangle ; le pigeon est remplacé par un serpent qui brise l'échine du chat ; le chat fait place à un Garûda qui avale le serpent. Le serpent redevient yak et le Garûda Lin Toû. Après une longue lutte, le yak s'enfuit. Il va trouver son ami Vixathon qui lui donne une armée. Lin Toû massacre toute cette armée ; la princesse elle-même, armée du sabre de son mari, tranche en trois le corps de Kâla Yak. Lin Toû victorieux reprend possession du muroa Sôlotsa et rend le trône à son père. Puis il s'établit dans le pays de Kôtîlat avec sa femme Suvaṇṇakampu et le fils qu'elle lui a donné, Xayasen (Jayasena).

Suvaṇṇasîn à la recherche de son père. — Cependant la première femme de Lin Toû, Nah Kônsî, recueillie par le roi de Selayon, avait mis au monde un fils qui fut nommé Suvaṇṇasîn. On lui enseigna toutes les sciences et le roi lui fit présent d'une bague merveilleuse à laquelle aucun ennemi ne pouvait résister. Devenu grand, Suvaṇṇasîn demande à sa mère des renseignements sur ses ascendants ; elle répond qu'elle-même n'a pas de parents, étant née dans un lotus, et que son père est Lin Toû, dont elle lui raconte l'histoire. Le jeune garçon veut aller à la recherche de son père ; sa mère et les deux kinnarî décident de l'accompagner. Après avoir déconfit, chemin faisant, une multitude de yaks, il arrive au muroa Sôlotsa, se fait reconnaître de son grand-père et envoie une lettre à son père par Kâla Yak et Vixathon, qu'il ressuscite à cette occasion. Les deux yaks s'acquittent fidèlement de leur mission et se transforment en chevaux pour ramener plus rapidement Lin Toû.

Toute la famille est réunie : Lin Toû goûte, au milieu de ses six femmes et de ses deux fils, un bonheur que trouble seule la jalousie de la seconde reine, Suvaṇṇakampu, contre la première, Kônsî, et du fils cadet, Xayasen, contre l'aîné Suvaṇṇasîn. Celui-ci, qui s'était fiancé pendant son voyage, exprime le désir de rejoindre sa fiancée et de revoir le roi de Selayon ; il décide de partir tous ensemble ; les yaks vont en avant pour préparer la route. A Selayon, on célèbre les noces de Lin Toû et des deux kinnarî (formalité qui avait été négligée jusqu'alors), et celles de Suvaṇṇasîn avec la jeune princesse Vîman Loî («Palais flottant»). Lin Toû rend à Vixathon son royaume, où il régnera avec Kâla Yak comme uparat ; puis il retourne vivre auprès de ses parents.

**Kalaket**

Voyage du roi Surîvôô. — Surîvôô, roi de Bâranâsi, possédait un cheval merveilleux, nommé Manikap, qui pouvait voler à travers les airs et parler le langage des hommes. Non content de posséder un pareil trésor, il voulut acquérir d'autres pouvoirs magiques et, montant à cheval, il s'envola vers la montagne de cristal, où demeurait un grand rusî. Celui-ci lui enseigna les formules qui rendent invincible et lui donna le conseil de faire amitié avec Garûda ; il
Le fit et reçut de ce puissant allié un arc prodigieux. En quittant Garuda, et sur son avis, il alla contracter alliance avec un certain roi yak ; après quoi il rentra chez lui.

Rêve de la reine. — Survôn régnaît depuis plusieurs années et il n'avait pas encore d'enfant. Il conseilla à la reine de faire faire un cierge haut de 12 cou-
dées et pesant un sen (120 kilos) ; elle lui obéit et alluma le cierge en invoquant pieusement les quatre Lokapâla. Cette même nuit, elle rêva que la lune, escortée des étoiles, entrait dans sa chambre et se posait d'abord sur son sein, puis près d'elle et se retirait pour revenir encore. Les hora consultés lui pré dizirent la naissance d'un fils pieux et puissant.

Incarnations. — Cependant la lumière du grand cierge était arrivée jusqu'au ciel d'Indra. Le roi des dieux, voulant exaucer la prière de la reine, réunît ses enfants et leur demanda qui d'entre eux consent à s'incarner sur la terre ; comme aucun ne répond, il choisit celui qui sera Kalaket et lui donne quatre femmes qui devront s'incarner en même temps que lui. Le devaputra s'apprête à partir, après avoir attaché solidement, pour ne pas les perdre en route, ses quatre femmes aux quatre coins de son vêtement. Précaution inutile : en descend tant vers la terre, il traverse des zones orageuses où le vent lui enlève trois femmes d'un seul coup et en suite la quatrième. Il arrive à Bārāńast et pénètre, sous forme d'un animalcule, dans la bouche, puis dans le sein de la reine ; le temps révolu, elle donne le jour à un fils qui est nommé Kalaket.

Quant aux trois premières femmes, le vent les avait emportées, toujours liées ensemble, sur le mont Kailat (Kailâsa), et neuf mois après leur arrivée, la reine avait mis au monde trois filles. Le roi, effrayé d'un fait aussi anormal, fit mettre les trois enfants sur un radeau qu'on abandonna au courant ; elles furent recueillies par un ermite qui les éleva ; quand leur croissance rendit leur présence dangereuse pour la vertu du solitaire, il cria pour elles, sur la montagne, un palais magique d'où elles descendirent chaque jour pour prendre soin de lui. Toutes trois étaient appelées Nañ Kinnari.

La quatrième femme, tombée dans le muroî Phimon, y était née comme fille de la reine, sous le nom de Nañ Malican. En grandissant, elle devint admirablement belle et son père, qui la chérissait, lui donna un palais splendide avec un grand nombre de servantes et de gardes.

Départ de Kalaket. — Kalaket grandit dans un superbe palais que son père a fait construire pour lui. Tous ses désirs sont obéis, à une seule exception près : il ne doit pas aller dans la partie des jardins où est l'écurie du cheval magique Manikap. Or un jour le jeune garçon, en se promenant dans les jardins, se trouve inopinément devant l'écurie du cheval, soigneusement fermée et entourée de gardes. Il veut y entrer, les gardes s'y opposent ; en ce moment, la porte s'ouvre, le cheval sort et va de lui-même se courber devant Kalaket,
qui monte intrépidement sur son dos ; un instant après il vole en plein ciel.
Bientôt apparait l’Himavân ; là, sur une grande roche, à l’ombre de l’arbre Pô
Xai, le cheval dépose son cavalier. Deux perroquets perchés sur l’arbre, reconnais-
issant en lui un Mahâ Bôdhisat, descendent le saluer et se mettre à son service ;
Kalaket les charge d’aller dire à son père qu’il rentrera dans trois ans. Les
perroquets s’acquittent de leur mission et reviennent pour l’accompagner dans
la suite de son voyage.

Rencontre de Kalaket et de Malican. — En arrivant au muroh Phimon, le
cheval dépose Kalaket sur un siège de cristal préparé par Indra dans les
branches du Pô Xai. Puis il le quitte pour aller brouter dans l’Himavân :
pour qu’il revienne, il suffira que le prince pense à lui. Des jeunes filles, sous
la conduite d’une vieille femme, viennent chercher du bois dans la forêt ;
Kalaket casse des brindilles de bois qu’il leur jette ; elles lèvent les yeux et
l’aperçoivent. Aussitôt éprises de sa beauté, chacune le réclame pour elle ;
mais la vieille intervient avec autorité et déclare que seule la beauté de Mal-
can est digne de celle du jeune prince. Aux questions de celui-ci, elle répond
que Malican va le lendemain se promener au parc et qu’il pourra la voir au
passage.

Le lendemain, Kalaket pense à son cheval, qui arrive aussitôt et le conduit
au parc où il se cache dans un fourré. Bientôt arrive la resplendissante Malican
entourée de 30.000 gardes. Comment s’approcher d’elle ? Le jeune téméraire
n’hésite pas à se glisser entre les gardes ; par bonheur les Devatâ compatis-
santes le rendent invisible. Quand Malican s’en retourne, il monte sur son char
et rentre avec elle au palais. Toujours invisible, il mange avec elle, se baigne
avec elle et s’étend sur la même couche. Quand tout le palais est endormi,
il l’éveille. Surprise de voir près d’elle ce bel inconnu, la princesse le prend
pour Pà In ; il la dé trompe et lui déclare son amour et sa ferme résolution
d’être son mari : « Quand un éléphant tient entre ses dents une canne à
sucre, il n’est pas aisé de lui faire lâcher prise ! » Malican se rend d’assez
bonne grâce. Le matin, le cheval vient attendre son maître à la fenêtre et le
reconduit au Pô Xai, pour le ramener le soir. Ce manège dure quelque temps ;
mais un jour arrive où les deux nourrices de la princesse, soupçonnant une
intrigue, épient leur jeune maîtresse ; bientôt édifiées : elles vont avertir le roi.

Mort de Kalaket. — Le roi, au comble de l’indignation, convoque toute sa
cour et demande un homme de bonne volonté pour arrêter l’amant de sa fille.
Tous se récusent ; comment arrêter un homme qui peut se rendre invisible ?
Le sên muroh ajoute toutefois que si on ne peut le prendre vivant, il est possi-
ble de le tuer ; le roi accepte. Aussitôt l’astucieux sên muroh plonge, par ses sort-
tilèges, la princesse Malican dans un sommeil magique et dispose sur sa fenêtre
un piège meurtrier. Quand Kalaket arrive et franchit la fenêtre, l’engin se dé-
tend et un énorme épieu transperce le cavalier et sa monture. Le cheval est tué
net; Kalaket réussit à se traîner jusqu'au lit de son amante pour lui faire ses adieux : mais il ne parvint pas à la tirer de sa léthargie. Désespéré, il invoque les Devată qui l'éveillent ; il se hâte de lui raconter ce qui s'est passé et de lui faire ses dernières recommandations : « Quand je serai mort, dit-il, obtenez qu'on ne brûle pas mon corps, mais qu'on le mette, avec celui de mon cheval, sur un radeau qu'on laissera partir au fil de l'eau. Peut-être nous reverrons-nous. »

Ayant dit, il expire.

Cependant on est allé avertir le roi, qui ordonne que les bourreaux traînent par les pieds les deux cadavres et les jettent hors des murs de la ville. Mais la belle éplorée embrasse le corps de son amant et ne consent à le lâcher qu'après avoir reçu la promesse qu'elle pourra lui faire des funérailles honorables. Elle sort pour laver le sang dont elle est couverte ; les bourreaux profitent de son absence pour lier les pieds de l'homme et du cheval et les traîner par les rues, selon l'ordre du roi. A son retour, la princesse s'aperçoit qu'elle a été dupée ; sans perdre de temps, elle saisit un bâton, vole sur les traces des bourreaux et tombe sur eux à grands coups de gourdin. Les bourreaux s'enfuient et courent faire leur rapport au roi, qui se précipite hors du palais, le sabre nu, tandis que la reine court derrière lui en le suppliante de se calmer. Il arrive en trombe sur sa fille et lève sur sa tête rebelle son royal cimeterre que sa femme lui arrache prestement des mains. Finalement il s'en retourne en lançant cette imprecation : « Qu'elle mange le cadavre de son amant et qu'elle en meure ! »

Pendant que son père se livre aux transports de sa fureur, Malicen célèbre des obsèques solennelles. Les deux corps, placés dans des urnes d'or, sont déposés sur un radeau pareil à un palais flottant et s'éloignent, emportés doucement par le courant du fleuve, tandis que la princesse, les yeux en pleurs, les regarde disparaître.

Résurrection de Kalaket. — Un jour que Garuda se baignait dans la mer, il aperçoit un radeau qui semble flotter sans direction. Il envoie ses gens en reconnaissance et ils rapportent les deux cadavres. Garuda croit reconnaître le cheval volant de Surivōn et retrouve, dans le visage du jeune homme, la ressemblance de son ami. Perplexe, il va consulter le rursi et lui présente les deux corps : le rursi reconnaît le cheval et, pour tirer au clair cette mystérieuse affaire, il expédie un then à Indra. Le dieu raconte toute l'histoire au then et le renvoie porteur d'une aiguêrie d'eau et d'un sabre : l'eau est destinée à ressusciter Kalaket et le sabre à l'armor.

Le rursi verse l'eau sur les deux morts qui reprennent vie aussitôt. Kalaket raconte son histoire et veut repartir ; le rursi insiste pour qu'il apprenne d'abord la science magique : Kalaket, sans l'écouter, enfourche son coursier et s'éloigne ; mais Garuda les rattrape en un clin d'œil et les rapporte tranquillement à l'ermitage. Enfin le jeune fou consent à écouter la voix de la raison et Garuda
repart, après lui avoir laissé son arc. Au bout de quelque temps, il a terminé avec succès son cours de magie. Pourvu de toute-puissantes formules, armé du sabre d'Indra et de l'arc de Garuda, il est équipé pour de nouvelles aventures. Il part pour retrouver ses amours.

Victoire de Kalaket. — Comme autrefois, il pénètre la nuit dans la chambre de Malican et la trouve endormie, la tête rasée et vêtue de la robe blanche des veuves. Il l'éveille et lui persuade à grand'peine qu'il est vivant. Le lendemain, quand les nourrices pénètrent dans l'appartement de leur maîtresse, elles la trouvent parée et déjeunant avec un tao de la plus belle prestance. Les deux messagères de mauvaises nouvelles vont rendre compte au roi que son incorrigible fille a pris un nouvel amant plus beau que le premier. Le roi courroucé envoie des troupes cerner la maison, mais tous les projectiles deviennent des fleurs qui tombent doucement aux pieds du tao. Le monarque s'y rend en personne : Kalaket s'élève dans l'air avec Malican dans ses bras et lui demande courtoisement la main de sa fille. L'entêté refuse : alors Kalaket lance une des flèches d'Indra ; elle brûle toute la ville et tue tous les êtres vivants, sauf le roi et son entourage qu'elle a reçue l'ordre d'épargner. A ce spectacle, le roi réfléchit — un peu tard — qu'un bodhisat est un gendre acceptable : il lui donne sa fille. Kalaket envoie sa flèche messagère à Indra, qui s'empresse de faire tomber une pluie miraculeuse, grâce à laquelle les maisons brûlées renaissent de leurs cendres et les morts se relèvent pleins de vie. Kalaket part avec sa femme sur son cheval volant.

Victoires sur les yaks. — Comme toujours, Kalaket rencontre sur sa route des yaks qui s'en prennent à lui ou à sa femme ; la flèche d'Indra les met promptement à la raison. Une rencontre plus dangereuse est celle d'une yakkhinî qui, sous la forme d'une belle jeune fille, offre l'hospitalité aux voyageurs et s'offre comme épouse au prince. Celui-ci refuse dignement et le cheval repart suivi de la yakkhinî en larmes : un fleuve se présente ; le cheval emporte ses maîtres sur l'autre rive, mais la yakkhinî ne peut les suivre ; elle les maudit en souhaitant qu'ils soient tous trois séparés.

Les kinnarî. — Les voyageurs arrivent au bord d'un étang ; ils mangent des fruits, boivent l'eau limpide et s'endorment. Or ils se trouvaient justement dans le voisinage du palais des trois kinnarî. En se promenant pour chercher des fleurs et des fruits, celles-ci découvrent le trio et s'engagent aussitôt à enlever le prince. La sœur aînée, Van St, au moyen de formules souveraines, fait tomber sur eux un sommeil léthargique : elles transportent le bel inconnu dans leur palais par le chemin des airs, le déposent sur un lit et l'éveillent ; mais, par espionnerie, elles se cachent avant qu'il n'ouvre les yeux. En se voyant seul dans une maison inconnue, il se lamente et appelle sa femme et son cheval. Les trois sœurs se montrent et lui demandent comment il a osé s'introduire
chez elles : il répond galamment que l'amour l'a poussé ; elles s'informent s'il est marié ; il le nie avec une tranquille effronterie. Enfin elles le rendent heureux tour-à-tour : la triste épouse et le fidèle coursier ne sont plus qu'un lointain souvenir.

**La princesse abandonnée.** — Cependant Malican et le cheval avaient dormi deux jours entiers. A son réveil, la princesse ne vit plus son mari ; elle envoya le cheval à sa recherche, mais, le soir, elle l'attendit en vain ; les Devatâ l'avaient égaré. Tenant l'arc et le sabre de son époux, invoquant la protection des dieux, elle resta trois jours dans l'attente, puis se mit en route. Elle rencontra dans la forêt le bon roi Isun qui lui offrit d'être sa fille adoptive et elle vécut tranquille dans son palais. Quant au cheval, après deux mois de recherches inutiles, il arriva, maigre et exténué, à l'ermitage du rursi, qui le rassura sur le sort de ses maîtres et le fit rester avec lui.

**Repentir des kinnari.** — Kalaket vivait depuis trois mois dans l'enchante- ment, lorsqu'un matin, à son réveil, lui revint brusquement le souvenir aigu de Malican. Juste à ce moment les trois kinnari éprouvaient le remords d'avoir négligé pendant aussi longtemps le rursi leur père nourricier. Elles descendent le voir et ne peuvent que s'humilier sous ses reproches ; sur son ordre, elles vont chercher le prince. Le rursi calme son inquiétude, lui rend son cheval et lui donne les trois kinnari pour épouses ; elles devront l'accompagner pour implorer le pardon de la princesse Malican, et revenir ensuite à leur maison.

**Réunion de Kalaket et de Malican.** — Kalaket part sur son cheval, suivi des trois kinnari. Il arrive au pays du roi Isun, à qui il raconte ses aventures. Malican vient embrasser les pieds de son époux, qui invente une histoire pour expliquer la venue des kinnari ; mais celles-ci s'avancent avec des fleurs et des cierges et sollicitent humblement le pardon de Malican pour l'offense qu'elles lui ont faite. Ensuite elles s'éloignent et Kalaket repart de son côté avec sa femme retrouvée. Ils arrivent au bord de l'océan : le cheval s'élançe pour le franchir, mais, au bout de deux yoyana, il se sent fatigué et la nuit tombe ; sur son conseil, le prince lance vers la mer une flèche qui pénètre jusqu'au monde des Nâga. Ceux-ci font aussitôt surgir une ile avec un palais où les voyageurs passent la nuit.

**Enlèvement de Malican par le yak Mithilat.** — L'océan franchi, ils rencontrent un parc magnifique avec un pavillon et un bassin, dont l'eau est d'un jaune brillant : Malican s'y baigne et en sort étincelante comme une statue d'or. Ce parc appartient au roi des yaks Mithilat : un de ses serviteurs l'infore que des étrangers s'y sont installés. Il s'y rend en hâte, observe, sans se montrer, la beauté de la jeune femme et décide de l'enlever. Pour cela il endort du sommeil magique le prince et son cheval, se transforme en un jeune homme et se
présente à l'entrée du pavillon. Malcan essaie d'éveiller son mari, en vain. Mithilat l'invite en termes gracieux à venir au palais; elle refuse. Alors il change de langage et, tirant son sabre, menace de les tuer tous. Pour sauver son mari, elle consent à le suivre.

Le soir, elle invoque Indra : le dieu la change en une guirlande de fleurs qu'il suspend derrière le char de Mithilat; puis il va réveiller Kalaket et son cheval et leur raconte ce qui s'est passé. La bataille s'engage. Kalaket saisit la guirlande de fleurs sur le char de son ennemi et se la met au cou. Mithilat vaincu appelle à son secours ses alliés Akkasula Kumpham, Minadit, Panthavan : tous sont battus. La princesse, qui a repris sa forme, reçoit d'Indra un sabre de cristal avec un arc et des flèches : tandis que les têtes tranchées par Kalaket rejoignent le tronc et reprennent vie, le sabre de Malcan fait des blessures mortelles. Elle tue Panthavan d'une flèche et Mithilat n'évite le même sort qu'en se cachant. Épouvanté, il envoie à Garuda (Krut Kham) une flèche avec un message le suppliant de venir le sauver : Garuda arrive et obtient sa grâce, après l'avoir vertement réprimandé. Mithilat jure fidélité à Kalaket et lui offre sa fille en mariage. La pluie miraculeuse ressuscite les morts. Panthavan va chercher les trois kinnari et les apporte dans un prâsat sur son épaule. Kalaket annonce qu'il va repartir pour son pays : tous montent dans un char volant (yon hoû = hamsa-yantra) fabriqué par Mithilat. Survivôn accueille magnifiquement son fils avec ses cinq femmes, son cheval et ses amis, et le fait sacrer roi.

Tao Bê.

Le roman en vers intitulé Tao Bê, « le Prince Chevreau » (1) est écrit, paraît-il, avec un certain talent poétique ; mais il ne se distingue pas des autres par la nouveauté du récit, et les épisodes dont il se compose sont empruntés aux thèmes les plus rebattus des contes populaires. On en jugera par le bref résumé suivant.

La reine du muong Thuma met au monde un chevreau. Le roi le fait placer sur un radeau qu'on abandonne au courant du fleuve. Le radeau s'arrête devant la maison d'une vieille femme qui s'y embarque. Ils abordent à l'île de Khong où ils demeurent dans une maison féérique construite par Indra. Puis ils prennent passage sur un bateau marchand qui se rend en Chine. Là, le chevreau demande avec insistance la main des sept filles du roi ; après avoir accompli les épreuves qui lui sont imposées, il épouse la plus jeune. Celle-ci, voyant qu'il abandonne la nuit sa peau de chevreau pour devenir un beau jeune homme, brûle la peau pendant son sommeil ; désormais il garde la forme humaine. Les six filles aînées, jalouses de leur sœur, essaient

(1) Ms. de l'EFEO., p. 23.
à deux reprises de la tuer, mais elle est chaque fois sauvée miraculeusement. Alors elles indisposent leur père contre son gendre : il le conduit à la chasse, l'ennuie et l'abandonne dans une forêt. En se réveillant, le prince entend la conversation de quatre yaks qui se vantent de posséder des talismans merveilleux : une couronne, qui permet de voler ; des souliers avec la même propriété ; un sabre qui rend invincible ; un flacon d'eau qui ressuscite les morts. Le prince se lève brusquement ; les yaks effrayés s'enfuient, lui abandonnant leurs talismans. Il revient à la cour.

Le lendemain, il se rend par les airs à l'Himalaya, d'où il rapporte des fruits exquis. Cédant aux prières d'une de ses belles-sœurs, il l'emmène avec lui dans un second voyage ; mais elle profite de son sommeil pour lui voler ses talismans et retourner en Chine par la voie des airs. Le prince invoque Indra, qui descend du ciel sous forme d'une aigrette (not yān) et lui révèle les propriétés merveilleuses de l'arbre qui l'aborde. Cet arbre a six branches tournées vers les six points cardinaux : les fruits de l'Ouest se changent en poissons ; ceux de l'Est en riz ; les fruits du Nord donnent à qui en mange une extrême beauté ; ceux du Sud le métamorphosent en aigrette et ceux du Sud-Ouest en singe.

Le prince goûte d'abord des fruits de la branche Sud et devient une aigrette ; il vole jusqu'à la ville royale où, en mangeant un fruit de la branche Nord, il se change en un homme d'une beauté parfaite. Le roi et sa cour le supplient d'aller cueillir ces fruits divins pour leur en faire part ; il y consent, moyennant la restitution de ses talismans, qui lui sont aussitôt rendus. Il part et revient, apportant des fruits de la branche du Sud pour le roi, ses ministres et ses serviteurs, et des fruits de la branche du Sud-Ouest pour ses belles-sœurs et les autres femmes du palais. On convient que les fruits seront mangés par tous en trois temps marqués par trois coups de tam-tam ; au premier coup, chacun mettra le fruit dans sa bouche ; au second, il le mâchera ; au troisième, il l'avalera. Les trois signaux sont donnés ; au dernier, la métamorphose est générale : le roi et ses courtisans sont changés en singes qui s'enfuient dans la forêt, les femmes en aigrettes qui s'envolent. Seule la reine, qui s'est abstenue de goûter aux fruits, garde sa forme.

Le prince part avec sa femme par la voie des airs. Il lui fait visiter l'île de Khong, son ancien séjour. Ils planent ensuite au-dessus d'une cité entièrement déserte, où ils descendent pour connaître la cause de ce fait singulier. Dans le palais, une inscription gravée sur une colonne leur apprend que tout le peuple de Mithillâ a été dévoré par un yak, à l'exception de la princesse Kham Yat, qui a été cachée dans cette colonne par ses parents. Le tao fend la colonne d'un coup de sabre et la princesse en sort. Attaqué par le yak, il le terrasse et le renvoie dans l'Himalaya. Puis il arrose d'eau magique les ossements des habitants et tous ressuscitent, roi et reine en tête. Le prince accepte le trône avec la main de Naï Kham Yat. Il envoie des messagers au muron Thuma inviter ses parents à le venir voir et il leur rend ensuite la visite qu'ils lui ont faite.
L'analyse de ces trois poèmes suffit à caractériser ce genre de fictions. De même sorte sont les poèmes intitulés Survivōn (qui correspond au Laksanavōn cambodgien), Cambaŋ, Usabarot, etc.

Quant au style et à la versification, on pourra s'en rendre compte par l'extrait suivant de Kalaket, où est racontée la première entrevue du héros avec Malican dans l'appartement de la jeune princesse.

Les vers ne paraissent pas avoir de rimes régulières ni de mesure fixe : ils sont de 9 à 12 syllabes.

**Extrait de Kalaket (1).**

**Texte.**

\( t̄i \text{nān} \text{ba ko yier mu yu } \text{nān ŋam xāk xān} ; \\
\text{ān va nān nat noi lory sāduŋ tun tōn} ; \\
\text{nān ko mura ta khun hēn ba noi hnum} ; \\
\text{ko hak ŋam lot lām sīmūr pieŋ dān In tē lēo} ; \\
\text{hāt ni nān cīn bay ao pha pusa ma biēn} ; \\
\text{nān ko lōŋ tēn kēo pānom niu sansay} ; \\
\text{dūla cāo dēn dai sādet rōt riem dē} ; \\
\text{nōn ko kohvai teppa tāo bōn bōn kōn dē tōn} ; \\
\text{lū va pēn nēo xūa līnt tōn pāsōt} ; \\
\text{sādēt lūōŋ lām mūrōŋ ni rōt sōn ni de} ; \\
\text{pō tē phay kām cēn mītta kām bōn bōk ma mē} \\
\text{pō hūi nōn ru tī tōn tān cāo bōk ma pā tōy} ; \\
\text{mūa nān tāo ko pān tān cā nān noi nāt} ; \\
\text{pī hāk kūi (2) rot kēo nam nōn lēn ma nān na} ; \\
\text{cāo hāk pāi xom hūi utītāı̂n suōn dūk pay pūn} \\
\text{nān ko tōn pāi hīn hlay xūa hīk pākān} \\
\text{pī ko li pūm māi kōi lām yīm pān} \\
\text{pī ko hēn sōm sālāo nām duōt dē nām nōn} ; \\
\text{pō mūa sūliyo kōi mūa lēn dēt ŏn ma lēo} \\
\text{nōn ko tōn pāi khā mūa bān xu khun} ; \\
\text{nōn ko khun rōt kēo yēy ŏk hō xāi} ; \\
\text{pī kō reō pālān tām rōt pā uōn ŏn noi} ; \\
\text{pī kō khun rōt kēo rīn ruōn pay hīn} ; \\
\text{mā thōn rōn cōt xāo yān ma} ; \\
\text{tī nān nān ko lōŋ sōn nām vi hūa tān tā} ; \\
\text{pī ko lōŋ ap nām nām nōn suēy si nān na} ; \\
\text{nōn ko tā khāo min pēnh pon cān hōn nān na} ; \\
\text{pī ko yān tā nām nān lūp kiā nām cāo} ;

(1) Ms. de Luang Prabang, p. 55°.
(2) Forme archaïque de kēi, « monter ».

XVII, 3
After the young man extended his hand towards the beautiful woman and shook her,
the lady woke up suddenly,
opened her eyes and saw the young boy.
He had a beauty like that of Indra.
She grasped his robe and covered herself with it.
She descended from her chariot and joined her hands trembling:
"Prince, where have you been?"
"I was at the palace of Indra.
I was brought here by Augustus Indra.
D'you know where I have been?"
"Yes, I answered her little princess:
"I was accompanied by you in the chariot and with you I had just returned.
You had gone to visit the garden of flowers and 
vie you engaged your servants to play various games.
I was hidden among the trees for you to see me;
when I saw you, my dear, I was burned for you.
At the time the sun sets, where he calms his ardor, 
you gave an order to your attendants to return to the palace.
You had mounted the chariot and left the pavilion.

A few days later, you went to see me, my little beauty;
I was placed in the chariot, behind you.
Arrived at the palace, they had the horses.
You went down to the shore to take a bath and you combed
I was washed with you.
You were drenched in cumin, in the scent of santal odoriferous.
I was rubbed and rubbed the body with you.
Maintaining you, I returned to the palace.
The evening came, I presented the plate of dinner;
I had washed and I was with you.
I thought you had seen me
and that it was my desire that you would not tell anyone."

Traduction
VII

ROMANS EN PROSE

Les romans en prose ne diffèrent guère que par la forme des romans en vers. Le fond en est toujours constitué par des thèmes de contes populaires ressas-sés à l’infini. Mais ici les compilateurs ont souvent employé la forme du játaka et donné au récit une certaine couleur bouddhique.

Nous citerons comme exemples le Campa si ton et le Buddhāsen.

Campa si ton

Le Campa si ton, « les Quatre Frangipaniers », se présente comme la paraphrase en langue vulgaire d’un texte pâli intitulé Campārājaṭātaka.

Le Buddha est à Savatthi, au Jetavana ; les moines sollicitent de lui une instruction. Il leur raconte une de ses vies passées :


Indra, qu’elle invoque, choisit pour la délivrer le roi Cūlaṇi du Pañcāla. Il fait naître en son corps un malaise insupportable. Les devins consultés

(1) Nom probablement erroné : ce n’est pas le père, mais le futur époux de Padumā. Cūlaṇi qui est roi du Pañcāla (il est connu comme tel par le Mahosadhajataka, n° 346) ; il est bizarre aussi que la mère de la jeune fille et sa rivale portent toutes deux le même nom : Aṅgī.
déclarent que le roi doit se rendre dans un pays lointain où se trouve une princesse destinée à devenir son épouse. Il part avec sa cour. Entraîné loin de sa suite par un deva transformé en cerf doré, il arrive dans une ville déserte, pleine d'ossements humains. Devant le palais un grand tambour attire son attention : il frappe dessus et, à sa grande surprise, une voix se fait entendre à l'intérieur. Le roi fend le tambour d'un coup d'épée et il en voit sortir une belle jeune fille : les explications nécessaires échangées, il emmène en croupe la princesse, qu'il éleve, dès son retour dans sa capitale, à la dignité de première reine (aggamahisi devi).

Jusque là le roi Cūlaṇi n'avait pas eu d'enfant : Indra, exauçant la prière de Paduma, envoie quatre devaputta s'incarner en elle. Mais les espérances de la jeune femme sont frustrées par la féroce jalouse de la reine Aṅgī : présente à l'accouchement, celle-ci lui bande les yeux, fait mettre ses quatre enfants dans une jarre qu'on jette au fleuve, et présente au roi sur un plateau d'argent quatre petits chiens comme les rejetons de la Fille au Tambour (Suvaṇṇatūm-bakaṇṇā, Naḥ Kam kōṅ). Le roi horrifié chasse la malheureuse et la dégrade au métier de gardeuse de porcs (sūkaradāsi).

Cependant la jarre avait été recueillie par un couple de vieux jardiniers, qui prennent soin des enfants. La reine Aṅgī l'apprend : profitant de l'absence des deux vieillards, elle fait manger aux quatre frères des gâteaux empisonnés. Quand leurs parents adoptifs rentrent à la maison, ils les trouvent morts : mais sur les cendres de leur bûcher poussent quatre vigoureux frangipaniers (campā). Aṅgī devine que ces arbustes ne sont qu'une métamorphose de ses victimes : elle ordonne de les couper. Impossible ! Les sabres et les haches se brisent sans les entamer. Alors elle menace de mort le vieux jardinier et sa femme s'ils ne lui apportent les plantes miraculeuses : à leur prière, les quatre campa viennent se poser d'eux-mêmes entre leurs mains : ils sont liés et jetés au fleuve. Grâce à la protection divine, ils remontent le courant jusqu'à l'ermitage de l'anachorète Aggicakkhu (« Œil de feu »), dont les disciples essaient de les retirer de l'eau, mais sans succès : ils ne réussissent qu'à détacher, à grand effort, un petit rameau, dont la cassure laisse couler du sang. L'ermit, par la puissance de sa bhāvana, voit la vérité : sur son ordre, les quatre campa sont apportés devant lui : il les consume par le feu de son regard et arrose leurs cendres d'eau magique : aussitôt les quatre garçons renaissent sains et entiers ; au dernier seul manque un doigt ; mais le roi lui substitue aussitôt un doigt de diamant qui, dirigé vers quelqu'un, peut à volonté lui ôter et lui rendre la vie. Il donne aux quatre princes ainsi ressuscités les noms de Settarakuman, Pattarakuman, Suvaṇṇakuman, Pexaññakuman (1).

(1) Setakkumāra (le prince Blanc), Pitakkumāra (le prince Jauze), Suvaṇṇakumāra (le prince d'or), Vajira-Nandakumāra (le prince Diamant), les trois premiers nommés d'après la couleur de leurs fleurs quand ils étaient arbustes, le dernier d'après son doigt de diamant ; il est ordinairement appelé dans la suite du récit Nandakumāra.
Puis il leur enseigne la magie, notamment l’art de voler en l’air, et leur donne des armes merveilleuses.

Indra, suppliant par la pauvre gardeuse de porcs, vient chercher ses fils dans un vaisseau céleste. Ils s’embarquent et conquièrent chemin faisant trois royaumes de yaks, dont les trois premiers frères deviennent rois. Ils arrivent enfin au Pañcâla et se font reconnaître de leurs parents adoptifs. La nuit, Nandakumâra pénètre au palais, s’approche de son père endormi et écrit sur son front : « Cûlañi, roi injuste, tu traites le diamant en caillou et le caillou en diamant ! Maintenant rends-nous la princesse Padumâ : sinon, ton royaume sera détruit ! »

Puis il orne d’un dessin obscène (ātSat = aṅgajāta) le front de la reine Aṅgī et des autres femmes du harem, et entoure d’un trait à la chaux le cou de tous les mandarins. Il retourne passer la nuit à bord du vaisseau et, le lendemain matin, va chercher sa mère, qui s’évanouit d’émotion, mais que l’eau magique rinane et rend plus belle que jamais.

Pendant ce temps, la cour est en émoi. Le roi, consterné de l’inscription menaçante qu’il porte sur le front, ordonne de rechercher Padumâ : on ne la trouve pas. Des mandarins sont envoyés au vaisseau mystérieux : ils reviennent au plus vite, terrifiés par de monstrueuses apparitions de yaks. On essaie de faire passer une belle esclave pour la disparue : cette pauvre supériorité est rejetée sans mépris. Enfin le roi se décide à céder son royaume aux tout-puissants étrangers : il se rend au vaisseau et se prosterne devant eux. Alors ses enfants se font reconnaître et lui apprennent la vérité. Tout finit à souhait : Padumâ redevient reine ; Aṅgī la remplacera dans ses fonctions de gardeuse de porcs.

Ainsi se termine le premier mâl, en 14 fascicules : c’est un peu plus du tiers de l’histoire. Ce qui précède suffit à donner une idée de cet interminable récit, que la traduction littérale du pâli en laotien rend extrêmement diffus et traînant.

**Buddhasen**

L’histoire de Buddhasen est un roman édifiant, tout imprégné d’esprit bouddhique et d’où sont bannies les aventures galantes. Le héros voyage, non pour séduire les jeunes princesses et s’ébattre avec les kinnari, mais pour secourir les opprimés et réconforter les malheureux : c’est un chevalier errant, compatiissant, pur et pauvre. Il n’est point magicien : il se sert seulement des forces occultes qui s’offrent à lui, pour la réussite de ses charitables desseins. L’amour est représenté par un roi stupide, éprouvé d’une ogressse qui lui fait commettre d’abominables cruautés. Ce récit, assez insipide, tire néanmoins un certain intérêt du fait qu’il se retrouve dans d’autres pays, notamment au Cambodge (1).

---

et aussi de ce que certains épisodes sont localisés aux environs de Luang Prabang. Nous résumerons brièvement cette histoire.

Le sêthi Dhanajaya, habitant le muroh d’Indapattha-nakon (le Cambodge), eut douze filles, dont la dernière s’appelait Canda-Padumâ. Réduit à la pauvreté, il abandonna ses filles dans une forêt. Elles arrivèrent dans le muroh Veyyalopatti, où elles furent recueillies par une yakkhini nommée Sundara, qui demeuraient avec sa fille Kañkharî ou Kaññî. Sapercevant de la vraie nature de leur hôtesse, elles s’enfuirent, poursuivies par la yakkhini, et durent, pour lui échapper, chercher refuge dans la gorge d’un fleuve. Elles rencontrèrent les envoyés du roi Luthasen, roi de Nakon Luøh, qui cherchaient une épouse pour leur maître : ils les amenèrent à la cour et le roi les épousa toutes.

La yakkhini, pour se venger, laisse son royaume à sa fille, se rend au pays de Nakon Luøh sous la forme d’une belle jeune fille et réussit à se faire épouser par le roi Luthasen. Une fois reine, elle obtient l’expulsion de ses rivales. Non contente de ce premier succès, elle feint une maladie grave et, prenant l’apparence d’un médecin, elle déclare au roi que la reine ne guérira pas si on n’arrache les yeux des douze autres femmes. Le crâne monarque y consent, et les bourreaux infligent ce supplice aux douze sœurs : la dernière seule obtient de garder un œil.

Jetées dans une fosse au milieu de la forêt, laissées sans nourriture, les infortunées sont contraintes de manger leurs enfants : Canda-Padumâ peut cepen-
dant conserver son fils Buddhasen, grâce à un coq compatissant qui lui apporte chaque jour un peu de riz.

Dès que Buddhasen a l’âge de raison, il apprend son histoire et part à la recherche de son père. Chemin faisant, il sauve un homme menacé par un tigre, délivre des gens enfermés dans une grotte, rétablit des rois dérônés. Il revient au pays de Nakon Luøh et se fait une réputation de joueur habile : le roi le fait venir, le reconnaît pour son fils et le fait sacrer uparat. La yakkhini, lui faisant bon visage pour mieux le perdre, le prie d’aller demander pour elle un remède à la reine de Veyyalopatti. Elle lui remet pour sa fille Kañkharî une lettre scellée contenant l’ordre de dévorer le porteur du billet. Buddhasen part sur un cheval volant qui porte la lettre attachée à son cou. Un rôsi s’approche pendant le sommeil du cavalier, lit la lettre et la remplace par une autre qui invite Kañkharî à épouser immédiatement le messager.

Le mariage a lieu en effet. La yakkhini, épaise de son mari, lui montre tous les talismans et potions qui remplissent le palais : voici les yeux des douze femmes du roi Luthasen, et voici de quoi les remettre dans leur état primitif ; voici encore des sortilèges pour créer des montagnes et des fleuves.

Buddhasen fait préparer un grand festin, enivre sa femme avec son entourage et s’enfuit, emportant les yeux de sa mère et de ses tantes ainsi que tout l’attirail magique. Quand la yakkhini saperçoit de son départ, elle le poursuit ; il la retarde en créant des montagnes qu’elle franchit, et un grand fleuve qu’elle ne peut traverser : Buddhasen, de retour à Nakon Luøh, rend d’abord
la vue à sa mère et à ses tantes, puis rentre au palais. En l’apercevant, la reine furieuse reprend sa forme de yakkhini. Buddhasen lui porte un coup mortel : son sang engendre des insectes venimeux et ses os deviennent une montagne. Le roi reprend ses douze femmes et abdique en faveur de son fils.

Peu après, Buddhasen désire revoir sa femme Kañkhari ; à son arrivée, il ne trouva que ses ossements : elle était morte de chagrin. Buddhasen lui-même tomba dans la tristesse et ne tarda pas à mourir. Son corps et celui de sa femme devinrent deux montagnes. Ce sont les deux sommets très rapprochés qui se trouvent sur la rive droite du Mekhong, en face de Luang Prabang. On les appelle Phu Tao Putthasen et Phu Nañ Kañkhari.
Nous réunissons sous ce terme les traités techniques. Cette branche de la littérature est pauvrement représentée au Laos. Le dharmaçāstra (droit) se réduit à un recueil de coutumes : Kotmai Lao ; le horācāstra (mancie) à un petit manuel assez informe trouvé à Vat That : Horasat ; le vaidyaçāstra (médecine) à un seul manuscrit : Tamra ya. Le Nitiçāstra seul est relativement abondant si on ajoute les contes judiciaires (v. p. 113), et les proverbes (suphasit) au seul çāstra proprement dit de la collection : la Rājasavāni.

Kotmai Lao ou Ratthāsat

Le Ratthāsat (pāli ratṭhasattha) est le code qui était en usage à Luang Prabang avant le nouveau code compilé en français et traduit en laotien.

Le ms. que j’ai consulté à Luang Prabang provenait du tribunal. Il est sur feuilles de palmier, en écriture thai, et comprend 206 ff. (1). Il commence par les articles concernant les esclaves évadés. On n’aperçoit dans le cours du ms. aucune division ; mais en marge de chaque feuillet est écrit le sujet des articles qu’il contient.

(Incipit :) Pasitthi acña ku ton pên māhakāsāt khāṭṭiyavoṇsa rompon thorn pa veni tao praya mahā sappurisa an hai catupaccaya le apphaiya nai khet dén pên than té kön pên ton va Jetavana-mahāvihān lê vela vân nân Kalandakani-vâpe lê Isipatana migadâye nân lêo ku ko tān atña pasitthi vai sān ni vai pên thammika laksa putthasāsana tap to thao ha phan vassa.

« Ordonnance de moi le Mahākasat Khattiyavoṇsa. Ayant médité la tradition des princes grands bienfaiteurs qui, aux temps anciens, donnèrent dans leurs royaumes, le catupaccaya et l’abhaya [aux monastères] à commencer par le Jetavana-mahāvihāra, le Kalandakāniyâpa et l’Isipatana-migadâya, j’ai rendu la présente ordonnance pour être la pieuse sauvegarde de la religion du Buddha pendant 5,000 ans. »

(1) Il en existe une copie incomplète au tribunal sur un registre de papier de 46 ff.
La bibliothèque de l’Ecole Française possède trois manuscrits de *kotmai* (1), dont aucun ne précise dans quel pays il est appliqué :


2° (L. 39). Phuk 1, 5, 6, 7. Caractère laotien. Principaux sujets : adultère, viol, attentat à la pudeur ; mariage et divorce ; successions.

3° (L. 40). Phuk 2-3. Caractère laotien archaïque. Sujets : vol, fausse monnaie ; esclaves ; affaires concernant la navigation fluviale ; prêts ; délits agricoles ; meurtre, coups et blessures ; dommages causés par les animaux domestiques, etc.

Comme on le voit, ces coutumiers mêlent le civil au criminel. Ils donnent souvent, à l’appui des règles de droit, le récit des faits qui en ont été l’origine.

**Horasat (2)**

Les actes de la vie privée sont déterminés par les règles d’un manuel de divination intitulé *Horasat* (horaçāstra). On y trouve l’indication des jours fastes et néfastes pour les voyages, les entreprises, les diverses occupations : par exemple, un certain jour, on peut labourer, faire du commerce, etc. mais non brûler ou enterrer un mort ; un autre jour, on peut commencer la construction d’une maison, mais non chercher du bois dans la forêt.


Ce n’est pas tout : les pères des fiancés doivent être, eux aussi, dans un rapport autorisé. D’après leur année de naissance, ils sont qualifiés de *tevada*, *kon* ou *yak* (dieu, homme, yakṣa) : si l’un des pères est *tevada* et l’autre *yak*, le mariage est contre-indiqué ; rien ne s’y oppose au contraire, si les pères sont tous deux *yak*, ou si l’un est *tevada* et l’autre « homme ».

---

(1) Outre celui qui fait suite au *Suphasitt* (infra).


XVI, 8
Enfin il faut choisir un jour faste pour les noces. Les trente jours du mois sont marqués de l'une des quatre figures suivantes:

La première seule est favorable ; les autres présagent respectivement la mort prématurée du mari, la mort de la femme à la suite d'un accouchement, enfin le divorce.

On fait usage dans les calculs astrologiques d'un cercle formé d'une série de 8 animaux, savoir :

1. Bœuf.
2. Garuḍa.
3. Chat.
4. Rājasihā.
5. Tigre.
6. Dragon.
7. Rat.
8. Eléphant.

Le ms. de Vat That donne le modèle d'un cercle de ce genre, qui porte au centre : « dissa ṭañ 8 ». Les 8 animaux correspondent donc aux 8 points cardinaux. Ceci est confirmé par un kbuon cambodgien, qui les met de plus en rapport avec les lettres de l'alphabet pour les inductions à tirer des noms. Voici le tableau de ces correspondances (1) :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Animaux</th>
<th>No</th>
<th>Points cardinaux</th>
<th>Lettres de l'alphabet</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Garuḍa</td>
<td>1</td>
<td>Sud-Ouest</td>
<td>Voyelles</td>
</tr>
<tr>
<td>Tigre</td>
<td>2</td>
<td>Ouest</td>
<td>Gutturales</td>
</tr>
<tr>
<td>Rājasihā</td>
<td>3</td>
<td>Nord-Ouest</td>
<td>Palatales</td>
</tr>
<tr>
<td>Chien</td>
<td>4</td>
<td>Nord</td>
<td>Cérébrales</td>
</tr>
<tr>
<td>Dragon</td>
<td>7</td>
<td>Nord-Est</td>
<td>Dentales</td>
</tr>
<tr>
<td>Rat</td>
<td>5</td>
<td>Est</td>
<td>Labiales</td>
</tr>
<tr>
<td>Eléphant</td>
<td>8</td>
<td>Sud-Est</td>
<td>Semi-voyelles</td>
</tr>
<tr>
<td>Chèvre</td>
<td>6</td>
<td>Sud</td>
<td>s, h, l</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(1) Dans la série cambodgienne, le chat est remplacé par le chien et le bœuf par la chèvre. En outre, l'ordre des animaux est différent.
Il existe à Vieng Chan, dans le hall de la Résidence supérieure, une grande dalle sculptée provenant de Vat Si Muong et qui porte un de ces cercles divinatoires, mesurant environ 1 m. 5 de haut sur 1 m. 15 de large (pl. IX). Les huit animaux sont rangés en file autour de la circonférence. Les numéros correspondants sont inscrits, comme le montre la figure ci-dessous, dans deux zones concentriques, la zone extérieure contenant les chiffres 1-8, l'intérieure les séries 1-8, 3-6. Deux autres compartiments, vers le centre, renferment, l'un le chiffre 9, l'autre les chiffres 1-8 disposés sur deux lignes, dans un ordre particulier (1).

Je regrette de ne pouvoir donner aucun renseignement sur l'usage pratique de cette figure. Peut-être l'étude du horâcâstra laotien fournira-t-elle la clef de ce petit problème.

Au Cambodge, on fait usage de 7 de ces tableaux correspondant aux 7 jours de la semaine ; la situation des animaux par rapport aux 7 jours diffère. On s'en sert pour déterminer la position où on doit se placer pour différents actes de la vie, par exemple, pour soutenir un procès au tribunal, labourer une rizière, livrer bataille. Pour un procès, il faut avoir Krut derrière soi, c'est-à-dire tourner le dos au point cardinal occupé ce jour-là par Krut ; pour faire les rizières ou livrer bataille, il faut avoir respectivement derrière soi le chat et le râcî.

(1) Dans la transcription ci-dessus de la planche IX, les deux lignes de chiffres ont été, faute de place, ramenées un peu plus bas.

XVII. 5
Rājasaṇāṇī

Ce texte se trouve dans un ms. de Vat That Luong (A, 41 ff.), dont une copie assez négligée (B, 37 ff.) a été faite pour l'Ecole française d'Extrême-Orient. Dans cette dernière, la Rājasaṇāṇī se termine, au f° 21 v°, par ces mots : Nītiṣāta Rājasaṇāṇī lēo. « Le nītiṣāstra Rājasaṇāṇī est terminé. »

La Rājasaṇāṇī est donc un traité de politique (nītiṣāstra) ; elle offre un intérêt particulier en ce qu'elle nous conduit hors du domaine bouddhique pour nous introduire dans celui du brahmanisme et même du sanskrit. Elle a la forme d'une glose sur des gāthās tirées d'ouvrages cités sous les titres suivants :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Rājasādhikā</th>
<th>Rājanīti</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Abhidhānaçabda</td>
<td>Rājamaṇḍa</td>
</tr>
<tr>
<td>Abhidhāna-ṇīkā</td>
<td>Vilāsīni</td>
</tr>
<tr>
<td>Saddanīti</td>
<td>Tantra</td>
</tr>
<tr>
<td>Amarakoça</td>
<td>Saṃyuttanikāya</td>
</tr>
</tbody>
</table>

L'ouvrage se divise en 3 chapitres : I. Le Roi (rājā). II. Le gouvernement (rājakān = ोकिर्या) ; III. Les devoirs du Roi (rājakicca).

I. Le Roi. — II est roi souverain (praya cakkavatti) ou chef local (padesarāja).

Quels sont les attributs du Roi ?

1° les 4 saṅghahapatthu ou « éléments de popularité » :

dānañ ca piyavāca ca athacariyā samānata
cattāro saṅghāhā loke devesu manussesu pi ||

« La libéralité, l'affabilité, un gouvernement bienfaisant, l'impartialité : voilà les quatre [causes de] popularité qui existent au monde, soit chez les dieux, soit chez les hommes. »

2° les 5 « devoirs royaux » (rājadhamma) : ce sont eux qui justifient son titre, car « pañcahi rājadhammehi jane rāmapetiti rājā ». Ces dhamma sont énumérés dans une stance tire de la Rājasādhikā, malheureusement très altérée :

| sassamedha[m] purisamedha[m] samāpāsa[m] vajjapeyya[m] niraggalaṁ |
| pañc'eva saṅghāhā loke dhammikānām sudhīmataṁ |
| te katvā sukhiho hoti devesu manussesu ca || Gāthā nai Rājasādhikā ||

On reconnaît du premier coup dans cette liste trois des sacrifices védiques : açvamedha, purusamedha, vājapeya. Mais ce n'est pas ainsi que le glossateur de la Rājasaṇāṇī explique ces termes, qui sans doute avaient, de son
temps, perdu leur sens traditionnel. Pour lui, *sassamedham* (sa+âsvamedham) représente *sasya-medham*, "l'intelligence des moissons"; grâce à laquelle le roi, connaissant la quantité de riz récolté, en prélève un dixième et laisse le reste au propriétaire. *Purisamedhaṇa*, c'est "l'intelligence des hommes", c'est-à-dire des soldats, qui consiste à suspendre les expéditions pendant les trois mois de la saison des pluies et à verser la solde en temps utile. *Sama-pāsaṇa*, c'est la bonté : par elle le roi captive le cœur des hommes, comme un chasseur prend le gibier dans ses rêts ; il prête aux malheureux, sans exiger d'intérêts pendant trois ans. (Cette définition est sans doute tirée tant bien que mal des mots *sama* « année » et *pāsa* « rêts ».) *Vājapeyyaṇa*, c'est un langage aimable (sans doute par analogie de vācā pīyā). Enfin *niraggaḷaṇa*, "sans verrou", c'est la sage administration qui fait régner la paix, écarter tout danger et dispense les habitants de se verrouiller dans leurs maisons.

3° "Il brille par les 5 yajña, c'est pourquoi il se nomme roi" (pañcahi yājñehi rājetītī rājā).

Les yajña dont il est question ici ne sont pas des sacrifices, mais des "actes convenables" (kan xopp). Ce sont : a) *daṇḍakamma*, la punition des méchants ; b) *pūjā*, l'honneur témoigné aux gens de bien ; c) *assamedha*, comme dans l'énumeration des 5 rājadhamma ; d) *agayā-sandāgati* (cor. agamyaghandāgati, "le fait de ne pas s'abandonner aux désirs défendus") ; e) *attha-supra-dakṣa* (cor. arthasaṭṭaka, "l'adresse à atteindre le but").

4° Les 4 *upāya* "moyens"

*daṇḍa-bheda-sāma-dānāny upāyā caturō ime*
*upalāpa tu bheda daṇḍo tu sāhasandamo||* Gāthā abhidhānasap||

"Le châtiment, la désunion, la conciliation, les largesses, voilà les quatre moyens : la désunion [s'opère au moyen de] discours, le châtiment s'impose par la force."

Les *upāya* se subdivisent : il y a 3 sortes de *daṇḍa, 3 de bheda, 5 de sāma* et 5 de dāna :

a) *Daṇḍa* :

*vadho dhanuggaḥam vedham parikleso .......*
*daṇḍo pi daṇḍaviṇṇuḥ ...... tividho mato|| (1)"

"La mort, la confiscation, les supplices ; voilà les trois espèces de châtiment, selon les criminalistes."
b) Bheda :

snēharagāpanāyanām sāhasoppādanām tathā
saṅgajjanañ ca bheda yañ taññhi tividho mato]

« Eloigner [des autres] l’affection et l’amour, susciter la violence, conquérir [pour soi-même] l’attachement : voilà les trois sortes de division admises par les connaisseurs ».

c) Sāma :

aññamaññopakaraṇāṃ dassanāṃ gurukittināṃ (1)
sambandhassa samakkhānaṃ āyattisampakāsanaṃ
tathā sosaraya (?) sādhu tathā sāmiti svappakaṃ (2)
īti sāmavidhiññuhi sāma pāñcavidham matāṃ || Ṭikābhidhāna ||

« Réciprocité de services, discernement des honneurs dus aux personnes influentes, affirmation des liens [d’amitié], déclaration de subordination… telles sont les cinq sortes de conciliation admises par ceux qui connaissent les procédés de conciliation ».

d) Dāna :

yo sampattadhanossaggo uttama-majjhimādhama
patidānaṃ tathā tassa gahitassānunodanām
dabbādānaṃ apubbāḥ ca saśvagagappattanām
deyyassa pātimokkho ca danaṃ pāñcavidham matāṃ || Ṭikābhidhāna ||

« Le don est de 5 sortes : dépenser sa richesse acquise en libéralités [qui sont de 3 degrés] ; suprêmes, moyennes et inférieures ; — faire des présents en retour de ceux qu’on a reçus ; — donner des choses précieuses sans motif antérieur ; — ne pas réclamer son dû ; — accorder des exemptions de taxes. »

5° Les 5 rājānubhāva :

tejo ussaho manto ca pabhūtasattī pāṇḍito (3)
pāṇc’ime anubhāvo ti viuccati prabhāvo ti ca || Gāthā Siddānīt ||

« Splendeur, persévérance, pouvoir magique, puissance souveraine, sagesse : ces 5 [attributs] sont appelés anubhāva et prabhāva. »

Il y a deux sortes de tejas, celui qui vient du trésor (koça) et celui qui vient de l’autorité (danda) :

pabhāva daṇḍajanāṃ tejo pratāpāt tu ca kosajā || Gāthā Amarakosa || (4)

(1) Glose : guru kattanaṃ.
(2) Glose : cappakam.
(3) Ms. pabhuta so li. D’après le glossateur, pabhuta = pabhutā, l’état de pabhū, de souverain. Pāṇḍito est sans doute un équivalent (metri causa) de pāṇḍityam.
(4) Le véritable texte de l’Amarakoṣa (H. 8, 1, 20) porte : sa pratāpāḥ prabhavaḥ ca yat tejaḥ koḍadandaṇajā am ||
« Le tejas, qui est majesté et puissance, procède du trésor et de l’autorité. »
6° Les 7 rājaguṇa (« satapahi rājagunchi rājatiti rājā »):

Indrasyākkasya Vāyuṣya Yamasya Varūṇasya ca
Candrasya Prathapyasya nṛpa satapaguṇo bhavetam || Rājantī ||

Ce čloka est corrompu, mais il ne fait pas doute que le scribe ait voulu reproduire un texte sanskrit, comme le prouvent les génitifs en -syā ; les formes satapa, qui reflète le skr. sapta, et bhavetam, skr. bhavet (pâli bhave) ; enfin et surtout la présence de la voyelle ṛ dans nṛpa (1). On peut donc restituer le texte à peu près ainsi :

Indrasyākkasya Vāyoṣ ca Yamasya Varūṇasya ca
Candrasya Pṛthivyāc caiva nṛpaḥ saptaguṇo bhavet ||

« Le roi a 7 qualités : celles d’Indra, du Soleil, de Vāyu, de Yama, de Varuṇa, de la Lune et de la Terre. »

Selon la glose, le roi épand sa bonté sur le peuple, comme Indra la pluie sur la terre ; il détruit les agents de désordre, comme le soleil sèche l’humidité ; il convertit les méchants et fait progresser les bons, comme le vent souffle également sur toutes les créatures ; il récompense les justes et punit les coupables, comme Yama conduit les uns au ciel, les autres aux enfers ; il aplani tout à la ressemblance de l’eau calme ; il réjouit le cœur des hommes, comme la clarté de la lune ; il aime tous ses sujets, comme la terre porte tous les hommes, grands et petits, sans distinction.

7° Les 10 rājadhamma :

dānaṃ sīlaṃ paricāgaṃ ājīvaṃ maddavaṃ tapaṃ
akodhaṃ avihisā ca khantī ca avirodhanaṃ || Gathā Bārāṇasikajātaka ||

« Libéralité, moralité, détachement, droiture, douceur, austérité, calme, modération, patience, esprit conciliant. »

En résumé, le rāja est constitué par 7 aṅga, respectivement au nombre de 4, 5, 5, 4, 5, 7, 10 éléments.

Cette première partie se termine (fol. dhai, v°, 1. 4) par : « rom aṅga 7 an fuñ nia dāi 40 le » (en tout 7 classes qui font 40 articles).

II. Le gouvernement. — Le plan de la seconde partie est donné par la stance du début, fort altérée dans le ms., mais qui se laisse restituer avec une entière

(1) Cette même voyelle apparaît plus bas dans suhṛt, autre mot sanskrit.
certitude. C’est un ḍloka sanskrit, dont la source n’est pas indiquée, mais qui se retrouve mot pour mot dans le Nitisāra de Kamandaki (IV, 1):

svāṃ saṃtyāga ca rāṣṭraḥ ca durgaṃ koṭo balaṃ suhṛt
paramparopakārīdaṃ saptāṅgaṃ rāyaṃ ucyate

« Maître, ministre, royaume, fortesses, trésor, armée, alliés, voilà les 7 éléments du gouvernement. »

1. Le svāmi, c’est la personne du prince.
2. Les maṇtri ou rājamahāmatā sont au nombre de six : le senāpati, général ; le purohiita, chapelain (glose : ācārya) ; l’akkhadāssa, chargé du plateau d’or ; le bhandāgārika, trésorier ; le satthagāha, porte-lance et le khaggagāha, porte-glaive. Ces six ministres sont respectivement l’essieu, le miroir, l’œil, la colonne, le père et le jardin du royaume :

nabhādāsakkañ thanbhato ca pitā rakkho dhipaṇḍito
paramparā pubbāriṣñuṇā dhiranto (?) yāv’ajjatana || Gāłha Tanta ||

Après les mahāmatā viennent les six anumattā. Ce sont le pāṭihāra, portier ; le dāta, messager ; le lekha, peintre ; le śūda, cuisinier ; le vijja, médecin ; le gaṇaka, comptable (nai nanṣu).

Enfin un dernier groupe comprend les rājaparicārika, également au nombre de six : gardiens du harem, secrétaires, bourreaux, porte-clefs, petits serviteurs, esclaves (1).
3. Le rāṣṭraṃ comprend les villes fortifiées et la campagne (janapada).
4. Le duggaṃ, ce sont les villes et villages, protégés par des obstacles naturels et artificiels, qui gardent les routes et arrêtent la marche de l’ennemi.
5. Le koso, c’est le trésor ou les magasins royaux, dont l’objet principal est d’assister les malheureux et particulièrement de remédier à la disette.
7. Les sakhi sont les amis du roi. Il doit éviter ceux qui ont les 8 défauts. Quels sont les 8 défauts ?

ālasyaṃ mukharaṃ thaddaṃ pharusaṃ vyapanaṃ sathāṃ
āgantukaṃ akaliṃ mitaṃ tsje nārāḍhipaḥ || Gāthā Vilasini ||

« Le roi doit éviter de prendre pour ami l’homme indolent, bavard, entêté, violent, malveillant, fourbe, capricieux, inconsidéré. »

Les 6 qualités (lakṣhaṇa) sont énumérées dans un vers du même ouvrage, qui toutefois n’est pas cité intégralement : elles consistent à rendre

(1) Cette partie du texte est peu claire.
au prince ses bienfaits, à ne pas l'abandonner dans la détresse, à lui donner promptement ce qu'il désire, etc.

Une autre caractéristique du roi est la possession des sept māṇgala ou ratana : roue, éléphant, cheval, femme, joyau (maṇi), banquier (seṭṭhi), général (parināya), qui ne sont māṇgala « propices » qu'à la condition de posséder certaines qualités et d'être exempts de certains défauts. Ces caractères ne sont pas énumérés en détail et on renvoie le lecteur aux traités spéciaux : le Lakhanaśātra, où il est traité des marques du cheval, etc. ; le Cintāmaṇi-srīratanajoti-paropakārasātra, qui enseigne les signes des joyaux (rubis, etc.) et comment on doit les porter en harmonie avec l'année, le mois, le jour, l'heure de sa naissance, avec son nom et sa famille ; le Naralakhana, dans lequel les rgis Narada, Vararuci et Prayāta exposent les caractéristiques des femmes. Sur ce point notre texte est un peu plus prolixe. Il énumère les 5 vata de la femme envers son mari : elle doit se lever avant lui (pubbutthā-yīni), se coucher après lui (paccāpurīni, cor. paccānīpāni), être empressée (vikāraṇapattivīni, cor. kikākaṇapattivīni), agréable dans sa conduite (manāpaccārīni) et aimable dans ses paroles (piyavādāni). Une telle femme est dite nātrupāṇī patibbatam.

Il y a 7 espèces de femmes, d'après ce que le Buddha dit à Sujātā, brū d'Anāthapiṇḍika, dans le Tikanipāta (1) : l'épouse meurtrière, voleuse, enemie, mère, sœur cadette, amie, servante (2). Les trois premières renaissent en enfer, les quatre autres au ciel.

Les fils sont de trois sortes : celui qui est, par ses qualités, supérieur à ses parents (atijāta), celui qui leur est égal (anujāta), celui qui leur est inférieur (avajāta). Les deux premiers seuls peuvent être élevés aux dignités d'uparāja ou de prince héritier (parināyaka).

Voilà les sept māṇgala qui constituent le raijam.

III. Rājakicca. — Le roi doit, comme le lion, combattre et détruire les ennemis. En outre, il ne doit pas boire de liqueur enivrante : « S'il ne boit pas d'alcool, il est beau, fort, sage, sans trouble dans les assemblées, capable de gouverner tous les êtres ».

suraṃ apibivā na kadaci mūlho
vaṅgo balo ṅaṇhabalena yutto
amāṅkubhūto parisāmājhe
sakko vīneun sakalā pājānaṃ || Gāthā Rajasadhika ||

En boit-il ? « Il traite sa mère comme une épouse et sa femme comme une mère ; il prend un puits pour une maison, une mare pour l'océan et la mer

(1) Sujātajātaka, n° 269 (II, p. 347) : vadhakā, cori, ayyā, mūlā, bhaginī, sakhi, dāsi.
xvii, 5
pour un ruisseau. Le roi même, il le traite en camarade. Quelle sottise ne commet pas l'ivrogne ?

patniyati madavajanaṁ (? mātāram
jalaśilakūpam gehayaṁ jālaṁ va udadhiyati
dalāpaisvaram (?) salilāyati patthivam pi mittayati
madavavānaṁ (?) kim asubham na kuryād madyrāḥ || Gathā Rayogayaka ? ||

Le roi doit protéger les trois mandarins qu'on appelle le Sol du pays, l'Eil du pays, la Ceinture du pays.

bhūtalam samiddhākhyātām nagarassakkhimekhalā
tayo paścarā rājena rakkhitabbā avaṅcalāṁ || Gathā Rājamanḍa ||

Il y a quatre hommes que le roi doit nourrir comme sa propre mère : le purohita, l'astrologue, le ministre et le médecin :

purodhā gaṇako manti vedyas tv api catutthhakabh
kṛcchreṇāpi sadā posya rājā ammā siyā yathā ||

Les hirs, c'est courir à sa ruine. Le roi qui hait l'astrologue perd la prospérité ; celui qui hait le médecin perd la vie ; celui qui hait le brahmane (purohita) perd l'une et l'autre.

Ici se termine la Rājasavāṇī.

Le texte qui vient ensuite dans le manuscrit est un petit traité de morale bouddhique sans intérêt spécial. Les citations sont empruntées aux sources ordinaires, mais elles ne semblent pas être toujours exactes, si on en juge par la stance suivante qui est donnée comme provenant de l'Itivuttakam, mais que je n'ai pas réussi à y découvrir :

sandā (?) dosa bhayaṁ mohā yo dhamaṁ ativattati
nāhaṁ sattā tassa yaso kalapakkhe va candima || Gathā Itivuttaka ||

« Si quelqu'un, par convoitise, haine, crainte ou égarement (?), transgresse la loi, sa gloire s'éclipse, comme la lune pendant la quinzaine Noire. »

A la suite du Suphasit, dont nous allons parler, se trouve un petit niścāstra, intitulé Sattaharadhamma, qui est une sorte de manuel du parfait fonctionnaire, sous forme d'énumerations analogues à celles de la Rājasavāṇī : 9 pārājika ou fautes contre le roi ; 4 saṅghavatthu ou règles à suivre pour se concilier la faveur des populations ; 3 dhamma (khanti, sacca, kaṭṭhāṅkutā), etc.

(1) sic pour chandā ; 3 pour ch est très commun dans les mss. laotiens.
(2) Il est question, dans ce qui précède, des 4 agali.
SUPHASIT

On peut rattacher au Nitiçiśtra le Suphasit (Subhasita), recueil de maximes sur la vie pratique (1). Il est écrit en distiques, dont deux sont parfois réunis par le sens, de manière à former un quatrains. Le nombre des syllabes est variable. La forme en est concise et souvent la maxime n’est que suggérée par une comparaison. Voici quelques exemples, qui donneront une idée suffisante de cette littérature :

kon daï bo daï suphasit pai sānam
cak pak ca kêa kham khêk kha

« Ceux qui ignorent le Suphasit, s’ils entrent au Conseil, sont embarrassés pour parler [même] aux étrangers et aux esclaves. »

mon ya yân ham dai ñu pit
bo ham dai yân cai cît phu ray

« Les formules et les remèdes peuvent maîtriser les serpents venimeux ; mais rien ne peut maîtriser le cœur du méchant. »

uppala bua krâmût kot klañ tom
pa ko loi loñ yon yur yura

« Les lotus ont beau naître dans la boue : les poissons les caressent et séjournent parmi eux en amis. » [L’homme de bien est toujours recherché, fût-il dans une humble condition.]

khao khôn mi prasot tê tiem ton
yam mura mi kam kanvôñ ko yân xoi ñañ

« Le bien le plus précieux doit toujours rester près de nous ; au moment critique, il sera là pour nous aider. »

kop khiet ka klat cak ru ma
tien yôm pen ahan kai ka im tôñ
kon thoi ka klat cak ti poñ yam dai
nâp mûr vay vên khôn khat mien mon com

« Si les grenouilles sortent de leur trou, elles deviennent la proie des coqs et des corbeaux qui s’en repaissent. Si les méchants quittent leur appui, de jour en jour ils se ruinent et sombrent. »


XVII, 5.
"On a beau avoir beaucoup de science et de talents ; il faut des protections pour parvenir."

dōk mai mēn phu sêo suēn ha
mēn yu kai turetura ko yān hōm huoē too.

"La fleur est toujours recherchée des abeilles ; même si elles en sont très loin, elles accourent à son parfum (1)".

Un grand nombre de proverbes qui ont cours en Indochine proviennent d'un recueil pâli éq 400 stances environ, intitulé Lōkanīti (2). Cet ouvrage ne figure pas dans le catalogue de la B. R. de Luang Prabang, bien que sa présence ait été constatée, en 1914, à Vat That. On n'y trouve pas non plus deux recueils de conseils pratiques connus au Siam sous le nom de Pīpek sōn būt, "Conseils de Vībhīṣaṇa à son fils," et Pāli sōn nōn, "Conseils de Bālī à son frère cadet" (3).

L'ouvrage intitulé "Conseils d'un grand-père à son petit-fils", Pu sōn lan, avec sa contre-partie, les "Conseils d'un petit-fils à son grand-père", Lan sōn pu, forme, dit le colonel Gerini, "le manuel le plus réputé d'apoptēgmatical lore pour le Laos oriental, où il est non seulement beaucoup lu, mais appris par cœur dans tout le pays, depuis Luang Prabang au Nord, jusqu'à Ubon au Sud" (4). Si tel est le cas, il est singulier que seul, le second de ces recueils soit représenté à Luang Prabang et, semble-t-il, par un manuscrit unique; ceux que l'Uparat possédait jadis ont disparu.

---

(1) Il serait à désirer que le Suphasit laotien fût édité et traduit comme le Suphasit siamois l'a été par le colonel Gerini: On the Siamese Proverbs and idiomatic expressions. (Journal of the Siam Society, 1904.) En appendice à ce travail se trouve une quiazzaine de proverbes laotiens.

(2) Sur les 7 kaṇḍa dont il se compose, 6 ont été imprimés dans la revue Vajirānān, in-8°, t. II (1885), fasc. 7, p. 60-86. La même revue a publié une traduction en vers accompagnée du texte pâli, par le Phya Sri Sunthos Vohan « Noi » (1822-1891) et une autre traduction, également en vers, écrite en 1835 par le prince Dechadison, fils du roi Phutthā Lōt La. Cette dernière a été rééditée en 1904 par le Ministère de l'Instruction publique dans la collection des classiques siamois. Le Vajirānān avait également commencé en 1899 (p. 744-757) la publication d'une série d'« Adages laotiens de Xiang Mai » (Suphasit Lao Xien), qui est restée interrompue. (Gerini, op. laud., p. 42-43, 136.)

(3) Ces instructions sont attribuées à deux héros du Ramāyāṇa : le rakṣasa Vībhīṣaṇa qui, banni par son frère Rāvanā, les adresse à sa famille avant de partir; et le roi des singes Bālī qui, blessé par la flèche de Rāma, instruit, avant de mourir, son frère cadet Sūgrīva. Le fonds cambodgien de l’EFEO possède une version khmère de ce dernier texte (Khum krān Pālī), Camb. p. 45. 54.

(4) Gerini, op. laud., p. 110.
TEXTES HISTORIQUES ET LÉGENDAIRES

Nitan Khun Borom.

La principale chronique laotienne est celle qui est intitulée Nitan Khun Borom, en 4 fascicules. Elle commence aux origines légendaires du royaume de Lan Xang et s'arrête à l'avènement du Praya Sen en 1572.

Après quelques renseignements préliminaires sur les dieux et les génies protecteurs du Laos, le chroniqueur raconte comment deux rusi fixèrent la place des murong futurs ; comment Khun Borom, fils d'Indra, fut envoyé du ciel pour fonder le royaume de Lan Xang ; comment deux courges donnèrent naissance aux hommes, aux animaux et à tous les produits requis par la vie civilisée ; comment Khun Borom partagea les régions qui forment aujourd'hui l'Indochine entre ses quatorze fils, dont l'aîné, Kun Lo, régna à Xiéñ Doñ-Xiéñ Tôñ (Luang Prabang). Puis, de cette période légendaire le récit saute brusquement à l'avènement de Fa Num (1353) et retrace en assez grand détail le règne de ce prince (1353-1374) et ceux de ses successeurs : Sam Sên Tai (1374-1406), les sept rois éphémères qui passèrent comme des ombres pendant la domination de la sanguinaire Mahâdevi (1406-1438), Cakrpati Pên Pêo (1438-1491), La Sên Kai (1491-1496), Xumpu (1496-1501), Vixun (1501-1520), Pôthisarat (1520-1547), Prâ Côi Sêta [Jaya Jettha] (1547-1571) et Praya Sen (1572).


Poñsavadan mwin Lao (1).

Ce poñsavadan, qui paraît être une compilation moderne de textes plus anciens, est négligemment écrit, et les dates sont souvent incohérentes.

(1) Deux recensions présentant certaines différences : A. Bibl. de l'École française d'Extême-Orient, Miss. Lao. n° 11, 69 ff. ; B. n° 72, 72 ff., copie d'un ms. appartenant au Latsabut de Luang Prabang. Ecriture thai.
Il commence par la légende des maharṣis qui fixent l’emplacement du futur royaume. Suivent les contes de Putthasen et de Cantapanit. Le récit passe ensuite aux légendes bien connues des origines de Luang Prabang : le dégâle ; la courge de Đền-biến-phủ, qui donne naissance aux Khas et aux Laos ; Khun Borom et les débuts de la civilisation ; la destruction du pont par lequel les hommes communiqueaient avec les dieux ; la liane gigantesque qui cache le ciel, coupée par Thao Yơ et Ya Nam ; le partage des royaumes ; la fondation du Mruôn Xua par Khun Lo ; la succession des 15 khun et des 6 tao. Avec les praya commence la période historique. Le premier praya sur lequel on ait des renseignements précis est Fa Num (1353–1374), qui épouse une fille du roi du Cambodge et introduit le bouddhisme dans le Mruôn Xua. Suit une chronique, dont la dernière date est 1154 (= 1792 A. D.). On y a joint une série de chronogrammes assez informes que M. Pavie a traduit sous le titre de Chronologie de l’histoire du pays de Lau-Chhang, Hom Khao.

Poñsavadan Kāsat Vieñ Can.

Cette compilation renferme un résumé de l’histoire de Luang Prabang depuis Fa Num jusqu’à l’établissement de la capitale à Vieng Chan en 892 (1530 A. D.), puis la chronique des rois de Vieng Chan jusqu’à la mort du Cao Anu (1192–1830 A. D.) et à la prise de Vieng Chan par le Phya Bodin. Elle se termine par quelques additions concernant des événements postérieurs : 1866, avènement du roi de Siam Chulalongkorn ; 1874, invasion des Chinois au Laos et intervention du Siam pour les repousser ; 1893, cession de Vieng Chan et de toute la rive gauche du Mékong par le roi de Siam au Somdet Prā Cao de Paris ; organisation administrative par M. Pavie ; 1901, construction d’un nouveau palais et autres embellissements de la capitale par le Résident supérieur (colonel Tournier).

Prañ Prañ Bāñ.

L’Histoire du Prā Bāñ. est une compilation de morceaux hétérogènes dont voici l’énumération :

1° Charte de donation de Sêv Siêñ amant au Vat Kêò, datée de sakrat 964 = 1602 A. D. Le dispositif est précédé d’un long historique du Prā Bāñ commençant au règne de Fa Num (voir plus bas la traduction de ce document).

2° Chronique en deux parties : a) Pubbahādāñam : fonte de la statue miraculeuse à Laṅkā, où elle reste 1400 ans ; au bout de ce temps, le roi

de Lāṅkā la cède au roi d'Indapaththa (Cambodge) ; b) Aparanidānam. Histoire du Prā Baṅ et des fondations religieuses des rois de Lāṅkā jusqu'à la mort de Jaya Jeṭṭha (1571). (On remarquera que ces annales s'arrêtent à la même date que l'Histoire de Khun Borom).

3° Charie de fondation de Vat Vixun par le roi Vixun en 874 = 1513 A. D. et mention d'une donation faite à la même pagode par le Prā Ten Cao en 894 = 1533 A. D.

4° Légende de Cantapanit.

Pun Pra Kēo.

Le Prā Kēo fut taillé par Vićvakarman, à la demande du thera Nāgasena, de Pāṭaliputta, dans une émeraude cédée par les yakṣa du mont Vemulapabbata. Cette statue miraculeuse eut une existence errante ; elle passa de Pāṭaliputta à Lāṅkā, puis successivement à Indapaththa (Cambodge), Ayuthia, Kampheng Phêt, Lavo, de nouveau à Kampheng Phêt, Xieng Rai, Xieng Mai, d'où elle fut transportée à Luang Prabang par le roi Jaya Jeṭṭha, fils de Pōthisarat (1547).

Le récit s'arrête à cette date. Les destinées ultérieures du Prā Kēo sont connues. A peine était-il arrivé à Luang Prabang qu'il fut transporté à Vieng Chan (1), où il resta jusqu'à la prise de cette ville par les Siamois en 1827 : il fut emporté à Bangkok où il est encore, dans le Vat Prā Kēo. Le Prā Baṅ, qui avait été amené à Vieng Chan en même temps que le Prā Kēo et transporté également à Bangkok, fut restitué par les Siamois en 1867. Il est aujourd'hui à Luang Prabang, dans la pagode Vat Mai.

Nitan Praya Cuoṅ Lun (2).

Ce texte est une chronique des principautés du Laos occidental pendant les trois derniers quarts du XIIe siècle. Il se présente comme la paraphrase laotienne d'une chronique pillée, dont l'existence ne paraît pas douteuse. Ce texte original, intitulé Vamsamālinī, serait l'œuvre de Buddhaghosa. Cette attribution soulève quelque difficulté du fait que les événements racontés par la Vamsamālinī sont postérieurs de quelque sept cents ans à son prétendu auteur. Mais cette objection est levée dès les premières lignes : « Mahā Buddhaghosa Thera a composé un livre intitulé Vamsamālinī, où il fait l'histoire du passé, du présent et de l'avenir. Après avoir achevé les deux premières parties, il passe à la troisième (3). »

(1) Par le roi Jaya Jeṭṭha lorsqu'il quitta Luang Prabang pour s'établir à Vieng Chan (Pavie, Recherches sur l'histoire, p 140).
(2) Ms. de l'École française, Lao. n° 76.
(3) Le ms. de Luang Prabang intitulé Dutiyaṃsambālinī, R. 267, est peut-être la seconde partie de cet ouvrage.
En cūlasakrāt 480 (= 1118 A. D.), année du Chien (tão sê), à partir de la naissance de « notre » roi Lava Cakka Deva Rāja, régnait à Jirā, dans le Mroṅ Jayanagara ou Mroṅ Kha Xay (= Xieng Khoua) un roi nommé Surucira-pabbata-cūra-rāja, en thai Praya Côm Rat (1). Il eut deux fils : 10 Cao Curoṅ ; 20 Kularucira Kumāra ou Cao Yi Curoṅ Lun (2). Le roi sacré l’aîné comme « tao praya mahakasat » et le cadet comme « uparat sēn muroṅ ». Quand celui-ci fut en âge de se marier, il fut fiancé à Naṅ Nôm Muon, fille de Naṅ Mēn, reine veuve qui régnait sur le Mroṅ Mēn.

A cette époque le muroṅ Kua Rājadhāni ou Sâkya (3) avait un roi déjà vieux, connu sous le nom de Praya Kua. Il avait une fille, Ok kēo, et un neveu, Ėn Ka, qui avait épousé la fille du roi de Lābu (Lao). Praya Kua, apprenant que le Praya Lun Xurn, roi du Mroṅ Nuron Yaṅ Lanna (Xieng Mai) avait deux filles d’une grande beauté, se mit en tête de les épouser : après avoir essuyé trois refus, il eut recours à la force et envahit le Lanna en 503 (1141 A. D.). Le roi de ce pays demanda le secours de son neveu, l’uparat Curoṅ Lun, en lui offrant son royaume et ses deux filles pour prix de la victoire. Le prince se rendit à cet appel : il tua le Praya Kua et mit son armée en selle. Pidèle à sa promesse, le Praya Luṅ Xurn le sacrè roi et lui donna ses filles en mariage.

Après trois ans de règne, Curoṅ porta à son tour la guerre dans le Mroṅ Kua Pakan, alors gouverné par la veuve du vaincu. Celle-ci fit une défense héroïque ; mais, assiégée dans sa capitale, elle dut capituler et donner sa fille Ok kēo en mariage au vainqueur, qui se fit sacrer roi et reçut l’hommage du Praya Videharat (Yunnan). Après avoir établi un vice-roi pour gouverner le pays, il retourna à Xieng Mai et épousa sa fiancée, fille de Naṅ Mēn, qui fut sa quatrième femme.

Aux royaumes conquis par lui il ajouta le Mroṅ Kha Xai à la mort de son frère aîné. Son autorité s’étendit sur 84.000 muroṅ. L’aîné de ses fils eut pour

---

(1) Il est intéressant de noter cette tradition sur l’origine de l’ère cūlasakarāj. Voici le texte pali : « Cūlasākraṇājāśīcitacatasvānavaḷa-cakka-deva-rājupat-tito apahakam yadā tadā Surucira-pabbata-cūla-rāja-nāma kāresi rajjam jirayam. » (L’ordre des mots a été changé par le traducteur pour la commodité de la glose.)

(2) Le jeune prince reçut le nom de Yi, soit parce qu’il était né dans le 2e mois thai appelé Yi ou Pussa, soit en sa qualité de cadet. « Ay, yi, sam, sai, hua, lâk, etc., étaient les épithètes employées jusqu’à une époque relativement récente pour distinguer les enfants mâles dans l’ordre de leur naissance — comme on peut le voir par la loi de 1731 A. D., dans la collection des Anciennes Lois du Siam, II, p. 7-26, — et signifient premier, deuxième, etc. » (Garrett, Ploemy’s Geogr., p. 139, note.)

(3) Ce royaume était situé « dans la région orientale, sur la côte orientale » (parima-disābhagamandale purimatrirate patṭhāya) [phuk 2, p. 11], ce qui semble indiquer l’Annam ; et en effet il est identifié un peu plus loin (p. 15) avec le Mroṅ Pakan (Pakkantaraṭṭha), qui est une désignation fréquente de l’Annam dans les textes laotiens.
apanage M. Nay, M. Xieñ Kura et M. Hoñsavatt (Pégou) ; le second M. Pakan, le troisième le Lan Xang (Luang Prabang), et le dernier Xieng Hung.

Il mourut à M. Pakan, âgé de 80 ans. Ses fils allèrent chercher ses os et les placèrent dans un that, à Xieng Mai.

Tel est en résumé le contenu de cette chronique, qui ne compte pas moins de 11 fascicules. Cette longueur anormale résulte d'une part de la proximité du récit, d'autre part de la forme même de l'ouvrage, qui est une version littérale d'un original pâli doublant le texte laotien. Une étude approfondie pourrait seule décider si cette trame d'événements renferme quelque élément historique ou si elle n'est d'un bout à l'autre qu'une légende.

Urañganidāna.

Il est à peine possible de ranger parmi les textes annalistiques l'Urañganidāna ou Urañganidāna. C'est une compilation incohérente de prédictions du Buddha, de météorsycoses, de miracles, où il est difficile de démêler un sens suivi. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce texte est originaire du Laos, peut-être de Xieng Mai. Il mentionne en effet cette ville comme capitale du pays de Yonavati. Il parle également des rois de Cantaburi Si Sattanak, (ainsi appelé, dit-il, parce que le génie du lieu est un serpent à sept têtes), et nomme le fameux Cantapanit. Il note la construction d'un that à Nôñ Kay, dans le mûrôñ Lao. Le roi Sêak Pôthikuman, qui interdit le culte des génies, est très probablement le roi Pôthisarat, que tous les annalistes glorifient pour cette prohibition (1527). Il est également probable que le roi mentionné après lui sous le titre de Praya Suriyavânsa Jeyya Cakka Dhamnikarâja Sêthhadhirâja n'est autre que son successeur Jaya Jettha (1547-1571). Le titre demeure énigmatique. L'urangadhâtu est une relique du Buddha, qui, suivant sa prédiction, sera déposée, avec les reliques des trois Buddhas précédents dans un cetiya situé sur le mont Kamba, ce qui semble être une allusion à Shwe Dagon (Tikumbhaceti).

Chroniques locales

Non Sanô. — L’étang de Sanô se trouve à Ayuthia. Cette capitale fut précédée, selon les Annales du Nord, par une cité appelée Mraîn Non Sanô, fondée par le roi Mahâ Buddhásâgara en 1198 A. D. (1). Le ms. intitulé Non Sanô, qui se trouve à Vat Paklai, est une sorte de poësavadan sous la forme d’une prédiction du Buddha.

Pièces d’archives

Les archives du Cao Maha Uparat de Luang Prabang renferment un certain nombre de pièces intéressantes pour l’histoire du royaume. Nous signalerons notamment:

a) trois lettres adressées à l’empereur de Chine, au roi d’Annam et au roi de Siam pour accompagner le tribut;

b) diverses ordonnances royales (1850–1853, 1873);

c) correspondance administrative (1872);

d) brevets de nomination (1872);

e) traité d’alliance entre les Sip-song pan-na, Xieng Theng et Luang Prabang (1802);

f) itinéraires de Luang Prabang à Hué par les Sip-song chau thai, par les Hua pan et par le Tran-ninh;

g) opuscule sur les frontières du royaume de Luang Prabang. Ce ms., après avoir raconté la répartition des royaumes entre les 7 fils de Khun Borom, indique en grand détail la frontière du Lan Xang en partant du Tran-ninh, remontant vers Mroûn Lai et redescendant à l’O. du Mékong. Il rappelle la fondation du Mroûn Can (Vieng Chan), qui toutefois ne brisa pas l’unité du Lan Xang ; tandis que l’ainé régnait à Vieng Chan, le cadet gouvernait Luang Prabang. La frontière Sud était à Lipi (Khône Sud), la frontière Nord à Padai ; entre ces deux points la distance était de 100,000 dam. En saka 1161 (1799), les deux royaumes se séparèrent. Description de leur frontière.

(1) Geerts, Siam’s Intercourse with China. (Asiatic Quarterly Review, XIII, 1903, p. 121, 125). Le nom de cette ville fournit un exemple frappant de l’incertitude de l’écriture thai : il a été lu Senâ, Son et Sanau.
TRADITIONS LAOTIENNES

Il n'est pas hors de propos de résumer ici, d'après les ouvrages que nous venons de passer en revue, principalement d'après le Khun Borom et les Poitésavādan, les traditions des Laotiens touchant les origines légendaires et historiques de leur pays. Les unes nous intéressent du point de vue du folklore indochinois, les autres du point de vue de l'histoire. Nous entendons par origines historiques les plus anciens événements attestés par des documents indigènes dignes d'une certaine créance ; cette période commence au XIVe siècle ; depuis cette époque la tradition paraît sérieuse et, comme on le verra plus bas, certains vestiges archéologiques témoignent en sa faveur.

I. — ORIGINES LÉGENDAIRES

Les génies.

La géographie politique n'est pas l'œuvre des hommes ; elle est fixée par les dieux au commencement de chaque kalpa. Aussi le livre de Khun Borom (Ms. E. F., Lao. 77) débute-t-il par un petit cours de mythologie comparée destiné à nous faire connaître les génies qui gouvernent le monde, en établissant l'identité des phi indigènes avec certains deva du panthéon hindou.

« Le peuple appelle Thén Fa Khurn le père de Khun Borom : en réalité c'est le Praya Intathipatirat (Indra). On nomme encore le Thén Tênh, qui n'est autre que Vissanukam tevabut (Viṣṇukarma devaputra = Viçvakarman), le Thên Kon, le Thên Xân et le Thên Thôrk (1). Ces quatre thên habitent le degré du ciel des Câtummahārājika ; ils gouvernent le monde et surveillent les hommes et les animaux qui font le bien ou le mal. Quand on dit Phi Fa, Phi Thên, il s'agit en réalité du Praya In et des quatre Tao Catulôk qui s'occupent de noter et de juger les hommes qui font le bien ou le mal, qui pratiquent la vertu ou le

(1) L'enumération est sans doute incomplète, car Viçvakarman n'est pas un des quatre Lokapala. Un peu plus bas le texte reprend cette enumération sous la forme suivante : « Praya In et Pissanukamma Tevabut et les quatre Tao Catulôk et Nañ Thoroqi et Nañ Mekkhala. »
pêché. Il y a en outre une déesse appelée Nañ Thoroni (= Dharañ, la Terre), qui surveille l'eau des libations, et une autre déesse nommée Nañ Mekhala, qui demeure [dans le ciel] et surveille les praya, tao, khun et tous les hommes qui font le bien ou le mal. Quand les gens disent "phi sura mưōn", il s'agit en réalité de Nañ Thoroni et de Nañ Mekhala (1). Lorsque les hommes font du bien ou du mal, elles en rendent compte aux quatre Tao Catulôk.

Tel est le petit monde des génies universels : Indra au sommet, assisté de son famulus Viçvakarman, puis les quatre Lokapâla, qui veillent à l'ordre du monde, ayant sous leurs ordres deux divinités inférieures : Dharañ et M ekhala.

Viennent ensuite les génies locaux, ceux qui gardent le royaume de Lan Xang. Le livre de Khun Borom énumère d'abord 15 Nāgarājā (praya nak) désignés par le lieu où ils habitent ; il y a ainsi :

1. Le Nāga de la grotte du Phu Xuañ (à l'E. de Luang Prabang, rive droite du Nam Kan).
2. — du Phu Xañ (ou Phu Xañ luon, au S. de la ville ; le Phu Xañ noi est à l'Est).
3. — du Kêñ luon Nam Xroñ. (Le Nam Xroñ est un affluent de gauche du Mékong, en aval du Nam U.)
4. — du Sop Xroñ (à l'embouchure de la même rivière).
5. — de Pha rañ mưōn ti sop U (à l'embouchure du Nam U).
6. — du Kêñ luon Nam U (rapide de la même rivière).
7. — du Kêñ tèn tañ Nam Khôn kên oî pha thanu (rapide du Mékong en amont de Pak U).
8. — de Pha Sura (en amont de Pak Kan).
9. — de Pha Dio (en face de l'embouchure du Nam Kan), en aval des rochers de Côm Pêt.
10. — de Kok Rura (sur la rive droite du Mékong, en aval du précédent).
11. — de Kok Tôn (d°, en face de l'embouchure du Huei Rôp).
12. — de Pha Tât ké (d°, en aval du précédent).
13. — de Pha Tañ nay (d°).
14. — de Kêñ tèn Nam Khôn dön krùay fum (rapide en face de Sankhalok, au S. de Luang Prabang).
15. — de Pak Sop Rôp (rive gauche, à l'embouchure du Huei Rôp).

Ces "Praya nak" sont donc des génies des eaux qui siègent dans les rapides des rivières, à leur confluent et sur les rochers de leurs rives. Leur

(1) Mekhala n'est autre que Mañi-Mekhala, divinité de la mer, chargée par les Lokapâla de secourir les naufragés vertueux. Cf. Sāñkhajāñaka, nº 442.
forme naturelle est celle de serpents ; mais ils peuvent prendre la forme humaine. Le plus puissant d’entre eux est le Näga de Pha Sura, qui surveille le Nord ; la garde du Sud est confiée à celui de Pak Sop Rôp.

Le compilateur du Khun Borom, désireux sans doute de dresser un catalogue aussi complet que possible des génies protecteurs du Lan Xañ, a puisé à d’autres sources et en a rapporté deux nouvelles listes. Il introduit la première par ces mots : « Nous allons parler de Nañ Kañri, du pays de Lan Xang » ; puis, sans dire un seul mot de Nañ Kañri, il procède aussitôt à l’énumeration suivante :


Ces deux derniers sont époux et ont une fille nommée Pak kwañ hu ri (« bouche large, oreilles collées ») ou Nandadevi.

Tous ces génies sont, dit-il, des « phi sira mûon », qui gardent les frontières du royaume de Lan Xañ.

Le fait que l’un d’entre eux est le « python du Phu Xuan » indique assez qu’ils appartiennent, comme les premiers, à la race des Näga : c’est ce que confirme le Poñsavadan, qui précise leur généalogie :


L’histoire de Nañ Kañri est racontée dans le livre intitulé Putthasen (v. p. 133) : on y lit que les ossements des deux époux sont devenus deux montagnes, qui se trouvent sur la rive droite du Mékhong en face de Luang Prabang. Mais ce texte ne parle pas, semble-t-il, d’une race de Näga issue de Nañ Kañri. Peut-être faudrait-il voir ici une fusion de deux légendes : celle de la yakšitu Kañri et celle de la Nägisvançaķari. Quelle que soit leur origine, ur nature est incontestable : ce sont des serpents protecteurs du pays.

(1) « Pu xañ pak Nañ kaa kañ miura. » En réalité les deux phu xañ sont au S. du Nam Kan.
Voici enfin une dernière liste de «phi sua muron» fournie par le Khun Borom. Sans doute pour mettre une apparence de logique dans ses matériaux, le compilateur qualifie ceux-ci de devatā et semble les distinguer des nāga; mais comme deux de ces devatā figurent dans le nāgavamaṇa qui précède, tous doivent apparemment être classés dans la même catégorie. Ceux-ci sont arrangés par couples; chaque couple est préposé à la garde d'un point cardinal; celui de l'Ouest ayant été omis, il en reste 3:

1° Est : Pu Pi Si et Nān Pi Sai, demeurant respectivement au Phu Xuan luon et au Phu Xaň;

2° Nord : Kao Nao et Tao Bun Lura, demeurant au Phu Sen khao kham;

3° Sud : Cao Fa Sêt et Nān Pi Cittalekhă, fille du Thén Kôm.

Ces phi sua muron sont destinés à garder des frontières futures.

Fondation du muron Lan Xaň.

Nous sommes, par hypothèse, à l'origine d'une période cosmique où tout est encore confus. Pourtant le plan général du monde est invariable: il doit comprendre 16 grands muron et 15 petits muron: reste à en fixer les bornes. Ici, nous nous trouvons en présence de deux théories, dont l'une appartient à la cosmogonie bouddhique, l'autre aux traditions indochnoises.

D'après la première, l'organisation du monde est l'œuvre des prohm, c'est-à-dire des deva habitant les Brahmaloka. Il y a un Prohm suprême nommé Samantaprophm, qui n'est autre que le futur Buddha; c'est lui qui examine la terre encore vide, en calcule la surface et fixe les lignes générales des muron. Puis les Prohm inférieurs plantent les bornes des 16 et 15 muron. A cette division en 31 muron, notre texte en superpose aussitôt une seconde en 5 régions, sans d'ailleurs se mettre en peine de la faire cadrer avec la première: la région du centre, celle où naissent les Buddhas, est sous la surveillance de Samantaprophm; les quatre autres ont respectivement pour régents: l'Est, Tap Boramesuong (Parameyvara); l'Ouest, Prā Narai; le Nord, Manosiddha; le Sud, Silasidhi. Ce dernier est chargé d'enseigner le sattasīlam, c'est pourquoi on appelle ce pays Takkastilanagara (I).

La seconde théorie attribue la délimitation du muron Lan Xaň, non à un Prohm, mais à deux ermites (rusi = rṣi).

Ces deux saints personnages, deux frères nommés Thôn et Devārasī, lisent dans l'avenir les destinées des États et savent reconnaître en quel lieu ils doivent être fondés. Ils s'arrêtent au confluent du Mékong et du Nam Kan, où ils aperçoivent un arbre remarquable, le mai tōn, haut de 107 brasses royales (vā luon, 234 mètres), dont le tronc a une circonférence de 17 brasses (34 m.) et dont les branches touffues sont toujours couvertes de fleurs rouges comme la laque. Un autre spectacle retient leur attention: celui du Phu Xuan, « dont la forme est pareille à celle d'un tas de riz. » Cette ressemblance singulière
— et que nous ne tenterons pas d’expliquer — fixe le choix des rursi sur l’emplacement favorisé de cette double merveille. Ils se mettent aussitôt à planter les bornes du muroî. Ces bornes, composées par tiers de bois, d’or et d’argent, ou d’or, d’argent et de cristal, furent au nombre de quatre : une à l’Est, la première posée ; une au centre ; une au Sud, sur le bord N. du Hœi Sop Rôp, enfin la dernière au Nord, près du mai tôn.

Les rursi choisirent ensuite, pour servir de points de repère, trois rochers appelés Phâ Kuan, Phâ Yiem et Kon kay fa. Le second est dans l’eau ; le troisième est une grande pierre plate, pareille au siège d’Indra, et marque, au pied du mai tôn, l’emplacement du futur palais royal.

Les bornes, une fois plantées, furent arrosées d’eau céleste (nam tip) et le reste de cette eau fut conservé dans une grotte située sur la rive droite du Mékôông, en face de l’embouchure du Nam Kan, et qui s’appela dès lors tham nam tien (« grotte de l’eau invariable »), parce que le niveau en reste toujours le même : c’est cette eau qui sert au sacré des rois.

Cette cérémonie accomplie, les rursi convoquèrent les Nâgarâja et les Devâta pour leur recommander de garder avec soin le nouveau muroî ; puis, tout étant prêt, l’ainé monta au ciel pour obtenir d’Indra l’envoi d’un sage roi chargé de gouverner le pays de Xiênh Dong–Xiênh–Tôn.

Ici, le Khun Borom introduit son héros, qui descend du ciel et inaugure l’histoire des royaumes thai. Mais les Pônsavanâ ont beaucoup à nous dire sur la période qui précédait l’apparition de Khun Borom. C’est à cette époque que le pays fut dépeuplé par le déluge et repeuplé par les hommes issus des courges.

**Le déluge.**

Nous sommes aux premiers temps du monde. Le ciel et la terre communiquent. Au ciel règne le Praya Thên ; sur la terre, trois chefs : Khun Khêt, Khun Kan et Khun Pu Lan Xorî gouvernent une humanité brutale et rétive. La civilisation n’a pas encore commencé : les hommes vivent de chasse et de pêche. Le Praya Thên veut sa part de leurs proies ; il la réclame à plusieurs reprises, sans succès. Irrité il se venge par un déluge. Les trois khun ont prévu la catastrophe et construit une maison flottante. Portés par les eaux, ils arrivent au ciel où ils offrent leurs excuses au Praya Thên et obtiennent de rester auprès de lui.

Au bout de quelque temps, l’inondation baissa et la terre repartit. Les trois khun demandèrent la permission de retourner au « pays d’en bas » (muroî lum) : le Praya Thên, en les congédiant, leur fit présent d’un buffle.

**La légende des courges.**

Les trois khun se fixèrent à Na noi oi nu (Muroî Thên) et, avec leur buffle, commencèrent à faire des rizières. Mais, au bout de trois ans, le buffle...
mournut. De ses narines sortit une liane, qui portait trois courges. Ces fruits devinrent énormes. Quand ils furent arrivés à maturité, on entendit un grand bruit à l'intérieur. Pu Lan Xor prit un fer rouge et perça les courges : aussitôt des hommes se précipitèrent en foule au dehors. Ils étaient si nombreux que l'ouverture ne suffisait pas à leur livrer passage : ce que voyant, le khun prit un ciseau et pratiqua de nouvelles sorties. Telle est l'origine des deux races qui peuplent le Laos : les Kha sont ceux qui sont sortis par les trous du fer rouge ; les Thai, ceux qui sont passés par les entailles du ciseau. Les Kha sont noirs et portent leurs cheveux en chignon (klao phom) ; les Thai ont le teint clair et les cheveux courts (1).

Le Khun Pu Lan Xor entreprit de civiliser les fils de la courge. Il leur enseigna la construction des maisons, les rites du mariage et des funérailles, le respect des parents et le culte des ancêtres. Mais bientôt les hommes se multiplièrent tellement que les trois khun ne suffirent plus à les gouverner. À leur prière, le Praya Thèn ou Fa Kun expédia sur la terre, comme tao praya, Khun Ku et Khun Koñ, qui ne réussirent pas ; alors il les rappela et envoya à leur place son fils Khun Borom.

**Descente de Khun Borom.**

Le roi du ciel fit précéder son fils par le thên Tên et Pissanukan (Viçvakarmâna), qui enseignèrent aux hommes l'agriculture et les arts mécaniques. Puis le cortège céleste se mit en route. Khun Borom, revêtu des insignes royaux, montait un éléphant à défenses croisées nommé Na kieu na kôt, fils d'Airâvana, ayant à ses côtés ses deux femmes Yammapala, fille du thên Kom, et Èk kên, fille du thên Xàñ. Il avait également un cheval merveilleux nommé Xat xura pón ro hok. Il était accompagné des khun Thhammarat, Sênh Manôsat, Un, Kli. Devant lui marchaient le Phu thao Yô et sa femme Mê Ya Nam, portant la hache ; derrière lui, le thao Lai et sa femme Mê Mot, portant le coupe-coupe (pa) et la bêche (sien). C'était un dimanche, jour kap yi. Ils descendaient à Na noi oî nu. Les thên Tên et Pissanukan remontèrent au ciel pour rendre compte à Fa Kun de leur mission. On s'aperçut alors que parmi les arts utiles enseignés aux hommes on avait oublié la musique : Fa Kun envoya aussitôt le devra Si Kanthap (= Gandhabba) pour combler cette lacune. Puis, pour se préserver des importunités des humains, il fit couper le pont de rotin qui unissait la terre au ciel. Depuis ce temps, les dieux et les hommes ne communiquent plus ensemble.

---

(1) La légende des courges est une des plus populaires du Laos : on verra plus loin que le rédacteur de la charte de Vat Kêo va jusqu'à en tirer le nom même du royaume.
La liane coupée.

Pendant que Khun Borom organisait le pays d’en bas, on vit s’élever de terre une liane kwa khao kat, qui grandit rapidement et couvrit bientôt toute la terre de son ombre. Les hommes cessèrent de voir le ciel et furent privés de lumière et de chaleur. Le roi ordonna de couper cette liane monstrueuse, mais personne n’osait en courir le risque. À la fin, les vieux époux qui précédèrent, armés de haches, le fils du ciel descendant sur la terre, Phu Thao Yo et Mê Nam, se déclarent prêts à entreprendre cette tâche périlleuse. Mais ils stipulèrent qu’après leur mort, ils recevraient des offrandes et seraient invités au commencement des repas et des autres occupations. Tout le monde s’y engagea. Alors ils attaquèrent la liane à coups de hache : au bout de trois mois et trois jours, elle tomba et les écrasa dans sa chute. Mais le soleil brillait de nouveau sur le monde (1).

L’engagement a été tenu. Depuis ce temps il est d’usage, en se mettant au travail ou à table, de dire : « Ma Yo’ kin Yo’ » (Venez, Yo’ ! Mangez, Yo’ !) [Les deux époux sont appelés familièrement Phu Yo’ Ya Yo’. De plus un élément essentiel des fêtes laotiennes est une danse où les acteurs, portant d’énormes masques de carton, jouent le rôle de Phu Yo’ Ya Yo’, tandis qu’à côté d’eux se dandine l’éléphant de Khun Borom.

Libérés de l’ombre mortelle, les hommes se mirent à cultiver ce pays qui fut appelé Mroñ-Thêñ parce qu’il avait été créé par le Thêñ (!)

Fondation des royaumes.

Khun Borom eut sept fils, 4 de sa première femme Yamapala et 3 de sa seconde femme Et Kêñ. Il assigna à chacun d’eux un des futurs royaumes indochinois (2) :

Khun Lo’ reçoit le mroñ Xieñ Dong-Xieñ Tôn (Luang Prabang);
Cet Cuon ñ — Xieñ Khuan Ninh (Tran-ninh);

(1) Nous avons suivi la version du Pôhsavan, Le Khun Borom en présente une autre, où sont amalgamées les légendes des cours et de la liane. Un plant de courges, portant deux fruits, naît au milieu d’un étang et s’accroche à un figuier de la rive : tout deux sont d’une taille immense et obscurcissent la lumière du jour. Khun Borom envoie Phu Thao Yo et sa femme au Praya Thêñ pour lui demander conseil. Ils montent au ciel par le trone du figuier (et non par un pont). Le Thêñ ordonne aux vieux époux de couper la liane, quand les coursures auront été percées par deux Thêñ qui vont redescendre avec eux. Les deux Thêñ percurent dans les coursures un trou par où sortant hommes, femmes, animaux, plantes, etc. Puis Thao Yo’ et Mê Ya Nam coupent la liane ; Thao Lai et Mê Mot coupent le figuier. La communication est ainsi interrompue entre le ciel et la terre, qui ne s’en trouve que mieux.

(2) La liste diffère quelque peu suivant les sources : celle qui suit est tirée de l’opuscule sur les frontières du royaume de Luang Prabang (supra, p. 154).

XVII, 5
Yi Pha Lan reçoit le mron Ho (Chine) ;
Cao Cu Xoñ — Prakân (Annam) ;
Cao Sai Fox — Yuon (Xieñ Mai) ;
Cao Khâm Phin — Si Ayuthia (Siam) ;
Thao Lokkom — Hoña (Pégou).

Les deux premiers de ces mron sont les mron Lao. Ils se distinguent nettement de leurs voisins de l'Annam par les coutumes des habitants. C'est ce qu'exprime le dicton suivant :

\[ \text{mron mi ran ban mi sao} \\
\text{suoy lao} \\
\text{mron bo mi ran bo mi sao} \\
\text{kw moi soñ khao} \\
\text{pën dél ti bo mi ren suoy kẽo} \]

« Maisons à terrasse et à colonnes : dépendance des Lao ; maisons sans terrasse ni colonnes, ce sont les Moñ à pantalons blancs. Telle est la limite : pas de terrasse, dépendance des Annamites. »

Ou encore :

\[ \text{mron mi ran ban mi sao} \\
\text{hai xuon Khun Lo} ; \\
\text{mron bo mi ran bo mi sao} \\
\text{soñ moi soñ khao} ; \\
\text{pën dél ti lé} \\
\text{ciñ xu vu mron xu din kíh khoa cao.} \]

« Maisons à terrasse et à colonnes : part de Khun Lo ; maisons sans terrasse ni colonnes, ce sont les Moñ à pantalons blancs. Telle est la limite. On dit [de ceux-ci] : maisons à plancher de terre, mangeurs de riz non-gluant (1). »

Khun Lo à Mron Xua.

Après avoir fait entre ses fils le partage de la terre, Khun Borom mourut, ainsi que ses deux femmes.

Les fils, ayant célébré les funérailles de leurs parents, partirent après avoir adressé de poétiques adieux aux champs de Na noî, berceau de leur race.

(1) La première de ces variantes est empruntée au Poñsavadan B, la deuxième aux « Frontieres du royaume de Luang Prabang ». Les maisons annamites sont construites sur le sol même, elles ont un « plancher de terre » ; les maisons laotiennes sont sur pilotis. Le ras (lan) est la petite plate-forme découverte devant la paroi antérieure de l'habitation. Le riz non-gluant (khao cao) est la nourriture ordinaire des Annamites, tandis que les Laotiennes préfèrent le riz gluant (khao nieu).
Khun Lo et ses gens descendent le Nam Ngua jusqu'à son confluent avec le Nam U, puis le Nam U jusqu'à son confluent avec le Mékông. C'est là qu'il devait établir son royaume. Mais l'endroit était déjà occupé par une tribu kha, dont le chef Ay Kanraai était le troisième successeur de Khun Xua qui avait fondé le mron. Khun Lo chassa les Kha qui se retirèrent à Mron Pha, sur le Nam Ta. En mémoire de la dynastie précédente et peut-être pour y rattacher la sienne, il donna à son fils le nom de Khun Xua, que porta également son deuxième successeur.

Le nouveau royaume est désigné par les noms suivants :

1° Mron Xua (Jàva), parce qu'il eut pour premier chef Khun Xua (1);

2° Mron Xien Don-Xien Tônh. Sans doute deux villages qui ont formé le noyau primitif du mron. Ces noms désignent encore les quartiers Sud et Nord de Luang Prabang. Xien Tônh tire le sien du mai tônh, qui se trouvait au confluent du Nam Kan; et Xien Don d'un petit ruisseau, le Nam Donh, qui coule au Sud de la ville (2);

3° Mron Lan Xañ. Cette dénomination est moins facile à expliquer. Le Poúsавадан A, p. 2b, en donne cette raison que « sept éléphants furent pris par les rursi comme marques distinctives » (hêt ao 7 xañ pên ao nimit dai) (?). Le Poúsавадан B croit que le Phu Xañ ayant été choisi par les rursi comme une des principales bornes du mron, celui-ci en prit le nom. Ceci explique xañ mais non lan. Ce dernier mot signifie « million ». Aussi traduit-on généralement le nom actuel du royaume « Mron Lan Xañ Rom Khao » par « royaume du Million d'éléphants et du Parasol blanc ». Mais ce sens est fort douteux ; et bien qu'il ait été adopté officiellement pour la désignation de l'Ordre royal de Luang Prabang, il ne paraît pas être universellement admis par les Laotiens. Ils s'en tiennent plutôt au rapport entre le nom du royaume et celui de la montagne, mais sans pouvoir expliquer lan. Le colonel Gerini traduit lan xañ par « the elephants' grazing ground or the elephants' lawn ». « C'était une allusion, dit-on, à la forme de deux montagnes qui se dressent, l'une à l'Est, l'autre au Sud de la ville, et dont le profil ressemble à celui de deux énormes éléphants [Phu Xañ noi, Phu Xañ luon]. Conséquemment, elles furent appelées le grand et le petit éléphant, et la plaine herbeuse qui s'étend dans l'intervalle fut considérée figurativement comme le lan xañ, c'est-à-dire le pâturage des deux pachydermes (3). »

---

(1) D'après la Charte de Vat Kéo (infra, p. 167), le mron lâva s'appelle ainsi parce qu'il y ait beaucoup de métaux, jâyati vatthu.


(3) Gerini, op. laud., p. 147.
Cette hypothèse ne manque pas de vraisemblance. Cependant un nouvel élément d'incertitude est introduit par le nom pâli : Si-Sattanāgananahuta (1). Nāga peut signifier « serpent » ou « éléphant ». Quand le Ponsavadan A dit que « sept éléphants furent pris comme marque distinctive », il traduit évidemment « sattanāga » ; mais cette interprétation est fantaisiste, car il n’est nulle part question de sept éléphants. Au contraire les Nāga serpents (au nombre de 15, sinon de 7) figurent dans la légende de la fondation. « La ville des Sept Dragons » serait une dénomination acceptable, s’il n’y avait en plus le mot nahuta qui signifie un nombre immense, l’unité suivie de 28 zéros. Multiplier ce nombre par 7 est un pur non-sens. Il est vrai que, selon Gerini, des « native authorities » assurent que nahuta a également le sens de « crête » et que sattanāgananahuta signifie « la crête des sept dragons ». Mais, jusqu’à preuve du contraire, nous croyons que ces « native authorities » ont simplement inventé un sens nouveau pour rendre compte d’un nom obscur.

Il se pourrait d’ailleurs que satta « sept » fut une simple corruption de sata « cent ». L’inscription de Dansai porte en effet : catanāgananahuta (2). Comme les Nāga étaient les génies protecteurs de la ville, il serait explicable qu’on l’eût nommée « la ville des centaines de milliards de Nāga ».

4° Cudāmanagarī, corruption probable de Cudāmaninagarī, « la ville perle de la couronne ». Ce nom se trouve dans une inscription de 1440 çaaka = 1518 A. D. conservée à Bangkok (2).

5° Muroñ Luoh Prā Bañ. Lorsque Vieñ Can devint capitale en 1565, elle prit le nom ancien de Si Sattanāgananahuta Lan Xañ ; l’ancienne capitale fut dès lors connue sous le nom de Muroñ Luoh Prā Bañ, qu’elle a gardé depuis. Ce nom lui vient de la fameuse statue du Buddha, le Prā Bañ, dont on verra plus bas la légende.

II. — ORIGINES HISTORIQUES

La tradition indigène ne sait rien de la période qui s’étend entre le mythique Khun Lo et le XIVe siècle. Elle conserve seulement une liste de noms de chefs désignés d’abord par le titre de khun, puis par celui de tao, enfin par celui de praya. Il y eut 15 khun et 6 tao. Le dernier de ceux-ci, Tao Tavañ eut pour fils Praya Lañ, le premier des praya : c’est à lui que remontent les souvenirs des Laotiens sur leur histoire.

Praya Luñ, ayant mal gouverné son royaume, fut exilé dans les montagnes (ou mis en cage à Pak U, d’après une autre tradition), et remplacé par son fils

---

(1) Voir mes Notes d’épigraphie, XIV, dans BEFEO, XV, p. 33 = p. 257 du tirage à part.
(2) Ce nom se trouve déjà dans le Kot Monhleraban, promulgué en 1360 A. D. et qui donne la liste des États tributaires du Siam.
Praya Kamphôn. Lorsque celui-ci eut un fils, il envoya un messager au roi détrôné pour lui demander quel nom il désirait qu’on donnât à son petit-fils. Le vieillard irrité ne répondit rien sinon : « Phi fa pha ! » (Que le ciel vous foudroie!) En recevant cette réponse, Praya Kamphôn, sans autrement s’en inquiéter, appela son fils Phi Fa (« Génie du ciel »). Ce nom pompeux ne fut guère justifié. Phi Fa n’avait de commun avec le dieu dont il portait le nom qu’un goût très vif pour les femmes, qui ne s’arrêtait même pas aux portes du harem paternel. Il fut chassé et ne régna pas. Avant son expulsion il avait eu un fils, le futur Praya Fa Nam, en 678 çaka = 1316 A. D.

Les événements suivants sont racontés en détail dans une charte de donation en faveur de Vat Kéo, qui forme la première partie de l’Histoire du Prâ Baň (1). Voici la traduction de ce document daté de 1602 A. D.

Charte en faveur de Vat Kéo.

Nous allons raconter la fondation du monastère de Vat Kéo, qui fut le premier ici.


---

(1) Par Prâ Baň. Ms. EFEO. Lao. 78. Les traditions laotiennes sur les premiers règnes historiques sont loin d’être en parfait accord ; nous nous en tenant à la charte de Vat Kéo, qui a l’avantage d’être un document de date certaine.

(2) « Mahâ Pasâmân » est probablement une altération de « Mahâ Prâ Samaña ».

(3) Les conquêtes de Fa Nam sont énumérées en grand détail dans le Khun Borom.

XVII, 5

---

(1) Kon pay nõk. La fin du document montre que par cette expression il faut entendre les laïques.

(2) ru hlak correspond sans doute à l’expression plus archaïque ru hlak de l’inscription de Luõm (BEFEO, XVI, 11, 27, n. 3) ; hlak ne fait guère que renforcer ru : cf. le titre ecclésiastique lõk kaõm, « docteur ».

(3) Viõn Kaõm est le nom ancien de Ban Ban, à environ 35 kil. N. un peu E. de Xieng Khouaõng. On montre près du village l’emplacement de l’ancien mûon (Kruõ kao) où ne subsiste aucun vestige. La route de Viõn Chan à Luang Prabang ne passait certainement pas par ce point, qui est situé beaucoup trop à l’E. Il faut donc supposer que les voyageurs prirent la route de terre en amont de Viõn Chan, vers M. Borikõas, ou qu’il existait un autre Viõn Kaõm. D’après un renseignement qui m’a été fourni, mais que je n’ai pu vérifier, l’ancien Viõn Kaõm se trouverait dans une région, aujourd’hui déserte, entre le mûon Sanakam et l’embouchure du Nam Mi vers le second tiers supérieur du Keng Chan.

(4) Phu Miõn, aujourd’hui Dôi Niõm, montagne à 15 kil. E. de Luang Prabang.

(5) Sur l’emplacement de Vat Vixûn. Na khoa cao = « rizières à riz non gluant ».
Ils avaient apporté d’Intapath une histoire qu’ils lurent aux habitants, et où il était dit : « Ce muron Xua Lan Xañ doit son origine aux cao losi (ρίζι), qui plantèrent des pieux comme limites du royaume de Xua Lan Xañ : du côté du Nord, on choisit pour point de repère le Phu Xañ, du côté de l’Est le Phu Xuañ, au centre le Phu Khao Kla (1), au Sud le Phu Xañ luon ; [c’est pourquoi] on appella ce royaume Lan Xañ.

« On l’appella aussi Muroñ Lao. Dans ce pays tout le monde était souverain. Autrefois ces hommes étaient sortis d’une courge ; ils devinrent tao, praya : on les nommait Tao Khun Lo : le royaume en prit le nom de Lao.

« Autre explication : làbu est un mot pâli qui signifie « courge » ; ôtez u et changez b en v, vous avez làv (lao), « les gens nés de la courge ». D’après le sens, elle coupe l’oppression (daratham lavati), voilà pourquoi on appelle làbu le vallitharo (2), c’est-à-dire l’aubergine (mâk khura mài) : lavati, lunàti, « elle fait disparaître », daratham « la chaleur » ; iti tasmā tām vallithalam « l’aubergine, làbunama, « s’appelle làbu », avec le sens d’agent (katturūpā kattusāt). Làbuyam jātiti Lābajo. Le groupe d’êtres (yo sattanikāyo) qui nait (jāyatiti) dans la courge (làbuyam) s’appelle (nāma) pour cette raison (itti tasmā) « nê de la courge » (lābajo).

« Ce [pays] porte le nom de Muroñ Xua (javā), parce qu’il est de même sorte (jāti) que le Muroñ Suvānñabhūmi. Comme le sol, dans les limites de ce royaume, contient de l’or, de l’argent, des pierres précieuses du fer, du cuivre, de l’étain, du plomb, qu’il y a de l’eau et des poissons en abondance, pour cette raison il a reçu le nom de Muroñ javā. D’après le sens, il s’explique ainsi : jāyatiti ettha raṭṭhe iti javā suvānñādi vatthu : c’est-à-dire : vatthu, « l’or etc. » jāyatiti « nait » ettha raṭṭhe « dans ce pays » ; iti tasmā tām raṭṭham j[av]ā-nāma, c’est pourquoi ce royaume s’appelle Javā ; adhikārasāt, avec le sens du locatif appliqué à ce pays. »

Tel fut le récit du Prā Mahā Pasāmān. Alors les religieux demandèrent :


(1) Le Cóm Si ou Phu Si, près du confluent du Nam Kan et du Mékong.
(2) Ce mot est écrit une première fois vannithara, et une deuxième vallithala.
(3) Le Phu Kārī (Kāhī) est une montagne sur la rive droite du Mékong en face de Luang Prabang. Le Phu Mon lui fait face. Le Kok Thōn est un gouffre dans le Mékong, un peu en aval de Luang Prabang. En face du Kok Thōn est une montagne au pied de laquelle se trouve Xien Nam.

XVII, 5

Le Prâ Mahâ Pasâmân dit ensuite : « Notre Seigneur le Sabhaññu Gotama est venu et a laissé l’empreinte de son pied à Nôn Sop Rôp. Les quatre Arâhanta cao ont laissé l’empreinte de leurs pieds au sommet du mont Kla : c’est de là que date l’histoire de tous les pays d’ailleurs. »

De ce moment le Prâ Mahâ Pasâmân cao se disposa à fonder la religion, il en demanda la permission au Praya Fa en disant : « Nous avons apporté de Nakôn Luong une histoire qui est entièrement exacte : maintenant que nous permet le roi ? » Le Praya Fa dit : « Toutes les provinces du muron Lan Xân, quelles qu’elles soient, sont des endroits [propices] à instituer la religion : je permets aux cao ku de fonder la religion sur la terre de ce muron Lan Xân. Quant aux bois et aux bambous, en tous les lieux qu’il leur conviendra, je permets aux cao ku d’en prendre à tout moment, sauf dans les jardins et les parcs et hormis les arbres tutélaires (mai mín) des villages et des villes. A part cela, je permets aux cao ku de les prendre tous. Tout homme qui commettra un délit envers moi, la reine, les sena amât, et qui réussira à entrer dans les limites des Trois Joyaux, dans les limites des cao ku, je lui fais grâce de la vie. »

Alors le Mahâ Pasâmân cao prit les chefs, à commencer par Norasân, Norasan, Noranaray, Noradet, ainsi que les clans de ces quatre cao et les établit au lieu dit Nôn Sop Rôp du Nord, là où l’histoire dit qu’il y a un Pra Pâdalakkhâna (2) du Prâ Gotama notre seigneur.

Quant à ceux qui étaient les serviteurs de Nañ Kêo Lôt Fa, il les lui remit.

Lorsque le Mahâ Pasâmân mantavanâvâs cao alla s’établir à Nôn Sop Rôp, c’était le 4e mois, 3e jour de la lune croissante, samedi. Les illustres frères attendirent 6 jours ; ensuite ils prirent les pousses de l’arbre Mahâbodhi et les plantèrent en ce lieu en vue d’y bâtir un mahâcejeti et un vihâra ; on planta ce Mahâbodhi le 4e mois, 9e jour de la lune croissante, vendredi.

(1) Xién Lék, à 2 h. de route au N. de Luang Prabang. — Xién Môk, aujourd’hui King Muck, à 4 h. de marche S. E. de Luang Prabang. — Pha Tât Kê, aujourd’hui Kap kê, montagne rocheuse sur la rive droite du Mekhong, à 1 h en aval de Luang Prabang en face de Savankalôk. — Pha Tân Nay, sur la rive gauche, Sôp Nâm Doñ, l’embouchure du ruisseau qui donne son nom au quartier Sud de Luang Prabang. Sôp Nâm Rôp, embouchure du Huei Rôp. — Nôn Rôp Bônh nura, source du Nam Rôp, au N. de Luang Prabang.

(2) Le Prà Bat se trouve au bord du Mekhong, un peu au N. du confluent Hueï Rôp.
Le jour où on planta l'arbre Mahâbodhi, le Praya Fa et la reine, les fonctionnaires du palais, les marchands, et le peuple du muôn, passèrent 7 jours en adoration. Ensuite, le 6e mois, 7e jour de la lune croissante, dimanche, on éleva un mahâceçi à l'endroit où on avait planté le Mahâbodhi.

Le Mahâ Pasâmân prit une relique, l'os d'une phalange de la main droite du Buddha, avec les pierres précieuses que le roi de Nakôn Luôn avait données au Praya Fa, et il les déposa [dans le ceti] avec la relique. Les choses demeurèrent ainsi pendant deux ans complets. La 3e année, on construisit Vat Kéo, et on la termina la même année. Nañ Kéo Lôt Fa prit une émeraude qu'elle portait et la plaça sur la poitrine du grand Buddha. Elle fit don aux Trois Joyaux dans ce lieu de nombreuses rizières (ray na). Elle donna des serfs pour la nourriture des bonzes, 20 familles avec les terres des villages qu'ils habitaient ; des serfs pour entretenir les gongs, 5 familles ; des serfs pour entretenir et balayer la pagode, garder le riz des oblations et la cire des cierges servant au culte du Buddha, 5 familles. La nourrice qui était venue pour la servir, elle la donna au Mahâ Pasâmân avec tous ses gens. En venant, ils s'étaient arrêtés dans un village faisant partie du Muôn Ké ; cet endroit s'appelait Kôp Phai. Le cao mûn de Muôn Ké donna ce terrain à la nourrice : il avait 1000 brasses royales de large sur 2000 de long. Le cao mûn fit faire des rizières pour la subsistance de la nourrice. Ensuite il envoya informer le Praya Fa et Nañ Kéo Lôt Fa. Le Praya dit : « Le cao mûn Ké a donné des terres à la nourrice pour être villages et rizières ; nous en sommes contents. D'autre part nous avons donné la nourrice en présent avec toutes ses possessions ; [donc] les lieux qui sont entrés dans ce patrimoine appartiendront tous à Vat Kéo. » C'est pourquoi ce lieu fut appelé Ban Phai mé nom kap Vat Kéo.

Depuis ce temps, les villages furent très généreux et très bons ; la religion du Buddha resplendit ; les rois firent des largesses à Vat Kéo, prodiguèrent les chartes et les faveurs aux Prâ Mahâsâmi cao.

Dix-sept ans après la fondation de Vat Kéo, le Praya Sam Sën Tai Traya-bhuvananâtha, fils du Praya Fa, monta sur le trône. Un an après, il construisit le Vat Manorom et fit fondre une statue en cuivre du Buddha, qui existe encore aujourd'hui dans le Vat Manorath. Ce Buddha, d'après une inscription sur pierre, pèse 9 lain 7 sen. Le Praya Sam Sën Tai, pendant son règne, édifia le Vat Uposatha, en face de Vat Kéo ; alors il y eut trois pagodes dans le Muôn Xua.

Lorsque le Praya Sam Sën Tai mourut, on brûla son corps dans le Suôn Thên. La reine et tous les mandarins, à commencer par le Sên Lük, élevèrent un prâ ceți et construisirent une pagode qui fut appelée Vat Suôn Thên. Depuis lors beaucoup de rois se succédèrent jusqu'à Xeya Cakkapatti Phên Phêo ; trois ans après son avènement, il fit restaurer Vat Kéo ; il l'agrandit, l'orna d'or et d'argent et la couvrit de planches revêtues d'étain. Il bâtit une bibliothèque (ho taiyapidok) en face de Vat Kéo, et y plaça tous les livres venus de Nakôn Luôn. Il conféra au Prâ Mahâtep Laânâ le titre XVII. 5
de Prâ Mahâsâmi Silavisuddha Uttamâcâriânavisesa vixeyyateyâpidok kon Pavaratep Laṅkâ cao, et le nomma chef du couvent de Vat Kêo. En conséquence du vœu fait par lui en cette occasion, le Praya Cakkapatti Phênh Phêo eut 5 fils : Prâ cao Xieñ Lo, Prâ cao Thêen Kam, Prâ Vixunanat, Prâ Tao Tepa, Prê La sên kai ; et [5] filles : Nañ Muñ, Nañ Ruñ, Nañ Kêt, Nañ Kam, Nañ Kên... 


Depuis Xieñ Kañ, en allant au Nord jusqu'à Sop Ta, il y avait 600.000 Lao et 200.000 Kha. De Xieñ Kañ jusqu'à Xieñ Sa, en comprenant tous les villages, postes et mron, il y avait 560.000 habitants. De Nam Rung jusqu'à la frontière, il y avait 540.000 habitants, y compris les cao khun.

Il y eut un éléphant blanc né dans le territoire du mron Man (Birmanie). Des Birmans (xao Man) vinrent l'annoncer au roi, qui envoya le Tao Kên, fils de Mûn Xañ Kañ pour le chercher : il y réussit. Cet éléphant devint le précieux éléphant royal de Xieñ Doñ-Xieñ Tôn.

On a fait ce discours, qui est une histoire racontée depuis l'ancien temps, pour que les tao praya restaurent Vat Kêo et la fassent resplendir comme autrefois ; car ce lieu est le plus glorieux des villages et pays du mron Lan Xañ Xieñ Doñ-Xieñ Tôn.

En saklat 664, 7e mois, de la lune croissante le 5e jour, vendredi, Sên Thieu amat a donné une terre héritée de ses ancêtres, à Vat Kêo, le jour où on dora la statue du Bouddha de cette pagode. Il a verse l'eau [en signe de donation], devant les religieux, dont les principaux étaient : le Somdet Prâ Raxakru cao Rôñ kam, le Somdet Prâ Sañkharaxa cao Thatu luon, le Somdet Sañkharaxa cao Upposot luon, le Somdet Sañkharaxa cao Vixun luon, Mahavetuk cao. Les gens de l'extérieur (latiques) étaient : le Praya Lôk et les Siû mron, dont le principal était Sên Nanta. Ceux qui ont décoré (?) Vat Kêo sont : Sên Kuan et Sên Run ; ceux qui ont préparé la fête (?) sont : Somdet Raxamunti Buri Si Surapixa cao, qui était cao vat, et Somdet Sañkharaxa cao Suthavat, qui était navakam tât mai (architecte ?) de la pagode.

Sâm cao Sûn Thêen a donné un terrain de Pha khoa, ce même jour. À ce moment régnaît Prâ Vorapittathirat cao.

Telle est donc la tradition qui avait cours au commencement du XVIIe siècle sur les premières fondations bouddhiques à Luang Prabang. Nous devons en retenir les faits suivants :
1° Une colonie cambodgienne composée de religieux, de lettrés, d’ouvriers d’art, s’établit à Luang Prabang vers le milieu du XIVᵉ siècle. A sa tête est un moine influent connu sous le nom de Mahā Pasāmāṇ. Il fonde au Sud de la ville, près de l’embouchure du Huei Rōp, un monastère comprenant: a) un bodhidruma, figuirer banyan sorti d’une pousse provenant de l’arbre sacré de Ceylan; b) un cetiya; c) un vihāra; d) un temple: le Vat Kéo. À ce même endroit est un Buddhapāda.

2° Sous le Praya Sam Sên Tai furent édifiés: a) le Vat Manorom, avec un colossal Bouddha de bronze, encore existant en 1602; b) le Vat Uposatha, en face de Vat Kéo. « Alors il y eut trois pagodes dans le Muroï Xua. »

La tradition actuelle des moines de Luang Prabang sur la situation des premières pagodes est un peu différente. Elle se localise dans l’angle formé par le rempart et la grande rue, à environ 200 mètres en amont du confluent du Huei Rōp, et à 100 mètres environ de la berge du fleuve. Il y a là un terrain couvert de bâtiments de brique écroulés qui seraient les vestiges de trois pagodes: Vat Mahā Pasāmāṇ, Vat Kéo et Vat Pò Laṅkā. Vat Mahā Pasāmāṇ touchait au rempart; un peu au Nord se trouvait Vat Kéo et tout près de celle-ci, Vat Pò Laṅkā.

Les recherches que nous avons faites sur le terrain ont fourni quelques données intéressantes. Sur l’emplacement de Vat Pò Laṅkā est une pyramide de briques qui servait de piédestal au vénérable Bodhidruma, rejeton lointain du figuier sacré d’Anurādhapura. Devant l’arbre se dressait une stèle sculptée dit « pierre du Mahā Pasāmāṇ », parce qu’elle aurait été apportée du Cambodge par l’apôtre du Laos. Il y a une quinzaine d’années, dit-on, un orage renversa l’arbre, et la pierre fut brisée; mais les débris en furent rapportés à la pagode voisine, Vat That Luong, où j’ai pu les examiner. Par malheur un certain nombre de fragments avaient déjà disparu. Une fouille pratiquée à la place de l’arbre déraciné n’a fait retrouver qu’un seul et très petit fragment, qui a au moins cet intérêt de témoigner que la pierre provient effectivement de cet endroit (1).

La stèle a 1 m. de haut et 0,25 de large. Les quatre faces sont sculptées de 18 rangées de petits personnages, tous semblables, qui devaient être au nombre de 900 environ (fig. 5). Le couronnement est formé par un fronton ondulé, dont la moulure extérieure se redresse aux angles inférieurs en forme de têtes de nāga, et dont le champ a la même ornementation que le corps de la stèle.

(1) Ne pouvant reconstituer dans son intégrité ce petit monument, j’ai voulu au moins préserver ce qui en subsistait. Grâce à l’obligeance de M. Batteur, inspecteur des bâtiments civils, les débris ont été recollés au ciment et la stèle du Mahā Pasāmāṇ est honorabellement plantée au pied du that de Vat That Luong, en compagnie de deux statues en pierre dont je parlerai plus loin.
On s'attendrait à ce que cette ornementation eût un caractère bouddhique : il n’en est rien. Ce personnage à quatre bras, dont les deux mains inférieures tiennent une massue, nous est bien connu : c’est Viṣṇu. Ceci cadre parfaitement avec la date et l’origine assignées à la sculpture. Dans un pays entièrement converti au bouddhisme, on n’aurait pas eu l’idée de sculpter ces figurines brahmaniques. Mais au XIVᵉ siècle, le brahmanisme devait avoir encore de profondes racines au Cambodge. Il est remarquable que les quatre chefs des émigrants : Norasiṅ (Narasiṅha), Norasan, Noradēt (Naradatta ?), Noranarai (Nara-nārāyaṇa) portent des noms viṣṇuites ; et rien ne nous empêche d’admettre qu’à côté des religieux bouddhistes chargés d’instruire le peuple, la colonie ait compris des techniciens restés fidèles aux vieilles croyances khmères.

D’ailleurs, la stèle des neuf cents Viṣṇu n’est pas le seul témoignage que nous ayons à invoquer ici. A quelques pas du Pō Laṅkā on a trouvé une statue de pierre représentant Nārāyaṇa sur le nāga avec mukuta, colliers, bracelets, la paume des mains ornée du cakra. Elle a été également rapportée à Vat That Luong et placée sur le soubassement du that (planché XI, A) (1).

(1) On voit sur la photographie des fleurs que de pieuses femmes ont aussitôt déposées en hommage au nouveau veau. La découverte de cette statue est due à Chao Chittarat.
Il est à remarquer qu’une inscription provenant de Vat Vixun, dont la date a disparu, mais qui semble ancienne, contient une donation royale à Prâ Naray (Pavie, n° XVI).

Enfin j’ai recueilli un troisième document, peut-être plus caractéristique encore que les deux autres, et dont la découverte vaut d’être contée. Un jeune bonze de Vat That Luong s’offrit un jour à me montrer deux buddhas de pierre abandonnés dans la brousse. L’endroit où il me conduisit se trouve en dehors des remparts, au Sud de la ville. Il y avait là jadis une pagode nommée Vat Mahavan, dont il ne reste rien aujourd’hui : les derniers vestiges en ont été balayés lorsque cette plaine fut récemment transformée en lazaret, au cours d’une épidémie de choléra. Cependant des briques étaient accumulées au pied d’un grand arbre isolé : sur ce tas de briques était effectivement un Buddha de pierre (Pl. XI, B) qui a trouvé également un asile à Vat That Luong, en raison de son âge probable et bien qu’il n’offre par ailleurs rien de remarquable. Quant au second buddha annoncé, il avait disparu, et la description qui m’en fut donnée par mon guide n’était pas faite pour atténuer mes regrets. Cette statue, dit-il, avait la même attitude que l’autre ; mais elle était plus petite et mieux sculptée, Une inscription était gravée sur le socle, ressemblant à l’écriture laotienne, assez différente néanmoins pour être indéchiffrable, quoi que les caractères fussent bien conservés. Si ces renseignements sont exacts, on ne peut guère songer qu’à une inscription cambodgienne. Je signale ce fait, dans l’espoir que la statue en question pourra se retrouver dans quelque pagode des environs : l’enquête que j’ai faite à ce sujet n’a produit aucun résultat.

Le sort me réservait cependant une compensation. Sur le tas de briques en question se trouvait une tête de grès couronnée du mukuâ conique et qui semble provenir d’une statue de dvârapâla (Pl. XII). Elle est de style purement cambodgien, mais la facture en est molle : elle représente à merveille ce que devait être au XIVe siècle l’art khmèr, encore pénétré des traditions de l’époque classique, mais penchant déjà vers son déclin (1).

En résumé nous trouvons à Luang Prabang des vestiges indiscutables d’art cambodgien et curieusement localisés dans la partie de la ville où une ancienne tradition place le « settlement » de la colonie khmère appelée par Fa Ņum et Nañ Kéo. Cette tradition nous semble donc devoir être admise comme authentique.

Nous avons vu que le Praya Sam Sên Tai avait édifié le Vat Manorom et qu’il y avait élevé un colossal Buddha de bronze. Cette pagode n’existe plus, mais l’emplacement en est parfaitement connu : c’est un tertre situé au Sud de l’enceinte, un peu à l’Ouest de l’ancien Vat Mahavan, sur le territoire du

(1) Nous y avons joint, sur la photographie, une autre tête trouvée au même endroit, mais moins caractéristique et sans doute plus moderne.
village de Ban Mano, qui en a gardé le nom. Le Buddha a perdu les bras et les jambes (en admettant, ce qui n’est rien moins que certain, que ces parties de la statue fussent en bronze), mais il en reste la tête et le torse (Pl. XII). C’est un bronze creux rempli par une maçonnerie de briques. La tête a 1 m 90 de haut, le torse entier 4 m. La statue devait avoir 6 m. de haut, sans le socle. C’est une œuvre remarquable et dont on ne saurait trop déplorer la mutilation et l’abandon.
Sculptures de Luang-Prabang.

A-B. Têtes de Vat Mahavan. C. Buddha de Bronze du Vat Man hôrom.

Les manuscrits laotiens portent souvent des titres incorrects ; celui qui en fait l'inventaire manque rarement d'y ajouter du sien ; quand un titre faute à subir en outre l'épreuve de la romanisation, il peut être considéré comme incurable. Lorsqu'une correction vraisemblable s'offrait, nous l'avons adoptée (non sans risque d'erreur, évidemment) ; mais dans un trop grand nombre de cas, nous avons dû nous résigner à transcrire des mots inintelligibles, laissant à d'autres le soin de les rectifier : la réunion à Luang Prabang d'une riche collection facile à consulter rendra désormais cette tâche beaucoup moins ardue.

En général, les ouvrages sont classés au premier mot du titre, sauf quand ce mot est un de ces termes génériques qui précèdent souvent le titre proprement dit, tels que : nītān, nīyāt, puśa, tammān, « histoire » ; kaap « poème » ; laṃ, saṃat, « psalmodie ». Il en est de même des termes qui précisent les différents états du texte : pāli, « texte original pāli » (3) ; gāthā, « vers pāli » ; idāp, « traduction littérale » ; nāṣāi, « paraphrase en langue vulgaire » ; pē, vohān, « explication » ; atthakathā, « commentaire

(1) Ces chiffres donnent le nombre des manuscrits et non celui des ouvrages ; celui-ci est moins élevé, un seul ouvrage étant souvent représenté par plusieurs manuscrits.
(3) Cette indication est donnée sous toutes réserves : il se pourrait que plus d'un ouvrage qualifié de « pāli » fût en réalité du genre mixte.

XVII, 5.
primitif»; ṭhākā, «commentaire»; anvīṭhākā, «surcommentaire», etc. Le mot rom, à la suite du titre, signifie «abrégé».

Comme nous l’avons expliqué dans la préface, lorsque le choix était possible entre la forme thai et la forme pâli, nous avons opté pour la dernière; mais il va de soi que nous avons dû laisser de nombreux mots pâlis sous leur déguisement laotien, qui les rend souvent méconnaissables. On retrouvera aisément la forme originale à l’aide de quelques règles très simples de conversion résumées dans le tableau ci-dessous, où la première colonne contient la transcription laotienne généralement usitée, non celle que nous avons suivie:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Laotien</th>
<th>Pâli</th>
<th>Exemples</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>o</td>
<td>a</td>
<td>sanok = janaka.</td>
</tr>
<tr>
<td>kh</td>
<td>g, gh</td>
<td>khattha = gāthā; thikha = dīgha.</td>
</tr>
<tr>
<td>ch</td>
<td>c, ch</td>
<td>chanda = canda; chanda.</td>
</tr>
<tr>
<td>x, z</td>
<td>j</td>
<td>xuxok; susok = ājukā.</td>
</tr>
<tr>
<td>th</td>
<td>d, dh</td>
<td>thantathat, = dantadhātu.</td>
</tr>
<tr>
<td>b</td>
<td>p</td>
<td>banha = pānā; bukhola = puggala.</td>
</tr>
<tr>
<td>ph</td>
<td>b, bh, v</td>
<td>phimpha = bimā; phavana = bhāvanā; phācana = vacana.</td>
</tr>
<tr>
<td>l</td>
<td>r</td>
<td>latana = ratana.</td>
</tr>
<tr>
<td>h</td>
<td>r</td>
<td>aham = ārāma.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Il faut en outre tenir compte des principes suivants:

1. Certaines consonnes sont irrégulièrement redoublées, et les lettres doubles subissent fréquemment une dissimilation:

   ll > nl. Ex. cūlla > cūlā; mūlla > mūlna.
   ss > ts. Ex. dāsa > *dāsa > ṭhata; mājñhima > *massima > matsima.

2. Les mots sont souvent apocopés par suppression de la dernière voyelle ou même de syllabes entières, et la consonne finale se transforme:

   r > n. Ex. kumār(a) > kumān; nagar(a) > nakhon;
   ʕ > t. Ex. ves(santara) > Yēt; vanapaves(ana) > vanapavet; ya-
   s(a) > yat.

3. r groupé avec une autre consonne disparaît: phra > pha; brahm(a) > phom.

4. La svarabhākta intervient dans les mots tirés du sanskrit ou même dans les groupes pâlis formés de consonne + y. Ex. nirvāṇa > nilaphan; saṅkhyā > saṅkhaya.

La liste renferme 1141 numéros. Il est certain que, dans plus d’un cas, le même texte a reçu des titres différents; mais si on tient compte des ouvrages qui restent à découvrir dans les provinces, on peut admettre que les accroissements compenseront à peu près les éliminations et que le chiffre de 1100 doit représenter le nombre approximatif des textes distincts qui composent la littérature du Laos.
**Abbreviations**

C. Liste des mss. conservés dans les pagodes de Luang Prabang, par Chao Chit-


K. Inventaire des mss. de la province de Camnon, 1912.


P. Inventaire des mss. du Muong Hoôsavadi, par Chao Phetsarat, 1914. (I. Ta-
sêng de Muong Ngorn. II. Tausses de Muong Xieng Lom).

R. Bibliothèque royale de Luang Prabang. Catalogue manuscrit par M. Meillier,
1918.

S. Inventaire des mss. de la province de Stung Treng, 1912.

U, U². Liste des mss. du Maha Uparat de Luang Prabang, respectivement en 1900
et 1914.

(Toutes les listes qui précèdent sont manuscrites.)

Les chiffres arabes entre crochets indiquent le nombre des fascicules (phuk), les
chiffres romains celui des liasses (mål); par exemple: I, 15 = liasse I, comprenant
15 fascicules; I, phûk 15 = fascicle 15 de la liasse I. L’absence de tout chiffre si-
gnifie que le ms. ne comprend qu’un seul fascicule.

---

   Abhidhamma (Yot). Voir : Yot Abhidhamma.
2. Abhidhamma cet kampi. R. 271 [7]; E. 191 [7].
3. Abhidhamma rom. R. 891.
   Abhidhammasaṅgīni. Voir : Dhammasaṅgani.
   Abhidhammatthasaṅgaha. Voir : Saddasaṅgaha.
4. Ākāravattasutta. R. 22 ; E. 32.
   Ākhyāta. Voir : Kaccāyana.

---

6. Voir p. 147, note.

XVII, 5
Anisoṇ. Voir : Soṭī.
22. Āsivisaṇutta. R. 916 (« Asivisut »).
23. Āṭṭhila upāsaka tham pañhā Sabbaṅgū Cao. R. 1068.
Āṭṭhabuddhavamsa. Voir : Buddhavamsa.
Āṭṭhakanipatā. Voir : Jātaka.
24. Āṭṭhasālinī (pāli). R. 590 [I, 12]. 255 (mat pay, 12) ; E. 175 (mat pay, 1-2).
25. Āṭṭhasālinī-yojana (pāli). R. 602 [16].
27. Ayyasamvāsa (?). R. 904 (Ayasāvat.)

Bappasakhā. Voir : Pabbajjakhandha.
34. Bhāṇavāra. R. 20 [10].
35. Bhavā tān 3. R. 1098
37. Bhayarat. R. 319 [8].
Bhikkhuṇivibhāṅga. Voir : Cullavibhāṅga.

38. Bhūridattajātaka. R. 117 [6]; 315 [6]; E. 244.
40. Bimbā mun niu. P. II. Vat Ban Hua thong [3].
42. Bimbā-theri. R. 816; E. 23 [10].
43. Bimbā-vilāpa. R. 367 (« Pimpa pilat ram rai »).
44. Bodhipakkhiyā dhammā. R. 436 [3]; 650; E. 251.
Brahma Canda. Voir : Candabrāhma-jātaka.
47. Brahmadatta. R. 54.
50. Brahmakumāra. R. 748.
51. Bua hom. R. 295 [5].
52. Bua loń. R. 1043.
59. Buddhābhiseka. R. 469 [4].
60. Buddhaghosa kumāra R. 968.
64. Buddhānibbāna (pāli). R. 47.
Voir aussi : Nibbānasutta.
66. Buddhānidāna. R. 312 [5].


XVII, 5
68. Buddhanusatti. E. 177 [phuk 2].
70. Buddhassutta. R 971.
72. Buddhavamsa ma Cin. C, Vat Vixun [8].
74. Buot nak (pāli). R. 856; E. 46.
75. Buot (Sap). P. II, Vat Ban Lap [3].
76. Ca hai tan ha lurk. R. 380.
77. Ca xan fa nilapan. R. 98.
78. Cakka khua kam. R. 305 [2].
Cakkapatana-sutta. Voir : Dhammacakkappavattanasutta.
80. Caliya (= Cariyāpiṭaka ?). P. II, Vat Ban Lap [13].
81. Cāmavedīvamsa. Bibl. Nat., Lao. 6 (« Ruro'n na'n Cūmādevī »).
82. Cambaṭṭ. U.
83. Cambakhandha. R. 752 [2].
84. Campaniston. R. 194-196 [I, 14; II, 10; III, 8]; E. 65. 146 [I, 14; III, 10].
89. Candapajjota. R. 400.
90. Candasamuddha. R. 336 [3].
91. Candasuriyakumāra. R. 485 [3].
Catukkanipāta. Voir : Jātaka.

--- 180 ---

95. Catulbôk tân sî. R. 1011.
   Catuvik (Sut). Voir : Sut.
97. Cêk akhharo son. C. Vat That.
98. Cetanabheda. R. 121 [6].
   E. 89.
100. Cintâmañi. C. Vat Vixun [3].
103. Cîvarakhandha. R. 749 [3].
110. Cûlâvaçâga-yojana. R. 564 [5].
   [4]. 101 [4].
113. Cundathero. R. 1087.
117. Dabbatheranibâna. R. 537.
118. Dantadhâtu. R. 524 [4].
120. Dantadhâtu rom. R. 1094.
121. Dao kuan (Tammâc). R. 42.
   Dasanipâta. Voir : Jâtaka.
122. Dasavaradâna. R. 805.
123. Dasavatthu. R. 704 [12].
124. Devaduma. R. 91 [6].

   Vinayapitâka, Mahâvagga, ch. VIII. — 105. Jàtaka n° 88. — 108. 4⃣ section du Vinâ-
   — 123. Ouvrage d’un auteur singhalais, mentionné dans l’inscription de Pagan, n° 120.
   (Mrs. Boos. Pâli Lit., p. 104).
125. Devaduma bua hom. R. 311 [4].
126. Devadūta fāñ ha. R. 862.
130. Devatā tham pañhā. R. 895.
133. Dhammacakka (pē). R. 924.
135. Dhammacakka pappavattana sutta. R. 825; 1092.
136. Dhammacakka-īkā. R. 348 [I, 10]; 349 [II, 10]; 350 [III, 9].
137. Dhammacakka ; — Tham mai; E. 52 [3].
139. Dhammadāsapāṇḍita. R. 705.
140. Dhammadāyāda-sutta. R. 740 [3].
141. Dhammaguna. E. 176 (phuk 2).
143. Dhammapada (Gāthā). R. 180; 854 (pañ). 855 (sāp); E. 137; 156.
145. Dhammapādā ou Dhammadesanāpāda. E. 158 [phuk 1–3, 5–6, 9].
146. Dhammapārami. R. 448 [10].
147. Dhammapataka (cor. pañāka ?). C. Vat Vixun.
149. Dhammaratanārañsi. R. 339 [4]; 1044 ; E. 120 [4].
150. Dhammaratanasutta. R. 90 [7]; E. 5 [7].
152. Dhammasaṅgini. R. 659 [14]; E. 142 [7].
156. Dhammasavanam. C. Vat Vixun [5].
158. Dhammatā sōn lōk. R. 395 ; E. 308.

Dhammikarâja. Voir : Prayâ Thammikarat.


159. Dhatukathâ-tikâ (nissai). R. 584 [12].


161. Dhatuvibhaṅga (pâli). R. 792 [4].


166. Dighanikâya (pâli).
   Pâtiya-vagga. R. 591 [14].

167. Dighanikâya (nissai).
   Sila-khandha. R. 248-249 [II, 10 ; III, 10]. 632 [9]. 697 [II, 10].
   698 [IV, 9] ; E. [II, 10 ; III, 10].


   Don Tao. Voir : Prâ Buddha tamnuoi...
   Dukanipâta Voir : Jâtaka.


   Dutiyyavamsâmâlini Voir : Vaṃsâmâlini.
   Dvâdasanipâta. Voir : Jâtaka.

172. Dvedamullagaṇthi. R. 745 [3].

   Ekanipâta. Voir : Jâtaka.


177. « kâp » R. 333 [2].

178. « pân » R. 17 ; E. 315 [2].


---

158-159. Deux commentaires sur la Dhâtukathâ, 5e section de l'Abhidhamma. —

XVII. 3
182. Godakumāra. R. 482.
183. Goñajātaka. R. 682.
187. Guyhatthadipani mahāgantha. R. 635 [1, 15].

188. Ha murn (Tamnan). P. II, Vat Kuk.
189. Ha pān vassa (Tamnan). R. 335 ; E. 139.
   Ha roi xat. Voir : Jātaka.
   Ha sip xat. Voir : Paññasajātaka.
   Haripunxai (Tamnan rājavamsa muroñ). Voir : Rājavamsa.
191. Hantamat (?). P. I, Vat Don Kéo [4].
   Hin ték. Voir : Vatthu hin ték.
198. Ho (Niyai Vatthu) R. 38 bis.
199. Hoi pān kam. R. 551.
203. Horasat. C. Vat That.
204. Hua lan bura het. R. 292.

205. Innao. U.
207. Isigilisutta. R. 87 (påli). 1089 (sâp).
Isisînga. Voir : Rassînga.
Iti pi so (Sut). Voir : Sut.

214. Jâtaka (Ha roi xat).

1. Ekanipâta. R. 243-246 [I. 8 ; II, 11 ; III, 18 ; IV, 9].
   244 bis [II, 15] ; E. 228 [II, 11].
2. Dukanipâta. R. 284 [10]. 663 [IV, 16]. 700 [IX, 16].
3. Tikaniipâta. R. 645-646 [I, 10 ; II, 7] ; E. 305 [II, 8].
4. Catukkanipâta. R. 251 [I, 10].
5. Pañcanipâta. R. 453 [10].
7. Sattanipâta. R. 381 [8]. 381 bis [10].
8. Âthanipâta. C. Vat Hua Xieng.
10. Dasanipâta. R. 28 [10]. 644 [7].
13. Terasanipâta. P. II. Vat Don Chai [6].
16. Timsanipâta. R. 570 [15].
18. Pañnasanipâta. R. 671 [8].
19. Saṭṭhinipâta. R. 536 [II, 10].
21. Asitiniipâta —
22. Mahânipâta —


216. Jayarāja. R. 302 [17].

228. Kaccāyana.

5. Taddhita (pāli). R. 151 ; E. 182.
Voir aussi : Sadda, Saddasaṅgha, Suttanidduesa.


244. Kāmsôn. R. 873.
246. Kāmsôn luk. R. 1109.
248. Kān kak. R. 357 [5].
   Kāraka. Voir : Kaccāyana.
250. Kārakānyāsa-r. 222 [8]; E. 74 [8].
   Kañsapa. Voir : Mahākassapa.
   Katha. Voir : Gāthā.
256. Kathananam. R. 323 [7]; E. 62 [fasc. 1 et 4].
266. Kesadhātu Kuñ. R. 514.
279. Khuddakanikāya (pāli). R. 656-657 [II, 10; III, 10]. 664-666 [I, 10; II, 10; III, 5]. 723 [I, 10].
282. Kiccavinaya (Sap). R. 541 [5].
Kukuttanakon. Voir : Prâ Buddha tammuei....

   Kuñāla. Voir : Matasakundali.
304. Kuru Tham kamsön- R. 157; E. 211.
310. Lai ñu. R. 286 [7]; E. 216.
311. Lakkhaña sam sip sōñ. R. 650.
312. Lakkhaña sin. R. 1095.
   Voir aussi : Nakōn.
   Lampān (Tamnan Prā nōn pān muroñ nakōn). Voir : Prā nōn.
315. Lan sōn pu. R. 218. U.
   Lâvâk (Muroñ). Voir : That ha lān mi nai —
318. Lem luon. R. 84; E. 149.
   Lin kam. Voir : Jivha lin kam.
322. Lokacakkhu. R. 756 [4].
324. Lokādhitthamama. R. 114; E. 212.
327. Lokanai. R. 461-464 [4 mât de 10 phuk chacun].

301. « Histoire du pays de Rangoun ». — 305-308. Kusalā = mātika du Dhamma-
    321. Voir p. 62. — 328. « Collection of rules and proverbs for life and society ». (JPTS.,
    1882 : Mss. du Colombo Museum.)

XVII. 5
331. Lokavinaya. R. 385. 1113.
332. Lokavuddhi. R. 338.
334. Lomasakassapa. R. 984. 1066. (« Lomapaxa, Lomakasa »).
335. Lomathat cao tân dön phóñ xin côm piu tai prà ceti. E. p. 18.
Lōn (Mroň). Voir : That khuei pu pu tâp — ; That Rōňô.
338. Ma noi xadok. R. 1051.
339. Ma yai. R. 352.
Maddī. Voir : Nañ Maddī.
342. Madhu-anuloma. C, Vat That [7], Vat That Luong [8], Vat Hua Xieng [9]; E. 260 [10].
343. Madhurasagāthā. R. 834. 1056 (Madhugāthā).
344. Madhurasagāthā jāmbu. R. 678 [15].
345. Madhurasakālamkāra. R. 293 [16]; E. 196 [10].
347. Magga mānava. R. 182.
355. Mahāmāyā (Si). R. 370 [5]; E. 276 [5].
Mahāmokkala. Voir : Mokkala.
Mahāmullanibbāna. Voir : Mullanibbānasutta.
Mahānibbānasutta. Voir ; Nibbānasutta.
360. Mahāpadāna Dīghanikāya. R. 677 [1, 16].

--- 190 ---


Mahapon. *Voir* : Mahāvana.

Mahātham mai. *Voir* : Tham mai.


368. Mahāvamsa Lāṅkā. R. 515 [9].


370. Mahāvipāka luōn. R. 299 [15].


374. Mahosadha. R. 64 [14]; E. 4 [15]. 54 (fasc. 7). 67 [7].

375. Mai pēt liem. U.


378. Majjhimanikāya (nissai). R. 129-131 [I, 10 ; II, 10 ; III, 10] ; E. 259 [I, 10 ; II, 10].


386. Malai (Prā) tep then. E. 41.


---


XVII, 5
Mandapakon. Voir : Manḍukapakarana.

393. Maṅgaladipani. R. 361-362 [I, 97; II, 10] ; E. 263 [II, 10].
394. Maṅgala khura. R. 72 ; E. 266.
395. Maṅgalasikkhā. R. 175.
397. Manḍvat. R. 888.
400. Marat rōm (?). R. 1060.
409. Milindapanha. R. 376 [7].

Moggallāna. Voir : Makkala.
411. Mok mun P. II. Vat Ban Lap et Vat Hua Thoag [13].
413. Mokkala loṅ lōk. R. 690 [2].
417. Mokkala (Mahā) pāi du nārok. R. 41.
418. Monai. R. 730 [4].
419. Mu thuen. R. 1073.

Mullacantai. Voir : Mullatantai.
422. Mullacetiya prā nipān. R. 871.

---

423. Mullakammaṭṭhāna. R. 996.
424. Mullakasetṭhi. R. 408.
Muroṅ. Voir au nom qui suit Muroṅ.
Muttaka vinayavinichchaya (Pāli). Voir : Pālimuttaka vinayavinichchaya.

430. Nāgasena. R. 274 [8].
432. Nākkalasaṭṭhānī. R. 1070. (= Naṅgarasobhīnī ?).
Nakōn (Tamnan Si Lōm Muroṅ). Voir : Lōm.
Nalasiva. Voir : Naraṭīva.
Nāma. Voir : Kaccāyana.
Nāma sāp Kathāvatthu. Voir : Kāthāvatthu.
446. Naṅ Subhadda. R. 133 ; E. 160.

466. Nemirāja. R. 219 [6]; E. 19[6], 26[5].
469. Nipāta. C, That Luong [6].
471. Nītan kōm. C, Vat Chumkong [8].
   Nītan Praya Cūrō hun. Voir : Cūrōn.
   *Pour les autres mots commençant par Nītan, voir au mot qui suit Nītan.*
   *Niyāsa kāraka. Voir : Kārakanyāsa.*
481. Nû, C, Vat That [4].
482. Nu kām. R. 110 ; E. 104.

---

484. Nua khao ton. R. 300 [7]; E. 132 [7].
486. Nua non thap. R. 835.
   Nyāsa kāraka. Voir : Kārakanyāsa.

487. Olapim. R. 320 [4].
488. Ôm lôm tôm kam. R. 467.
491. Oûkalakkanâtân. R. 989 (= Ângalakkhanatthâna ?).
492. Oûkan Prâ Cao Vipassi fa. R. 379.

Pâ. Voir : Prâ.

497. Pa Himmapan. R. 88 ; E. 252.
502. Pabbajjâkhandha. R. 223 [6].
503. Pabbajâtikâ (nissai). R. 789 [7].
508. Pàcittiya-yojanâ. R. 70 [5].
509. Pàdai. P, I, Vat Don mun [6].
510. Padumâ bua hom. E. 130 [5].
511. Padumâ frorî mo. R. 577.
   Pakinnakahâpàta. Voir : Jàtaka.
514. Pàlimuttaka vinayavînicchâya vinayasûnga thîkâ. R. 569 [8].
Pañcukanipāta. Voir : Jātaka.
522. Paññāpāla. R. 181 [3].
524. Paññāpāramī. R. 46 ; E. 49.
525. Paññāpāramī (Gāthā). R. 1035.
529. Paññāsa jātaka ou Ha sip xat. R. 416-424 [9 mât de 10 phuk chacun] ;  
E. 188 [II, III, IV, VI, VII, VIII, chacun de 10 phuk ; IX, 1-6].
Paññāsa nipāta. Voir : Jātaka.
530. Paññaxat. R. 375-376 [I, 9 ; II, 7].
536. Pāramī-dīpanī. R. 254 [I, 13].
540. Pāramī kut. R. 969.
541. Pāramī pān pet xan. R. 786.
543. Pāramī rom. R. 406 ; E. 238.
Parammatat. Voir : Brahmadatta,  
545. Paravan sam ten. R. 972.  
Paritta monkon. Voir : Maagalasutta.
547. Parivāra-athakathā (pañī). R. 628 [7].

522. Peut-être variante de Paññābala, no 20 du Paññāsa jātaka. — 529 Voir p. 44. —  
532. 1ère section du Vinaya. — 546-548. 5ème section du Vinaya.
549. Parivāsakhandha. L, That Luong.
552. Pathama-mullamulli. R. 783.
553. Pathamasambodhi. R. 21 [10]. 1115 ; E. 6 [fasc. 2-4]. 234 [10].
554. Pathamasambodhi-jātaka. E. p. 23, I.
Pathama-saṅgāyanā. Voir : Saṅgāyanā.
555. Patimāt sōn prakan. R. 785.
556. Pātimokkha (pāli). R. 165 ; E. 42. 100. 170 ; — (pē). R. 945 ; — (sāp)
Patimuskā. Voir : Naṅ Patimuskā.
558. Patisaṅkayo (Sāp). R. 1009.
Pātiyavagga. Voir : Dighañkāya.
Paya. Voir : Praya.
563. Pēt mura rom. R. 525.
566. Pēxa mo. U.
567. Phāhiyathen nipan. R. 872.
569. Pha tek (Tamnan). R. 1082.
570. Pim san say. U.
Pimpa. Voir : Bimbā.
574. Piṭaka tān sam. R. 518 [3].

Buddha, probablement compilée au Siam, et dont il existe deux recensions: une plus 
aussi en 17 ou 18 chapitres, qui se trouve encore au Cambodge; une plus moderne 
et plus répandue, faite à Bangkok, après la destruction d'Ayuthia, sous la direction 
du prince Paramanuixi Xinorot (Cādatā, BEPNO., XII. 177 ; XVIII, p. 41). — 559. 7e 
section de l'Abhidhamma — 562. Voir p. 76. — 564. « Une famille de Preta : mari, 
femme et enfants ». — 565. Khuddakanikāya n° 7. — 566. « Le médecin ». — 568. « La 
roche du sang ». — 569. « La roche fendue ». — 570. Voir GUIGNARD, Dictionnaire, 
p. 652. — 571. Voir p. 84 sqq.
577. Po ka miën. R. 347.
584b. Ponsavadan muroôn Hariphunxai. E. p. 11.
586. Ponsavadan Nra. E. p. 3.
588. Ponsavadan rom. U.
598. Prâ Buddha tamnuei Vat Prâ Kêo Dôn Tao viên din muroôn Kukuttanakon.
   E. p. 21.

614. Prà cao then nam nom me. R. 831.
Prà Kèo (Vat). Voir : Vat Prà Kèo.
Prà Malai. Voir : Malai.
Prà Nakkasen. Voir : Nâgasena.
626. Praya In hai bhâvanâ (Gâthâ). R. 1034.
Praya In hai nuei dao tok (Nañsur). Voir : Nañsur.
628. Praya In liep lôk. R. 912.
629. Praya In su lôk. R. 963.
631. Praya In tham ha me. R. 910.
632. Praya kânkak. C, Vat Chumkong [7].


XVII, 5
642. Praya Thammikarat (Tamnan). R. 687; E. p. 15
644. Pu sôn lan. U.
648. Puggala [paññatti]-anuṭikâ. R. 568

Pu... Voir au mot qui suit Purn.
651. Puñnakaseṭṭhi. R. 56 [6].
652. Puñnakriyâ. R. 998.

Purisat. Voir: Bhûridattajâtaka.
Putthasen. Voir: Buddhasena.

653. Râhulasutta. R. 1040.
Râjadhâmmâ (Dasâ). Voir: Raksa sin.
655. Râjasinîha. R. 803
656. Râjasutta. R. 161; E. 257.
Râjavamsa Xieh Mai (Poûsavadan). Voir: Poûsavadan.
Rasavâhinî. Voir: Madhurasavâhinî, Vâhinî.
660. Ratanamâlâ (pâli). R. 263; E. 123.
Ratanaraḥsi. Voir: Dhammaratanaraḥsi.
662. Rathana Prâ cao lôn then. R. 1107.
Rathhasat. Voir: Kotmai Lao.
663. Roi khot. R. 334.

664. Romponô. R. 626.
Rônô (Tamnan prê that). Voir : That.
Rûnô... Voir au mot qui suit Rûnô.

666. Sabbamitta. E. 226.
668. Sabbaparami (pâli). R. 442-443 [1, 10 ; II, 6] ; E. 200 [1, 10 ; II, 7].
670. Sabbasutta (pâli). R. 66 [7].
672. Saccadhamma tân sî. R. 773. 808.
Voir aussi : Kaccâyana.
Saddabheda. Voir : Saddatthabhedacintâ.
676. Saddabinduññikâ. R. 34 [7].
681. — (pâli navakâ). R. 616 [3].
682. Saddatthabhedavatâra. Vat Vixin [12].
684. Saddavidânâlaalakkhaña (pâli). R. 162 ; E. 84.
687. Saddavisesanam rom. R. 148 ; E. 86.
690. Saddhammo (pâli). R. 426 [10].
691. Saddhammo (nîssai). R. 767 [5].
Sai. Voir : Xai.
Sakanipâta. Voir : Jâtaka.

698. Sakkapimatis. R. 428 [3].
700. Sakunapakaraṇa. R. 200 [2]; E. 82 [3], 119 [3].
    Salākarivijāsutta. Voir: Sarākarivijāsutta.
701. Salamānava. R. 858.
702. Salanikot. C. Vat Vīxun.
703. Sam poṇ sam kieu. R. 123.
    Sāmaṭājatika. Voir: Suvaṇṇasāmaṭājatika.
705. Samakho (ṭīkā). R. 918.
706. Samān (Sāp). R. 519 [10]; E. 278 [13].
709. Sāmaṇṭapahalasutta. R. 317 [9], 737 [10].
710. Samantapāsādikā (ṭīkā (pāli). R. 598 [15].
711. Samantapāsādikā yojana (pāli). R. 545 [19], 603 [16].
    Samāsa. Voir: Kaccāyana.
    Samat Kinnari. Voir: Kinnari.
    Samat Si Sūthon. Voir: Sudhana.
    Samat soṇsān. Voir: Saṭsāra.
712. Samaya (Sāp). R. 582.
713. Samayasutta (Mahā). R. 967.
716. Sammohavinoḍaṇī (pāli). R. 624 [13].
    Samsāra. Voir: Saṭsāra.
720. Samuddaghosa-jātaka. R. 322 [8], 923.
723. Sāmyuttapañhā. R. 880.
    Sanasanta. Voir: Janasandha.

697. Vessassāsara, ch. X. — 700. Voir p. 84 sqq. — 703. « Trois saillies, trois dépres-
    sajātaka, Z, no 6.
Sandhi. Voir: Kaccāyana.
726. Saṅghadhirat pālāxik. R. 1030.
727. Saṅghāyojanā. R. 559. [2].
728. Saṅgati. C. Vat Aram; "pakaraṇa. That Luong [2].
731. Saṅghapakaraṇa. R. 256 [4]; E 167 [4].
Saṅkanipāta. Voir: Jātaka.
732. Saṅkat bōk vāt. C. Vat Nong.
733. Saṅkat ha prā on. R. 177.
734. Saṅkat luōn. R. 892.
736. Saṅkayalōk. R. 935.
738. Saṅkhēppattakuman. R. 1104.
Saṅkhārasutta. Voir: Dhammasaṅkhārasutta.
739. Saṅkhittovāda. R. 548.
Sanok. Voir: Janaka.
741. Saṅrom that. R. 83 [5]; E. 3 [5]. 143 [4].
742. Saṅsāra (Samat). R. 187; E. 58.
746. Sāp tān tān. C. Vat That [7].
Pour les autres titres commençant par Sāp, voir au mot qui suit Sāp.
Sapao. Voir: Xapao.
Sappaphet. Voir: Saddatthabhedacintā.
748. Sappā soñ. C. Vat That.
Sappā sūt. Voir: Sabbasutta.
749. Sārakarivijasutta. R. 328 ; E. 64.
Sārasaṅgaha. Voir: Citragaṅthidipani.
Saripisek. Voir: Jālibhiseka.


xvii, 5
752. Sarupasaṅgha. R. 566.
753. Saseeria. R. 179.
754. Sasuta. R. 876. (= Jarasutta ?)
Sattaniptita. Voir : Jâtaka.
757. Savandi. R. 1014.
758. Sûn muroh (pâli). R. 272 [5].
759. Sûn pi. R. 330 [6].
60. Senisasankhandha. R. 754 [3].
61. Setthi hai ha luk (Vatthu). R. 819.
762. Setthi khaniñ kuam tuk. R. 893.
763. Setthi soñ pua mia pen pet. R. 164
764. Setthi tân ha. R. 429 [6].
765. Setthi tân kao. R. 1058.
Si... Voir au mot qui suit Si.
Siddhikumāra. Voir : Sabbasiddhikumāra.
Silakhandhavagga. Voir : Dighanikâya.
772. Siṅgālasutta. R. 294, 701 [4].
775. Siṁhamat. R. 1038.
776. Siṁhapakaraṇa. R. 314 [10].
777. Siñjaya. R. 191 [10], 302 [17].
Siri... Voir au mot qui suit Siri.

Son. Voir : Sandhi.
783. Soñ aṭṭhaparikkhāra. R. 496. 824.
784. Soñ bañ fai. R. 823.
786. Soñ Buddharūpa. R. 51.
787. Soñ buot. R. 505 ; E. 296.
789. Soñ cęṭiya xay. R. 50.
790. Soñ comkom. R. 496.
791. Soñ dhātu. R. 1003.
792. Soñ dok mai. R. 15 ; E. 205.
793. Soñ fai. R. 813.
794. Soñ fai hai tan. R. 499.
795. Soñ fai fur tan. R. 492.
796. Soñ fan tham. R. 497.
797. Soñ hai fan pha. R. 490.
798. Soñ hai fan pha ap nám. R. 489.
800. Soñ hō kōn. R. 509.
801. Soñ hura fai. R. 1007.
804. Soñ kampi. R. 961.
806. Soñ kān dak mai. R. 760 ; E. 297.
808. Soñ khāo bindibat. R. 102.

782. amisadānāma, dons matériels, par opposition à dhammadānāma, dons spirituels.
783. aṭṭha-parikkhāra, les 8 objets nécessaires au moine : vase à aumône, 3 robes, ceinture, rasoir, aiguille, filtre.
785. pannukāla = 1er vêtement monastique fait avec des étoffes de rebut ; 2e bandes d'étoffe blanche qu'on place sur le cercueil pendant les cérémonies funèbres ; 3e récitation de la Matika Kușalā dhammā faite par les bonzes tenant une extrémité de ces bandes.
787-788. buol, enter au couvent ; cua, comme novice.
790. conkramana, promenoir.
792. Voir p. 73. — 793. « Illuminations ».
794. « Feu donné en aumône ».
795. « Combustible ».
796. « Audition du Dhamma ».
797. « Don de vêtements ».
798. Id. « pour le bain ».
799. « Coffre ».
800. « Pavillon du gong ».
801. « Pièges illuminés ».
803. « Mur ».
804. « Enveloppe d'un manuscrit et le manuscrit lui-même ».
805. Kānthin = kathina.
806. Parures de fleurs dont on décoré les autels.
807. « Escalier ».
808. « Riz de l'aumône ».
809. « Riz grillé ».

XVII, 5.
810. Soôn khao kam. R. 504.
811. Soôn khao padap din. R. 86 ; E. 110. 201.
815. Soôn khao sânghabhât. R. 481. 506 ; E. 268.
816. Soôn khao tôn. R. 507.
819. Soôn kôñ luôn. E. 293.
820. Soôn kroñ sep tân hlay. R. 948.
822. Soôn lük sai tân ha mê. R. 503. 510.
823. Soôn lük sai tân ha po. R. 733.
824. Soôn luôn prâ Putthasasâna. U.
827. Soôn mahâvipâka. R. 877.
831. Soôn nâm sañh. R. 495.
832. Soôn nañsur. R. 815.
833. Soôn ok vassa. R. 728.
834. Soôn pâñhâpârami. R. 946.
836. Soôn pêt mûn. R. 333 ; E. 144. 153. 207 (phuk. 5).
837. Soôn pha bañsakun. R. 1086.
839. Soôn pha bósot. R. 762 ; E. 289.

841. Soñ pha kañ. R. 1083.
843. Soñ ph’a nam fon. R. 57.
844. Soñ pham. R. 943.
847. Soñ p‘o. C. Vat Aram.
848. Soñ p‘o si. R. 201; E. 293.
850. Soñ p‘thisat. R. 926.
851. Soñ pr‘a xai. R. 510. 662.
852. Soñ prasat. R. 491.
856. Soñ raksa sin. R. 497.
858. Soñ r‘om. R. 488. 739 ; E. 232.
859. Soñ r‘om settasat. R. 504.
861. Soñ sahri raksa sin. R. 33.
862. Soñ sala. R. 508.
863. Soñ sañkhan. R. 405.
865. Soñ S graduated that. R. 386. 543 ; E. 3 bis. 155.
866. Soñ sapp‘a tan. R. 572 ; E. 221.
867. Soñ sapp‘a thu. R. 43 ; E. 209.
869. Soñ sia ya. R. 500.
872. Soñ soñ dhatu. R. 499.


XVII, 5
875. Soñ tân fân. E. 47 [16].
876. Soñ tén Prâ Cao. R. 765.
877. Soñ thammat. R. 504.
878. Soñ thun. R. 495
879. Soñ thun fai. R. 76; E. 286.
880. Soñ thun hañ. R. 481.
881. Soñ thun lek. R. 169. 507; E. 206.
883. Soñ thun xai. R. 94.
884. Soñ ūkā Abhidhamma. R. 902.
885. Soñ ton dok mai. R. 832.
886. Soñ tua poñ. R. 689.
887. Soñ tup kam. R. 875.
888. Soñ umuñ. R. 502
889. Soñ vassakamma. R. 95.
891. Soñ Vinaya. R. 928.
892. Soñ vit. R. 830; E. 2892.
893. Soñ yor ya. R. 952.
Soñsan (Samat). Voir : Sañsāra.
895. Sotabbamālinti. R. 394; E. 241 [5].
896. Sotaxaki. R. 865.
897. Sōvat. K., Sathilet de Ban Natheut.
898. Subba akson Praya In. R. 476.
899. Subba kam sôn Praya In. E. 281.
901. Subhāsīta tham. R. 1075.
902. Subhogasetthi R. 1015.
904. Subrahmamokkha. R. 281 [7], 281bis [10].

874-876. « Chambre de bain : — s. à divers ; — autel. » — 877. V. supra, n° 852. —
905. Sudhana. R. 313 [9]. 738 (« Suton »).
906. Sudhana (Samat Si). R. 1022.
907. Sudhanu. R. 270 [3].
908. Sujavanācakka. R. 212. 920 ; E. 198 [10].
910. Sukho buddha. R. 360
   Sulinda. Voir : Surinda.
   Sulivoñ. Voir : Surivoñ.
911. Sumanasetthi. R. 919.
914. Sunandarā therī. R. 921.
916. Suññāsutta. R. 772.
917. Surp sua Praya In. R. 434 ; E. 290.
   Suphasit. Voir : Subhāsita.
918. Supannanak. R. 115 ; E. 180.
919. Supò prà Laṅkā (pāli). R. 607 [7].
920. Surinda jambu. R. 273 [5].
922. Surivoñ. R. 224 ; P. II. Vat Ban Hua Thong [6].
923. Surivoñ kai sôn. R. 283 [5].
   Susavanna. Voir : Sujavanā.
   Sut. Voir : Sappasut.
927. Sut iti pi so. R. 176. 809. 1081 ; E. 96. 150.
929. Sut kao. R. 907 [5].
930. Sut mon. R. 1090 ; E. 43.
931. Sut mon dok. R. 118. 650.
932. Sut mon kañ. R. 1032 ; E. 92.
933. Sut mon noi. E. 91.
   Sut mon yai. Voir : Pātimokkha.
   Sut Patimokk. Voir : Pātimokkha.


XVII. 5
Sut satta. Voir : Sadda.
937. Sut ubat pêt prakan. E. 94.
939. Suta Xumpu. P. II, Vat Ban Kên [5].
941. Suttakô. P. II, Vat Ban That [6].
— kitakappam. R. 610.
943. Suttasaṅgaha. R. 734.
944. Suttavibhânga. R. 988.
Sutthimak. Voir : Visuddhimagga.
Suton. Voir : Sudhana.
945. Suttantapiṭaka. R. 735.
946. Sutthisan xañ. C. Vat Aram.
947. Suvân hen kam. R. 534 ; E. 282.
948. Suvân hoi sañ. R. 278 [6].
950. Suvan tao kam. R. 575 ; E. 284.
951. Suvân teñ kieu. R. 1024.
952. Suvaññabrahma. R. 143 [4].
953. Suvaññabrahma kam. R. 538 [2].
954. Suvaññacakka. R. 444 [10].
955. Suvaññahañsa C. Vat That [3].
957. Suvaññamegha R. 340 [5].
959. Suvaññamûnika pha poi. R. 149.
961. Suvaññasanākha. R. 407 [3].

Taddhita. Voir : Kaccâyana.
964. Takana panha râja. C. Vat Aram.
966. Tamaan (Cet) [pâli]. R. 892.

967. Tamnan (Sip son) [pāli]. L, That Luong.

Pour les autres titres commençant par ce mot, voir au mot qui suit Tamnan.

970. Tao Be. E. p. 2.
971. Tao kam. R. 1114.
972. Tao kam pén pòthisat. R. 574.
973. Tao kam sôn. R. 277 [2].
975. Tao khun Tun. K, Thao Phu de Ban Nakathat.
977. Tao noi ôn kam. R. 1026.
978. Tao Sin tüh K, Thao Sitha de-Hin Bun.

Tao Sūlivoñ. Voir : Surivoñ.
979. Tao tân si. C, Vat That.
981. Tao Tasanibat. P. II, Vat Ban That [8].
982. Tao tuk ek. R. 894.
984. Tao Yi. K, Chan Kéo, Ban Don Malai.
985. Tasat rom. R. 342 [4].

Tatuk. Voir : Kaccāyana (Taddhita).

Tep Malai. Voir : Malai.
Terasanipāta. Voir : Jātaka.
991. Tham mai (Sāp). R. 30.
992. Tham prā sôn. R. 1102.
993. Tham sam tai. R. 452 [3].
994. Tham tai kao hōn sēn fa. R. 396.

Thammacāk tham mai. Voir : Dhammadakka.
Thammada. Voir : Dhammadā.
996. That (Pura). R. 384. 725 [10].
998. That doi Siṅguttara. R. 1072.
1002. That Inrañ. E. 33
1008. That Rōnō muroh Lōn (Tammam prä). E. p. 158.
1009. That Xieñ Huñ (Pura). Vat de Paklay.
Thatu. Voir: Dhātu, That.
1010. Therī bhikkhuni. C. That Luong.
1012. Thōn yah Muroh Fañ (Tammam). R. 1019.
1013. Đīkā mālā. P. II. Vat Ban That [8].
Tikanipāta. Voir: Jātaka.
1014. Tikā rīk. R. 174 [5].
1015. Tikā yo so. R. 672 [10]; E. 13 [10].
1016. Tilakkhaṇadāna. R. 802.
1017. Tilakkhaṇasutta. R. 449 [9]; E. 195 [7].
Timśaniṇipāta. Voir: Jātaka.
1018. Tippanom setṭhi tān kao. R. 822.
1019. Tōm kañ. R. 306 [4].
1020. Ton kāmakua tān ha. R. 806.
1022. Traiokyavinci<y>hakathā. R. 135–142 [8 māt, de 10 phuk chacun].
1023. Traiuphum. C. Vat Pa Fang [10].
1024. Tua laphi. R. 1036.
1027. Tulapanta. R. 1101.

1028. Ua kien. R. 1069.
1029. Uddābhiseka. R. 60.
1030. Uddhaka yojanā (pâli). R. 184 [3].
    Unādi. Voir : Kaccāyana.
1032. Upahassavijaya. R. 371 ; E. 55, 55bis ; 163, 223.
1033. Upadesa. R. 901.
1035. Upagutta (Gāthā). R. 1006.
1036. Upagutta luøn (Mahā). R. 112 [14], 441 [16]; E. 261 [15].
1037. Upasampadā. R. 713.
1039. Uposathakhandha. R. 189 [2], 1010.
1040. Uppā yao. U.
1044. Urañganidāna. E. 71 [4], p. 23, II.
1045. Usabarot. R. 363-365 [I, 10 ; II, 10 ; III, 4]; E. 227 [I, 10 ; II, 10 ; III, 4].
1046. Uttarā. R. 1000.
1048. Vāi prā cao sip prā on. R. 650.
1049. Vajirabodhi, tjāka Samantapāsādikā (pâli). R. 597 [I, 16], 627 [dernier 
    mat., 12 phuk].
1051. Vākyasaravilāsini. C. Vat Vixun.
1053. Vamsamālinī (Dutīya). R. 267 [10]. (Mq. phuk 2.)

1028. « Ua la majestueuse ». Légende localisée sur les bords du Nam Ta, doît le 
nom viendrait des larmes que versait inarissablement cette belle affligée. — 1032.
1042. Corr. Uppatassanti. Série de stances à la louange du Triratna, destinées à 

XVII, 5
Vasutep (That doi). Voir : Mahājina dhātu, That.
1062. Vat Prā Kēo Don Tao (Tamnan). R. 848.
Voir aussi : Prā Buddha tamnuei Vat Prā Kēo.
1064. Vattthu ān dai hai tan khaø xao mét pënh tan. R. 777.
1072. Vemati Mahāvagga (pālī). R. 511 [6].
1074. Vemati Samanta (pālī). R. 188 [dernier mât, 9 phuk].
1076. — Cullavagga — R. 593 [2].
1077. — Parivāra — R. 630 [3].
129h [13]. 164 [14].
Voir aussi : Jūjaka, Mahāvana, Mahāvat, Himavanta, Vanappavesana.
1080. Vessantara (Sap Mahā). R. 560 [14].
1082. Vessantarana nok kao. R. 393 [5].
1085. Vibhāṅga (Sāp). R. 557 [10].
1086. Vibhāṅgapakaraṇa (pālī). R. 454 [12].

1064. « Histoire de l’âme en de vingt grains de riz ». — 1067. « La roche fendue ». —
Commentaire par Vepullabuddhi, de Pagan (XIVe siècle), sur le Vidagdhamukhaman-
dana (« on riddles ») de Dharmadasa. (Mrs. Bone, Pali Lit., p. 28).
1090. Vdhrupapññita. R. 71 [10]; E. 1 [8].
1091. Vrñh kēō yot nirapan. R. 716. 1116; E. 309.
1095. Vijaya-jātaka ou Si Vixai. C, Vat Vixun [10].
1097. Vijayapanhā nakon. R. 571.
Vimati. Voir : Vemati.
1100. Vinai ha. C, Vat That [4].
1102. Vinai Prā. R. 69 [12].
1103. Vinai rom. R. 472.
1108. Vinayapitaka. (Chacune des parties énumérés ci-dessous est cataloguée à son rang alphabétique.)
Khandhakas. — Khan rā hlay, C, Vat That [3].
Khandhakavagga. L, That Luong.

Suttavibbaṅga.

Pārājika (pāli). R. 542-544 [I, 10; II, 13; III, 10].
637 [I, 10]; E. 171.
Pacittiya (pāli). R. 106-107 [I, 22; II, 10]; — (sāp).
R. 552 [10].
parai (pāli). R. 377 [9].

Mahāvagga (pāli). R. 640 [10]. 651-652 [I, 12; II, 10]. —
(sāp). R. 250.
Pabbajjā. R. 223 [6].
Uposatha. R. 189 [2].
Vassupanāyikā. R. 750. 751 [2].
Camma. R. 752. [2].
Kāthina. L, That Luong.
Cīvara. R. 749 [3].
Cullavagga (pāli). R. 639 [dernier mât, 13 phuk].
Parivāsikā. L. That Luong.
Senāsanakā. R. 754 [3].
Parivāra (pāli). R. 618 [5].
Voir aussi : Pālimutta vinayavinicchaya.
1112. Vipassi (Sāp). R. 1037.
1113. Vipulakitti-ṭīkā (Siri). R. 999.
1114. Vīrāyapandita. R. 279 [8].
Visatinipāta. Voir : Jātaka.
1116. Visayasuddhi. C. Vat Aram [3].
1117. Visuddhimagga rom. R. 280 [8].
1118. Visuddhimagga yai. R. 2-11 [I, 14 ; II-X. 10 phuk chacun ; XI, 15] ; E.
121 [mât III] et 122 [mât I].
Vīxai (Si). Voir : Vijaya.
1120. Vohān bok prā nēt. R. 479.
1121. Vohān desanā. R. 268 [10].
1122. Vohān dhammadesanā. R. 718.
1123. Vohān iti pi so desanā. R. 717.
1124. Vohān yāni. R. 793 [2].
1130. Xai bēn xōn. R. 691.
1131. Xai luóḷ. R. 48 332.
Xai tet. Voir : Jayadesanā.

1134. Xaň kôn. R. 296 [4].
1135. Xaň pôn. R. 310 [4]; E. 131 [4].
1137. Xapao lon ta. R. 168.
1138. Xapao tham. R. 769.
1139. Xay fuk rai khay tua. R. 609.
1140. Xayarat (Si). R. 302 [17].
Xetapmon. Voir : Jetavana.
1141. Xieâ Colatô. R. 13 [17].
1142. Xieâ Huû (Tamnan). P. II, Vat Ban Hua Thoag [13].
1143. Xieâ Mai (Pûn muroâ). E. p. 8 [4].
Xieâ Mai (Tamnan mahâceî luûn kaûn vieû). Voir : Mahâceî.
1145. Xieâ Mai (Tamnan mûoûh purû). E. p. 9 [2].
1146. Xieâ Paû. P. I, Vat Ban Chai [9].
Xieâ Sen (Tamnan that doû thuûn mûoûh). Voir : That.
1147. Xieâ Tûn. P. II, Vat Ban Lap [13].
Xuiba. Voir : Jivhâ.
1148. Xura cao. U.
Xumpulat Voir : Jambupati.
1151. Yassappa (pê) [pâli]. R. 708.
1152. Yatnam buot. R. 119.
1157. Yot kam sôn. R. 158 ; E. 312.
1158. Yot nîpan. R. 780 ; E. 313.
1159. Yot pîtaka. E. 179.


xvii. 5
1160. Yot tai. R. 781; E. 310.
1161. Yot tai pāṇhā. R. 782; E. 314.
   Yot tham. Voîr : Cundasūkarikasutta.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Planche I.</th>
<th>Alphabets tai du Tonkin.</th>
<th>40</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>II.</td>
<td>Évolution de l'alphabet épigraphique.</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>III.</td>
<td>Alphabet siamois</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>IV.</td>
<td>Alphabet tham</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>V.</td>
<td>Alphabet laotien moderne.</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>VI.</td>
<td>Ecritures tham et la</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>VII.</td>
<td>Ecriture yuon</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>VIII.</td>
<td>Chiffres</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>IX.</td>
<td>Cercle astrologique (Vieng Chan)</td>
<td>140</td>
</tr>
<tr>
<td>X.</td>
<td>Sculptures de Luang Prabang</td>
<td>174</td>
</tr>
<tr>
<td>XI.</td>
<td>Sculptures de Luang Prabang</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>XII.</td>
<td>Plan de Luang Prabang</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>Figure 1</td>
<td>Alphabet tai de Nghia-lô.</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>2</td>
<td>Ecriture de Qui-châu</td>
<td>19</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>Manuscrit du Suttavibhanga</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>Partie de la stèle des 900 Viṣṇu</td>
<td>172</td>
</tr>
</tbody>
</table>

XVII, 5
TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos. .......................................................... 1

Introduction.

I. Luang Prabang et ses pagodes ................................ 5
II. L'écriture thai ..................................................... 10
III. Notions de chronologie .......................................... 30
Observations sur les planches I-VIII. ......................... 35

Littérature laotienne.

I. Textes canoniques ............................................... 41
II. Parittam ............................................................ 53
III. Grammaire, métrique, lexicographie ...................... 61
IV. Littérature extracanonique .................................. 64
V. Contes .............................................................. 84
VI. Romans en vers .................................................. 116
VII. Romans en prose .............................................. 131
VIII. Câstras .......................................................... 136
IX. Textes historiques et légendaires ......................... 149
X. Traditions laotiennes .......................................... 155

Liste générale des manuscrits laotiens ......................... 175

Table des illustrations ............................................ 219
BIBLIOGRAPHIE.

INDOCHINE.


Ce volume est le dernier qu’aura publié M. Adhémard Leclère. Il est dédié au peuple cambodgien, auquel on peut dire que l’auteur, depuis son arrivée en Indochine jusqu’à ses derniers jours, a consacré sans partage toute son activité. Nul doute qu’avec une meilleure préparation ou seulement avec un sens plus exact des nécessités du travail scientifique, un effort aussi persévérant eût abouti à une œuvre de haute valeur. C’est un sujet de profond regret que ces conditions n’ait pu être réalisées. Dans la longue série des ouvrages de ce fécond écrivain, il n’en est pas un qui soit ou entièrement négligeable, ou à peu près satisfaisant. Celui qui vient de paraître n’est ni meilleur ni pire que les précédents : il contient de précieux renseignements mêlés à des erreurs de tout genre. Un relevé de ces méprises remplirait des pages. Il est inutile de le faire : nous préférons signaler brièvement les motifs d’intérêt qu’on peut trouver dans ce livre.

On y chercherait en vain une synthèse ou une explication des rites suivis dans les cérémonies. C’est plutôt une série de descriptions, la plupart rédigées de visu, quelques-unes d’après des témoignages indigènes, et un petit nombre extraite de manuels liturgiques. Malheureusement les termes techniques ne sont pas toujours reconnaissables, bien qu’ils soient écrits avec un grand luxe de points diacritiques.

La classification adoptée n’est pas des plus heureuses et l’ordre suivi dans chaque partie ne paraît pas fort logique : il serait plus clair de distinguer quatre classes de cérémonies : religieuses, civiles, domestiques et magiques.

Le groupe le plus important des cérémonies religieuses est celui que forment les fêtes ecclésiastiques, c’est-à-dire celles qui sont prescrites aux moines par le Vinaya : l’ordination (bōn bambaos phikkhu), la plantation des bornes sacrées autour d’un vihāra (bōn bančōh sēmā), le vassa, entrée et sortie (cōl prāh vossa, cēn prāh vossa), le kathina (he kathēn). Toutes ces fêtes sont connues et le tableau qui en est donné ne peut guère qu’y ajouter un peu de couleur locale.
Il en faut dire autant des rites auxquels se conforment les fidèles dans la pratique du culte bouddhique, tels que l’ondoiement (abhiseka) des Buddhas et des religieux, l’observation des jours saints (thānā śēl), l’offrande de nourriture aux moines, les récitations solennelles de textes sacrés, les pèlerinages aux pagodes pour y offrir des fleurs (he phkā). Mais il en est d’autres qui, en dépit du caractère orthodoxe que leur donne la présence des bonzes, pourraient avoir une origine différente ; par exemple les « fêtes de passage » (bōn čhañ) pour l’inauguration d’une route, d’un pont, d’une sālā ; ou encore le rite consistant à se placer en groupe sous une étoffe blanche tendue par un bhikkhu, qui prononce sur elle une formule de bénéédiction et la garde ensuite à titre de don.

Toutefois les fêtes civiles sont celles qui portent le caractère le plus ancien. Il faut mettre en tête le groupe des fêtes royales : le couronnement (abhiseka), la prestation de serment au roi, le rite du premier labour (ćrāt prāh āṅkāl), enfin la curieuse coutume de l’abdication annuelle en faveur du « roi de Māgha » (sdāc Māk). Cette dernière fête, tombée en désuétude depuis environ 30 ans, mais dont le souvenir est encore vivant, a jeté M. Leclère dans un abîme de perplexités ; c’est cependant un usage très général, d’une haute antiquité et d’une signification assez claire (cf. Frazer, Rameau d’or, trad. française, II, 36).

Les principales fêtes civiles célébrées par toute la population sont les fêtes du nouvel an, celle de la fin des moissons, au mois de Māgha, et la fête des offrandes de nourriture aux mânes (bōn kān bēn = piṇḍakāṇḍa-puṇya), le 1er de la lune décroissante de Bhadrapada.

La fête dite « des eaux » est probablement la réunion artificielle de plusieurs rites originairement indépendants, et dont le plus récent est certainement le rite bouddhique. On y distingue en effet : 1° la fête des offrandes de nourriture aux morts, le dernier jour de Bhadrapada, soit 15 jours avant la sortie du Vassa ; 2° la fête de la sortie du Vassa, terminée par le départ des morts sur de petits radeaux illuminés (lo y pratip), à la pleine lune d’Assayuja ; 3° la fête royale des courses de pirogues et de la section de la courroie, les trois derniers jours de la lune croissante d’Assayuja. Il est clair que le rite magique de la section de la courroie et le voyage des mânes n’ont rien à voir avec la retraite bouddhique. Peut-être faut-il reconnaître une trace de l’état antérieur dans la double fête des eaux qui se célébrait naguère d’une manière identique, à 30 jours d’intervalle, l’une les 13-15 kot du mois d’Assayuja ; l’autre les 13-15 kot de Kattika (Leclère, p. 255). Ce dédoublement est difficilement explicable, à moins d’admettre que la première cérémonie, celle d’Assayuja, a été créée postérieurement en vue de solenniser la sortie du Vassa.

Une fête assez singulière, proscrite au palais, mais communément observée dans le pays, est celle qu’on appelle akambōk sampaḥ prāh khê, « absorption de riz gluant et salutation à la lune ». Elle se célèbre la nuit qui suit la pleine
lune de Kattika. On en attribue l’institution au roi Rāmal’apostat (1638-1656), ce qui est fort invraisemblable.

Une autre catégorie de cérémonies appartient au rituel domestique. Ce sont: la cérémonie de la grossesse, celle des 25 jours (relevaïlles de la mère et baptême de l’enfant), la toasure (cūlākañtanañgala), l’entrée de la jeune fille dans l’ombre (cōl mlopl), le laquage des dents et la sortie de l’ombre (tvor thmeñ cēn pi mlopl), les cérémonies du mariage.

Enfin les coutumes indigènes font une grande place aux cérémonies magiques où un esprit prend possession d’un médium pour révéler la cause d’une maladie, prédir l’avenir, etc. Dans certains endroits, le sacrifice du buffle est pratiqué en cas de sécheresse persistante. M. Leclère fut témoin en 1889 d’un sacrifice de ce genre offert au « Nak ta klañ » par le gouverneur de Kampot et avec un plein succès: une pluie abondante tomba le soir même. Il est curieux de remarquer que l’immolation de l’animal fut précédée d’une récitation de textes bouddhiques par les bonzes. Sans doute ils se retirèrent avant le sacrifice, mais il n’en reste pas moins qu’ils furent les acteurs du prologue d’une cérémonie qui, selon la doctrine orthodoxe, est un véritable crime. Beaucoup de ces fêtes populaires ont un vernis bouddhique très mince et d’une bien moindre antiquité que le rite lui-même.

On trouvera ainsi dans le livre de M. Leclère beaucoup de détails intéressants qui, s’ils ne peuvent être admis sans contrôle, ont tout au moins le mérite de frayer la route à une enquête plus approfondie. Il est illustré de photographies qui n’ont malheureusement que peu ou point de rapport avec le texte.

L. Finot.


La Chrestomathie sino-annamite de M. Nordemann est un recueil de 508 textes chinois et sino-annamites de valeur très inégale et formant un mélange assez disparate. M. N. se contente de grouper plus ou moins arbitrairement sous des rubriques plus ou moins vagues (Classiques, Extraits divers, Style administratif, Style privé) des extraits et des textes d’inspiration et de style fort différents, qui n’ont souvent entre eux aucun lien de parenté. C’est ainsi qu’on voit dans la première partie, à côté du texte intégralement reproduit du Tain tyr kinh 三字經 (Livre des trois caractères) et d’extraits d’autres manuels élémentaires (comme le So-hoc-vân-tân 初學問津, le Livre des Mille Mots, le Livre des Trois mille mots, etc.), des passages entiers des Quatre Livres et des Cinq Kinh avec leurs interminables commentaires et des compositions données aux concours triennaux et aux concours du doctorat de Hué. Bien entendu, tous ces textes sont « classiques », en ce sens qu’ils
éttaient d'usage courant dans les anciennes écoles annamites, que les uns étaient appris par cœur par les enfants débutant dans l'étude des caractères et les autres s'acquerraient de candidats aux grands concours littéraires. Mais la distance est vraiment bien grande entre le mot-à-mot du Thién-ty 千字 et les ambiguités du Dịch kinh 易經.

La seconde partie est encore plus méliée. Sans doute pour répondre au titre d'« Extraits divers » qu'il donne à cette partie, M. N. y groupait des textes des provenances les plus diverses, extraits d'ouvrages bouddhiques et taoïstes, de traités de géomancie, d'astrologie, de divination, de médecine, de pharmacie. On y trouve, à côté du tableau des deuils d'après le Gia-lê 家禮 de Chu-vân-Công 朱文公, la table de multiplication d'après les anciennes arithmétiques, une page de caractères sanscrits extraite d'un livre bouddhique à côté de passages tirés de romans populaires chinois ou de recueils de légendes locales, des notations de morceaux de musique à côté de poésies des Đê vàng.

La troisième partie (Style administratif) contient des extraits du Code annamite, plusieurs chapitres du Traité de l'Art militaire (Vũ kinh 武經), des modèles de rapports officiels, de circulaires, de proclamations, d'avis et affiches, de placets et mémoires au Trône, de brevets, de décrets et ordonnances, le texte du traité franco-annamite de 1884, des modèles de reçus et quittances, etc.

La quatrième et dernière partie (Style privé, actes et contrats, variétés) contient des modèles de contrats de vente, de prêt, d'échange, de déclarations, de registres de commerce, de demandes et requêtes sur les sujets les plus divers, de statuts et règlements, de lettres de famille, lettres de remerciements, de félicitations, de condoléances, de généalogies, etc.

Évidemment, M. N. a voulu nous donner un catalogue d'échantillons de tous les genres de style chinois et sino-annamite, et à force de vouloir être complet et varié, il est tombé dans la prolixité.

D'ailleurs, on ne voit pas bien quel plan a suivi M. N. dans le choix et le classement de ses textes. Il semble que sa méthode de compilation consiste à prendre tous les ouvrages en caractères quels qu'ils soient, à couper dans chacun de ces ouvrages un ou plusieurs morceaux, à juxtaposer ensemble tous ces morceaux, à y joindre tous les documents administratifs (on sait quelle riche mine ils constituent) et autres écrits qui peuvent lui tomber sous les yeux, et à intituler cet assemblage factice une Chrestomathie.

On ne saisit pas non plus quel but il vise en publiant tous ces textes. S'adresse-t-il aux Européens étudiant les caractères chinois ? Dans ce cas, sa Chrestomathie est tout le contraire d'un ouvrage didactique. Elle est une forêt touffue où il n'est pas facile, où il est même dangereux de s'aventurer. Quand on se prend dans cet anas de textes, on a peine à en sortir, on ne tarde pas à ne plus s'y reconnaître. A ce point de vue, la Chrestomathie de M. N. gagnerait à être condensée en un recueil commode où chaque genre de style serait représenté par un petit nombre de textes judicieusement choisis.
et méthodiquement classés, en partant des plus faciles pour s'élever graduellement aux plus difficiles (1). M. N. veut-il au contraire offrir aux Annamites quelque chose comme un compendium de la littérature sino-annamite dans ses différents genres? Dans ce cas encore il manque totalement son but. La nature des textes choisis n'est pas pour les attirer. Dans un recueil qui prétend donner une idée générale de la littérature sino-annamite, aucun des grands auteurs nationaux n'est représenté. M. N., qui semble ne vouloir laisser de côté aucun ouvrage en caractères publiés ou connu en Annam—même quand il ne puisse pas à un ouvrage, il ne manque pas de le citer—, n'a pas que je sache mis à contribution les deux grands recueils de morceaux choisis de poètes et prosateurs (le Hoàng-Việt thi tuyện 皇越詩選 et le Hoàng-Việt văn-tuyện 皇越文選) si connus de nos lettrés.

Pour résumer les observations précédentes, cette Chrestomathie ne me paraît pas répondre entièrement au but que l'auteur s'est proposé, et je doute qu'elle rende tous les services qu'on pouvait en espérer, soit aux Européens, soit aux Annamites.

Pham-Quynh.


La guerre a eu sur le Service archéologique de Birmanie une répercussion inattendue: elle a causé l'interruption des fouilles; non, comme on pourrait le supposer, par suite de la réduction des crédits ou du personnel, mais pour une toute autre raison. En 1915, le bruit se répandit, comme une trainée de poudre, que le but réel de ces fouilles était de s'emparer des trésors enfouis dans les pagodes, pour les employer aux frais de la guerre. L'agitation qui s'ensuivit fut telle que l'administration crut nécessaire de calmer les esprits par des déclarations publiques. Un grand meeting de 2.000 indigènes, tenu sur la terrasse de Shwe Dagon, à Rangoun, sous la présidence du Deputy Commissioner, reçut les explications les plus claires et les assurances les plus formelles. Mais il y a une chose plus impénétrable que la loi du charbonnier: c'est son incrédulité. Les auditeurs restèrent sceptiques et, pour éviter des troubles, on jugea prudent de discontinuer tout travail de fouilles sur les terrains des vieux sanctuaires. Il y eut pourtant, dans ce concert de sottise, une note

(1) M. N. lui-même a publié depuis de nombreuses années une Chrestomathie annamite fort bien conçue, qui rend de grands services aux annamitisants. Il est à regretter qu'il n'ait pas adopté pour son pendatino annamite le même plan et la même méthode.
intelligente. Les notables de l’Arrakan profitèrent d’une visite du Lieutenant-Gouverneur pour lui exposer l’état ruineux de leurs anciens monuments et la nécessité d’installer au chef-lieu du district un fonctionnaire du Service archéologique chargé d’en diriger la restauration. Si la situation actuelle n’a pas permis de donner une satisfaction immédiate à un œuvre qui fait honneur à l’esprit éclairé des Arrakanaïs, il n’est pas douteux qu’on ne cherche activement les moyens pratiques de le réaliser. Comme le fait observer M. Duroiselle, l’Arrakan est la ligne de partage entre l’Inde et l’Indochine et une exploration serrée de cette région révélerait sans doute beaucoup de faits importants sur les influences politiques et religieuses qui se sont exercées par cette voie.

Si les fouilles ont cessé dans ces deux dernières années, le Service archéologique n’en a pas moins fait une œuvre excellente. Il a établi un programme parfaitement adapté aux besoins de la science et travaillé activement à son exécution. Nous glanerions dans les deux derniers rapports (1916 et 1917) les principaux résultats acquis ou annoncés.

Il faut placer au premier rang une des découvertes les plus intéressantes qui aient été faites depuis longtemps en Birmanie : celle des fresques de Minnan-thu. On appelle de ce nom un village situé à quelques milles au N.-E. de Pagan, et qui semble avoir été autrefois un centre religieux important : on y trouve trois temples nommés Paya-thôn-zu, Nandamañña et Sambhula. Les deux derniers sont datés de 1248 et 1255 A. D. et le premier est très probablement de la même époque. Ces trois sanctuaires ont été décorés de fresques bien conservées. Celles de Sambhula n’offrent rien de particulier que leur style indien et leur valeur artistique : il y a là une peinture de l’attaque de l’armée de Mārā contre le Bouddha qui est, nous dit-on, fort remarquable. Mais les peintures des deux autres temples sont une surprise : elles montrent des bodhisattvas à quatre ou six bras embrassant leurs ōkālīs ou les tenant sur leurs genoux ; quelques scènes sont même, selon l’expression de M. Duroiselle, « d’un éroticisme indescriptible ». Cette floraison violente de tantrisme parmi les corrects jardins où les Thoras cultivaient, à la même époque et dans la même région, leurs pâles fleurs canoniques, est un étrange phénomène. On n’ignorait pas jusqu’ici que le Mahāyāna avait eu sa place dans la Haute-Birmanie avant le triomphe du Theravāda : quelques bronzes trouvés à Pagan, notamment un Avalokiteśvara et une Tārā, en étaient des témoignages indiscutables ; mais c’est la première fois que le tantrisme surgit devant nous sous ses traits les plus caractéristiques et les plus agressifs. Sommes-nous en présence des fameux Ari (Araññaka), que les chroniques birmanes nous dépeignent comme vivant dans des monastères, habillés d’indigo, prenant part aux sacrifices d’animaux, pratiquant le culte du serpent et exerçant le jus prīmae noctis ? C’est une hypothèse toute naturelle et que semble confirmer l’inscription de Nandamañña, quand elle impose aux paysans la charge de fournir au monastère, matin et soir, du riz, du bétel, du bœuf et de l’alcool, sanctionnant ainsi la violation de trois au moins des grands
commandements bouddhiques. Mais comment un souverain orthodoxe, comme Narapatisithu, a-t-il pu, non seulement tolérer, mais protéger une secte dont les pratiques étaient dans une aussi flagrante contradiction avec les principes fondamentaux de la religion officielle ? C'est une énigme dont nous n'avons pas encore la clef. Une autre question se pose : la communauté qui a fait peindre les fresques de Min-nan-thu représente-t-elle une ancienne tradition locale ou une innovation religieuse importée du dehors ? Et, dans cette seconde hypothèse, le mouvement qui lui donna naissance avait-il pour point de départ l'Inde ou le Tibet ? Au témoignage de M. Duroiselle le style des peintures est purement indien et indiquerait comme pays d'origine le Bengale ou le Népal. Il n'est pas invraisemblable que le Tantrayana ait été implanté en Birmanie au XIe siècle sous l'influence du célèbre Dipamkara Atīca. De nouvelles découvertes aideront sans doute à la solution de ce problème. Ce qu'on peut soutenir pour le moment, c'est que les fresques de Min-nan-thu soient rapidement publiées par l'Archæological Survey : elles constituent un document de premier ordre pour l'histoire religieuse de la Birmanie et méritent d'être attentivement étudiées.

Moins curieux, mais abondant encore en motifs d'intérêt, est le temple de Pagan communément appelé Ananda Pagoda, sur lequel M. Duroiselle a déjà donné une instructive étude (1), et dont il publiera prochainement l'incomparable suite de plaques de terre cuite illustrant les 550 jātakas avec légendes en mon. L'intérêt de cette série est principalement épigraphique, mais les scènes elles-mêmes sont loin d'être sans importance. Aussi faut-il regretter que l'étroitesse de la 3e et de la 4e terrasse n'ait pas permis un recul suffisant pour prendre de bonnes photographies de ces images. Au lieu de supprimer simplement ces photographies, comme on se propose de le faire, il serait, à notre avis, préférable de les remplacer par des dessins qui pourraient être exécutés avec assez de fidélité pour rendre pratiquement les mêmes services.

Le travail épigraphique, sous l'impulsion énergique et compétente de M. Duroiselle, a progressé de la façon la plus satisfaisante. Rien de notable à signaler pour les inscriptions puyu, depuis les découvertes de M. Blagden. Mais il en est autrement en ce qui touche les inscriptions birmanes et mones.

Les premières forment déjà six volumes in-4° et un septième est en préparation. Sur ce nombre, il en est deux qui sont nés sous une mauvaise étoile : ce sont ceux qui reproduisent les copies sur pierre exécutées par ordre du roi Bodawpaya et réunies à l'Arrakan Pagoda de Mandalay. J'ai raconté ici même cette fâcheuse aventure (Bull. XV, 11, 130). Quand on eut imprimé les copies, on eut la surprise de retrouver les originaux qu'on avait oubliés. Le mal n'eût pas été grand, si les reproductions avaient été fidèles ; malheureusement elles ne l'étaient pas et, chose plus grave, les inexactitudes portaient

souvent sur la date : l'erreur est parfois de 40, 70 et jusqu'à 200 ans ! M. Duroiselle a signalé les erreurs chronologiques où est tombé un savant aussi averti qu'Édouard Huber pour s'être fié à cette source frelatée (1). Il y avait un traitement radical tout indiqué pour cette paire d'incultes : c'était la mise au pilon. On a préféré le moyen plus doux d'un erratum qui sera incorporé dans la liste générale des inscriptions, actuellement terminée et dont la publication ne tardera pas. Cette liste a été très heureusement conçue comme un répertoire de l'épigraphie birmane : on y trouvera non seulement un inventaire par ordre chronologique des documents, mais encore une analyse sommaire de leur contenu et un index des noms propres où seront relevés même ceux qui se trouvent dans les chroniques. Ce sera pour les historiens le plus précieux des instruments de travail.

En outre la traduction des inscriptions publiées a sérieusement progressé et on a fort à propos utilisé pour cette tâche la collaboration des jeunes gens titulaires d'une bourse d'études archéologiques. Enfin on projette la publication d'une *Epigraphia birmanica*, sur le modèle de l'*Epigraphia índica*, qui donnera le fac-similé, la transcription et la traduction annotée des inscriptions les plus intéressantes. C'est dans cette vue que M. Duroiselle a établi un projet de transcription du birman qui nous semble parfait (2) : il consiste dans une translittération semblable à celle du sanskrit, la prononciation étant, si besoin est, ajoutée entre parenthèses. Cette solution, imposée par l'écart considérable qui existe entre l'écriture et la prononciation, mérite une adhésion sans réserve.

Le rapport de 1916 fait espérer la publication en un fascicule spécial du fameux pilier quadrilingue de Myazedi : les faces en mon et en pyu ont été déchiffrées et traduites par M. Blagden, celles en pâli et en birman par M. Duroiselle. Ce texte, dont l'intérêt historique et linguistique est exceptionnel, mérite à tous égards l'honneur d'une édition complète et soignée.

Nous ne tarderons guère non plus à voir paraître quelques autres documents particulièrement importants : l'inscription moné de Shwezigon et 5 épigraphes de Pagan, dans la même langue, déchiffrées par M. Blagden. La première fournit les dates exactes de l'avènement et du sacre du roi Kyan-zittha (1084 et 1086 A. D.) ; les autres contiennent une longue description du palais du même roi et des cérémonies de son couronnement. D'autre part l'inscription birmane de la cloche de Shwezigon (1577 A. D.), qui donne l'histoire des conquêtes de Bureng Naung, a été traduite par M. Duroiselle.

---

(1) Une de ces rectifications semble toutefois contradictoire avec une autre assertion de M. Duroiselle lui-même : si le roi Narapatisithu régna de 1194 à 1231 A. D. (Rep. 1917, p. 17), comment peut-il être l'auteur de l'inscription du Nandamañña, datée de 1248 A. D. (Rep. 1916, p. 13) ?

La nécessité, pour interpréter la langue archaïque des inscriptions mones, de s'aider de textes plus récents, a conduit M. Duroiselle à l'étude des Jātakas talais : il en a tiré les matériaux d'un dictionnaire et d'une grammaire qui ne tarderont pas sans doute à voir le jour. Ces études philologiques ne l'ont pas empêché de préparer une monographie des plaques de terre cuite de la Peta- leik Pagoda, une histoire de l'architecture à Pagan, des guides à Pagan et à Mandalay, enfin un catalogue raisonné des musées de ces deux villes.

Ce bilan dépasse tout ce qu'on était en droit d'attendre : il ne se distingue pas seulement par l'ampleur des résultats, mais encore par un sentiment très juste des nécessités scientifiques et du plan à suivre pour combler progressivement les lacunes de nos connaissances.

Observons seulement, non pour atténuer mais pour préciser cet éloge, que ce bilan de recherches n'est encore qu'un programme de publications. Nous avons pleine confiance que les promesses faites seront brillamment tenues : il est cependant souhaitable qu'elles ne restent pas plus longtemps à l'état de promesses.

L. Finot.


Lorsque le Gouvernement de l'Inde commença en 1889 la vaste entreprise du Linguistic Survey of India, la question se posa de savoir si on y compren- drait la Birmanie. On s'en abstint fort sagement. A cette époque, l'annexion de la Haute-Birmanie était de date trop récente pour que les fonctionnaires et les missionnaires eussent eu le temps de se familiariser avec les langues du pays : dans ces conditions le Survey, réduit en fait au birman et au karen, aurait perdu la plus grande partie de son utilité. Aujourd'hui la situation est toute différente : le nombre des administrateurs ayant passé avec succès l'examen des différents idiomes indigènes est relativement élevé ; le Yunnan du Major Davies (1909), les travaux de la la Burma Research Society ont déjà dissipé dans une large mesure l'obscurité qui enveloppait ces groupes ethni- ques. Après le recensement de 1911 et l'achèvement du Linguistic Survey of India, le projet a été de nouveau examiné et, cette fois, on est entré dans la voie des réalisations. Une enquête générale a été ouverte, et le soin de mettre en ordre les réponses au questionnaire officiel a été confié M. L. F. Taylor, principal du Government High School de Rangoon.

Les résultats sont disposés sous forme de deux tables : l'une géographique, par ordre de districts, l'autre linguistique, par ordre de parlers. Pour les parlers indigènes on a adopté une division générale en 3 groupes : tibét-o-chinois, malais et mon-khmer. Le premier seul présente une certaine complexité, étant divisé en deux sous groupes : tibét-o-birman (kuki-chin, naga, kachin.
lolo, etc.) et siamois-chinois (karen, shan, chinois du Yunnan). Il faut savoir gré à l'auteur de cette classification d'avoir rejeté le terme absurde de "langues indochnoises" pour désigner la famille qui comprend le groupe tibético-birman et le groupe "siamois-chinois". En revanche cette dernière dénomination est incorrecte: c'est thai-chinois qu'il faut dire, le siamois n'étant qu'un dialecte de la langue thai au même titre que le shan.

L. Finot.
INDE.


Le rapport sommaire du Directeur de l’Archéologie sur les opérations de la campagne 1915-1916 accuse l’inévitable ralentissement d’activité causé par la diminution des crédits et l’absence de plusieurs membres du Service archéologique réclamés par leurs devoirs militaires. Ceux qui restaient ont fait de leur mieux pour les suppléer et le travail a été consciencieusement poursuivi. À Delhi, les réparations les plus urgentes ont été faites au fort de Firoz Shah ; à Sarnath, on a consolidé et rejointoyé la partie supérieure du Dhamekh Stūpa ; à Champanir (N.-E. de Baroda), l’ancienne capitale des rois du Gujarāt, aujourd’hui envahie par la brousse, les premières mesures ont été prises pour préserver de la destruction un groupe de beaux monuments ; à Nasik, on a établi certaines parties ruineuses des « Pāṇḍu Caves ». La vieille capitale du royaume de Vijayanagar à Hampi est maintenant en bon état de préservation. Pour défendre les temples de Mahāvalipuram (Sept-Pagodes) contre les assauts des dunes et de la mer, il a été nécessaire de faire des plantations et de construire une jetée.

Dans les États indigènes, l’œuvre archéologique a naturellement moins souffert des conséquences de la guerre. L’État de Hyderabad a complètement réparé les grottes d’Ellora ; et Sir John Marshall, qui avait dressé le programme de ces travaux, a dirigé lui-même ceux de Sanchi, dans l’État de Bhopal. Il a également continué les fouilles de Taxila commencées il y a trois ans et dégagé, dans la voisinage de Sīrsukh, plusieurs monastères bien conservés et des stūpas d’une ornementation intéressante ; ces constructions paraissent dater de l’époque kouchane et avoir été occupées jusqu’au IVe siècle de notre ère. Toutes les antiquités trouvées au cours des fouilles sont gardées sur place en attendant qu’on puisse construire, pour les exposer, un musée local, comme on l’a fait à Sarnath, Bijapur, Mandalay, etc.

Le Musée de Lahore s’est enrichi des antiques provenant de la dernière mission de Sir Aurel Stein en Asie Centrale, et qui doivent être maintenant en cours de classement sous la direction de l’illustre voyageur.

On a fait, comme d’ordinaire, une abondante moisson d’inscriptions, dont l’une trouvée à Kudimiyanalai (entre Madura et Tanjore) contient un traité complet de musique par un roi, élève d’un certain Rudrācārya.
L'Annual Report pour 1913-14 (celui qui n'est pas la première partie sans cependant être la seconde) contient plusieurs articles d'un grand intérêt, au premier rang desquels il faut placer celui que Sir J. Marshall a extrait de la monographie qu'il prépare sur les ruines de Sanchi, avec la collaboration de M. Senart pour la partie épigraphique et de M. Foucher pour l'iconographie. Les travaux de dégagement ont conduit le savant archéologue à d'importantes conclusions chronologiques ; ils ont aussi fait reparaître le coffre de pierre avec inscription, qui contenait le reliquaire de Mahā-Maudgalyāyana. Cunningham semble l'avoir abandonné, ainsi que celui de Čārputra, « comme dénus d'intérêt ». Il emporta les reliquaires eux-mêmes, qui l'intéressaient sans doute davantage et qui n'ont pas eu pour cela un meilleur sort, car ils sont aujourd'hui perdus. On a heureusement, à notre époque, une conceptions différente des devoirs d'un archéologue et surtout d'un directeur de l'archéologie.

Le pandit Daya Ram Sahni a donné une relation de ses fouilles à Avantipur (Kashmir, 28 milles de Srinagar), où il a dégagé les deux temples d'Avantisvāmin (Visṇu) et d'Avantīcvara (Čiva), fondés par Avantivarmana au IXᵉ siècle et ruinés au XIVᵉ.

M. Duroiselle a étudié avec beaucoup de science et de perspicacité les sculptures sur pierre de l'Ānanda Pagoda à Pagan, édifiée en 1090 par le roi Kyazitha. Elles représentent les scènes de la vie du Buddha depuis la conception jusqu'à la Bodhi et quelques scènes postérieures. Ces sculptures ne brillent ni par l'imagination ni par l'habileté technique, mais elles sont loin d'être sans valeur pour l'archéologie et l'histoire religieuse.

M. Spooner expose les résultats des fouilles de Basarh (Bihar) commencées par Th. Bloch en 1904 et reprises par lui-même en 1912. Quelques trouvailles permettent maintenant de remonter jusqu'à la période Maurya : c'est à cette époque qu'appartiennent notamment un sceau d'argile avec la légende : Vesāli anusamayānakatākāre, dont le sens est énigmatique, mais qui confirme l'identification, aujourd'hui généralement admise, de Besarh avec Vaishali. Un autre sceau, dont M. Spooner parle en termes admiratifs et tire naturellement de vastes conséquences, parait représenter un autel du feu, mais il n'est « magnifique » que dans le texte : sur la photographie, l'image est à peine distincte.

Signalons encore deux articles de M. D. R. Bhandarkar, l'un sur ses fouilles à Besnagar (1913-1914), l'autre sur une collection de monnaies Kṣatrapa trouvées à Sarvāṇiā (Rajputana) ; et un nouveau plan de Rājagrha par M. V. H. Jackson.

Ce recueil de travaux est, comme ses aînés, instructif, intéressant et d'une illustration parfaite. Mais nous continuons à ne pas comprendre pourquoi il porte le titre d'Annual Report.

L. FINOT.
J. Coggin Brown. — Catalogue raisonné of the Prehistoric Antiquities in
the Indian Museum at Calcutta, edited by Sir John Marshall, Director
General of Archaeology in India. — Simla, 1917, in-8°, 155 pp. + 10
planches. (Archaeological Survey of India.)

Sous la direction de l’éminent Directeur de l’Archéologie de l’Inde, la col-
lection préhistorique du Musée de Calcutta, trop longtemps laissée à l’abandon,
a été mise en ordre et cataloguée. Le volume qui nous est offert représente le
résultat de ce travail, exécuté avec succès par M. Coggin Brown. L’auteur a
fait précéder le catalogue proprement dit d’une introduction donnant, avec les
références nécessaires, l’état présent des recherches sur le préhistorique
indien. Les principaux faits qui ressortent de cet exposé sont les suivants: 1.
Les instruments paléolithiques sont abondants dans le Dekkan, très rares dans
le Nord de l’Inde; 2. La civilisation néolithique couvre au contraire tout le
territoire indien; elle paraît avoir été séparée de la première par un long
espace de temps; 3. L’Inde n’a pas connu d’âge du bronze: au Sud, la période
du fer a succédé sans transition à celle de la pierre polie; au Nord, ces deux
périodes sont séparées par une période du cuivre; 4. L’usage du fer semble
avoir été importé de la Babylone dans l’Inde du Nord à une époque relative-
ment récente (vers 1000 av. J.-C.) et introduit dans le Dekkan par la péné-
tration des Aryens du Nord, vers le VIIe siècle av. J.-C.; 5. Durant la période
néolithique, l’Inde et l’Indochine forment deux aires de civilisation entière-
ment distinctes: la première présente une identité complète avec le domaine
européen; la seconde est caractérisée par des ustensiles de forme spéciale
dont l’extension coïncide avec celle des Mon-Khmères. C’est ainsi que la hache
épaulée, si commune dans la péninsule indochinoise, n’a été trouvée dans
l’Inde que dans le Bengale occidental, sur le territoire des tribus Munda, dont
la langue se rattache à la famille mon-khmère.

L. Finot.

R. Narasimhachar. — Annual Report of the Mysore Archaeological Depart-
ment for the year 1916. — Bangalore, 1917.

Id. — Architecture and sculpture in Mysore. N° 1. The Kesava Temple
at Somanaṭhapur. — Bangalore, 1917, in-4°.

Le rapport de M. Narasimhachar, « officer in charge of archaeological resear-
ches in Mysore », témoigne d’une remarquable activité récompensée par des
résultats fructueux. Il est rédigé avec la louable préoccupation de fournir aux
archéologues des données immédiatement utilisables. C’est ainsi que la des-
cription des principaux temples visités est accompagnée de plans et de photo-
graphies et que les inscriptions sont reproduites en facsimilé, transcrêtes et
analysées. Parmi les renseignements utiles qui abondent dans ce travail, nous
signalons une notice sur le *matha* de Çrāgeri, un des monastères fondés par Çāmkara, où la succession des abbés est établie par des documents authentiques depuis le XIVe siècle. Çrāgeri compte une quarantaine de temples, dont le plus remarquable est celui de Vidyāçāmkara, construit peu après 1356 : il est de style dravidien et présente cette particularité, peut-être unique, d’être terminé de deux côtés par une absidiole ronde. Les archives du monastère sont riches en inscriptions sur cuivre, dont les plus anciennes, qui remontent à la dynastie Gaṅga (Ve siècle), offrent une étroite ressemblance paléographique avec nos premières inscriptions cambodiennes.

Mais M. Narasimhachar ne se contente pas de ses rapports annuels : il a inauguré une série de monographies destinées à mettre en lumière les temples les plus importants du Mysore. La première est consacrée à celui de Keśava à Somanāthapura. Ce temple, édifié en 1268 A. D., appartient, selon la classification de Fergusson, au style Čālukya. M. N. préfère nommer ce style « Hoysala », parce que c’est sous la dynastie de ce nom qu’il atteignit son apogée au Mysore. Vincent Smith (1) avait déjà critiqué la terminologie de Fergusson et proposé pour la remplacer un grand choix de synonymes : style de l’Aryāvarta ou de l’Hindoustan au lieu d’« indo-aryen » ; style Hoysala, ou du Mysore ou du Dekkan, au lieu de « Čālukya ». Le « dravidien » seul trouva grâce devant lui. On est en droit de penser que ces questions de mots n’ont qu’une médicrée importance et qu’il y a moins d’inconvénients à conserver une nomenclature imparfaite, mais connue et acceptée, qu’à la modifier sans cesse pour se rapprocher d’une exactitude généralement illusoire. Supposons admise la motion de M. N. Un critique se trouvera sans doute pour faire observer qu’il existe des monuments « Hoysala » en dehors du Mysore, donc sans rapport avec cette dynastie, et qu’on a construit au Mysore, sous les Hoysala, des temples « dravidiens », qui sont par conséquent « Hoysala » sans l’être. La confusion ne serait guère moindre. Gardons les vieux mots dont l’usage a fixé la valeur. Le terme de « style gothique », qui fut en sa jeunesse une énormité, ne cause plus ni erreur ni scrupule.

Plus importante que l’étiquette d’une école d’art est l’analyse de ses œuvres. Celle que M. N. nous donne du temple de Somanāthapura constitue assurément un grand progrès sur les précédentes, sans être toutefois assez complète pour ne rien laisser à désirer.

Si on met à part le résumé — d’ailleurs très utile — des inscriptions relatives au temple, la description du monument lui-même ne dépasse pas cinq pages. C’est peu pour une monographie et, à la lecture, cette première impression ne fait que s’accentuer. Il y a certains éléments de l’édifice qui ne sont que vaguement indiqués où même ne le sont pas du tout. C’est ainsi que

---

le portique d'entrée est entièrement passé sous silence, que les chapelles du pourtour ne font l'objet d'aucune description et que le plan seul nous apprend l'existence d'un quadrilatère intérieur à celui du cloître, avec lequel il communique par quatre escaliers. Ce qui est plus singulier, c'est que, d'après le texte, les chapelles du cloître sont au nombre de 64, et de 54 seulement d'après le plan. Cette discordance est difficile à expliquer. Si on se reporte au plan de Fergusson (1), on y constate effectivement la présence de 64 chapelles, dont les dix situées sur le côté Ouest ne figurent pas sur celui de M. N. Peut-être ont-elles disparu dans l'intervalle, mais il eût fallu le dire.

On regrette enfin l'absence d'une coupe montrant la structure du monument, que ni le plan ni les photographies ne peuvent donner.

Puisque les monographies de M. N. ont pour but de nous faire connaître les monuments typiques de l'architecture du Mysore, il importe qu'elles n'en omettent aucun trait essentiel. La première de ces études constitue d'ailleurs un début assez heureux pour nous autoriser à croire que les suivantes ne laisseront place à aucun regret.

L. FINOT.

(1) History of Indian Architecture, 2e éd., p. 437.
CHINE.


Il convient de saluer l’apparition de cet important ouvrage, et de féliciter M. C., autant de son courage à l’entreprendre que de la persévérance qui lui a permis de le mener à bonne fin, malgré les difficultés exceptionnelles que les circonstances lui opposaient. A première vue en effet l’idée d’une Encyclopédie chinoise ne va pas sans causer quelque effroi. Elle se présente à l’esprit comme une œuvre immense, exigeant un labor gigantesque. Disons de suite que fort sagement, l’auteur a su se borner. Qui trop embrasse mal étreint, dit notre vieux proverbe. Le désir d’être parfait du premier coup ne pouvait que vouer à l’insuccès une entreprise de ce genre. M. C. l’a compris ; il a préféré une réalisation incomplète, mais quand même et déjà fort substantielle, à la recherche, qui risquait d’être indéfinie, d’un idéal fuyant, dont les plus vantées des Encyclopédies n’approchent que lentement, à coups d’années et d’éditions successives, et grâce à un nombre de collaborations impossible à trouver en matières extrême-orientales. C’est ce qu’il laisse très clairement entendre dans une courte préface, où il reconnaît d’avance toutes les erreurs ou omissions qui auront pu lui échapper, et demande qu’on les lui signaler en vue d’éditions ultérieures, qu’il prévoit devoir être de plus en plus développées. La méthode est la bonne. Elle nous vaut une œuvre, encore trop brève assurément et où on notera aisément des lacunes, mais qu’on consultera pourtant avec fruit. Ce n’est pour ainsi dire que l’armature ou le squelette d’une Encyclopédie ; mais être cela c’est déjà beaucoup ; cette armature est prête à recevoir tous les développements qu’on voudra lui faire porter. L’œuvre existe ; les collaborations lui viendront certainement de plus en plus nombreuses ; et ce précieux instrument de travail se perfectionnera sans doute très rapidement, au grand avantage de la sinologie et même de l’orientalisme en général. Les remarques qui suivent, faites au cours d’une première lecture très rapide, n’ont pour but que d’aider dans une très modeste mesure à ce résultat.

D’une façon générale, les références sont un peu maigres. Sans doute il n’y a pas intérêt à citer indistinctement tous les ouvrages traitant d’une question ; il faut faire un choix ; et d’autre part, un ouvrage cité comporte le renvoi à ses propres références qu’il n’est pas toujours nécessaire d’entrouvrir à nouveau. Néanmoins, il vaut mieux en ce genre de choses, pêcher par excès que par omission. Et il y a quelques omissions regrettables. Par exemple à l’article *Bronze drums*, l’ouvrage le plus important sur la question, *Alte Metallstrommel aus Südost-Asien*, par HEGER, avait évidemment tous les droits à être
cité ; de même à l'article Yunnan, on voudrait trouver : Davies, Yunnan ; Rocher, La province du Yunnan ; Sainson, Nan tchao ye che ; à l'article Hsüan Tsang, S. Julien, Histoire de Hiouen Thsang, à côté de sa traduction du Si yu ki ; à l'article Pilgrims, Buddhist, Chavannes, Les religieux éminents qui allèrent chercher la loi ; Takakusu, A Record of the Buddhist religion, etc.

On éprouve une déception plus grave à ne rien trouver concernant des pays avec lesquels la Chine entretint les relations les plus étroites, qui furent ses vassaux, ses tributaires, comme la Corée et l'Annam ; celui-ci fut même une véritable colonie, administrée par des gouverneurs chinois, ce qui ne fut pas le cas du Champa, par exemple, auquel un article est pourtant consacré. Je n'ai rien trouvé non plus au sujet du tsche-nan che 南車, dans lequel on a cru voir la boussole. Traîtant à part des Lettres édifiantes et des Annales de la propagation de la foi, on eût peut-être dû dire un mot aussi des Missions catholiques.

Hsüan Tsang et Fa-hsien ont des articles spéciaux ; Yi-tsing n'en a pas et méritait d'en avoir un. Sūtra et Abhidharma en ont aussi, tandis que Vinaya n'en a pas. Autant que Kumārajiva et Amoghapajra, d'autres grands traducteurs d'ouvrages bouddhistes. Dharmarakṣa, Paramārtha et même Bodhiruci, auraient mérité des notices, dont on avait d'ailleurs tous les éléments dans le Catalogue of the Tripitaka of Nankio.

Certains articles concernant le bouddhisme paraissent un peu sommaires ou insuffisants, celui qui est consacré à Amitābha par exemple. Celui qui traite des Buddhist schools manque un peu de netteté. L'école du Koça 俱舍宗 n'a jamais existé au Japon en tant que secte indépendante ; elle n'était guère qu'une dépendance du Fa siang 法相 (jap. Hoṣṣō), école idéaliste de Vasubandhu, propagée en Chine surtout par les travaux du grand Kouei-ki 焦基, disciple de Hsüan-tsang, qui reçut le titre de Ts'eu-neng ta-che 慈恩大師, du nom du temple où il demeurait et enseignait, le Ts'eu-neng sseu 慈恩寺. C'est de celle-ci évidemment que parle De Groot dans Le Code du Mahāyāna en Chine, p. 5, sous le nom d'école de la miséricorde traduction qui n'est pas exacte et qu'on regrette de retrouver ici.

J'en dirai autant de l'article Japanese relations with China. Indépendamment des voyages de moines et d'étudiants, des relations officielles suivies, comportant l'envoi d'ambassadeurs laïcs, avaient existé entre les deux pays dès le VIIIe siècle. Sugawara no Michizane, désigné pour les renouer après une interruption d'un demi siècle environ, représenta à l'empereur que l'état troublé de la Chine à ce moment n'était pas favorable à cette entreprise, et ne partit pas. Reprises plus tard, elles furent interrompues à nouveau sous les Yuan. Les shōgun Ashikaga les renouèrent à grand-peine dans le but de développer le commerce entre les deux pays ; mais la piraterie et les troubles intérieurs du Japon au XVIe siècle les firent cesser de nouveau.

Le classement des articles est parfois sujet à critique ; en ce qui concerne les noms d'hommes, la plupart sont classés au nom de famille : Sœur François Xavier
à Xavier, Marco Polo à Polo; mais Jean de Montcorvin et Jean de Planqarpin le sont à John de Plano Carpini et John of Monte Corvino; du moins s'entend-on du mettre des références à Monte Corvino et à Plano Carpini (plutôt qu'à Carpini), comme on l'a fait à Rubruquis pour William of Rubрук.

Quelques erreurs — c'est inévitable — se sont glissées çà et là. Par exemple, s. v. Boxerism, p. 62, col. 1, il n'est pas absolument exact de dire que « les réfugiés (étrangers) étaient concentrés à la Légation d'Angleterre », surtout si l'on y compte la « garnison de 400 hommes »; ceux-ci au moins étaient répartis en divers points; et c'étaient des Italiens, et non des Allemands, qui défendaient le Pei T'ang avec des Français. Dans les références à la fin de l'article, lire D'Anthourard au lieu de D'Anthourd.

P. 32, le comte Otani a envoyé deux missions archéologiques en Chine; le chef de la seconde était Tachibana et non Tachiha.

P. 54, le japonais bōzu (écrit bodi), dans lequel l'allongement de l'o, surtout dans le parler de la partie méridionale du Japon, donne facilement l'impression d'une nasatisation, est en effet l'origine du mot banz; mais il répond aux caractères 坊主, et non à 法師 kōshi, et encore moins à 浮圖 juto, d'ailleurs de nul usage.

P. 173, Brahma's Net est la traduction exacte de Fan wāng 禪網; le caractère 王 « roi », est une erreur; de plus, il s'agit d'un ouvrage bouddhique, et ching 経 devrait se traduire « sûtra » et non « classic ».

En parlant des divers ouvrages portant le titre de Hsi yü chi 西遊記 (p. 241-242), il n'est peut-être pas très logique de s'étendre sur le médiocre roman populaire, et de se contenter, pour l'admirable récit de voyage dont il a eu la prétention de s'inspirer plus ou moins, d'une courte phrase à allure de note ou d'obiter dictum: « It may be well to add that there is a third work with a similar name, the Hsi yü chi 西遊記 (et non 纜) which is the genuine travels of Hsüan Tsang. » Ce titre est d'ailleurs correctement écrit quelques lignes plus bas, s. v. Hsüan Tsang.

K'ang Yu-wei qui fut « remarkable as a scholar, and has earned the title of The Modern Sage », a publié à la suite d'un voyage en Europe une série d'ouvrages consacrés aux pays qu'il avait visités, ouvrages généralement animés d'une violente xénophobie, intéressaants pourtant en ce qu'ils montrent assez bien la manière dont un Chinois ne comprend pas l'Europe.


Les grands peintres chinois simplement cités à l'article Painting, eussent mérité des notices spéciales; et plusieurs autres aussi d'ailleurs que je ne puis
énumérer ici. Ce n’était au fond qu’une question de fiches n’offrant aucune difficulté à établir, les notices nécessaires existant en plusieurs ouvrages, notamment dans la Kokka ou les publications de la Shimbï-shoin, qui sont citées dans ce même article. Un tel laconisme n’est pas de mise dans une Encyclopédie, lorsque les renseignements sont à portée de la main pour ainsi dire.

Le Block-printing fut employé au Japon dès le VIIIᵉ siècle pour l’impression de dhāraṇī dont il subsiste encore des exemplaires. C’est donc bien à l’époque des Souei, et non à la fin des T’ang qu’il convient de faire remonter son invention. Ta tê 大德 est un titre bouddhique équivalent au sanskrit bhadanta.

Au mot archæology, on trouve un renvoi à Oracle Bones. Je n’ai pas réussi à découvrir cet article qui a dû être omis.

Enfin dirai-je que cette Encyclopædia sinica ne me semble pas assez chinoise ? Je m’explique. Étrangers et questions étrangères m’y paraissent occuper une place à peu près égale à celle qui est accordée aux Chinois et aux questions proprement chinoises. C’est ainsi que ce qui concerne les diverses missions protestantes couvre de nombreuses pages, plus nombreuses que celles qui sont consacrées au bouddhisme et à ses écoles. On y parle des étrangers en Chine, mais j’ai vainement cherché un article où il fut traité de l’émigration chinoise, par exemple, ou de ce qu’étaient les Sanygleyes si célèbres au XVIᵉ et au XVIIᵉ siècles dans tout l’Extrême-Orient. On a par moments presque l’impression d’une Chine des étrangers, plutôt que de la Chine chinoise, celle qui est insuffisamment connue, et qu’il importe précisément de faire connaître, sur laquelle il était intéressant de réunir et de publier sous une forme aisément accessible, tous les renseignements qu’il était possible de se procurer. Car c’est bien, si je ne m’abuse, le but auquel tend une Encyclopédie.

Mais il n’y a pas lieu d’insister. M. G. nous promet d’amples développements pour une seconde édition. Ce qu’il a déjà fait nous garantit ce qu’il fera.

N. Peri.
Encore un dictionnaire bouddhiste ! dira-t-on. Oui, encore un ; et vraiment cela est peut-être trop. Ce n'est pas que celui-ci manque de valeur, je dirai tout à l'heure ce que je pense. Mais en présence de la multiplication de ce genre d'ouvrages, si longs et difficiles à composer, qui exigent tant de travaux et de recherches de la part de leurs auteurs, et de frais et de soucis de la part de leurs éditeurs, on ne peut pas ne pas regretter très vivement le manque d'entente des bouddhismes japonais. Pourquoi tant d'efforts — et je ne parle que de ceux qui ont abouti, — sont-ils restés individuels et isolés ? Et si peut-être la collaboration intime d'auteurs appartenant à des écoles différentes et fort éloignées les unes des autres, tantrisme, dhyāna, etc., était délicate à réaliser et pouvait présenter des difficultés pratiques, — difficultés, mais doit-on croire à une impossibilité réelle ? — comment se fait-il que des gens de haute culture et de vaste savoir, appartenant à la même école, ou à des écoles toutes voisines, que ne sépare en somme aucune conception doctrinale importante, mais seulement l'organisation matérielle et l'administration temporelle pour ainsi dire, n'aient pas réussi à mettre leurs efforts en commun ? En écrivant ceci, je pense surtout à un autre grand dictionnaire tout récent, le Bukkyō dai-jii (Grand Dictionnaire du bouddhisme). — Tōkyō, Ōkura shoten, 1917 ; 1 vol. in-4, illustré, 12-2-1874-20-118-96 pp. et 63 planches hors texte.

(1) BEFEQ, XV, iv p. 49. Je profite de cette occasion pour mentionner l'apparition du second volume de cet important ouvrage.
attendre; quelles qu’elles soient, il paraît difficile qu’elles l’emportent sur l’intérêt et l’importance du résultat qu’elles auraient sans doute permis d’atteindre. Je n’ai qu’à constater et à regretter, et je le fais ; et je ne doute pas que tous les orientalistes et surtout les bouddhistes ne le fassent aussi.


On y trouve aussi beaucoup moins de renseignements biographiques et bibliographiques que dans celui-ci. Tous les grands hommes et les lieux vénérés du bouddhisme indien, chinois et japonais ont leurs articles, comme il convient. Mais le Bukkyō dai-ji en consacre, parfois d’assez développés, à des personnages ou des temples japonais de second ou troisième plan ; on ne trouve rien de tel dans le Bukkyō dai-ji, qui a donc un caractère plus général, tandis que le précédent accuse davantage un caractère national.

L’exécution typographique est excellente, très nette et très claire. Très bonne également celle des planches hors-texte, dont le nombre est peut-être excéssif, étant donné qu’elles reproduisent surtout des œuvres d’art suffisamment connues par plusieurs publications antérieures. Les légendes des pl. 38 et 39 ont été intervertis.

Les mots sont rangés dans l’ordre des go-jū on 五十四, d’après leur orthographe traditionnelle ; mais on les trouve aussi à l’index sous la simple orthographe courante, ou même sous l’orthographe phonétique qui tend à se répandre actuellement au Japon. Ils sont donnés en kana et en caractères chinois, après lesquels vient, quand il y a lieu, le terme sanskrit en transcription. Toutefois, les caractères sonorisés, nigori, sont placés à la suite des
sourds, au lieu d'être, comme dans la plupart des dictionnaires, mêlés à eux. Les grands articles sont divisés en sections pourvues d'un titre spécial, ce qui facilite les recherches.

L'ouvrage se termine par trois index très développés qui seront extrême-ment appréciés : un index japonais en kana et caractères chinois, de 96 pages de 4 colonnes, dans l'ordre des go-jū on ; un index chinois d'après le nombre de traits du premier caractère, de 118 pages de 5 colonnes ; et un index sanskrit de 20 pages de 4 colonnes, dans l'ordre de l'alphabet sanskrit. Les deux premiers comme le troisième, sont disposés de gauche à droite.

En résumé, ce dictionnaire me paraît constituer un excellent instrument de travail, capable de rendre de très grands services à tous les japonaisants et sinologues qui s'intéressent au bouddhisme. De dimensions moindres que le Bukkyō dai-jū, il semble pratiquement à peu près aussi riche que lui, peut-être l'est-il plus sur quelques points, en renseignements d'utilité générale.

N. Perl


Okakura Kakuzō fut en son temps un esprit distingué et cultivé, un critique d'art avisé et instruit, dont l'autorité était reconnue au Japon même. Son séjour à l'étranger lui fit apercevoir sans doute combien y étaient peu et mal connues les choses d'Extrême-Orient en général et du Japon en particulier ; et il voulut tenter de les rendre accessibles autour de lui. Dans ce but, il écrivit en anglais quelques petits ouvrages dont deux viennent d'être traduits par Mlle J. Serruys. Méritaient-ils cet honneur ? A parler nettement, je ne le pense pas ; et il ne vaudrait pas la peine de s'en occuper ici. s'il ne semblait que ça et là on leur ait fait un accueil et on leur accordé une importance hors de proportion avec leur valeur réelle.

Le premier, Les Idéaux de l'Orient, est ou veut être une philosophie synthétique de l'histoire, de la civilisation et des arts de l'Inde, de la Chine et du Japon, aboutissant à cette conclusion que l'essentiel et le meilleur de ce que produisirent les autres régions de l'Asie se retrouve au Japon, épuré, porté à un plus haut point de perfection, et pour tout dire, japonisé ; car grâce à son « sang indo-tartare » (! ?), le Japon est « le véritable tabernacle de la pensée et de la culture asiatiques » (p. 32). Il y a assurément une grande part de vérité dans cette thèse, qui d'ailleurs n'est pas nouvelle, mais qui gagnerait singulièrement à être exposée dans un style moins prétentieux et moins abscons, appuyée d'arguments plus nets, de faits plus précis, et entourée de moins d'inexactitudes, voire d'erreurs historiques.
Okakura était bien préparé et documenté pour faire œuvre utile, par exemple, déterminer avec précision les caractères de l’art chinois et japonais aux différentes époques, ce que celui-ci devait au premier et ce qu’il ajoutait de son fond à l’apport étranger. Il a préféré, ne consacrer à ces questions que peu de lignes, d’ailleurs généralement très vagues, se lancer dans des considérations historiques, politiques, philosophiques ou religieuses, où la fantaisie peut se donner carrière, et que le public, incapable d’ailleurs d’en vérifier les bases, devait accepter, voire admirer, avec d’autant plus de confiance, que la recherche et l’affectation philosophique du style l’invitaient à croire à quelque pensée dont la profondeur aurait excusé l’obscurité. Ces sortes de considérations ont leur intérêt, elles sont utiles, nécessaires même, à la parfaite compréhension d’un art ; mais c’est à la condition d’être avant tout claires, nettes et précises, et cela d’autant plus sans doute que la matière est moins connue des lecteurs. Ce ne sont pas là malheureusement les qualités maîtresses de cet ouvrage.

Pour prendre un exemple, que l’on me montre le bouddhisme de Nara, philosophique, idéaliste, métaphysique en même temps que monastique, ascétique et de stricte discipline, cela m’aidera à comprendre cet art grandiose, majestueux, froid mais imposant, ces statues surhumaines, un peu raides parfois, mais d’attitudes graves et nobles, et impressionnantes par une sorte de caractère hiératique. Mais que l’on me dise que « la pensée asiatique s’élevait au delà de cette vision lointaine de l’universel abstrait... pour trouver bientôt la révélation dans le Cosmos lui-même » (p. 109), ou que « l’esprit cherchait à s’unir à la matière et (que) la joie de cette étreinte devait retentir de Ujjain à Singan-fou et à Nara » (ibid), ou que « l’art bouddhique présente (alors) l’aspect de calme qui naît inévitablement de l’union de l’esprit et de la matière » (p. 112), je ne comprends plus et il me semble être en plein galimatias. J’en dirai autant de passages comme le suivant, dont je ne sais vraiment si l’on peut prétendre qu’ils éclaircissent ou expliquent quoi que ce soit : « L’existence de l’Eglise bouddhique, mère de toutes les églises, démontre le dualisme de l’idée bouddhique, car la conception du sanyasin est l’asservissement des émancipés, et cependant l’âme même de la Foi est sa recherche, dans la nature, de la libération de la souffrance appelée Vie. Mais en réalité, la libération et l’esclavage doivent avoir été deux manières différentes du grand Sage (le Buddha). La perfection pour s’exprimer, doit nécessairement recourir aux contrastes des opposés et, en proclamant la recherche de l’unité au milieu de la variété, l’affirmation de l’individuation à la fois dans l’universel et dans le particulier, nous avons déjà fait le postulat de toutes les différenciations de la foi » (p. 81).

Lorsque l’on veut me montrer « l’activité du bouddhisme se portant vers les recherches scientifiques » (p. 111) à la suite de ce mystique illuminé d’Asähga, que l’on me parle de « théorie atomique » (p. 110), cela a un sens et n’en a qu’un dans notre langage moderne — et de « période si étroitement
apparentée à la science moderne » (p. 115), je m’inquiète et me demande si l’on prétend m’en imposer, ou si l’on ne se moque pas un peu de moi. Quand on me vante les artistes des Ashikaga comme « représentant la forme indienne de la pensée japonaise » (p. 162), je demande en quoi les doctrines de l’école du dhyâna dont ils sont inspirés sont plus indiennes que celles de l’école ésotérique, Mikkyô 密教, régnant à l’époque Fujiwara ; et il me semble de plus que, pour que cela signifie quelque chose, il faudrait intervertir les places de ces adjectifs ; mais alors sans doute l’expression ne serait guère originale.

Quand on prétend à propos du VIIIe siècle que « beaucoup d’artistes indiens gagnèrent nos rives à cette époque » (p. 117), je pense qu’on en connaît deux ou trois par simple tradition, et qu’il eût été singulièrement plus intéressant, au lieu d’en parler en ces termes inexacts, d’étudier les quelques œuvres qu’on leur attribue, et qui ont bien en effet un caractère particulier, encore que pas évidemment hindou.

On aura beau m’expliquer d’une part qu’« il est possible... de distinguer, dans le vieux communisme de la Vallée jaune, des traces d’un élément purement pastoral, identique à celui que nous voyons réalisé dans les races musulmanes » (p. 31), et de l’autre, que « le mot chinois pour destina est mei qui signifie commandement », et ajouter que « l’idée initiale de ce fatalisme, transmise par les Tartares aux Arabes, devint le Mahométisme » (p. 47-48), cela ne me convainc pas que « l’Islam lui-même peut être défini comme un Confucianisme à cheval et l’épée en main » (p. 31).

Il serait cruel d’insister sur le rapprochement proposé entre Yamato, Ama et Rama (p. 36 note et p. 40), sur le culte de la femme par prééretion à l’époque de Kamakura (p. 146), sur Hâriti (Kariteimo) reine mère du ciel (p. 130), sur l’éternel féminin dans la secte Jôdo (p. 137), sur les Hindous de Tch’ang- ngan donnant une valeur phonétique nouvelle aux caractères chinois (p. 111), etc., et même sur cette étonnante « épée, pure, sereine, inébranlable, toujours tournée vers l’étoile polaire » (p. 157). Mais on a le droit de s’étonner de ce Tantrikisme (sic), né au Bengale au XIIIe siècle (!) et répandu en Chine par les invasions mongoles (p. 30), et non moins sans doute de voir affirmer que la peinture à l’encre fut une innovation de l’époque de Kamakura (p. 163), tandis que la composition en couleurs fut apportée par l’époque de Hideyoshi (p. 70). On n’en finirait pas de relever les singularités de ce genre. Notons encore pourtant que les grandes batailles portent un nom dans l’histoire, et que quelque prix qu’on attache à la nouveauté en tous genres, on n’est pas libre de le changer. Il y a dans l’histoire japonaise une bataille d’Ichi-no-tani, il n’y en a pas de Suma ni de Shioya (p. 142) ; et au surplus ce n’est pas celle-là, mais celle de Dân-no-ura qui établit définitivement la suprématie des Minamoto. Quand elle atteint à ce degré en des choses si certaines, la fantaisie, la recherche de l’originalité deviennent singulièrement inquiétantes pour le reste.

L’ouvrage est d’exposition et non de controverse. Il arrive pourtant à Oka- kura de rencontrer quelque chose d’un peu gênant pour sa thèse ; pour s’en
dénarrasser, il prête simplement à ses opposants des opinions qui ne sont pas les leurs et en triomphe ainsi facilement. A propos de l'art si particulier du Gandhâra, il n'hésite pas à écrire : « Il serait oiseux de nier l'existence d'un art indien pré-bouddhique et d'attribuer son éclosion soudaine à l'époque des Grecs, ainsi que le font volontiers les archéologues européens » (p. 84). Il n'a pas, que je sache, été question de cela, mais de l'apparition « soudaine » en un point déterminé de l'Inde, de traits particuliers, étrangers au reste de l'art indien : et cela aussi, il serait oiseux de le nier. Aussi bien Okakura ne l'ose-t-il ; mais il prétend qu' « une étude plus approfondie des œuvres du Gandhâra révèle la prédominance des caractères chinois sur les soi-disant caractères grecs » (p. 87). On pourrait lui demander de préciser, de citer les sculptures chinoises dont il retrouve si clairs les caractères en celles du Gandhâra, et de prouver qu'elles ne sont pas postérieures à celles-ci et au contraire influencées par elles. Mais les faits précis et les dates paraissent être choses négligeables de la hauteur d'où les considère Okakura. C'est ainsi que, pour caractériser « un âge de large pensée philosophique dans le monde entier », il remarque que tandis que « l'âge des tyrans Tcheou était riche en écoles », « le Christianisme allait être révélé au monde à Alexandrie » (p. 44). Il y a environ trois siècles entre ces moments ; et ils sont donc à peu près dans les mêmes rapports que les dernières années de Byzance et l'émancipation philosophique de notre XVIIe siècle, par exemple.

P. 58, Okakura explique qu'il ne reste rien de l'art des Han ; ses « chefs-d'œuvre architecturaux... parmi lesquels les statues colossales de bronze et d'airain... sont aujourd'hui perdus... le style pictural... est irrémédiablement disparu. » Cela ne l'empêche pas de parler savamment, de savoir quand et comment il arriva au Japon, l'influence qu'il y exerça, et même de l'y retrouver, dans « les collections impériales, les trésors des temples Shintoïstes et les découvertes faites dans les dolmens ». À ma connaissance, il ne subsiste guère d'attribuable à la période des Han, que des vases de bronze, des miroirs, des armes, dont il ne manque pas en Chine, et quelques rares sculptures, bas-reliefs ou pierres gravées dont fort peu en sont sortis ; on ne saurait donc dire que pour (en) trouver... des spécimens... il faut se tourner vers le Japon. Mais lorsqu'il nous dit (p. 97) que « les exemples les plus frappants que nous en ayons (de cet art) sont les images taillées dans le roc à Long-men », postérieures de plus de trois siècles à la fin des Han, ou encore certaines statues de Nara (pp. 97, 104 et 105), nous commençons à souper-çonner que sous le nom d'art des Han, il parle de celui que tout le monde appelle l'art des Wei, des Soui et du commencement des T'ang, pour la simple raison d'ailleurs qu'il fleurit en effet à ces époques, puisque, comme l'auteur le dit lui-même, ces œuvres sont « datées avec certitude » et « font partie des temples en forme de grottes construits en 516 ap. J.-C. »

En voilà assez, trop peut-être. Je cherche en vain ce que cet ouvrage ajoute à ce que l'on sait depuis longtemps sur l'histoire, la religion, l'art de

XVII, 6
l'Extrême-Orient, et quelle contribution nouvelle il apporte à nos connaissances sur ces points. En revanche, j'y découvre en grand nombre, des inexactitudes manifestes, parfois graves. Et une telle insuffisance d'information est à la vérité si stupéfiante chez un homme qu'on s'accordait à croire mieux renseigné, qu'on se demande à quoi l'on pourrait bien l'attribuer.

Le Réveil du Japon est une étude sur les conditions dans lesquelles se sont faites l'ouverture de ce pays aux étrangers et la Restauration impériale. L'auteur y insiste avec raison, et du reste après un certain nombre d'autres, sur le fait que la première ne fut pas, comme on l'a cru un moment hors du Japon, la cause déterminante de la seconde, et que tout au plus elle l'accélèra. Mais fidèle à sa méthode, il encombe son étude de choses à tout le moins peu utiles, et expose les faits d'une façon qui voudrait être originale, n'est que particulière à lui, et pas toujours très exacte. On ne voit pas bien ce que viennent faire là les considérations sur l'histoire de l'Inde et de la Chine depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, et le chapitre sur La nuit de l'Asie n'est qu'un pur hors d'œuvre. Mais pourquoi présente-t-il la révolte de Shimabara en 1637 comme « provoquée par les Jésuites », et comme une manifestation de « l'émiettement occidental » (p. 223) ? Il n'y avait aucun Jésuite à Shimabara, ni d'ailleurs au Japon à ce moment, et les seuls Occidentaux qui parurent en cette affaire furent les Hollandais dont un bateau vint, à la demande des autorités japonaises, tirer sur les rebelles, au nombre desquels se trouvaient des non-chrétiens aussi bien que des chrétiens, ceux-ci en majorité, il est vrai, tous exaspérés par les actions de leurs daimyō. L'accord est fait sur ce point depuis longtemps, et Murdoch, qui n'est pas suspect de tendresse pour les Jésuites, conclut, après avoir cité un certain nombre de témoignages : « In short, according to heretic Hollanders and orthodox Peninsulars alike, it was a Jacquerie... This Shimabara revolt was in its origin no Christian rising, but merely an economic émeute. »

Après avoir, dans l'ouvrage précédent, attribué l'origine de l'ukiyoé à « la suppression des distinctions sociales » (p. 173) sous les premiers Tokugawa, il reproche ici à ces mêmes Tokugawa d'avoir « séparé les différentes classes de la société, à tel point que l'unité nationale se perdit » (p. 227). Mais cette sorte de distraction n'est pas unique ; et la question : « Un protectorat ? Contre qui ? » (p. 379), posée à propres du protectorat français au Tonkin, au cours de l'étonnant morceau de bravoure sur Le désastre blanc, peut l'être à propos de la Corée, autrefois, puisque « jusqu'au VIIIe siècle nos annales sont pleines de récits de notre protectorat sur des colonies » (p. 344), et à plus forte raison aujourd'hui, où un nouveau protectorat a abouti à une telle conclusion que l'on sait. Qu'on ne dise pas qu'en parlant ainsi Okakura veut

simplement faire comprendre l'état d'esprit des Japonais à cette époque ; car
tout de même il ne peut ignorer que ni la question du Tonkin, ni celle de la
Birmanie, ni « les pénibles comédies » (?) de la Perse ou du Siam, n'ont rien
absolument à voir avec ce qui précédé la Restauration japonaise.

Si peut-être, ce qui semble assez peu probable, il exista quelques familles
dans lesquelles « l'allégeance au Mikado ou au Shogun » (p. 303) put diviser
le père et le fils, l'organisation même du pays ne-pouvait que rendre ce cas
extrêmement rare, et ce n'est évidemment que pour corser sa description
que l'auteur le montre « partout ». Qu'il n'y ait pas eu jusqu'au bout en toutes
les familles parfaite unité d'opinion, qu'un samurai se soustrayant à l'autorité de
son daimyo, soit devenu ronin et se soit mis au service de l'Empereur ou du
parti qui l'entourait, c'est une tout autre chose, et l'allégeance n'a rien à y voir.

La liberté de conscience ne fut pas accordée aussi vite ni aussi aisément
que semble le dire l'auteur (p. 316). En 1868 on dressait à neuf, au nom de
la nouvelle administration, des écrivains promettant récompense à qui dénon-
cerait un chrétien ; en 1870, on en emprisonnait et on en exilait des milliers
découverts aux environs de Nagasaki. Ce n'est qu'en 1873, au retour d'Europe
de l'ambassade d'Iwakura Tomomi, à laquelle de fortes représentations avaient
été faites partout à ce sujet, qu'ils furent relâchés et qu'on se décida à abroger
les édits de Hidetada et de Iyemitsu. La liberté de conscience ne fut vraiment
accordée que par la constitution proclamée le 11 février 1889, et non en 1890
(p. 319).

Ce n'est que par une erreur sur le sens exact du mot, qu'on peut prétendre
que la conscription existait autrefois au Japon (p. 321) ; et c'est une façon
bien particulière d'interpréter les découvertes archéologiques que de voir dans
la similitude des vestiges préhistoriques du Japon et de la Corée, une preuve
de la colonisation primitive de la seconde par le premier (p. 343).

Ce ne sont là que des détails ; mais tout de même ils sont un peu trop
nombreux, et leur multiplicité finit non seulement par agacer le lecteur, mais
aussi par diminuer singulièrement la confiance que l'on voudrait pouvoir
accorder au reste de l'ouvrage. Le chapitre Le cabinet et le boudoir — le
titre seul l'indiquerait — est de l'histoire un peu à l'Alexandre Dumas. Sans
doute, « un Shogun capable, appuyé par les daimyos et la Cour de Kyoto,
pouvait réaliser bien des choses » (p. 293) ; mais Keiki était-il cet homme
« de caractère ferme » et « adoré des daimyos et des Samurai ... en raison
de ses capacités » ? Il eut occasion dans la suite de montrer ce qu'il pouvait ;
on ne vit qu'indécision ; lâché par les uns, il lâcha les autres, et ne sut que
s'en aller. Iyesada — que « le boudoir » fut ou non de son avis — avait donc
raison de n'en pas vouloir pour son successeur. En face de l'énergique figure
de li Kamon-no-kami, il n'est pas permis de considérer Abe Isé-no-kami
qui « n'osa pas » lutter contre « le boudoir », et dont « l'attitude fut prudente
au point de paraître indécise », qui finalement ne fit pas grand'chose, comme
« le dernier grand homme d'Etat capable de sauver la fortune croulante des

xvii, 6
Tokugawa » (p. 293). Sans doute il est trop tôt encore pour porter un juge-ment définitif sur les hommes de cette époque si troublée; il paraît pourtant indéniable que li Kamon-no-kami fut un des plus grands. Son « coup d’état » de 1859 eut comme « conséquence la plus déplorable... la perte d’un grand nombre d’hommes de génie » (p. 297). Il suffirait de dire: de quelques hommes de talent. Yoshida Shōin fut le plus remarquable, et il est de plus une belle figure de samurai. Mais après tout, il avait commis un crime réputé capital à l’époque; il avait tenté de sortir du pays sans autorisation; et il reconnut avant de mourir, avoir comploté l’assassinat de l’envoyé du Shōgun à Kyōto. Hashimoto Sanai, cet « homme d’état d’une intelligence comparable à celle de Mazzini », était un jeune médecin compromis dans les intrigues de Kyōto, et qui fut exécuté à vingt-cinq ans.

Ce que prétendait d’abord le parti opposé aux Tokugawa, daimyō aussi bien que kuge, c’était au fond, sous le couvert de l’autorité impériale, prétexte traditionnel de tous les changements de régime au Japon, les déposséder et prendre leur place. On y ajoutait— de loin, loin du danger comme des faits,— que les Tokugawa se montraient impuissants à repousser les étrangers. Ce que révaient Yoshida Shōin et ses amis et disciples, c’était avant tout la lutte contre l’envahisseur; et c’est dans l’espoir de surprendre le secret de sa force que Shōin lui-même tenta de s’embarquer sur les vaisseaux du commodore Perry, et que plus tard ses élèves— le futur duc Itō, par exemple, qui n’en a pas fait mystère,— s’en allèrent étudier en Europe. Sans doute ce qu’ils virent au cours de leur voyage, et même dès Changhái, leur ouvrit rapidement les yeux. Mais li Kamon-no-kami avait compris avant eux. Il eut certes la main lourde; mais il faut se rappeler qu’à l’opposition des doctrines dont des discussions loyales entre esprits certainement distingués et élevés eussent pu peut-être avoir raison, s’ajoutaient de séculaires haines de clans que rien ne pouvait apaiser. En tout cas c’est à li Kamon-no-kami, à sa décision, à son énergie qui ne recula devant aucune responsabilité, que le Japon dut probablement d’éviter un coup de force des nations occidentales, et de s’engager à temps dans la voie qui finalement l’a conduit où il est. Ceux qui se pressaient, il y a quelques années, à l’inauguration du temple élevé à la mémoire de Yoshida, ont feint d’ignorer qu’on élevait peu après une statue à li Kamon-no-kami (1); mais c’est pourtant sa politique extérieure si incriminée, si abhorrée, qu’ils ont adoptée et suivie lorsqu’ils eurent le pouvoir. Il signa les traités sans l’aveu de l’empereur; mais il y avait des siècles qu’on ne le demandait plus, et il savait que, au grand dam du pays, l’empereur l’eût refusé, conseillé par le parti qui voulait avant tout la chute des Tokugawa, prêt à déchaîner au besoin pour cela la guerre avec l’étranger, comme le montra bien, quelques années après, le canon de Shimonoseki.

Et vraiment cet étalage de respect pour les décisions impériales va bien à ceux qui acclament la révolte de Saïgô, « notre Garibaldi »! Quant à sa politique intérieure, « tyran nie » est bien dit. Il voulait évidemment, en serviteur fidèle, le maintien de la suprématie des Tokugawa, avec toutefois quelques adoucissements au régime de fer qu'ils avaient imposé au pays. Il voulait aussi tenir en bride ces agitateurs affolés, ces rônin déclassés ne rêvant que changement de régime, inconscients, comme du reste la Cour de Kyôto elle-même, du péril que pouvait faire courir au pays une guerre civile en face de l'étranger impatient. Mais le shôgunat avait fait son temps; rien ne pouvait galvaniser cette institution, minée soudainement par les études historiques et les idées qui peu à peu pénétraient les masses, études et idées qui allaient désarmer bientôt jusqu'au shôgun lui-même.

Un caractère de la Rèvolution japonaise auquel Okakura ne fait pas allusion, est d'avoir été faite en réalité par de simples samouraï bien plus que par ceux que leur naissance ou leur pouvoir qualifiaient pour être les dirigeants du pays. A de très rares exceptions près, kuge et daimyô qui occupaient la scène auparavant, y furent éclipsés complètement et très vite par de petites gens, les Kido, les Ókubo, les Saïgô, les Itô, etc. La raison en est surtout qu'au cours de la longue paix des Tokugawa, les chefs avaient désappris l'art de commander. Comme l'empereur qui avait abandonné depuis longtemps ce soin au shôgun, comme le shôgun qui l'avait remis à des ministres, les daimyô régnèrent, si l'on peut dire, mais ne gouvernaient pas; ils avaient eux aussi leurs ministres, leurs kâô, leurs bugyô, samouraï de divers titres, qui géraient leurs affaires, et fort respectueusement d'ailleurs, décidaient et faisaient tout à leur place. Le jour qu'il fallut des hommes d'action, c'est naturellement parmi ceux-ci qu'ils se trouvèrent.

N. Peri.

Hamada Kôsaku 濱田耕作 et Umehara Sueji 梅原末治. — Higo ni okeru sôshoku aru kofun oyobi yokoana 肥後に於ける裝飾ある古墳及横穴, Ornamented tombs in the province of Higo. — Kyôto, Imperial University 京都帝國大學, 1917; 1 fasc. in-4°, 8-104 pp., illustré, avec 46 planches hors texte et une carte.

Ce travail forme le premier fascicule d'une nouvelle publication entreprise par la Faculté des Lettres de l'Université de Kyôto dont l'activité scientifique ne se dément pas. Cette série porte le titre de Report upon archaeological research in the College of Literature, Kyôto Imperial University 京都帝國大學文科大學考古學研究報告, et, à en juger par ce premier spécimen, promet d'être d'un grand intérêt. MM. H. et U. y étudient de façon très détaillée un certain nombre d'anciens tombeaux découverts, quelques-uns depuis assez longtemps, d'autres plus récemment, dans la partie du Kyûshû qui

Tout d’abord, ces tombeaux ne leur paraissent pas devoir remonter en général sensiblement au delà du VIᵉ siècle de notre ère. Ils sont de l’époque historique, à la différence des dolmens d’Europe, avec lesquels pourtant ils offrent quelques ressemblances. Par l’importance des édifices, par leur cuve-cercueil et surtout sa décoration, et même par le système de la construction, ces tombeaux à salle carrée et voûte se différencient nettement du type répandu dans le Sud et le centre de la grande île de Honshū et dans l’île de Shikoku, et qui pourtant, de l’avis général, doivent appartenir sensiblement à la même époque. Mais d’autre part ce type du Hondō existe aussi au Higo et au Chikugo (1) ; et on trouve de plus des tombeaux représentant un type intermédiaire entre les deux. MM. H. et U. cherchent à déterminer la raison qui a localisé le tombeau à salle carrée et voûtée avec cuve-cercueil dans cette région. Ils écartent d’abord la diversité de races. Encore que des études approfondies n’aient pas été poursuivies dans cette direction, il ne paraît pas que l’anthropologie soit en faveur de cette diversité. Les ouvrages chinois parlent de Wajin 倭人, et les vieilles chroniques japonaises de Kumaso 能শ和 et de Hayato 集人.

(1) Cette province en contient en effet qui sont du même type que ceux du Higo ; bien que MM. H. et U. en aient remis l’étude détaillée à un autre moment, ils font porter leurs conclusions sur l’ensemble des monuments de ce genre existant dans ces deux provinces.
comme ayant autrefois habité le Kyūshū. Mais étaient-ce là des races, ou simplement des tribus ? Les textes ne sont pas assez clairs pour qu'on puisse assurer qu'il n'y avait pas de Wajin dans le Hondō, et que les Kumasō n'étaient pas les mêmes que les Hayato. En tout cas, on est porté à croire qu'en dépit de quelques différences de coutumes ou de moeurs, ils étaient bien de même race que les habitants du Hondō. Les noms d'hommes connus pour avoir été ceux de Kumasō ou de Hayato ne permettent pas de croire à autre chose que des variétés dialectales du japonais ; et il ne paraît non plus subsister de traces d'une autre langue, à part l'ainu, dans les noms de lieux de cette région.

Les tombeaux du Higo et du Chikugo, offrent des caractères qui ne se retrouvent pas, il est vrai, dans ceux du Hondō, ni même dans ceux des provinces voisines Hyūga et Ōsumi. Le décor de quelques-uns surtout est d'une richesse inconnue ailleurs. Toutefois des dessins de même genre ont été découverts dans des tombeaux du Bitchū (province du Hondō, sur la mer Intérieure, près de la ville d'Okayama) et sur des cornes de cerf de différentes régions, Chikuzen (Nord-Ouest du Kyūshū), Harima (sur la mer Intérieure non loin de Kobe), Echizen (sur la mer du Japon, au Nord du lac Biwa), et même des environs de Tōkyō. On en voit aussi qui ont avec eux des rapports plus ou moins voisins sur des haniwa, statuettes de terre cuite enterrées autour de tombeaux d'empeureurs ou de grands personnages. Des haniwa ont du reste été trouvés, bien qu'en petit nombre, au Kyūshū. Les vases en terre qu'ont donnés ces tombeaux sont des iswaite (MM. H. et U. écrivent 祐部土器), vases employés dans les cérémonies cultuelles, comme ceux qu'on a trouvés dans le Hondō. On ne voit pas non plus de différence importante entre les bijoux, les armes, les miroirs, etc., que contenaient les tombeaux du Higo et ceux du Hondō. Tout donc est en faveur de l'unité de race dans le Japon depuis son extrémité méridionale jusqu'aux régions occupées par les Ainu. Comment expliquer alors la forme spéciale, les détails particuliers de construction, la voûte notamment, et le caractère brillant du décor dans le Higo et le Chikugo ?

La chambre carrée et voûtée en encorbellement a été trouvée dans le Nord de la Corée et le Sud de la Mandchourie ; il paraît tout à fait vraisemblable, bien qu'on n'en ait point encore découvert de ce type en Chine même, qu'elle vient de ce pays, où elle aurait été en usage de l'époque des Han à celle des Six-Dynasties. On trouve dans d'anciens textes quelques mentions de cercueils, mais elles ne suffisent pas à établir s'ils étaient semblables à ceux du Higo. On n'a donc que des probabilités, mais elles sont toutes en faveur d'une origine chinoise ; tout au moins ces tombeaux auraient-ils été construits sous l'influence directe des idées et des coutumes chinoises. M. KITA Sadakichi 喜田貞吉 qui a aussi étudié cette question dans des articles parus en diverses revues, est même porté à attribuer ces tombeaux à des immigrants chinois installés dans cette région. MM. H. et U. font observer que les objets qui y ont été trouvés n'accusent aucun caractère chinois plus marqué que celui qu'on peut reconnaître dans les restes recueillis dans la partie centrale du Japon, où
L'on relève aussi des décors de même famille, bien que beaucoup plus simples que dans le Higo et le Chikugo. Ils croient en conséquence que ces tombeaux ont bien été construits par et pour de véritables Japonais, sur lesquels, à cause de la position de leur habitat, et pour d'autres raisons encore mal connues, l'influence chinoise se serait exercée d'une façon particulièrement puissante.

Telles sont, sommairement résumées, les conclusions de cet intéressant travail. Les auteurs projettent de nouvelles recherches du même ordre dans d'autres régions. Il faut souhaiter qu'ils les étendent et les multiplient, et qu'ils ne tardent pas trop à en publier les résultats.

N. Peri.
GÉNÉRALITÉS.


Il entrait dans le plan de M. Denison Ross, directeur de la nouvelle Ecole anglaise des Études Orientales, d'étendre l'action de cet établissement par la publication d'un Bulletin trimestriel. La défense générale de créer de nouveaux périodiques l'en a empêché sans l'y faire renoncer tout-à-fait. Le fascicule qu'il a fait paraître n'est pas le périodique espéré, mais il l'annonce et en tient lieu. Tout d'abord il nous renseigne sur les origines de l'Ecole : l'histoire en a été écrite par l'homme le mieux qualifié pour le faire, M. Hartog, dont l'énergie patiente a réussi à conduire au port ce projet si longtemps ballotté. Le couronnement de ces efforts, a été la cérémonie d'inauguration du 23 février 1917 dont le compte rendu reproduit, avec les nobles paroles du Roi, un spirituel discours de Lord Curzon, où se détache une originale formule définissant l'Ecole des Études Orientales comme un clearing-house d'idées entre l'Orient et l'Occident. Suivent de courts mais intéressants articles parmi lesquels nous citerons : des traductions de poésies chinoises par M. A. D. Waley ; deux notes de M. J. D. Anderson traitant, l'une de la phonétique du bengali, l'autre du mètre et de l'accent dans cette langue ; enfin le résumé de leçons faites par M. Blagden sur le malais et par M. L. D. Barnett sur l'histoire des relations commerciales et politiques entre l'Inde et l'Occident. Quelques comptes rendus critiques terminent cette plaquette qui inaugure de façon très honorable le futur Bulletin.

L. F. NOT.

XVII, 6
**CHRONIQUE.**

**INDOCHINE FRANÇAISE.**


— M. Parmentier, chef du Service archéologique, a décrit dans le Bulletin (n° 1) les fouilles exécutées par lui dans plusieurs tombeaux chinois de l'époque des Six Dynasties, signalés à Quang-yen et à Sept-pagodes. Un autre tombeau découvert à Bac-ninh après le tirage de ce fascicule a été complètement dégagé. On trouvera plus loin des renseignements détaillés sur plusieurs tournées archéologiques en Annam, en Cochinchine et au Cambodge. M. Parmentier a également soumis le grand tambour de bronze du Musée (D 6214, 21) et quelques autres à une étude approfondie dont les résultats seront publiés dans le prochain fascicule du Bulletin.

— M. Henri Maspero, professeur de chinois, envoyé en France par l'autorité militaire, a quitté l'Indochine le 11 juillet. Il a rédigé avant son départ la suite de ses Études sur l'histoire d'Annam, qui paraîtra prochainement dans le Bulletin, ainsi qu'une étude sur Le dialecte de Tch'ang-ngan à l'époque des T'ang.

— M. Georges Cœdès, professeur de philologie indochinoise, a utilisé son séjour à Bangkok pour étudier divers documents relatifs à la dynastie de Sukhothaya : ce travail forme le fascicule 2 du Bulletin de 1917. Nous avons également reçu la suite des ses Études cambodiennes, que nous publierons prochainement. Sur la demande du Gouvernement siamois, M. Cœdès a été autorisé par M. le Gouverneur général à accepter le poste de bibliothécaire en chef de la Bibliothèque Nationale Vajirańāna. Ces fonctions nouvelles, si elles l'éloignent de nous, laissent intacts les liens qui l'unissent à notre Ecole où ses services étaient si hautement appréciés et qui continuera à bénéficier de sa collaboration.

— M. Noël Perri, secrétaire de l'Ecole, poursuivant ses études sur l'histoire du bouddhisme d'après les textes chinois, a consacré dans le Bulletin (n° 3) une étude spéciale à la déesse Hariti.

— M. Paul Boudet, archiviste-paléographe diplômé de l'Ecole des Chartes, nommé pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient avec la mission spéciale d'organiser les Archives générales de l'Indochine, est arrivé à Hanoi le 12 juin. Après une étude sommaire des archives du Gouvernement Général et de la Résidence supérieure au

_XVII, 6_
Tonkin, il s'est rendu à Hué, Saigon et Pnompenh pour y exécuter le même travail. Au cours de ce voyage, des arrêtés ont été pris organisant le service des Archives et Bibliothèques indépendamment de l'Ecole française d'Extrême-Orient, et mettant à sa tête M. Boudet, qui en conséquence a donné sa démission de pensionnaire de cette institution.

— M. Henri Marchal, conservateur p. i. des monuments d'Angkor, a commencé la réfection de la chaussée d'Angkor Vat et continué le dégagement du Baphuon et du Phimânakas. Diverses trouvailles, dont plusieurs inscriptions, ont été faites au cours de ces travaux sur lesquels on trouvera ci-après des données plus précises.

— Notre correspondant, M. Duroiselle, du Service archéologique de Birmanie, nous a envoyé la première partie de ses Études de talain littéraire contenant le texte mon, avec traduction, du Êhârîdattawâjâtaka.

— Le tome II et dernier de l'Inventaire alphabétique de la Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient (Fonds européen) est achevé. Cette publication est complétée par une Table des matières destinée à faciliter les recherches sur un sujet donné, et qui forme un fascicule spécial.

**Bibliothèque.** — Grâce à l'obligeante entremise de notre correspondant M. Meillier, commissaire du Gouvernement à Luang-prabang, nous avons pu acquérir une série de mss. laotiens qui a considérablement accru le fonds de notre bibliothèque possédant antérieurement. Un certain nombre de textes annalistiques en laotien ont été copiés à Bangkok sous la surveillance de M. Coadès et ajoutés à notre collection. Nous devons également à M. Coadès le don d'un ms. médical en siamois intitulé: *Rogâjadâna*.

— Nous avons reçu du Gouvernement général de l'Indochine:


Procès-verbaux des séances de la Chambre Consultative indigène du Tonkin.


(Société de l’Histoire des Colonies françaises).


Le Service archéologique de l’Inde anglaise nous a fait parvenir les ouvrages suivants :


Government of Madras. Epigraphy recording, with remarks, the progress report of the Assistant Archaeological Superintendent for Epigraphy, Southern Circle, for the year 1915-16.


Report of the Superintendent, Archaeological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1917. Rangoon, 1917. (Cf. supra, p. 5.)

— Le Secrétaire du Gouvernement de Birmanie a offert à notre bibliothèque les ouvrages suivants:


— Nous avons reçu de leurs auteurs les ouvrages ou tirages à part suivants:


Id. Les projets de chemin de fer de Yun-nan-fou au Sseu-tchoan et leurs relations avec la géologie. 1914. (Extr. des C. R. des s. de l’Ac. des Sc.)

Id. La série stratigraphique dans le Nord-Tonkin. Paris, Gauthier-Villars. (Extr. des C. R. des s. de l’Ac. des Sc., 1916.)


— Le Service des Affaires économiques l'Indochine nous a adressé les ouvrages suivants:


Flore générale de l'Indochine, publiée sous la direction de M. H. Lecomte. Paris, Masson et Cie. Tome II, fasc. 3 et 4 (1916); tome IV, fasc. 3 (1915); tome V, fasc. 3 (1915); tome VI, fasc. 3 (1915).

— Nous avons reçu les Mémoires suivants publiés par le Service géologique de l'Indochine. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient:


Vol. III, fasc. 2: H. Mansuy. 1. Nouvelle contribution à la Paléontologie du Yunnan. II. Description d'espèces nouvelles des terrains paléozoïques et triasiques du Tonkin. III. Contribution à la Paléontologie du Laos. IV. Gisement liasique


— Nous avons reçu de leurs éditeurs les publications suivantes:
Hanoi, H. Cucherousser, directeur.
Kiao-ou ki-lio "Résumé des Affaires religieuses" publié par ordre de S. Exc.

— Le Musée Guimet nous a fait parvenir les ouvrages suivants:

— La Bibliothèque Vajiraṅaṅga de Bangkok nous a fait don des ouvrages suivants:
Kāvyā Kumāraparva. Sermon on one of the incidents in the life of Vessantara, relating to his two children. Bangkok, 1916.


Kāvyā Vanapravesāna. Sermon on some incidents in the life of Vessantara relating to his retirement into the forest. Bangkok, 1914.

Līlā. Poem describing the Military Procession on land and on the river at the time when the King proceeds to present Kathin Gifts, by Krom Phra Paramāṇuṭ Jinnorasa. Bangkok, 1915.

Mahājāti. The Life of Vessantara according to the siamese official version. Bangkok, 1917.


Phrā rājakamanot. Royal order by Phraya Tak regarding the observance of precepts. Bangkok, 1915.


Ramakien. Episdes from Rāmāyana according to the theatrical version composed during the 1st, 2nd, 4th and 5th reigns. Bangkok, 1915.


Santisilai. The story of Sankh Silpa Jai according to the theatrical version, by H. M. Rāmatthibodi the IIth. Bangkok, 1917.


Xhumnum Chand. A collection of poetical works to the glory of our Lord the Buddha, of the Devatas, of the Royal Elephants, etc. Bangkok, 1914.
— M. Charles Duroiselle a offert à notre bibliothèque un exemplaire du Zimmé Phānasa. Rangoon, 1917.

— M. Henri Russier nous a fait don des ouvrages suivants :


Expilly. Le Géographe, manuel contenant la description de tous les pays du monde... 4ème édition. Paris, Bauche, 1769, in-16.


Wou Tche-tchou. Tai-si min tsou wen ming cho 泰西民族文明史.

Après la mort du capitaine Regnier, il a également remis à notre bibliothèque une collection de cartes qui lui avaient été confiées par celui-ci.

— M Jabouille, président de la Commission municipale de Hanoi, nous a fait don de plusieurs traductions chinoises de la Bible 新舊約聖書. British and Foreign Bible Society, 1913.

— L’Université Impériale de Tôkyô nous a fait parvenir deux volumes du Dai Nihon komonjo, 大日本古文書, Yise-wake, IV 家 compositions, and Bakumatsu gwaikoku kwankets monjo, VII 楽志外國關係書之八, avec deux suppléments, ainsi que les volumes IV, 14 et 15, VI, 14. VIII, 3, et XII, 18 du Dai Nihon
Musée. — Moins nombreuses et portant sur un moins grand nombre de sections qu’en 1916, les acquisitions du Musée en 1917 ne sont pas cependant sans intérêt. Quelques haches dues à MM. Notton et Lefèvre Pontalis, A 21, 247-255, sont venues augmenter la section encore peu nombreuse du préhistorique siamois. Parmi les pièces de bronze de la série préhistorique est entré un joli poignard, A 31, 132, trouvé il y a une dizaine d’année, par un Méo dans le Dong-quant, partie Nord du 3e territoire militaire (Hâ-giông) et donné au Musée par l’adjudant Nguyên-vân-Giao. Dans la section épigraphique la stèle de Don Sai, don de l’upatih de Luang Prabang, s’est augmentée de quelques fragments envoyés par M. Meillier.

Les objets de grand intérêt trouvés à Sept-Pagodes (BEFEO, XVIII, 1, p. 15 et seq.), un certain nombre de vases recueillis à Quang-yên, grâce à l’entremise et à la libéralité de M. Petitet, résident, (ibid., p. 13) et quelques briques du tombeau de Nghi-vê dont il sera parlé en détail dans un prochain article, sont venus augmenter le nombre des pièces provenant des vieux tombeaux chinois du Tonkin.

Une nouvelle série de fragments de porcelaine et de poterie provenant de l’emplACEMENT de l’ancienne citadelle des Lê a été réunie cette année. Il s’y trouve un admirable plat vert pâle orné d’un dragon, à très petite tète, en relief léger, qui, par malheur, est incomplet, D 112, 2310. Nous avons recueilli également les éléments presque entiers d’une margelle en terre cuite rouge d’un heureux dessin, D 111, 846.

Quelques pièces remarquables de Thò-ha et de Bat-trang ont accru nos séries ; il convient de citer pour leur beauté et leur date (1582) deux grands vases d’autel de la forme classique en deux pièces I, 2943, — un curieux objet d’autel en forme de siège de génie I, 3005, qui ne paraît pas très ancien, mais qui est un exemple rare de cette faïence, et une pagode votive ou mieux un abri de tablette, réduction de bâtiment à deux toits parallèles, D 1136, 49, (pl. 1). Un beau lampadaire de fer forgé, D 166, 10, d’élégants chandelier de bronze en racine de bambou, D 163, 58, des plateaux à offrandes en laque rouge et dorée, travail qui se rencontre aujourd’hui assez rarement, D 14, 12 et 13, de hauts chandeliers de pagode en bois sculpté laqué assez grossiers, mais curieux pour leur génie allél monté sur un tigre, D 122, 30 (m. pl.); une élégante boîte longue d’œuf de Huê (ou de Canton), D 15, 10; de nombreux dragons de fai- tage, en terre cuite dure, qui constituent toute une série de ces éléments dont la beauté de formes se perd de jour en jour, D 1136, 30-48, un kinh de pierre de l’époque de Minh-mang, D 121, 51, une cloche de fonte, transformée, dans une pagode de Hanoi, en vase à fleurs et fabriquée à Canton, D 6214, 24, sont venus, avec beaucoup d’autres objets, grossir la collection annamite, de nouveau à l’étroit dans les salles que le dernier rangement du Musée avait permis de lui consacrer. Mais la pièce de beaucoup la plus intéressante est un grand Bouddha couché, D 122, 27, (pl. 1) en bois laqué et doré, de facture remarquable pour l’art annamite ; on sait combien cette représentation est rare dans cet art; celui-ci presque de grandeur humaine, fut enlevé d’une vieille pagode qu’on démolissait aux environs de Hanoi. Une figure de bodhisattva (?), D 122, 28, à la coiffure presqu’indienne et d’un mouvement heureux, provient de la même pagode; elle permettra peut-être un jour de fixer avec plus de précision à quelle école il faut en réalité rapporter ces deux pièces anormales au Tonkin.
Nous avons acquis un fusil à incrustations d'or à cinq coups daté de la 12e année de Minh-Mang (1831). Il proviendrait du palais de Huê où, selon la tradition locale, il aurait été fabriqué pour le roi par des ouvriers annamites sous la direction d'un armurier français.

Une nouvelle statuette chame de bronze a été acquise pour nous par le P. H. de Piérel, au Quang-Trî ; c'est une remarquable figure de Vajrapâpi, D 22, 64, (pl. II) qui paraît sœur de l'Avalokiteçvara D 22,61 (BEFEO, XVI, 5, p. 95 et planche hors texte).

La série chinoise a reçu une fort jolie lanterne polychrome octogonale, D 6142, 13, (m. pl.) et un grand plat rouge et or, à médailles en réserve en forme de fruits D 6141,48, qui peuvent être attribués l'un et l'autre à l'époque de K'ien long, (m. pl.)

Nous devons à M. Holbé deux très intéressants colliers rituels tibétains en ivoire, D 72,21 et 22 le premier formé d'une suite de têtes de morts ; comme d'ordinaire en cet art, elles sont d'exécution trop maladroite pour atteindre à l'effet d'horreur qui fut cherché.

Enfin la section japonaise s'est enrichie de deux figures : de bodhisattvas, en bois laqué et doré, avec ornements de bronze doré, auxquels manque seulement l'auréole, D 91,4 (pl. III). Ils sont debout sur un socle important, les mains jointes et penchés en avant (haut. o m. 68). Le style est celui de l'époque de Kamakura (XIIIe siècle).

Plus anciens sont deux dvarapalas également en bois, aux formes plus rudes, et qui peuvent être attribués au commencement du VIIIe siècle et peut-être à la fin du VIIe. (haut. o m. 98), D 91, 5. (m. pl.)

**Tonkin.** — Deux fouilles importantes qui ont augmenté, tout en la laissant encore incomplète, la connaissance des anciens tombaux chinois du Tonkin, ont pu être exécutées cette année. Il a été rendu compte des premières dans le n° 1 de cette année p. 15 sqq ; un autre tombeau a été découvert et étudié dans la province de Bác-ninh ; il fera l'objet d'une note l'année prochaine. Indiquons seulement ici que ce tombeau, trouvé à Nghé-vê, à quelques kilomètres du centre administratif de la province et signalé dès sa découverte par le résident, M. Langellier-Bellevue, a fourni un plan nouveau fort intéressant ; par contre le mobilier funéraire y avait été entièrement pillé. L'édifice est assez bien conservé pour pouvoir être classé comme monument historique.

**Annam.** — A la fin de l'année, le Chef du Service archéologique a pu examiner quatre anciens tombaux dans la province de Thanh-hoà, au village de Cô-lương sur le haut Sông Ma ; ils feront, avec d'autres, l'objet d'une prochaine étude. Il a profité de cette occasion pour visiter quelques-unes des constructions annamites qui méritent d'être classées comme monuments historiques, notamment l'intéressante citadelle dite des Hô, qui dépend des trois villages de Đông-môn, canton de Vinh bút, Xuân giai et Tây giai, canton de Cao-mạt, phu de Quâng-hoà. Cette citadelle fut édifiée par l'usurpateur Hô-qui-ly, dans les trois premiers mois de l'année 1397 (!). Elle forme un

---

ART ANNAMITE.

Pagode volutive en salience et chandeliers de bois laqué.
carré de 500 mètres de côté, dont le côté principal fait face au S. 30° E. Elle est constituée par un rempart de terre épaiss, précédé d'un fossé aujourd'hui presque comble, sauf au Nord ; qui à la base de la levée est garnie de deux puissantes assises, chacune de près de 1 mètre de haut ; les blocs en proviennent des rochers de la région qui, contre l'ordinaire, ont leurs strates, de cette épaisseur presque horizontales. La porte du Sud est triple, l'arche du centre étant un peu plus importante ; elle est entièrement en pierre et sa plateforme supérieure domine de sa terrasse horizontale le rempart de terre voisin. Les trois autres portes sont simples et seule celle du Nord a conservé sa terrasse supérieure. Les portes, avancées légèrement sur le rempart, sont constituées par des voutes en berceau avec piedsroits légèrement obliques dans le sens de la poussée ; la voûte présente une seule épaisseur de larges claveaux. En façade, un arc saillant, dont les claveaux inférieurs seuls ont une queue oblique, encadre la baie. En arrière, l'entaille du rempart beaucoup plus épais que la profonde voûte, est garni de joues en pierre. La fermeture consistait uniquement en une lourde porte de bois maintenue dans un cadre de madriers qui réduisait l'arche de la porte à une forme carrée. Ce cadre n'est plus marqué que par la saignée où s'encastraient les bois, tandis que la voûte est entaillée pour permettre le développement des vantaux. En avant des portes, des chemins dallés peuvent être en partie anciens ; et devant celle de l'Ouest, par laquelle on arrive, il semble que subsiste en partie la coupure qui mettait en communication les deux côtés du fossé.

Dans la même région et au pied d'une des collines qui ont dû fournir les matériaux de la citadelle, est la pagode de Hô-công-dông (壇及洞), précédée d'une entrée faite de trois arches, de construction analogue, mais dont il ne reste qu'une seule ; le temple contient de curieuses sculptures. Au sommet du rocher est une grotte sans grand intérêt, mais qui renferme plusieurs inscriptions et de mauvaises statues de pierre qui dateraient des Lé antérieurs.

Au point de vue plan, quelques indications nouvelles sont à noter. Une visite aux fouilles de Đăc-nghi (cf. BEFEO, XVI, 5, p. 97) permet de fournir sur cet édifice les quelques renseignements complémentaires suivants. Le soubassement, qui forme petite terrasse autour de l'édifice, présente la même disposition spéciale qu'à Mi-srrn A, et est constitué par un mur indépendant formant ceinture autour de l'édifice, avec un remplissage intérieur. À côté des antéfixes de grès à double plan bombé signalés dans l'Inventaire et qui, d'après l'exemple de Pô Nagar de Nhatrang, garnissent les angles du dernier étage, en octogone, de minuscules pièces semblables en terre cuite, non encore rencontrées jusqu'ici, sembleraient indiquer l'emploi d'un ornement analogue dans la composition des amorcements. Il serait imprudent cependant de conclure de ce seul détail à une forme nouvelle de ces derniers. Les garudas si remarquables du monument sont au nombre de quatre, et cela suggère l'idée qu'ils ont pu, comme celui de l'édifice Sud des Tours d'argent, former le motif supérieur d'un fronton : ils pourraient alors ici prendre place au sommet des pignons de portes et de fausses portes ; en ce cas il en manquerait deux. Enfin notons un détail important qui change complètement le sens, toujours problématique d'ailleurs, de la curieuse pièce (0 m. 51 x 0 m. 51 x 0 m. 17) ornée d'un vase entouré de rinceaux (cf. BEFEO, XVI, 5, p. 98). Le trou carré est une mortaise grossière creusée pour utiliser cette dalle comme support ; peut-être a-t-elle soutenu une des quatre colonnes octogonales du dais. Il en résulterait que cette pièce, de caractère d'ailleurs très spécial et plus près que tout l'art cham de l'art hindou ancien, serait un réemploi dans ce

XVII, 6.
monument, qui ne doit guère être postérieur au VIIe siècle ; ce serait par suite un des débris les plus anciens de l’art du Champa.

D’une enquête très minutieuse et très heureusement conduite par le P. H. de Pirey, il résulte que les terres que le regrette de La Susse supposait, dans le voisinage de la stèle qu’il a découverte, devoir être les vestiges d’édifices ruinés, sont naturels. Par contre son hypothèse de l’existence d’une seconde stèle se vérifie. L’histoire de ces stèles est typique des difficultés que nous rencontrons dans ces recherches. Les deux stèles, la seconde plus petite que celle transportée à Hanoi, proviennent du còn-dàng reconnu et furent trouvées lors d’un enterrement, alors qu’on voulait creuser le tombeau du défunt sur le còn-dàng, ce qui devait assurer au mort une félicité perpétuelle. Le village prit respectueusement ces deux stèles avec leurs bases et les installa près du dinh du village. Elles y restèrent six à huit mois ; mais les génies se montrèrent irrités : la récolte fut mauvaise ; quelques villageois furent atteints de maladies bizarres, etc. ; bref on décida de reporter les deux stèles où elles avaient été prises. Chacune des parties du village dut fournir les coulis nécessaires. Un groupe transporta la première stèle à l’endroit même où elle était primitivement et où M. de La Susse la retrouvera, à peine enfouie. Quant à la seconde, les coulis, plus paresseux, la jetèrent dans un trou, où elle serait encore, sous une faible couche de terre. Le socle tout seul est couché dans un buisson voisin. C’est alors qu’un habitant du village indiqua au boy de M. de La Susse l’existence de la première stèle et que cet administrateur la fit prendre. Quelques mois après, l’indicateur était rapidement enlevé par une maladie et, dès le début de la guerre, M. de La Susse tombait au champ d’honneur. Cela suffit pour que les gens du village soient persuadés que toute nouvelle recherche entraînerait la mort pour ses auteurs et qu’ils résistent même à la voix, ordinairement si persuasive, des plusries.

De nombreux emplacements nouveaux ont été signalés par M. le D’ Sallet dans la région de Quang-nam et feront l’objet, l’année prochaine, d’une enquête détaillée. Signalons dès aujourd’hui, à Faifo, l’existence d’un ancien lion cham ; bizarrement transformé par les Annamites en déesse, il a donné son nom à la pagode Chua Ba Loi, village de Son-phô ; cette petite pagode se trouve dans Faifo même, près du fleuve et à l’Est de la caserne de la Garde indigène.

Par contre nous devons enregistrer la disparition de la tour à deux portes de Quê-giang (Inv., I, p. 314), rasée par les indigènes pour en vendre les briques aux villages voisins, lorsqu’ils eurent épuisé le terroir qui recouvrait les restes du sanctuaire. Nous regrettons de dire qu’aucune sanction n’a pu être obtenue. C’est la seconde opération de ce genre que nous avons à constater dans cette province, la première, étant la destruction de l’édicule N.-E. de Bâng-an pour l’empierrage du chemin qui relie la route mandarine au village de Quâng-huê.

Ces fouilles intéressées ont dégagé quelques sculptures de grès négligées par les chercheurs, une statue de dieu obèse avec un beauf comme vâhana sur le piedestal, une autre avec une tête d’éléphant à la même place, une pierre rectangulaire avec trois nògas de la mauvaise facture des Chams, enfin, sur l’emplacement même du sanctuaire, un piedestal monolithique avec sa cuve et, contre l’habitude, rectangulaire. De nombreuses têtes et des pièces d’accent du type de Đồng-duong ont été également retrouvées en ce point.

À Bâng-an les indigènes ont mis en culture tous les terrains du temple. Ils ont ainsi dégagé un curieux gajasintha de pierre un peu plus petit que celui signalé dans
l'Inventaire, p. 313, et qui aujourd'hui est cultué. Sur le dos du monstre est un petit lion (?) dans la pose classique du vol chez les Chams; la tête manque. Un périmètre réservé autour du monument devra être établi incessamment pour protéger ce qui reste des édifices.

De curieux tombeaux chams ont été signalés près du monument de Pô Dam par M. de Breda, chef de district au chemin de fer du Sud dans la section de Sông Longson; le principal consiste en deux tumulus sphéro-coniques alignés sur deux plate-formes concentriques orientées E. 20° S.; le plus grand mesure environ dix mètres sur six. Le tout bâti en pierres sèches repose sur des rochers (fig. 1).

M. de Breda nous a signalé également, mais sur-oui-dire, deux inscriptions, l'une qui serait au sommet de la colline rocheuse qui domine la station de Nha-me, l'autre qui se trouverait dans le massif montagneux derrière le Nui-Môt, qui domine de loin la citadelle de Sông-huy. Cette dernière inscription serait gravée sur un rocher d'accès très difficile, marqué d'une tête de buffle, au-dessus d'une cuvette dont l'eau, constante, passe chez les Annamites pour miraculeuse. Ni l'une ni l'autre n'ont pu encore être repérées, mais la seconde au moins semble bien devoir exister.

Le petit monument de Pô Nraup a beaucoup souffert et l'intéressant bauthuk signalé dans l'Inventaire, p. 49, et heureusement, dessiné dans les planches du second volume, a disparu.

Cochinchine. — On sait combien les traces des civilisations antiques de l'Indochine sont rares en Cochinchine. Les moindres découvertes s'y rapportant doivent donc être signalées avec le plus grand soin. Nous noterons ainsi la présence, près d'un gisement préhistorique, d'un petit bloc circulaire de pierre formé de deux trones de cônes curvilignes inégaux en contact par leur plus faible section, et couvert de décors d'origine nettement khmère. Ce petit bloc d'une quinzaine de centimètres de hauteur pourrait être assimilé aux bauthuk chams; il a été trouvé avec des grelots de bronze à Binh-huong Đông, dans les carrières de sable et près de la petite voie qui les unit à la ligne de Mỹ-thô, à 10 kil. environ à l'Ouest de Saigon. Il nous a été aimablement remis par MM. Loesch, entrepreneurs de cette ville, et est entré au Musée de Phnompenh, sous la cote S. 30. 7.

Une statuette en grès a été découverte au milieu des racines d'un bang-lang, au cours des travaux de défrichement entrepris pour la construction de l'Ecole d'agriculture de Ben-dat, à Chudaumot. Les bras au nombre de quatre et les pieds ont été retrouvés au moins partiellement. Cette statue s'encastrait dans un socle dont une partie seule s'est conservée; celui-ci reposait sur un soubassement de latérite. Quelques pierres polies provenant de roches étrangères à la région, furent trouvées au même lieu. Cette statue a été déposée provisoirement par les soins de M. Morange à la Société des Études indochinoises, en attendant que son examen permette — s'il est possible — de déterminer son origine réelle, cham ou khmère.

A 12 kil. de Mỹ-thô et à 100 mètres à l'Est de la voie ferrée subsistent également de maigres vestiges khmers au village de Tan-hiêp, canton de Hùng-nhuyng, province de Mỹ-thô. Ils consistent en un simple monticule carré de 50 mètres de côté, de 4 à 5 m. de hauteur, entouré de fossés, qui paraît artificiel et qui semble avoir été exactement orienté. Son origine khmère est indiquée par le nom donné à une pagode voisine à l'Ouest, désignée comme un lieu cambodgien; elle est garantie par
la découverte de nombreuses briques anciennes : il ne reste d’antique en ce lieu qui fut remanié pour la construction d’une école, qu’un linteau d’encadrement de porte avec léger creux et mortaises longues correspondant aux larges piédroits en dalles, caractéristiques de l’art primitif khmer. Nous devons l’indication de ces vestiges à l’obligance de M. Labbe, administrateur de Mý-thô.

Enfin la tour dite de Rach-gia, signalée dans l’Inventaire des monuments du Cambodge sous le nom de Tháp Tra-long et le n° 907, a été l’objet d’une visite du Chef du Service archéologique. Elle est surtout connue aujourd’hui sous le nom de Tháp Luc-hiën. Luc-hiën était un bonze chef d’une bande de pirates qui avait établi son repaire en ce point, lors du mouvement insurrectionnel de 1885-7. Elle se dresse au milieu des marais et des rizières dans les terrains du village de Vlnh-h-ring, canton de Thanh-binh, province de Rach-gia, auprès du nœud des frontières de Rach-gia, Soc-trang et Bạc-liêu, beaucoup plus près de ce dernier point, à 20 kil. N.-O., à vol d’oiseau. Près de la tour se trouve une petite bonzerie annamite ; en ce lieu les bonzes cambodgiens viennent faire une cérémonie aux trois premiers jours de l’année annamite. Il est possible que ce point soit un ancien lot, car le sous-sol est, paraît-il, rocheux, et les bonzes n’ont pu réussir à y creuser un puits.

Il ne reste que le fond de la tour orientée S. 55° O. (orientation magnétique). Elle est en briques et semble avoir été carrée (1). Tout l’épiderme décoratif est tombé. Le mur à paroi simple est inféchi graduellement pour former voûte sans encorbellements saillants. En avant il subsiste un piédroit de la porte, en dalle mais orné d’un profil qui semble d’art classique. Les pieds et une partie du corps d’un lion sont pris au milieu des racines d’un arbre qui a poussé dans l’édifice. Les briques très irrégulières sont moins épaisse sur la paroi intérieure de la tour. Dans la maçonnerie qui apparaît à l’extérieur, elles se présentent minces et rouges en bas, grosses et blanchâtres en haut, comme s’il y avait eu une reprise.

Divers fragments du mobilier intérieur subsistent : une petite cuve à ablutions à long bec, avec trace d’un linga à base octogonale, une autre avec base de linga circulaire. Dans un petit pagodon de bois en avant se trouvent une main tenant la conque, un fragment de colonnette octogonale minuscule, trois rason baânu, dont l’un avec quatre pieds non détachés, un autre bas et le dernier avec son rouleau ; en outre les bonzes possédaient un petit piédestal à emboîtement avec mortaise circulaire, d’une quinzaine de centimètres de hauteur et une statuette de déesse en bronze, de om. 18 de haut sans le socle trouvé dans la rizière voisine. Elle porte sarong à pan en besace, mukuta, et ses pieds, trop grands, reposent sur un socle droit assez important. Les trois dernières pièces ont été acquises des bonzes et rapportées au Musée de Phnompenh sous les cotes S. 43, 11 ; S. 30, 6 ; P. 56, avec une stèle qui se trouvait dans le même pagodon I. 0. 16. Cette stèle grossière, petite et mince, usée sur les bords, ne porte qu’une face inscrite de 9 lignes ; la première a disparu dans l’usure du bord, les deux suivantes en partie effacées sont incomplètes ainsi que la première des six autres ; le reste est en assez bon état (est. 813).

(1) Elle était peut-être accompagnée au Sud par un autre édifice dont on aurait retrouvé quelques débris dans le sol vaseux.
Le texte est en sanskrit et en vers : une stanz vesantatilakā, un cloka et 1/2 cardulavikrītita ; il est resté inachevé. La langue est très incorrecte et la rédaction semble due à un débutant maladroit. Il est difficile de tirer un sens suivi de cette pièce, qui ne contient d'ailleurs aucun nom propre. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'agit de prestations en riz (tandula) évaluées en prastha et en pièces d'or (sārangāpyāṇi). Seule la date paraît claire : samudra-çaçi-mūrtti-sakārttikānām, « mois de Karttika 814 » = 892 A. D. ; encore la forme de la lettre r, qui est à une seule branche au lieu de deux, à la différence des inscriptions de Yaço varman, pourrait-elle faire soupçonner une époque plus récente.

**Cambodge.** — A Phnom-penh, sur la demande de l'Ecole et par les soins du résident-maire, M. Pauher, le phnom a été débarrassé d'un arbre qui commençait à se développer dans les parties hautes et qui n'eut pas tardé à en compromettre la conservation. M. le D' Dufossé, médecin à Kompong Thom, a bien voulu, sur notre prière, rechercher le Prasät Prah Stung, n° 173, près du Prah Khan de Kompong Sway. Il résulte de sa visite que le monument doit être identifié avec l'édifice vu par le docteur Harmand, décrit et en partie dessiné dans le *Cambodge* de M. Delaporte p. 105 et 287. Le monument moins ruiné que ne l'indiquait Morand, présente bien une tour centrale sommée de quatre têtes de 1m. 20 de largeur, détail fort intéressant, car c'est un des rares monuments khmères où le motif quadruple orne le sanctuaire principal.

**Musée khmère de Phnom-penh.** — Le Musée de Phnom-penh a reçu une remarquable figure de Brahmā S. 9, 2, d'art primitif, qui provient du sanctuaire S 12 de Sambor Prei Kuk (Compl. à l'Inv. des Mon. du Camb., BEFEO, XIII, 1, p. 27) et les débris d'une statue de déesse, à quatre bras S. 13, 9 du sanctuaire N, (ibid., p. 24) ; toutes deux intéressantes parce qu'elles sont d'art primitif khmère, elles risquaient sur place de se perdre. Quelques débris du beau Harihara de Prasät Andéth oubliés lors du transport de cette statue (cf. BEFEO, XVI, 5, p. 99) ont été ramenés et l'augmentent heureusement, sans par malheur la compléter. Une intéressante tête de bodhisattva (?) avec une figurine dans la coiffure a été également rapportée de ce point (S. 23, 4).

Enfin le Musée s'est enrichi de l'inscription et des pièces ramenées de Tháp Luc-hien, S. 43, 11 ; S. 30, 6 ; P. 56, de statuettes et d'effigies de Buddha en bronze, marbre, argent ou or, provenant de Romduol et de Samron Toñ, toutes pièces de faible ancienneté (P. 52 à 55).

**Angkor.** — Les monuments d'Angkor ont été l'objet d'une campagne active facilitée par la réouverture de crédits plus importants. Les édifices dégagés et ceux en cours de travail ont reçu divers aménagements qu'il serait peu intéressant de détailler ici, mais qui en rendent la visite plus aisée et moins dangereuse. Notons spécialement pour le Baphuon, dont l'accès latéral était fort difficile, la réouverture du
gopura E. et de la chaussée qui unit celui-ci au sanctuaire, permettant ainsi une visite plus normale et par suite plus instructive; divers arrangements facilitent aujourd'hui la montée jusqu'au sommet sans l'effort d'une gymnastique qui n'était possible que pour un petit nombre de personnes. De même des avenues percées et remblayées dans l'enceinte du Phimânâkas, conduisent aux différentes petites ruines qui le plus souvent se dérobaient aux recherches.
Les travaux dans les divers édifices ont amené quelques constatations archéologiques qu'il est bon de noter ici.

Angkor Vat. — L'enlèvement des blocs qui encombraient de chaque côté le péristyle extérieur O. du gopura central de l'enceinte extérieure occidentale a fait voir deux prolongements du soubassement général dirigés vers l'Ouest, interrompus à mi-hauteur et qui semblent avoir été abandonnés pour suivre le tracé actuel.
En outre une opération importante a été commencée dans ce monument. C'est la réparation de la chaussée d'entrée qui traverse les bassins de l'Ouest. En fort mauvais état déjà lors des premières découvertes, sa ruine semblait s'accentuer depuis quelque temps et il a été jugé prudent de l'enrayier d'une façon définitive. Les travaux de réfection ont révélé les dispositions intérieures de cette chaussée. Les dalles reposaient sur une forme de latérite soutenue par un remblai de sable mêlé d'un peu de pierriâle. Ce remblai, de 60 m.50 environ, n'est séparé du sol inférieur que par une mince couche de latérite pilonnée. Le bord de la chaussée était composé de pierres assemblées d'une façon très compliquée, précaution qui n'a d'ailleurs pas empêché leur ruine presque complète (fig. 3).
L'effondrement de cette chaussée n'est pas dû à quelque rupture de conduits unissant les deux bassins, comme on avait pu le croire au début; aucune trace n'en fut trouvée et diverses observations, amenées par la crue anormale de cette année ont montré nettement que les deux bassins n'ont aucune communication. La cause de la ruine est dans la faible résistance de la latérite à l'action de l'eau. Les blocs qui formaient la base des murs, bien qu'élargis par un profil symétrique à celui de la petite corniche, ont été corrodés assez profondément pour que les murs aient basculé sur cette base réduite; quand ils ont résisté, la latérite rongée n'a pu empêcher des infiltrations qui ont amené une désagrégation partielle des terres et l'affaissement du dallage supérieur.

Fig. 2. — Angkor Vat.
Assemblage des pierres de la chaussée-pont occidentale.
Echelle: 0 m. 01 p. m.
Blanc: coupe du grès.
Pointillé: coupe de la latérite.

Ces accidents ne sont pas nouveaux, car la chaussée a été l'objet d'une reprise grossière dans la section O., où le mur N. a été en partie refait. Des dalles primitives ont dû sans doute être enlevées et remplacées par des réemplois. Parmi ceux-ci fut reconnu un fragment de la plinthe qui supporte les géants des chaussées-ponts d'Angkor Thom (1).

(1) Cette dalle a été à dessein replacée à l'envers et laisse apparaître la trace des pieds qui se trouvaient autrefois au-dessous. Il ne peut être question d'une pierre inutilisée, en raison des méthodes de construction khmères: les géants des chaussées, plus que tout le reste, durent être sculptés après la mise en place des blocs.
Ce fait semblerait indiquer que la réparation est relativement moderne, car les chaussées d'Angkor Thom ne peuvent guère avoir été pillées avant l'abandon de la ville.

**Angkor Thom. —** Dans la ville même l'effort principal a porté sur le Baphuon dont il fallait protéger la masse terreuse contre les infiltrations des pluies torrentielles, et sur le Phimânâkâs avec son enceinte.

De nouveaux travaux de consolidation ont dû être exécutés au Bayon dont l'état se révèle chaque jour plus inquiétant. Une inscription, sans doute découverte par M. Commaille peu de temps avant sa mort, a été retrouvée par M. Marchal dans une des salles supérieures. Elle se compose de trois longues lignes de pâli, chacune comprenant un cōkâ ; le texte est mutilé, mais les parties qui subsistent sont très lisibles. L'auteur, Sirinanda, se nomme à la troisième ligne: kāriṭam Sirinandena mayâ sambodhim icchatâ ; les deux premières ne contiennent que des invocations, dont l'une au pied du Bouddha (munindâcaranâm), ce qui pourrait faire supposer que cette dâlîe servait de socle à un buddhapada.

Le service forestier a découvert une de ces terrasses baptisées bouddhiques, sans qu'on sache trop pourquoi, dans la secteur S.-O. à 100 m. au Sud de l'édifice n° 486, et M. Marchal en a trouvé une autre à 150 m. à l'Ouest du mur d'enceinte occidental du Phimânâkâs. En outre il a découvert sur un piedroit de l'édifice n° 187 une inscription par malheur très mutilée dans sa partie inférieure et fruste dans les portions subsistantes. Elle nomme (l. 4) le roi Jayavarman et (l. 6) Črī Črindravarman. Elle paraît avoir pour objet une fondation faite par la première reine de ce dernier ou de son successeur (l. 10 : Črī Črindrâmyamuhaiṣi sunaratnarâśi) et daterait par conséquent de la première moitié du XIIe siècle de l'ère chrétienne (est. 814 et n. 243).

Hors d'Angkor Thom la création d'un chemin d'accès au monument de Causâya Tevada permet de corriger quelques erreurs dans la description de l'Inventaire. Le gopura du Sud et sans doute celui du Nord, presqu'informes, étaient des édifices en croix, à salle centrale munie de quatre avant-corps et non de simples entrées rectangulaires, et il existe deux bibliothèques symétriques au lieu d'une.

Au Wat Eînûsât (Siemrâp) les bonzes ont pu être arrêtés dans la démolition de l'ancienne terrasse qui porte les deux prâtâs de brique.

Enfin on a trouvé dans le Bâray occidental et remis au conservateur p. i. une jarre contenant quelques centaines de plaquettes d'or et d'argent avec effigies du Bouddha en repoussé et quelques statuettes du même en argent, l'une pleine, les autres en simple feuille sur laque, et un pot à thè en terre émaillée. Ces objets étaient contenus dans une jarre recouverte d'un de ces bols de cuivre qui on nommé phtel. Une lame de fer fut trouvée à côté. L'ensemble paraît assez moderne.

**Baphuon. —** Le gopura E. triple, seule entrée du monument avait été en grande partie dégagé de la masse de ses décombres par M. Commaille. Pour le rendre définitivement à son rôle d'entrée, un nettoyage plus complet était nécessaire. Quelques pierres décorées de bas-reliefs et un fragment de fausse baie à balustres ont été de cette façon retrouvés, encore en place derrière les blocs qui les masquaient, ainsi qu'une de pierres rondes de couronnement. Son importance montre que l'édifice d'entrée devait être de proportions considérables, comme l'indique d'ailleurs l'épaisseur de ses murs ; mais il ne paraît pas, au moins pour la partie décorative, avoir été terminé. Un lingâ fut découvert dans les décombres ainsi que plusieurs fers plats, en double té, qui servirent à relier les pierres.

XVII, 6
Les deux dépressions qui s'étendent à l'Ouest de ce gopura et qui ont toujours été considérées comme des bassins, ne semblent pas avoir eu cette destination. Les quelques blocs de grès moulurés de l'angle S.-E., qui amenèrent sans doute M. Aymonier (Cambodge, t. III, p. 114) à supposer l'existence de ces étangs, sont les restes de la base d'un mur qui subsiste partiellement sur une cinquante de mètres, mais dont la masse même, soigneusement exécutée en latérite, ne s'est conservée que dans la butte de l'angle S.-E. Son raccord probable avec le gopura E. n'a pu encore être recherché. Ce mur est à l'intérieur et au Nord de la levée de terre qui court sur trois faces du Baphuon et en en- terre en partie la base. Peut-être est-ce cette simple levée, dont le rôle n'est pas encore déterminé, qui retient les eaux et donne l'impression de deux bassins. Quoi qu'il en soit, ces deux dépressions ne révèlent aucune trace de bordure et des amorces de muraux transversales se détachent de la base du mur citée plus haut et de la chaussée centrale dans la dépression S., tandis que celle du Nord montre des restes de construction, partie d'escalier en grès et débris de soutènements, qui peuvent avoir fait partie d'une terrasse longeant l'enceinte méridionale du Phimânâkâs. Par contre au Sud de l'édifice cruciforme qui coupe la chaussée médiane existe un petit bassin ; il mesure à l'extérieur 37 m. sur 28 et s'allonge dans le sens N.-S. Assez creux, il a ses parois constituées par une succession de sept gradins de grès, très détériorés. Il n'a pas son symétrique au Nord.

La chaussée d'accès entre le gopura E. et l'édifice a présenté trois états successifs (fig. 3). Dans le premier, elle fut constituée seulement par une terrasse longue soutenue par des murs de grès finement moulurés. Elle reçoit ainsi les perrons de l'édicule central et de l'édifice.
Un second état a été réalisé par l’installation d’une chaussée surélevée formée de trois rangs de colonnes circulaires, qui portaient un dallage ainsi remonté à 1 m. 50 environ. Les colonnes centrales en sont en mauvais état et, dans la partie dégagée pour faire connaître partiellement cet état intermédiaire, quelques-unes ont été remplacées autrefois par de simples pierres carrées. On a retrouvée et remis en place une partie des dalles que portaient ces supports. Elles reposaient aux côtés de deux pierres latérales portant feuillure et ornées extérieurement d’une suite de rosaces.

Enfin, dans le troisième état à l’état qui nous est parvenu, les colonnes ont été enfermées entre deux murs pleins dont l’écartement fut rempli de terre. Ces murs faits de blocs en réemploi et restés extérieurement en épambelage, présentent tous les 3 m. 60 un décrochement faisant saillie du côté intérieur ; rien ne l’indique au dehors, mais il a reçu parfois une base carrée, un peu plus élevée que le niveau constant de sa surface et qui sans doute est la raison d’être de ce support.

L’édicule cruciforme qui était muni outre les perrons E. et O. cachés par la chaussée, d’escaliers au Sud et au Nord, a ses moulures de soubasement richement ornées. Ce petit bâtiment n’a gardé qu’une faible partie de ses éléments. Parmi les pierres qui semblent en avoir constitué les pieds-terrains, on trouve de petits panneaux de bas-reliefs analogues à ceux des gopuras du deuxième étage. Une statue représentant un personnage bossu, analogue à ceux qui furent trouvés près des entrées de la galerie extérieure du Bayon, a été dégagée aux environs de l’escalier S.

La base du perron méridional de l’édifice principal ne repose pas sur le sol marqué par le pied de la terrasse, mais à 1 m. 50 plus haut, sur la levée voisine. Il faut en conclure que cette levée mystérieuse est contemporaine de l’édifice ou antérieure.

Le dégagement du gopura E. de la terrasse supérieure a confirmé les quelques indications conservées par l’angle N.-E. sur la bizarre galerie qui entourait cet étage et qui n’avait pu être reconnue avant les travaux de dégagement, car il n’en reste que quelques débris au ras du sol. De la salle S. de ce gopura E. il ne reste d’ailleurs aussi que des assises de bases et des fragments de dallage fortement affaissés. Mais il subsiste un peu plus de la partie N. Le gopura se composait (fig. 4) d’une chambre

**Fig. 4. — Baphuon.**

Plan des gopuras et galeries du IIIe étage.

Echelle : 0 m. 005 par mètre.

centrale avec deux portes, d’ailles qui se présentent à l’extérieur comme formées de trois salles consécutives ; les deux premières n’en forment en réalité qu’une seule et la dernière, la plus excentrique fermée sur le dehors est ouverte en porche sur le

XVII, 6
dedans de la cour. Contre son mur extérieur vient buter la galerie. Cette galerie, bien que fort étroite, est double et divisée par un mur médian percé de fenêtres à balustres. La demi-galerie extérieure était complètement séparée de la cour, tandis que la demi-galerie intérieure était en communication avec la petite salle du bout par une interruption du mur-pignon de celle-ci. C'est là une disposition entièrement nouvelle.

Phimnânakâs. — Le dégagement de la salle supérieure du Phimnânakâs des blocs qui l'encombraient, a montré nettement que les murs ne durent pas s'en élever à une grande hauteur et que les superstructures n'étaient pas en matériaux durables ; le nombre des blocs ne représente en effet qu'un très faible volume de maçonnerie et aucun d'eux, aucune pierre n'a les formes caractéristiques des éléments de toiture ou de pyramide de prâsât. Le dallage a été trouvé interrompu au centre par un trou carré de 2 m. de côté environ, simple touille des chercheurs de trésors.

Les coureuses de l'étage immédiatement au-dessous, nettoyées des pierres éboulées et de la végétation dangereuse, ont révélé l'existence de deux dallages, dont le premier, formé de briques à plat, a été recouvert par un second de latérite. Ce dernier vient cacher le minuscule soubassement des galeries et ramène le niveau des cours au niveau intérieur de ces galeries. Une partie du second dallage a été supprimée pour montrer les deux étages.

L'enlèvement des terres qui recouvraient l'angle N.-O. a fait voir qu'il ne s'agit pas là d'un éboulement, mais d'un apport volontaire dont la raison n'apparaît pas clairement, mais dont M. Connolly avait reconnu d'autres exemples autour du groupe central supérieur d'Angkor Vat.

La fouille destinée à dégager la base du monument et à le faire apparaître dans l'état où il se trouvait avant le remblaiement de 2 m. 50, est achevée. Outre les débris déjà retrouvés et signalés dans l'article de M. Marchal (BEFO, XVI, 3, p. 57 sqq.), les travaux ont mis à jour à 3 m. 50 du soubassement de la terrasse découverte en face de l'escalier S. une série de gradins en latérite, parallèles à l'édifice ; ils commencent à 1 m. au-dessus du sol inférieur pour s'arrêter à 0 m. 40 au-dessous du terrain actuel. Ils correspondent donc à un remaniement contemporain ou postérieur à l'établissement du niveau intermédiaire. Les mêmes gradins existent à l'Est et se décrochent en saillie en face du perron principal. La fouille sur la face N. a rencontré quelques restes d'anciens murs, deux morceaux de mâts encore fichés verticalement et des débris de tuiles en terre cuite. Le dallage de briques à la base du monument s'étend sur une largeur de 4 m. et est continué ensuite par un conglomerat de latérite pilonnée.

Enceinte du Phimnânakâs. — La tranchée destinée à la pose des buses qui permettent l'évacuation des eaux de la fouille du Phimnânakâs vers le grand bassin E., creusée à une profondeur d'environ 3 m. 50 sur une longueur de 50 m., a coupé divers murs en latérite. Deux muraillers dans le voisinage de l'édifice, conservées sur une faible hauteur, reposent sur le fond du sol ancien. Deux autres du côté du bassin affluent le sol actuel, mais partent à 1 m. 80 au-dessus du fond de fouille. Entre les premières, et dans toute la hauteur de la tranchée furent trouvés des débris de tuiles et des blocs de latérite épars ; dans la partie inférieure une partie de mât était encore fichée verticalement. Entre les deux autres, et seulement à partir du niveau où elles commencent, de nombreux morceaux de bois ont été rencontrés, notamment une planche
de 4 m. 50 de longueur sur 0 m. 50 de large. De formes et de dimensions différentes, ces pièces portent des mortaises et des traces d'assemblage. Contre le bassin N., la tranchée a dû éventrer un massif important de latérite, soutien des gradins supérieurs.

Ce grand bassin dont les bords S. et N. sont de hauteur très différente (cf. l'article de M. Marchal cité plus haut, p. 67) est précédé à l'Est par un autre plus petit non signalé dans l'Inventaire ; son bord oriental touche au mur de latérite qui limite la première cour et qui est postérieur en date, car il pose sur le remblai général. Une touille pratiquée sur un côté de bassin a montré qu'il était constitué par une série de 13 gradins en grès non moulurés ; ils s'arrêtent à 4 m. 50 de profondeur sur un fond de latérite pilonnée, qui s'est recouvert d'une boue noire à détritus organiques. Avec quelques débris d'ossaments, on y a trouvé un morceau de bois rond, de 0 m. 20 de longueur portant enfilés huit petits bracelets en argent.

Le grand bassin dont on a seulement dégagé le pourtour est garni sur tout son périmètre par des gradins moulurés dont le nombre exact n'est pas connu ; la fouille en effet n'a pu en aucun point être menée jusqu'au fond à cause de l'arrivée de l'eau. Sur la face S. plus haute, ces gradins sont complétés par deux autres beaucoup plus importants garnis, l'intérieur de nāgas-serpents et de nāgas humains, le supérieur de garudas.

Pour répondre peut-être à ces deux hauts gradins, les degrés inférieurs sur la face S. et la face O. ont été réunis deux à deux par un blocage de grès, qu'ornent des frises de poisons et d'oiseaux. Ces nouveaux décors sont interrompus au milieu de la face S., et la pierre y apparaît fruste, au point où justement on pourrait s'attendre à la plus riche décoration, car les deux gradins supérieurs ne sont pas de hauteur constante et sont plus élevés au milieu.

Aux deux angles, ces degrés du haut se retournent sans qu'on puisse se rendre compte de la façon dont l'architecte les a arrêtés — si jamais ce travail a été achevé. A l'Ouest, les gradins sculptés se continuent sur toute la longueur, et bien qu'ils aient assez souffert, on peut reconnaître dans la partie centrale un escalier en grès assez étroit qui descend jusqu'à la frise inférieure de poissons. Au Nord de cet escalier les personnages sculptés sont à une échelle plus grande que ceux du reste de la frise. D'ailleurs à cet endroit un léger décrochement en saillie semble correspondre à un motif ornemental disparu mais probablement composé avec des éléphants, d'après les pierres sculptées retrouvées gigantes près de là.

Sur les bords N. et E. le grand bassin, et sur le bord N. le petit, sont accompagnés d'allées dallées en grès. Sur la face N. du grand bassin, l'allée, la rue pourrait-on dire, est enfermée entre un petit parapet plein bien conservé et le soubasement d'une terrasse continue en grès de quelques décimètres de hauteur, précédée d'une rigole pour l'évacuation des eaux de pluie. Cette terrasse est partiellement dallée, au moins du côté de la chaussée ; de nombreux trous ronds indiquent que des constructions légères ont dû occuper cette surface. L'allée qui suit le côté E. du grand bassin et est interrompue près de l'angle S. par un magnifique dātā, était ornée dans cette partie d'une série de māts décoratifs si l'on en juge par les énormes trous ronds qui en percent le dallage. Quant à l'allée N. du petit bassin, elle est interrompue vers le milieu de celui-ci.

La petite avenue légèrement oblique qui est tracée entre le Phīmānākās et le gopura E., l'un et l'autre construits sur des axes différents et non parallèles, laisse au Sud l'élégante terrasse cruciforme, aujourd'hui dégagée, qui repose sur le remblai. Plus à
l’Est et dans le voisinage du mur séparatif, également postérieur à la construction générale, se trouvent quatre édifices en longueur ouverts à l’Ouest, qui avaient leur base sur le sol primitif. Leur construction présente une série complète des matériaux utilisés par les Khmers : grès pour le petit soubassement des édifices, l’avant-corps et le perron du grand soubassement, — briques pour les murs et — latérite pour le reste du soubassement. Dans celui-ci se remarquent de nombreuses échancreures demi-circulaires destinées sans doute à recevoir des mâts. Le dallage de briques entre les deux édifices centraux montre deux pierres plates en grès, carrées, encastrées ; l’une porte une rosace. Des pierres analogues mais déplacées furent trouvées près de l’édifice le plus au Sud.

L’avenue rencontre ensuite une nouvelle percée qui unit les deux gopuras S. et N. de la première cour. Celle-ci a dégagé le bout d’une trace de chaussée (?) enfermée entre deux murs de grès distants de 9 mètres, et qui reposent sur le remblai ; cette chaussée (?) est donc encore une addition postérieure. Son mur N. est dans l’axe du passage S. du gopura E. Celui-ci est lui-même enterré et un sondage pratiqué sur sa face O. a mis au jour un soubassement unique et plus petit que le plus élevé des deux soubassements extérieurs. Il repose à 0 m. 75 au-dessous du sol actuel sur un dallage en latérite et en grès qui forme également le sol de l’édifice voisin au Sud.

**Terrasse des Eléphants.** — Si nous sortons de l’enceinte, nous trouvons dans la courrette N. entre le gopura et la Terrasse des Eléphants des dispositions différentes de celles révélées par la courrette S. La première est vide. Celle du Nord montre les fondations incomplètes d’un édifice allongé dans le sens E.-O. et appuyé par son vestibule à la face O. de la terrasse, sur le mur de grès qui dans cette partie n’a, pour cette raison, pas reçu son décor. De ce côté N. le motif des garudas ne se continue pas, comme au Sud, jusqu’au soubassement du gopura ; seul le dallage en grès, qui recouvre la terrasse, se poursuit jusqu’au perron N.

Dans une des reprises, nécessités par les infiltrations des pluies, sur le reste de la Terrasse des Eléphants (angle S. du perron extrême N.) en déplaçant les blocs pour les remettre dans un équilibre plus stable, on a trouvé une dalle de grès mesurant 0 m. 60 × 0 m. 44 sur 0 m. 17 d’épaisseur, utilisée comme moellon dans l’intérieur et sur laquelle on distingue le reste d’une trentaine de lignes, en petits caractères, de forme assez cursive et qui était probablement en khmér (est n. 243).

**Terrasse du Roi Lépreux.** — Le dégagement de la statue découverte par M. de Mequemem au fond d’un écoulement d’eau qui traverse le mur E. de la partie S. de la Terrasse du Roi Lépreux, a révélé l’existence d’un premier état de cette terrasse, de décor analogue, et dont cette statue faisait partie. La nouvelle face sculptée, extérieure, vient doubler à 2 mètres de distance environ la paroi de la précédente. Cependant une différence entre le double plan s’accuse au moins au Sud. La terrasse actuelle se retourne vers l’Ouest. L’ancien mur se continuait vers le Sud ; malheureusement ses traces réduites à peu de chose ne se distinguent guère que sur trois mètres environ et il est impossible de savoir s’il se reliait à la face également cachée derrière le pavillon N. de la Terrasse des Eléphants.

Le mur intérieur s’est conservé dans sa plus grande hauteur sur 4 mètres tandis que le mur extérieur complet en atteint 7. Le raccord entre les deux surfaces de grès est fait par une maçonnerie compacte de latérite qui rend le dégagement très pénible,
car il ne peut être exécuté qu’au pic. A 0 m. 40 à l'Ouest du mur ancien s'en trouve un autre parallèle qui fut sans doute la masse sur laquelle s'appuyait le premier parement de grès orné.

Les murs extérieurs de l'aile N. ont été dégagés jusqu'au pied et montrent dans la partie qui s'allonge vers le Nord une composition différente du reste du décor. L'assise inférieure en saillie de 0 m. 12 comporte une frise de poissons et d'animaux aquatiques. La partie supérieure que la ruine interrompt d'ailleurs au bout de quelques mètres, montre des séries de personnages dont quelques-uns, plus importants, se détachent sous un dôme de prasat. Ce mur se continue sur une longueur de 26 mètres et la frise inférieure est arrêtée brusquement par le retour vers l'Est d'un fragment de mur à décor peu lisible et différent.

Détail curieux, il existe de ce côté un conduit symétrique à celui qui a amené la découverte du mur intérieur, mais on ne trouve à une profondeur de 2 m. 20 qu'une face de latérite. Serait-ce celle du mur d'appui et le parement orné a-t-il été enlevé ?

Un mur postérieur de latérite qui venait buter contre le prolongement N. du mur de la Terrasse, a été conservé provisoirement, à la réserve de l'about qui venait caucheter un morceau intéressant de la sculpture.

Enfin dans les soutènements qui continuaient la Terrasse à l'Ouest, sur sa face S., quelques pietres de grès en réemploi, non sculptées sur leur parement extérieur, portent intérieurement des fragments de bas-reliefs.

Une statue décapitée de personnage, accroupi à la javanaise et armé d'une massue, a été trouvée dans cette région ainsi que quelques fragments d'un bas-relief montrant un cheval à sept têtes, parent de celui qui fut découvert à l'intérieur du pavillon N. de la Terrasse des Eléphants (cf. BEFEO, XVI, 5, p. 101); ces débris ont été réunis et au besoin remontés sur la Terrasse du Roi Lépreux.

---

**Siam**

Au mois de janvier 1917 S. M. le roi de Siam a inauguré les nouveaux locaux de la Bibliothèque Nationale Vajirañāṇa, à Bangkok. Les commençements de cet établissement remontent à 1881, quand les fils du roi Mahā Mongkut résolurent de fonder une bibliothèque en mémoire de leur père; le roi Chulalongkorn approuva chaleureusement leur projet et affecta une salle du rez-de-chaussée du palais à l'aménagement de la nouvelle bibliothèque à laquelle il donna le nom de Vajirañāṇa qui avait été le nom de religion de Mahā Mongkut. Le développement des collections a nécessité trois déplacements successifs de la bibliothèque. Elle est actuellement divisée en trois sections; littérature palière, littérature thaï, littérature étrangère, les deux premières constituées en grande partie par des manuscrits siamois. On y a également annexé les archives historiques du royaume. Le conseil d'administration, présidé par le prince Damrong Rajanjubhab, ne s'est pas contenté de recueillir des manuscrits: il en a édité un grand nombre et fait copier à l'étranger des pièces d'archives intéressant l'histoire du Siam. La bibliothèque Vajirañāṇa n'est donc à aucun degré une aècropole des livres: c'est une institution bien vivante qui contribue avec une louable activité à la connaissance scientifique du Siam. Nul doute que sous la direction de notre collaborateur M. Cœdes elle ne réalise de nouveaux progrès et ne s'acquière de nouveaux titres à l'estime du monde savant.
NÉCROLOGIE.

J. F. FLEET.

Les études indiennes ont fait une grande perte en la personne de John Faithfull Fleet, mort le 31 février 1917 à l’âge de 70 ans. Après une longue et brillante carrière administrative dans l’Inde, il s’était consacré tout entier aux problèmes de l’épigraphie et de la chronologie indiennes, où il possédait une autorité indiscutée. Même dans les cas où son opinion ne ralliait pas tous les suffrages, la manière claire et loyale dont il présentait ses arguments et discutait ceux des autres était à elle seule un progrès vers la vraie solution. Son volume sur les Inscriptions des Guptas a fait époque dans l’histoire de l’épigraphie et ses articles du Journal of the Royal Asiatic Society sont des modèles de profonde érudition et d’excellente critique. Il serait à désirer qu’ils fussent réunis en volume, car ils méritent de rester.

L. FINOT.

H. KERN.

Le 4 juillet 1917 est mort à Utrecht le professeur Hendrik Kern, une des plus pures gloires de la science hollandaise. Esprit clair et puissant, également supérieur par l’étendue de l’érudition et par l’ampleur des idées, Kern a laissé une trace impéressable dans tous les domaines où s’est exercée son activité. La philologie sanskritique lui doit une remarquable traduction de l’astronome Varahamihira, la littérature bouddhique d’excellentes éditions et traductions de la Jātakamālā et du Lotus de la Bonne Loi, la science des religions une Histoire du bouddhisme indien, devenue classique en France, grâce à la version française de M. Gédéon Huot. Il a déployé dans l’étude des idiomes malayo-polynésiens une incomparable maîtrise de linguiste, dont témoigne notamment sa célèbre étude sur la langue des îles Fidji. Le kawi en particulier l’attira par sa riche littérature poétique et historique : ses éditions et traductions de textes tels que le Rāmāyaṇa, l’Arjunaśīvā, le Vītrasancaya sont des monuments de science sûre et lumineuse. Il porta les mêmes qualités dans l’étude des inscriptions de l’Indonésie et de l’Indochine, et c’est un fait connu qu’il fut le premier pionnier de
l'épigraphie cambodgienne. Nous ne saurions oublier ici en quels termes de chaleurreuse bienveillance ce grand savant salua la fondation de notre École et lui souhaita (« pour elle et pour nous », disait-il), une heureuse carrière. Ce souvenir restera vivant parmi nous, non moins que l'œuvre scientifique qu'il a laissée à ses successeurs comme un admirable modèle.

L. FinoT.

---

E. LEROUX.

Notre éditeur en France, M. Ernest Leroux, dont la santé était depuis longtemps ébranlée, est mort à Paris le 20 mai 1917, laissant d'unanimés regrets parmi les orientalistes, qui appréciaient son esprit ouvert à toutes les curiosités de la science et de l'art et sa parfaite courtoisie. Il n'est guère de grand ouvrage paru depuis de longues années dans le domaine des Études orientales qui ne porte la marque de sa maison, et il y aurait ingratitude de notre part à ne pas rappeler tout ce que nos Publications ont dû à sa sûre expérience et à son obligeance toujours prête. De nombreux ouvrages intéressant l'Indochine ont été édités par ses soins : la Mission Pavie, le Cambodge de M. Aymonier, l'Album des monuments khmères de M. Delaporte, les Bas-reliefs du Bayon, notre collection de Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine, etc. Il a eu ainsi une part effective au développement des Études indochinoises.

L. FinoT.
DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.

4 mars 1917.


2 juillet 1917.

Arrêté prolongeant de six mois la mission de M. George Caédès au Siam.


Personnel. — M. Finot a continué de remplir par intérim les fonctions de directeur en l’absence de M. Maitre, directeur titulaire.


Travaux des membres de l’École. — M. Finot, directeur p. i., a séjourné au Cambodge jusqu’en novembre 1916 pour régler les questions concernant la reprise des travaux d’Angkor et la succession de M. Commaille, faire copier des manuscrits pour la bibliothèque et étudier divers textes de la littérature indigène. Au mois de décembre, il s’est rendu à Hong-kong, sur l’invitation de S. E. le Gouverneur, chancelier de l’Université, pour y recevoir le diplôme de docteur en droit honoris causâ. Cette démarche de la jeune et déjà florissante Université anglaise d’Extrême-Orient mérite d’être relevée comme un témoignage des sympathies que l’École française a su inspirer au dehors et comme le gage d’une future collaboration entre deux institutions appelées à se rendre de mutuels services. Rentré à Hanoï, M. Finot a dirigé les publications et les autres travaux de l’École qui, en tenant compte des circonstances difficiles créées par la guerre, se sont poursuivis d’une manière satisfaisante.

M. Henri Maspero, professeur de chinois, s’est attaché à concilier dans la mesure du possible, sa collaboration à l’Ecole avec ses devoirs de sous-officier. Tout en continuant à surveiller la préparation du catalogue du fonds chinois, il a donné au Bulletin des Études d’histoire d’Annam et deux articles sur Quelques mots annamites d’origine chinoise et Quelques interdits en relation avec les noms de famille chez les Tai noirs.


M. Noël Peri, secrétaire, tout en remplissant ses fonctions administratives, a continué ses études sur la religion chinoise et rédigé deux monographies, dont l’une Le dieu Wei-t’o a été publiée dans le Bulletin, l’autre : Hariti, la Mère-de-démons, formera un des plus prochains fascicules de cette revue.

M. Henri Marchal, conservateur p. i. des monuments d’Angkor, s’est acquitté avec zèle et succès de ses nouvelles fonctions, qu’il a prises au mois de juillet 1916. Il a procédé, sur les instructions du Chef du Service archéologique, à un étaiement général des parties ruineuses dans les constructions d’Angkorvat et d’Angkor Thom, terminé le déblaiement des terrasses d’honneur et exécuté d’urgentes mesures de consolidation au Baphuon. Au Phimeanakas, il a commencé un travail de dégagement dont il a rendu compte dans le Bulletin et qui a eu pour effet de ramener au jour les parties basses du monument enterrées jusqu’à une hauteur de 2 m. 50 et de faire découvrir deux stèles du XIIIe siècle. M. Marchal a également abordé la reprise des parties effondrées de la grande chaussée d’Angkorvat.

M. Paul Boudet, pensionnaire, est arrivé à Hanoi le 13 juin 1917. Il a commencé aussi à son enquête sur les archives, dont les premiers résultats ont démontré la nécessité de mesures nouvelles pour assurer la conservation et le bon ordre de ces documents aussi importants pour l’administration que précieux pour l’histoire.

Travaux des correspondants et collaborateurs de l’Ecole. — M. le lieutenant-colonel Bonifacy, correspondant de l’Ecole, a découvert à Sept-pagodes, où il exerce son commandement, un groupe important d’anciens caveaux funéraires, apparemment chinois, et qui semblent remonter plus haut que le VIe siècle. Après les avoir signalés, il a prêté aux travaux de fouilles et de préservation un concours pressé. Grâce à lui, le Musée a pu recueillir quelques terres cuites, des armes et un miroir de bronze.
formant un petit mobilier funéraire très intéressant. Il nous a remis la suite de ses recherches sur les génies théromorphes au Tonkin.

M. Petitthuguenin, correspondant de l’École, a donné au Bulletin des Notes critiques pour servir à l’histoire du Siam.

Le P. H. de Pirey a fouillé à Bich-la (Quảng-tri) l’emplacement d’un ancien monument cham et relevé les indices existants sur la situation d’autres points archéologiques dans le Quang-tri et le Quang-binh. Il a menagé au Musée l’acquisition d’un petit bronze bouddhique qui appartient à la bonne époque de l’art du Champa.

Conservation des monuments historiques. — Outre les travaux d’Angkor signalés plus haut, on s’est préoccupé de la conservation du Van-mieu de Hanoi, plus gravement atteint qu’on ne l’avait supposé. Grâce à un crédit accordé par M. le Résident supérieur au Tonkin, des travaux de réparation y sont actuellement exécutés par les autorités de la province avec le concours de l’École française d’Extrême-Orient.


Bibliothèque. — Malgré les conditions actuelles, si défavorables à la publication et au commerce des livres, la bibliothèque a pu se compléter par un certain nombre d’acquisitions. Le fonds européen a reçu 270 volumes ; le fonds annamite, 95 ; le fonds chinois 174 ouvrages en 1521 fascicules. Le fonds des manuscrits tai s’est accru d’environ 175 manuscrits laissés par le capitaine Nicolle et le commandant Dussault ; celui des manuscrits laotiens s’est également enrichi, grâce aux envois de notre correspondant M. Meillier, commissaire du Gouvernement à Luang Prabang.

Musées. — 1° Hanoi. La section préhistorique a reçu un certain nombre d’objets provenant de Biên-hoà (don de MM. Loech) et de la région du Haut Ménam (don de M. Letellère-Pontalis). De très anciens vestiges de l’occupation chinoise au Tonkin, conservés dans les caveaux funéraires de Quang-yên et de Sept-pagodes (poteries, armes et objets de bronze), ont pu être recueillis grâce au concours de M. l’administrateur Petitet, résident de Quang-yên, et de M. le Lt-colonel Bonilacy. A une époque plus récente (dynastie Song) appartiennent les débris de porcelaine trouvés aux environs de Hanoi et qui comprennent à la fois des originaux chinois et des imitations annamites. L’art annamite proprement dit est représenté par des poteries de Bat-trang, Tho-ha et Phu-lang, par quelques lampadaires en fer forgé, enfin par un Buddha couché qui est une des meilleures œuvres de la sculpture sur bois au Tonkin. Le Musée a pu acquérir également quelques beaux bronzes d’art hindou, provenant du Champa et de l’ancien Cambodge. La section chinoise s’est accrue de quelques porcelaines ; un vase des Ming, un autre de Yong-tcheng, une statue polychrome d’enfant et un grand plat de K’ien-long. La collection japonaise, restreinte, mais choisie, s’est

XVII, 5
enrichie de quelques pièces de valeur : un Amitābha et deux bodhisattvas en bois, du XIIIᵉ siècle ; un cofre à vêtements en laque, de la fin du XVIᵉ siècle ; enfin deux spécimens de ces vieilles poteries qui portent au Japon le nom de « tonkinoises » (Kōchi-yaki = terres cuites de Giao-chi).

2° Phnom-penh. Le remaniement du Musée a permis de mettre mieux en valeur les sculptures déjà réunies et de faire place à de nouvelles entrées, dont les principales sont : une statue de Harīhara, provenant de Prasāt Andēt, et plusieurs linteaux conservés à la pagode d'En Khmar, le tout acquis par l'obligeante entremise de M. Faure, résident de Kompong-thom, à qui le Musée doit également l'envoi d'une belle stèle et d'un remarquable bas-relief de Kūk Rōkā ; une statue de Čiva, trouvée dans les ruines de Bassac (province de Romduol) ; deux vieux bouddhas de pierre trouvés à Son-tho, canton de Vinh-loï-la, province de Tràvinh, et envoyés au Musée, sur les instructions de M. le Gouverneur de la Cochinchine, par M. Gazan, administrateur de la province ; enfin les curieux bois sculptés de Phsar, qu'on avait dû jusqu'ici déposer provisoirement au Vat Prah Kēo et qui ont pu trouver place dans le nouvel arrangement. Les objets précieux (bijoux, bronzes, etc.) auparavant conservés dans les armoires de la Résidence Supérieure, ont été exposés sous vitrines avec toutes les mesures de protection requises. La toiture du bâtiment a été refaite par les soins du service des Travaux publics du Cambodge, en sorte que le Musée se présente maintenant aussi bien que le permet l'exiguité des locaux dont il dispose.

3° Tourane. Le Musée cham n'a pu encore être installé ; il le sera très prochainement.

Archives. — M. le Gouverneur Général a décidé en principe de créer un service des Archives générales de l'Indochine qui dépendrait de l'École française d'Études Orient. Un projet d'organisation sera élaboré d'après les données de l'enquête préliminaire actuellement en cours.

Hanoi, le 10 juillet 1917.

30 novembre 1917.

Arrêté nommant M. Paul Boudet directeur des archives et bibliothèques de l'Indochine (J. O., p. 1944).
INDEX ALPHABÉTIQUE

Les chiffres romains renvoient au numéro, les chiffres arabes à la page.
Les noms des auteurs d’articles originaux sont en petites capitales, et les titres de leurs articles en italique. Les noms des auteurs d’ouvrages ou d’articles dont il a été rendu compte sont en italique.

Abhidhamma laotien, v., 52.
Arita, iii., 24-28.
Avalokiteśvara, son culte populaire, ses trente-trois corps, sa transformation en femme, son iconographie, iii., 68-77.
Ayudhya et Sukhodaya, ii., 46-47.
Bali, offrande de nourriture, iii., 45 sqq.
Baphuon. Dégagement de —, vi., 51-54.
Bia Kheï, légende rongao, iv., 44.
Borjau, sorciers moû, iv., 39-40.
Bor Dao, génie de l’épée des Sater, iv., 78-83.

XVII, 6
Boudet (Paul). Nommé pensionnaire de l'Ecole, vi, 35-36, 61 ; puis directeur des Archives et Bibliothèques de l'Indochine, vi, 36, 64.


Buddhasen, roman laotien, v, 133-135.


Cambridge. Chronique, vi, 49-57 —


Campa si ton, roman laotien, v, 131-133.

Castras laotiens, v. Finot.

Cham. Musée — de Touman, vi, 64.

Vestiges — s en Annam, vi, 45-47.


Chi Hordrong. Le mont —, iv, 69-72.

Chi là Nom. Le mont —, iv, 72-78.

Chi Jor. Le mont —, iv, 77-78.


Chô bri. Alliance des Ronggao avec l'esprit du — ou chien sauvage, iv, 93-94.

Chorgroï. Alliance des Ronggao avec l'esprit du —, iv, 92.

Chourkué. Alliance des Ronggao avec l'esprit du — ou tragule, iv, 102.


Chronologie laotienne, v. Finot.

Chük. Alliance des Ronggao avec l'esprit du — ou rat de bambous, iv, 95-96.

Chük chek. Alliance des Ronggao avec l'esprit du —, iv, 92-93.

Cochinchine. Chronique, vi, 47-49.

Vestiges archéologiques, découverts en —, vi, 47-49.


Confession dans l'école Tien-t'ai, iii, 58-59.


Couling (S.). The Encyclopædia sinica, vi, 16-19.

Culte d'Avalokiteśvara, de Hārtīt, v. Peri.

Dak Tonueng. Le lac —, iv, 72-78.

Dam Dua, esprit de male-mort, vi, 69-72.

Đàn-xuyén. Ancien tombeau chinois de —, i, 2-3, 29. Miroir trouvé dans le tombeau de —, i, pl. 1.

Đài-nghỉ. Vestiges chams de —, vi, 45-46.


Duroiselle (Charles). Travaux, vi, 6-9, 12, 36.
Durynohana. Histoire de —, conte lao-
tien, v, 102.
Ecole française d'Extérieur-Orient.
Chronique, vi, 35-44. — Situation de l’ —
en 1916-1917, v, Finot. — V. Bibliothèque,
Correspondants, Documents administra-
tratifs, Musée, Publications.
Epigraphie. Alphabet épigraphique sia-
mois, v, 36, pl. II. — de Sukhadaya
Finot (Louis). J. P. Fleet, vi, 59. —
H. Kern, vi, 59-60. — E. Leroux, vi,
60. — Rapport au Conseil de Gouverne-
ment sur la situation et les travaux de
l'Ecole française d'Extérieur-Orient pen-
dant l'année 1916-1917, vi, 61-64. —
Recherches sur la littérature laotienne.
Avant-propos, v, 1-4. Introduction, I, 
Luang-Prabang et ses pagodes, v, 5-9. II
L'écriture thai, v, 10-29. III, Notions de
chronologie, v, 30-39. Littérature lao-
tienne: I, Textes canoniques, v, 41-52.
II, Parittam, v, 53-60. III, Grammaire,
métrique, lexicographie, v, 61-63. IV.
Littérature religieuse extracanonique, v,
64-83. V, Contes, v, 84-115. VI, Romans
en vers, v, 116-130. VII, Romans en pro-
IX, Textes historiques et légendaires, v,
149-154. X, Traditions laotiennes, v,
155-174. Liste générale des manuscrits
laotiens, v, 175-218. — Comptes-rendus,
Fleet (J. F.). Notice nécrologique,
v, 59.
Folklore laotien, v, Finot.
Garuđa, iii, 52 n., 56, 57. — et les
tortues, conte laotien, v, 94.
Guerlach (le P.). Extraits de ses études
sur les Bahnar, iv, 20 n., 34, 39 n., 53
n., 79 n., 82 n.
Hamada Köšaku et Umehara Sueji.
Higo ni okeru sōshoku aru kofun oyobi
yokoana (Ornamented tombs in the pro-
vince of Higo), vi, 29-32.
Hara. Alliance des Rongao avec l'esprit 
Haritī la Mère-de-démons, v, Peri.
Higo. Tombeaux du —, v, Hamada
et Umehara.
Hing-ting et le groupe des divinités
des salles d'exercices, iii, 60-62.
Histoire. — du Japon, v, Okakura. —
de la dynastie de Sukhadaya, v, Caudés.
Origines historiques du Laos d'après
les traditions laotiennes, v, Finot. Textes
historiques laotiens, v, Finot.
Hodrōng. Alliances chez les Jarai —,
iv, 113-110.
Horasat, v, 137-139.
Hā Pôm, déesse des affamés, iv, 53-64.
Ilang Dak, esprit des eaux, iv, 43-49.
Ilang Doblah, génies de la guerre, iv,
64-67.
Ilang gorgul. Alliance des Rongao avec
le —, iv, 110.
Ilang kohluû. Alliance des Rongao avec
le —, iv, 109-110.
Ilang Kon Ngai, esprits lutins, iv,
83-86.
Ilang Ngök, génie des montagnes, iv, 67.
Ilang Xöri, esprit du riz, iv, 49-53, 53
n., 56-58.
Iconographie d'Avalokitêçvara, de Har-
ittī, v, Peri.
Içvara. Le perroquet d’ —, conte lao-
tien, v, 108.
Inde, Bibliographie, vi, 11-15. — Ar-
chéologie, v. Annual Report ... Brown,
Marshall, Narasimhachar. Culte de Har-
ittī dans l’ —, iii, 65-66.
Indochine Bibliographie, vi, 1-10. —
Chronique, vi, 35-56. — V. Annam, Bir-
manie, Cambodge, Cochinchine, Laos,
Siâm, Tonkia.
Inscription. — s birmanes et mones, vi,
7-8. — s de Nhan-liêu, vi, 46. — s de
Nha-me, vi, 47. — de Tháp Luc-hiên, vi,
XVII, 6.
Kotmái Lào ou Ratthásat, v, 136-137.
Kouan ũng king. Légende d'Arita d'après le —, iii, 24-28.
Kouan-yin donneuse d'enfants, iii, 72-77.
Kouei-tseu-mou, mère-de-démons, iii, 15-16. Hârîti honorée sous le titre de — dans les monastères chinois, iii, 47-49. Légende de Hârîti d'après le — king, iii, 16-22.
Krao bân, v. KEMLIN.
Krao kôn bân, v. KEMLIN.
Krao kon õ tuh, v. KEMLIN.
Krao pó, v. KEMLIN.
Lan Ñán. Fondation du mœn —, d'après les traditions laottiennes, v, 150-159, 163.
Laos. Alphabet laotien moderne, v, 38, pl. V. Écriture thai au —, v, 25-29. Littérature laotienne, v. FINOT.
Leroux (E.). Notice nérologique, vi, 60.
Lidaîya, petit-fils de Râma Khâm-hêng, ii, 4-9 sqq.
Lin Tôn, roman laotien, v, 117-121.
Linguistic Survey of Burma, v. TAYLOR.
Littérature laotienne, v. FINOT.
Lur. Spécimen d'écriture —, v, 39, pl. VI. Chiffres —, v, pl. VIII.
Lî Thâi (Lidaya), ii, 4-9 sqq.
Luang Prabang — et ses pagodes, v. FINOT. Archives du Cao Maha Uparat de —, v, 154. Plan de —, v, pl. XII. Premières foundations bouddhiques à —, v, 165-174. Sculptures de —, v, pl. X et XI.
Mahâ-vibhâsâ castra. Passage du — sur Hârîti, iii, 32-34, 38.

Manjībhuddha, iii, 32, 39-40.

Manuscrits laotiens, v. F. N. NOT.

Marchal (Henri). Travaux à Angkôr, vi, 36, 49-57, 62.


Min-nan-thu. Fresques, vi, 6-7.

Moi. Alliances chez les —, v. K. B. MLIN.


Monuments historiques de l'Indochine, vi, 44-57, 63.

Mulla Tantai, recueil de contes judiciaires laotiens, v, 113-144.


Mysore. Archéologie, v. Narasimha-

Char.

Na-meï-peï et Harîti, iii, 39, 40.


Nghîa-lô. Alphabet t'ai de —, v, 17.

Nîkâya laotiens, v, 41-42.

Nînan Khun Borom, v, 149-155-163.

Nînan Praya Côn Lun, v, 151-153.

Nordemann (Edmond). Chrestomathie sino-annamite, vi, 3-5.


Pâli. Inscription — e de Lîdaiya, ii, 29-32. Textes — sur la dynastie de Sukho-


Pañcâdânta laotien, v, 84-113.

Panâsajatâkam, v, 44-49.

Parittam laotien, v. F. N. NOT.

X VII, 8


Phimānākās. Dégagement du —, vi, 54-56.

Phung, famille, iv, 113-119.

Pie yi tsa a-han king. Passage du — sur la mère-de-démons, iii, 36-37.

Pirey (H. de). Fouilles archéologiques en Annam, 45-46, 63.


Priyāṇakaraṇa, iii, 6-15 sqq.

Prok. Alliance des Rongao avec l'esprit du —, rat palmiste, iv, 106.

Publications de l'Ecole, vi, 63.

Purn Prâ Ban, v, 150-151.

Purn Prâ Kêo, v, 151.

Punarvasu, iii, 34-38.

Quâ-giang. Disparition de la tour de —, vi, 46.

Quâng-yên. Anciens tombeaux chinois découverts à —, v, PARMENTIER.

Qui-châu. Spécimen d'écriture tai de —, v, 10-20.

Quỵnh (Phâm —). Compte rendu, vi, 3-5.

Rajasavāṇi, v, 140-146.


Râma Khâmhêng, ii, 5-7, 32-34 ; v, 10-15.


Reungao = Rongao.


Rongao. Alliance chez les —, v KEMLIN.

Rongao. Alliance des Rongao avec l'esprit du poisson —, iv, 104.

Saba, nourriture des êtres vivants, iii, 45, 57

Saddavimala, v, 77-80.

Sadet. Génie de l'épée des —, iv, 78-83.

Sédang. Alliances chez les — IV, 6 sqq., passim.
Serruys (Jenny), v. Okakura.
Shan. Écriture thaï en pays — s. v. 20-25.
Sihiṅganiḍāna. La dynastie de Sukhodaya, d’après le — III, 41-46.
Sōn dok mai, v. 72-74.
Sukhodaya, Dynastie de — v. Cœdès.
Écriture thaï de — v. 26.
Suphasit, v. 147-148.
Sutta-pitaka laotien, v. 41-50.
Tao Bè, roman laotien, v. 127-128.
Tché-yî et la pratique de la confession, III, 57-59.
Thâih, cymbale, IV, 48-49.
Tham. Alphabet — v. 37-38, pl. IV et VIII. Spécimen d’écriture — v. 38, pl. VI.
Thâp Luc-hiên, v. 48.
Tripitaka. — laotien, v. 41-52.
Uphassavijaya, v. 74-76.
Urânganiḍāna, v. 153.
Vidyâdhara. Le — complaisant, conte laotien, v. 98.
Vieñ Chan. Cercle astrologique de — v. pl. IX. Poñsavadan Kâsat — v. 150.
Vinaya laotien, v. 51-52.
Xieñ Miên, v. 115.
Yuon. Chiffres — v. 39, pl. VIII. Spécimen d’écriture — v. 39, pl. VII.
Zimmê Par nâsa, v. 44-49.

XVII, 8
TABLE DES MATIÈRES.

No 1

No 2

No 3
Noel PERI. — Hāritī, la Mère-de-démons (p. 1-102).

No 4

No 5

BIBLIOGRAPHIE.


CHRONIQUE.

Indochine française : Ecole française d'Extrême-Orient, p. 35

Tonkin, p. 44.
Annam, p. 44.
Cochinchine, p. 47.
Cambodge, p. 49.

Siam, p. 57.

NÉCROLOGIE.


DOCUMENTS ADMINISTRATIFS, p. 61.

INDEX ANALYTIQUE, p. 65.
"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.