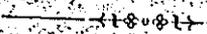


QUINZIÈME ANNÉE

TOME XV, n° 3

Prix : 5 francs.

BULLETIN
DE
l'Ecole Française
D'EXTRÊME-ORIENT



NOTES ET MÉLANGES.

- N. PERI. — UN CONTE HINDOU AU JAPON.
- A. L. M. BONIFACY. — LA FÊTE TÂY DU HỒ-BỒ.
- G. CORDIER. — LE MUSÉE DE YUNNAN-FOU.
- G. CÈDÈS. — NOTE SUR LES OUVRAGES PÂLIS COMPOSÉS EN PAYS THAI.
- DR. PANNETIER. — SENTENCES ET PROVERBES CAMBODGIENS.



HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1915

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient, éditeur; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs, port compris.

Les volumes parus sont mis en vente au prix de 30 francs pour les années 1901-1910 (tomes I-X), et de 25 francs pour les années suivantes. Toutefois les tomes I et III (1901 et 1903), ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple antérieur à l'année 1912, est vendu 7 fr. 50; chaque numéro double, 15 francs.

A partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

Article paru en 1915.

L. CADIÈRE. — Anthropologie populaire annamite.....	4 fr. 00
L. FINOT. — Notes d'épigraphie.....	10 fr. 00

Articles à paraître.

Bibliographie. Chronique. Documents administratifs.



UN CONTE HINDOU AU JAPON

Par NOËL PERI,

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

Parmi les divinités honorées au Japon d'un culte se rattachant au shintoïsme, il en est quelques unes qui n'ont aucune relation ni avec les récits du *Kojiki* 古事記 ou du *Nihongi* 日本紀, ni avec l'histoire du pays. Il en est même qui ne se laissent pas aisément rattacher à quelque antique croyance ou culte local, et dont la provenance reste obscure. Je crois qu'il est possible, sinon de déterminer exactement la genèse, du moins d'indiquer l'origine lointaine d'une de ces divinités, celle dite du Passage-de-la-fourmi, Ari-dōshi myōjin 蟻通明神, actuellement encore honorée dans un temple situé près du village de Nagataki 長瀧 dans la province d'Izumi, au Sud d'Ōsaka (Pl. 1). (1)

D'après le *Tsurayuki shū* 貫之集, collection de quelques œuvres du grand poète Ki no Tsurayuki 紀貫之 (883-946), compilateur du *Kokin waka shū* 古今和歌集, celui-ci revenant d'un voyage dans la province de Kii, traversait un jour celle d'Izumi, lorsque « soudain son cheval s'arrêta tout tremblant et parut près de s'abattre. Des passants lui dirent que ce devait être un effet de la puissance du dieu qui demeurerait en cet endroit ; à la vérité il n'y avait alors là ni temple ni signe quelconque de sa présence ; mais c'était cependant un dieu redoutable ». Au cours de la conversation, Tsurayuki demanda comment

(1) Cette figure et la suivante reproduisent des illustrations de Takehara Shunchōsai 竹原春朝齋 dans l'*Izumi meisho zue* 和泉名所圖會, ouvrage en 4 fascicules, paru à Edo 江戸 la 7^e année Kwānsei 寬政, 1795.

s'appelait ce dieu. On lui dit qu'il s'appelait le dieu du Passage-de-la-fourmi, Ari-dōshi no kami 蟻通の神. Ce qu'entendant, Tsurayuki composa en son honneur une poésie, sans autre intérêt d'ailleurs qu'un jeu de mots sur ce nom. Le dieu se contenta de cet hommage, le cheval se remit instantanément, et le poète put continuer sa route.

Telle est la plus ancienne mention connue de ce dieu dans la littérature japonaise. Elle nous atteste qu'au commencement du X^e siècle, il était vénéré, redouté au moins, du peuple dans un canton de la province d'Izumi, au bord de la mer, tout en n'y étant l'objet d'aucun culte officiel : divinité sans temple, populaire, locale, traditionnelle.

Moins d'un siècle plus tard, vraisemblablement dans les toutes dernières années de ce même X^e siècle, Sei Shōnagon 清少納言, dans son célèbre *Makura no sōshi* 枕草紙, énumérant les temples shintoïstes, 社, qu'elle préfère, cite celui du dieu du Passage-de-la-fourmi, Ari-dōshi no myōjin 蟻通の明神, et après avoir fait allusion à l'anecdote précédente, rapporte la légende suivante, sans doute répandue à cette époque, mais qu'aucun ouvrage plus ancien ne cite, et dont rien ne permet de préciser l'origine. Tous les auteurs qui depuis ont eu occasion de parler de ce dieu, se sont référés à ce passage dont je donne ici la traduction en entier, et qui est en définitive la seule source de ce qu'on sait à son sujet.

« Quant à la raison qui a fait donner ce nom d'Ari-dōshi, [la voici.] Qu'y a-t-il de vrai [en ceci] ? (1) Il y eut autrefois un empereur qui n'aimait que les gens jeunes et faisait mourir tous ceux qui arrivaient à l'âge de quarante ans ; aussi [les gens de cet âge] allaient-ils se cacher dans des régions éloignées, et il n'y en avait aucun à la capitale. Un général (2), fort apprécié en ce temps, doué d'ailleurs d'heureuses facultés, avait encore ses parents qui approchaient de soixante-dix ans. Alors que la limite fixée était de quarante ans, combien à plus forte raison était-il agité d'inquiétude pour eux ? Comme sa piété filiale était profonde, il ne voulait pourtant pas les envoyer habiter au loin ; il ne pouvait se passer de les voir au moins une fois chaque jour. Alors en grand secret, il creusa un trou en terre dans sa maison, et y fit un logement où il les installa et où il allait les voir chaque jour. En public (officiellement) et à tout venant, il fit savoir qu'ils s'étaient enfuis et cachés. Pourquoi donc [l'empereur] n'ignorait-il pas simplement les gens qui restaient confinés dans leurs maisons ? Quelle époque détestable !

(1) Sei Shōnagon entremêle ses réflexions personnelles au récit.

(2) *Chajō* 中將. Voir la note à ce sujet dans le *nō* de *Sotoba Komachi*, BEFEO, XIII, iv, p. 3, note 2.

» Le père avait dû être kandachime 上達部⁽¹⁾, pour avoir un fils général. D'esprit très délié, il avait des connaissances très étendues, et malgré sa jeunesse, ce général était plein de talent, très intelligent et fort estimé des gens de son temps.

» L'empereur de Chine cherchait par tous les moyens à connaître la valeur de l'empereur de ce pays; désirant s'emparer de son empire, il éprouvait sa capacité en ne cessant de lui envoyer des énigmes (difficultés à résoudre).

» Il lui envoya un morceau de bois soigneusement raboté et bien arrondi, d'environ deux pieds de long, en lui demandant [d'indiquer] où en était l'extrémité inférieure et la supérieure. On ne découvrait aucun moyen de le savoir, et l'empereur était dans un grand ennui. Très ému [de cette peine], le général alla trouver son père, et lui dit qu'il arrivait telle et telle chose. Celui-ci lui donna ce conseil: « Il n'y a qu'à se rendre au bord d'une rivière rapide et à y jeter [le bâton] en travers [du courant]; on marquera extrémité supérieure celle qui se sera tournée contre le courant, et on pourra renvoyer [le bâton]. » [Le général] vint au palais, portant sur sa figure qu'il avait trouvé, et déclara qu'il allait essayer. Accompagné de beaucoup de monde, il alla jeter [le bâton dans une rivière], et fit une marque à l'extrémité qui se tourna en avant; puis on renvoya [le bâton]. [La marque] était exacte.

» Une autre fois, il envoya deux serpents d'environ deux pieds de long et parfaitement semblables, en demandant lequel était le mâle et lequel la femelle. Et de nouveau personne ne put le savoir. Ce même général alla interroger [son père]. Celui-ci lui dit: « Qu'on les mette tous deux l'un à côté de l'autre, et qu'on leur agace la queue avec une branche d'arbre mince; sache que celui qui remuera la queue est une femelle. » Aussitôt, on fit l'expérience dans le palais même; et en vérité l'un ne remua pas et l'autre s'agita. On leur mit une marque et on les renvoya.

» Longtemps après, il envoya un petit morceau de jade percé d'un canal tournant sept fois sur lui-même et ayant une ouverture à chaque extrémité, en demandant qu'on y fit passer un fil. Dans ce pays (la Chine), faisait-il dire, tout le monde est capable de faire cela. Mais les plus habiles en toutes choses n'y réussirent pas. Tout le monde, à commencer par les kandachime, ayant déclaré ne savoir comment faire, [ce général] alla de nouveau [trouver son père] et lui dit ce qui arrivait. Celui-ci lui dit: « Prends deux grosses fourmis, attache leur autour du corps un fil mince, puis à celui-ci un autre un peu plus gros, et enduis de miel l'extrémité du tube opposée [à celle où tu les placeras]. » Le général redit cela [à l'empereur]. On introduisit les fourmis dans le tube;

(1) Nom général des courtisans des trois plus hauts rangs.

celles-ci ayant senti l'odeur du miel, s'en furent avec la plus grande rapidité jusqu'à l'ouverture opposée du tube. Et on renvoya celui-ci avec le fil qui le traversait. Après cela, l'empereur de Chine déclara que [les gens du pays de] l'Origine du Soleil (日の本) étaient habiles, et dans la suite il ne fit plus de pareilles choses.

» [L'empereur du Japon] trouvant que ce général était un homme remarquable, lui demanda ce qu'il désirait qu'il fit pour lui, à quel rang de cour il voulait être élevé. Mais celui-ci dit : « Ne me donnez ni dignité ni rang de cour ; permettez-moi seulement de rechercher mon père et ma mère qui, très âgés, se sont enfuis et cachés, et de les faire habiter à la capitale. » — « C'est là chose bien facile », dit l'empereur ; et il lui donna cette autorisation. Tous les parents qui apprirent la chose s'en réjouirent extrêmement. Le général fut élevé jusqu'au rang de ministre.

» Est-ce donc cet homme (1) qui est devenu dieu ? Ce dieu, apparaissant une nuit à quelqu'un qui lui avait fait un pèlerinage, lui dit, à ce qu'on rapporte :

« A travers le jade ployé en sept tours, j'ai fait passer un fil ;
Se peut-il que tu ne saches pas que je suis Ari-dōshi ? »

Les commentateurs ont bien reconnu qu'en dépit des apparences, cette légende n'était pas autochtone. Le plus célèbre des commentaires anciens, le *Haru-akebono no shō* 春曙抄, a très justement remarqué que les deux premières épreuves font partie de la série que donne le *Tsa pao tsang king* 雜寶藏經, k. 1, paragraphe 4, sous le titre *K'i-lao kouo yuan* 藥老國緣, et il en a conclu que, bien qu'elle n'y soit pas mentionnée, la troisième, la plus importante et qui donne son nom à la légende japonaise, devait être aussi d'origine bouddhique. C'était approcher de la vérité autant qu'il était possible alors. Les épreuves citées par le *Tsa pao tsang king* se trouvent en effet déjà dans le *Mahā-ummaga-jātaka*, qui contient également celle du pertuis recourbé à travers lequel il faut faire passer un fil. En voici la traduction d'après M. Rouse (2).

8. « The pole ». So one day, with a view of testing the sage, they fetcht an acacia pole, and cutting off about a span, they had it nicely smoothed by a turner, and send it to the East Market-town, with this message. « The people of the Market-Town have a name for wisdom. Let them find out then which end is the top and which the root of this stick. If they cannot, there is a fine of

(1) Le père, d'après les commentateurs.

(2) *The Jātaka...* translated by COWELL and ROUSE, vol. VI, p. 166-167.

thousand pieces. » The people gathered together, but could not find it out, and they said to their foreman, « Perhaps Mahosadha the sage would know; send and ask him. » The foreman sent for the sage from his playground, and told him the matter, how they could not find it out but perhaps he could. The sage thought in himself, « The king can gain nothing from knowing which is the top and which is the root; no doubt it is sent to test me. » He said, « Bring it here, my friends, I will find out. » Holding it in his hand, he knew which was the top and which the root. yet to please the heart of the people, he sent for a pot of water, and tied a string round the middle of the stick, and holding it by the end of the string he let it down to the surface of the water. The root being heavier sank first. Then he asked the people, « Is the root of a tree heavier, or the top? » « The root, wise sir! » « See then this part sinks first, and this is therefore the root. » By this mark he distinguished the root from the top. The people sent it back to the king, distinguishing which was the root and which was the top. The king was pleased, and asked, who had found it out? They said, « The sage Mahosadha, son of foreman Sirivaddhi ».

.....
10. « The snake. » One day a male and a female snake were brought, and sent for the villagers to decide which was which. They asked the sage, and he knew at once when he saw them; for the tail of the male snake is thick, that of the female is thin; the male snake's head is thick, the female's is long; the eyes of the male are big, of the female small; the head of the male is rounded, that of the female cut short. By these signs he distinguished male from female. The rest is as before.

.....
12. « The gem ». The gem which Sakka gave to King Kusa was octagonal⁽¹⁾. Its thread was broken, and no one could remove the old thread and put in a new. One day they sent this gem, with directions to take out the old thread and to put in a new; the villagers could do neither the one nor the other, and in their difficulty they told the sage. He bade them fear nothing, and asked for a

(1) La traduction paraît un peu libre, et ne permet pas de se rendre compte de la difficulté de l'épreuve. Le texte (FAUSBÖLL, *The Jātaka*, VI, p. 340, l. 7) « manikkhando aṭṭhasu (hānesu vaṃko ahoṣi » serait mieux rendu : « Il y avait un morceau de gemme contourné en huit endroits »; par suite, le pertuis que traversait le fil servant à le suspendre, présentait huit courbures. C'est ainsi que l'ont compris les sculpteurs de Pagan et les dessinateurs japonais, comme en font foi les planches 2 et 3. Celle-ci reproduit les photographies de trois bas-reliefs des étages supérieurs de l'Ananda Paya de Pagan, consacrés aux trois épreuves susmentionnées. Celui qui a rapport à l'épreuve du « joyau » n'a malheureusement donné qu'un très mauvais cliché. Cf. *Les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan* par E. HUBER, *BEFEO*, XI, p. 3.

lump of honey. With this he smeared the two holes in the gem, and twisting a thread of wool, he smeared the end of this also with honey, he pushed it a little way into the hole, and put it in a place where ants were passing. The ants smelling the honey came out of their hole, and eating away the old thread bit hold of the end of the woollen thread and pulled it out at the other end. When he saw that it had passed through, he bade them present it to the king, who was pleased when he heard how the thread had been put in.

L'histoire de Mahosadha n'est d'ailleurs pas particulière au canon du Sud ; celui du Nord la rapporte aussi, avec des modifications assez importantes, il est vrai, mais également sous la forme d'un jātaka. Elle était insérée au *Samyuk-tavastu*, du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, et se lit aujourd'hui dans la traduction chinoise de Yi-tsing, 根本說一切有部毗奈耶雜事 ; dont elle occupe les chapitres 27 et 28, sous les titres respectifs de 明大藥事 et de 大藥之餘. Elle a passé au Tibet, et Schiefner en a donné (1), d'après le texte tibétain du Kaḥ-gyur, une traduction qui montre le parfait accord dans l'ensemble de celui-ci avec le texte chinois, encore que le second paraisse çà et là un peu plus développé que le premier.

La version septentrionale offre, ai-je dit, des différences assez sérieuses avec celle du Sud. Pour nous en tenir à celles qui nous intéressent plus directement, tout d'abord elle ne contient pas à beaucoup près toutes les épreuves que rapporte celle-ci. Celles de ces épreuves qui sont communes aux deux versions n'y sont pas présentées de façon identique ; et il en est dont triomphe, d'après la version septentrionale, non pas Mahasādhā, mais la jeune fille qui devient sa femme, Viçākhā 毗舍法, qui prend ici la place de l'Amarā du jātaka méridional ; telles sont les épreuves des deux juments, du joyau réstéchi dans un étang, et celles des deux serpents et du morceau de bois qui ont pour nous une importance particulière. Voici la traduction du passage du *Samyuktavastu*, chap. 28, relatant ces deux dernières.

« Une autre fois un charmeur de serpents vint au palais avec deux serpents venimeux. Ils étaient de forme identique et il était impossible de savoir lequel était le mâle et lequel la femelle. Personne ne pouvait les distinguer. Mahasādhā dit la chose à Viçākhā. Celle-ci l'ayant entendue, sourit et répondit : « Si les seigneurs sont embarrassés pour cela, comment les appelle-t-on des

(1) *Indische Erzählungen. 1. Mahasādhā und Viçākha*, ap. *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg*, t. VII, p. 673-738. Voir aussi *Tibetan Tales derived from Indian sources*, by F. A. VON SCHIEFNER, done into english by W. R. S. RALSTON. VIII, *Mahasādhā and Viçākhā*.

hommes savants ? La science [des gens] du palais, [consiste à] manger leur traitement sans rien faire d'utile. » Mahauṣadha lui dit : « Mais toi, es-tu capable de le savoir ? » Elle répondit : « Je le sais très bien. Qu'on attache quelque chose de doux à l'extrémité d'un bâton, et qu'on en frotte le dos des serpents ; celui qui se tortillera sera le mâle, celui qui ne remuera pas sera la femelle. » L'expérience fut faite conformément à ce qu'elle avait dit ; ce fut avec succès. Tout le monde la loua.

» Une fois un marchand du Sud vint au palais, portant un bâton de santal. Les deux extrémités en étaient parfaitement semblables, et on ne pouvait savoir laquelle était l'extrémité inférieure et laquelle la supérieure. [Mahauṣadha] interrogea Viçākhā comme auparavant ; elle sourit [et dit] qu'il fallait mettre ce bâton sur l'eau d'un étang, que l'extrémité inférieure s'enfoncerait tandis que l'extrémité supérieure s'élèverait au-dessus [de l'eau]. On fit l'expérience et il en arriva comme elle l'avait dit. Tout le monde l'admira. » (1)

L'épreuve des deux juments et celle du morceau de bois sont reproduites dans l'histoire spéciale de Viçākhā (2), qui semble à la vérité en quelques unes de ses parties n'être qu'une réplique de la précédente, et qui seule contient l'épreuve des deux mères (3), donnée aussi par le *Mahā-ummaga-jātaka*, apparentée de fort près au célèbre jugement de Salomon. On aura remarqué également que l'épreuve des serpents est résolue ici d'une toute autre manière que dans le *jātaka* méridional. Enfin, dernière différence fort importante pour nous entre la version du Sud et celle du Nord, celle-ci, dans aucune des recensions ou des formes que nous lui connaissons, ne mentionne l'épreuve du pertuis recourbé.

D'ailleurs ces épreuves ne paraissent pas avoir été indissolublement unies à l'histoire de Mahosadha. Comme je l'ai dit plus haut, plusieurs d'entre elles paraissent dans le *Tsa pao tsang king*, au quatrième paragraphe du premier livre de cet ouvrage, sous le titre de *K'i-lao kouo yuan* 藥老國緣 (4), et elles y paraissent dans un cadre absolument différent de celui des *jātakas* que nous avons vus, et substantiellement identique à celui de la légende japonaise.

(1) Tripiṭaka de Tokyō, XVII [寒], II, 35 a. Tripiṭaka de Kyoto, XVI, VIII, 117 a 下. Comparer avec *Indische Erzählungen*, p. 715-716, et *Tibetan Tales*, p. 164-165.

(2) *Tibetan tales*, VII. *Viśakha*, pp. 118 et 120. Je n'ai pas su retrouver ce récit dans la traduction chinoise de Yi-tsing.

(3) *Ibid.*, p. 121. Cette épreuve existe aussi dans le *Mahā-ummaga-jātaka*. Cf. COWELL and ROUSE, *op. cit.*, p. 163, « The son. »

(4) Tripiṭaka de Tōkyō. XIV (宿), X, 2 b. Tripiṭaka de Kyōto, XXVI, V, 458 a 下.

bien que pourtant il s'agisse ici encore d'un jātaka. J'emprunte la traduction de ce passage à M. Chavannes (1).

« Il y a de cela fort longtemps, il y avait un royaume dont le nom était *K'i-lao* (rejeter-vieillards) ; dans ce pays, toutes les fois qu'il y avait un vieillard, on le chassait au loin. Or, un grand ministre avait un père âgé, et, suivant la loi du royaume, il était dans l'obligation de le renvoyer ; mais, comme il était animé de piété filiale et de déférence, il ne pouvait s'y résoudre ; il creusa donc un trou profond dans la terre et y fit une habitation cachée dans laquelle il plaça son père ; il lui donnait en temps opportun ses soins dévoués.

» Or il advint qu'un esprit céleste, qui tenait dans ses mains deux serpents, les plaça en haut de la salle principale (2) du roi et dit à ce dernier ces paroles : « Si vous pouvez distinguer lequel est le mâle et lequel est la femelle, votre royaume obtiendra de rester en paix ; mais si vous ne pouvez pas le distinguer, votre personne et votre royaume, dans sept jours, seront entièrement renversés et anéantis. » Quand le roi eut entendu ce discours, son cœur en conçut du déplaisir ; il délibéra sur cette question avec tous ses ministres rassemblés ; chacun d'eux s'excusa, disant qu'il était incapable de faire cette distinction. Le roi alors publia une proclamation dans tout son royaume pour promettre des titres et des récompenses magnifiques à qui serait capable de faire cette distinction. Le grand ministre retourna chez lui et alla interroger son père ; celui-ci répondit à son fils : « La distinction est aisée à faire ; prenez une matière fine et souple et posez dessus les serpents : celui qui aura remué se fera ainsi reconnaître pour le mâle ; celui qui sera resté immobile se fera ainsi reconnaître pour la femelle. » On suivit ce conseil et on put effectivement distinguer le mâle de la femelle.

.....
» L'esprit céleste prit encore un morceau de bois de *tchen t'an* (čandana, santal) parfaitement quadrangulaire et régulier, puis il demanda : « Où en est la tête ? » Les ministres appliquèrent à cette question toutes les forces de leur intelligence, mais ne surent que répondre. Le ministre interrogea de nouveau

(1) *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, III, 3 sqq. Ce passage a été intégralement reproduit dans le *Fa yuan chou lin* 法苑珠林, k. 49, section 50. 不孝篇, 4^e partie. 棄父部.

(2) Il semble plus naturel de considérer les caractères 殿上 comme formant une seule expression, et de traduire simplement « dans le palais ». C'est ce qu'ont fait MM. SAKAI 坂井 et ARANUMA 赤沼 dans la version japonaise qu'ils ont donnée de ce passage. Cf. *Seiten monogatari* 聖典物語, Tôkyô, 1908, p. 88.

son père qui lui répondit : « C'est là une chose facile à connaître ; jetez ce morceau de bois dans l'eau ; la base sera constamment plus lourde et l'extrémité qui forme la queue se dressera en l'air. » Telle fut donc la réponse qu'on fit à l'esprit céleste.

» Il (le roi) demanda alors à son ministre : « Est-ce vous-même qui avez su tout cela ou est-ce quelque autre homme qui vous l'a enseigné ? Grâce à votre intelligence supérieure, notre royaume a réussi à rester tranquille ; en outre il a obtenu des bijoux et des richesses et il est assuré d'être protégé. Tout cela est dû à vos capacités. » Le ministre répondit au roi : « Ma sagesse personnelle n'y est pour rien ; je désire, ô roi, que vous m'accordiez la faveur de n'avoir rien à craindre et je vous exposerai tout ce qui en est. » Le roi répliqua : « Quand bien même vous auriez commis des crimes méritant dix mille fois la mort, je ne vous en demanderai pas compte ; à combien plus forte raison ne le ferai-je pas pour une légère faute. » Le ministre dit au roi : « C'est une loi de ce pays qu'il n'est pas permis de nourrir les vieillards. J'ai un vieux père ; comme je ne pouvais me résoudre à le chasser au loin, j'ai contrevenu aux prescriptions du roi et je l'ai caché sous terre. Or toutes les réponses que je vous ai précédemment apportées furent dictées par la sagesse de mon père et ne sont point dues à mes capacités. Mon unique désir, ô grand roi, est que, dans toute l'étendue du royaume, vous permettiez, contrairement à ce qui s'est fait jusqu'ici, de nourrir les vieillards. »

» Le roi, tout émerveillé de ces paroles, en conçut de la joie ; il fit des offrandes au père de son ministre et l'honora en le nommant son maître : « Il a sauvé, ajouta-t-il, la vie de tous les habitants du royaume. Un tel service, je ne saurais jamais assez le reconnaître. » Puis le roi promulgua un ordre, qui devait être annoncé partout, pour dire qu'il n'était plus permis de chasser les vieillards, qu'on devait les nourrir avec piété filiale et que ceux qui se conduiraient mal envers leur père et leur mère seraient passibles de grands châtiments.

» Le Buddha dit : « Celui qui, en ce temps, était le père, c'est moi-même ; celui qui était le ministre, c'est Chö-li-fou (Cāriputra) ; celui qui alors était le roi, c'est A-chō-che (Ajātaçatru) ; celui qui, en ce temps, était l'esprit céleste, c'est A-nan (Ānanda). »

On aura remarqué combien ce jātaka est voisin de la légende japonaise. Si l'on laisse de côté les personnages que celle-ci a voulu déterminer avec une certaine précision et dont elle a fait des empereurs de Chine et du Japon, le cadre est identique dans les deux récits ; il s'agit dans l'un comme dans l'autre d'un souverain qui veut écarter les vieillards du pays qu'il gouverne, et qui revient sur sa décision première pour avoir constaté de quel secours peuvent être leur expérience et leur sagesse dans les conjonctures difficiles. Malheureusement le *Tsa pao tsang king* ignore l'épreuve la plus caractéristique, celle

qui donne son nom à la légende et à la divinité japonaises, celle du pertuis recourbé.

D'autre part la parenté du récit de cet ouvrage avec l'histoire de Mahosadha est évidente ; les épreuves qu'il rapporte se lisent en effet déjà dans celle-ci. Comme il est assez naturel, cette parenté semble plus proche avec la forme septentrionale de ce *jātaka* ; le texte méridional ignore l'épreuve des deux juments que mentionnent tous deux les textes du Nord ; et ceux-ci donnent de l'épreuve des serpents une solution différente de celle du *jātaka* pāli. Le récit du *Tsa pao tsang king* est pourtant indépendant de l'histoire de Mahauṣadha et de Viçākhā. Il contient en effet la remarquable épreuve de la pesée de l'éléphant blanc que les autres textes ignorent, et surtout il est tout entier pénétré, informé par une intention didactique, il tend du commencement à la fin à un but d'instruction morale, qui lui sont tout à fait particuliers.

Très vraisemblablement nous sommes en présence d'une série de « devinettes » populaires très répandues, et pour cela même ayant affecté des formes légèrement différentes suivant les régions où elles furent recueillies. Le *Mahā-ummaga-jātaka*, qui n'est d'ailleurs dans son ensemble qu'une ample collection de « questions » de divers genres, dans la partie qu'il consacre à ces devinettes destinées à éprouver Mahosadha, en a inséré quelques-unes qui ne sont manifestement que des répliques les unes des autres. Ces répliques ne se retrouvent pas dans la forme septentrionale de l'histoire de Mahauṣadha, moins riche du reste à ce point de vue que celle du Sud ; par contre, elles sont partagées, comme je l'ai dit, entre cette histoire et celle de Viçākhā ; l'épreuve du pertuis recourbé a disparu, et à sa place on trouve celle des deux juments.

D'autre part, on peut supposer que quelques unes de ces devinettes se sont postérieurement agglomérées en un conte à intention morale, tendant à inculquer le respect des vieillards, celui du « Pays d'où l'on rejette les vieillards ». Le bouddhisme s'en empara de rechef sous cette nouvelle forme, et non content d'en faire, assez maladroitement d'ailleurs, un nouveau *jātaka*, il renforça son caractère didactique et moral en entremêlant aux antiques devinettes populaires des questions de pure doctrine telles que la suivante :

« Quel est celui qui est appelé éveillé par rapport à ceux qui sont endormis, et endormi par rapport à ceux qui sont éveillés ? Réponse : c'est le *çaiḱṣa* (1), éveillé par rapport au vulgaire, endormi par rapport aux arhats. »

Ce conte dut avoir deux formes : celle que nous a conservée, avec quelques additions, le *Tsa pao tsang king*, contenant les épreuves des deux serpents, du morceau de bois, de la pesée de l'éléphant, et des deux juments, forme que

(1) 學人 dans le texte chinois. M. CHAVANNES, *op. cit.*, l'a traduit par « savant », dans le sens d'homme instruit dans la science profane. L'interprétation 有學 que donnent MM. SAKAI et AKANUMA, *op. cit.*, paraît préférable.

l'on pourrait appeler septentrionale ; et une autre que l'on pourrait provisoirement considérer comme méridionale, et qui devait contenir au moins les épreuves des deux serpents, du morceau de bois, et du pertuis recourbé, et peut-être quelques autres encore, comme on le verra plus loin. Ce serait cette dernière qui aurait passé au Japon. Par quelle voie ? Je ne suis pas en mesure de le déterminer. Il ne paraît pas possible en tout cas que ç'ait été par les livres bouddhistes, puisqu'aucun de ceux de ces livres qui y parvinrent ne contient précisément l'épreuve caractéristique du pertuis recourbé, et qu'il en est résulté un culte local et de caractère shintoïste, sans nulle relation avec le bouddhisme. Il est très improbable que ç'ait été par la Chine. A la vérité, l'épreuve du pertuis recourbé, encore qu'elle paraisse n'y avoir acquis aucune célébrité, n'y fut pas absolument inconnue. On lit en effet dans un ouvrage que je ne connais pas, vraisemblablement de caractère anecdotique, le *Tsou t'ing che yuan* 祖庭事苑, cité par M. Yoshida Tôgo 吉田東伍 dans son Dictionnaire des noms de lieu du Japon, *Dai-Nihon chimei jisho* 大日本地名辭書 p. 353, à propos d'Ari-dôshi : 世傳孔子厄於陳. 穿九曲珠. 遇桑間女子. 授之以訣. 孔子遂曉. 乃以絲繫蠶. 引之以密. 而穿之. « Une tradition populaire dit que lorsque Confucius eut à souffrir dans le pays de Tch'en, il enfila la perle creusée d'un conduit faisant neuf tours sur lui-même. Une femme rencontrée dans les mûriers la lui donna pour l'éprouver. Confucius comprit de suite : il attacha un fil à une fourmi, et attirant celle-ci avec du miel, il enfila la perle. » Il y a là évidemment un écho du conte hindou, mais assez affaibli, et bien insuffisant à expliquer la netteté et l'abondance de détails caractéristiques avec lesquelles celui-ci se retrouve au Japon. De plus, s'il y était en effet venu de Chine, on s'expliquerait mal le rôle somme toute ingrat qu'y joue l'empereur de ce pays.

Reste la voie des Mers du Sud et de la Malaisie. Mais je manque absolument d'arguments positifs pour appuyer cette hypothèse que je me borne donc à énoncer.

J'ai dit plus haut que le conte hindou dont dérive la légende japonaise d'Ari-dôshi contenait peut-être d'autres épreuves que celles qu'a conservées cette légende. Elle n'est pas en effet la seule au Japon où l'on en retrouve la trace. Quelques-unes des antiques devinettes de l'Inde agrémentent la version la plus répandue aujourd'hui du conte populaire d'*Obasute-yama* 姨捨山, auquel d'ailleurs elles sont rattachées d'une manière assez maladroite et qui laisse bien voir la trace de la suture. Elles n'apparaissent pas dans le *Yamato monogatari* 大和物語⁽¹⁾, où se trouve la mention la plus ancienne de ce conte. La voici :

(1) Ouvrage du X^e siècle.

« Autrefois dans le pays de Shinano, au lieu dit Sarashina 更級⁽¹⁾, vivait un homme. Il avait perdu ses parents étant jeune, et il avait vécu depuis sa jeunesse avec sa tante qu'il traitait comme sa mère. Sa femme avait l'esprit toujours occupé de toutes sortes de soucis; elle haïssait de longtemps cette vieille tante toute courbée, et elle disait à son mari toutes sortes de choses méchantes sur cette tante. Aussi il n'était plus [pour celle-ci] comme autrefois, et pour elle les choses pénibles se multipliaient. Cette tante était devenue très vieille et pliée en deux; la femme était de plus en plus excitée; elle disait : « J'avais pensé qu'elle serait morte maintenant » et autres choses mauvaises. Enfin excédée, elle tourmentait [son mari] en lui disant : « Va donc l'abandonner au fond des montagnes. » Celui-ci, à force d'être tourmenté, se décida à regret à faire ainsi. Par un soir de lune claire : « Allons, tante, viens, dit-il. Il y a une grande cérémonie au temple; je veux te la faire voir. » Et il emporta sur son dos sa tante toute joyeuse. Leur habitation était au pied de hautes montagnes. Il s'engagea profondément dans les montagnes, déposa sa tante sur un sommet très élevé d'où il n'y avait pour elle aucun moyen de descendre, et s'enfuit. Elle criait : « Ya! ya! »; mais il ne répondit pas. De retour chez lui, il songea : « J'ai été irrité par les paroles de [ma femme], et j'ai agi ainsi sous l'empire de la colère. » Et il fut très triste, parce que durant des années il avait soigné [sa tante] comme sa mère, et ils avaient vécu ensemble. Il s'affligea durant toute la nuit qu'il passa sans pouvoir dormir, à contempler la lune qui brillait d'un éclat sans ombre au-dessus du sommet de cette montagne; et il composa cette poésie :

Mon cœur
Ne parvient pas à se consoler,
Bien que je contemple
La lune qui brille sur Sarashina
Et la montagne Obasute⁽²⁾.

Alors il alla rechercher sa tante et la rapporta. Et depuis lors, cette montagne fut appelée Obasute-yama, « la montagne où la tante fut abandonnée ».

(1) On écrit aujourd'hui 更科.

(2) Poésie anonyme insérée au *Kokinshū* 古今集, l. XVII. C'est à cet ouvrage que le *Yamato monogatari* l'a empruntée pour en orner son récit.

Telle quelle, cette légende est de celles que produisit partout le désir d'expliquer tant bien que mal un nom de lieu (1). Mais avec le temps elle a reçu, à une époque d'ailleurs impossible à préciser, un développement intéressant. Dans sa forme populaire actuelle, ce ne sont plus les plaintes enfielées d'une femme acariâtre qui décident le neveu à se débarrasser de sa tante par le moyen que l'on sait. Le seigneur de la contrée ne veut supporter aucun vieillard sur ses terres, et fait périr ceux qu'on découvre. Et c'est pour soustraire sa tante à la mort violente que le neveu va l'abandonner au sommet de la montagne. La vieille femme n'ignorait pas le sort qui l'attendait lorsque son neveu l'emporta. En passant sous les arbres qui couvraient cette montagne, elle cassait les branches qu'elle pouvait atteindre. Et comme son neveu s'en étonnait, elle lui répondit en souriant : « Tu comprendras plus tard ce que je fais. » En effet, lorsqu'il voulut redescendre après l'avoir abandonnée, il s'aperçut que sans la précaution prise par la pauvre vieille, il n'aurait pu retrouver son chemin et se serait égaré dans la forêt. Emu de cette suprême preuve de prévoyante bonté, il se décida à braver les ordres du seigneur, alla rechercher sa tante et la rapporta chez lui. Il creusa un trou dans sa maison, l'y cacha à tous les yeux et continua à la soigner comme par le passé.

Sur ces entrefaites, le seigneur du pays voulant éprouver ses sujets, ordonna qu'ils lui fissent une corde de cendre et qu'ils lui présentassent un morceau de bois n'ayant ni pied ni tête. Tous s'en déclarèrent incapables. Alors celui dont il a été question plus haut alla trouver sa tante et lui fit part des exigences du seigneur. « Il n'y a là rien de difficile, lui répondit-elle. Tresse une corde de paille, mets y le feu et laisse la se consumer lentement. La paille deviendra cendre en gardant la forme et l'apparence que lui auront données le tressage. Quant à la seconde demande, prends un morceau de bois quelconque, bats en fortement la tête (l'extrémité opposée à la racine) et laisse-la tremper quelque temps dans l'eau; elle deviendra en tout semblable au pied, au point que si on jette le morceau de bois à l'eau, une extrémité ne s'enfoncera pas plus que l'autre; ainsi on pourra dire qu'il n'a ni pied ni tête. » L'avis fut suivi et le seigneur se déclara satisfait; mais il voulut savoir comment on s'était tiré des épreuves qu'il avait proposées. Alors le jeune homme lui avoua la vérité; et le seigneur révoqua les ordres cruels qu'il avait donnés pour faire disparaître les vieillards de ses terres.

Quand nous n'aurions pas le témoignage du *Yamato monogatari* pour nous apprendre que dans sa forme primitive la légende se terminait à la rentrée

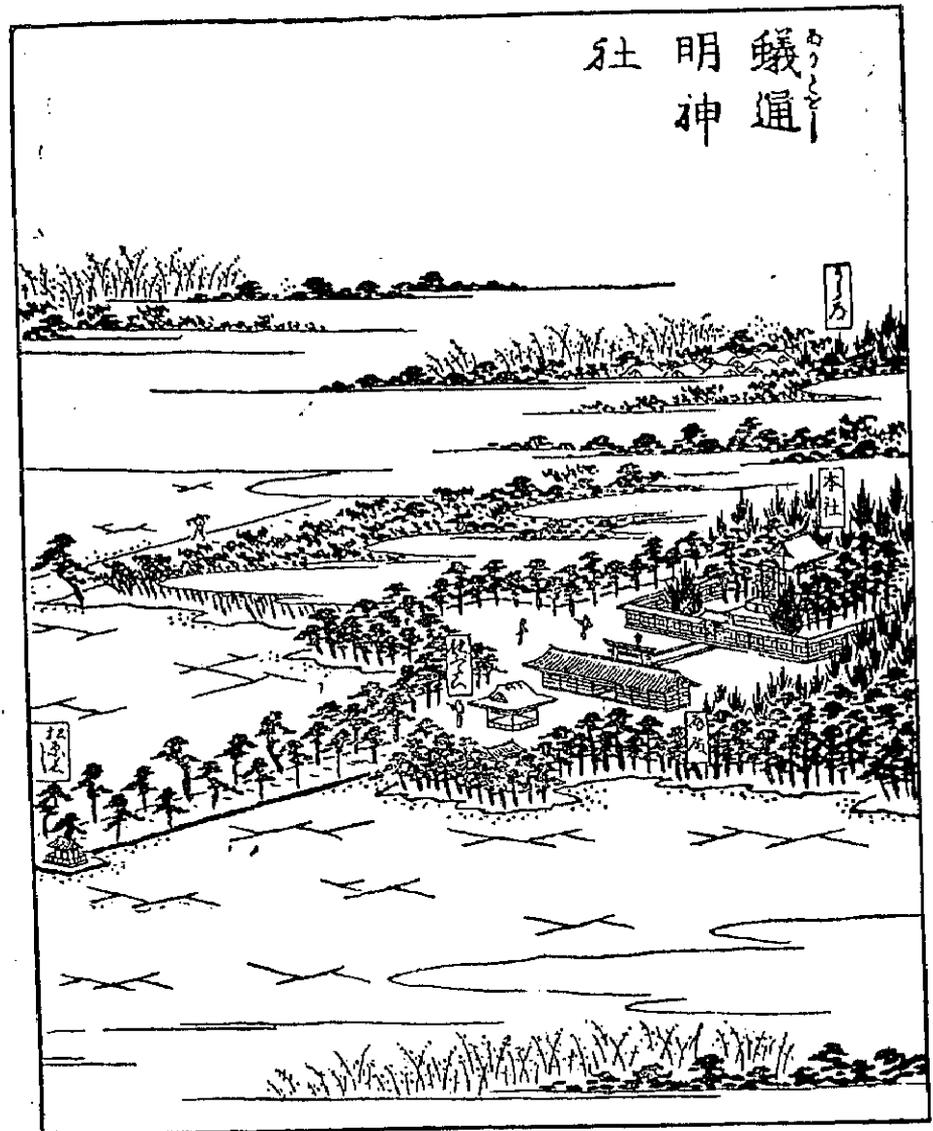
(1) Ce nom qui s'écrivit autrefois 姑捨 et 姥捨, est d'ailleurs ancien. Il paraît probable qu'il est une transformation populaire de Ohase ou Ohatsuse 小長谷. Cf. YOSHIDA Tôgo, *op. cit.*, p. 2390-2393.

pure et simple de la tante chez son neveu, nous en serions avertis par le manque de suite et d'unité entre les deux parties qui la composent sous sa forme actuelle. Une légende ne traite pas deux sujets. La coupure, ou le raccord, est manifeste. Les deux épreuves rapportées dans la seconde partie de ce conte suggèrent un rapprochement, un peu lointain à la vérité, mais qu'il n'est peut-être pas sans intérêt de noter, avec les jātakas et le passage du *Tsa pao tsang king* cités plus haut. Tous deux contiennent le récit de l'épreuve du morceau de bois, mais présentée de manière différente : il s'agit de déterminer, des deux extrémités parfaitement semblables extérieurement d'un morceau de bois, laquelle correspond à la racine, et laquelle à la tête de l'arbre d'où il fut tiré, et on y parvient en examinant comment elles se comportent lorsqu'il est plongé dans l'eau ; ici au contraire, il s'agit de rendre ces deux extrémités si parfaitement semblables d'apparence extérieure et de poids, que même en plongeant le morceau de bois dans l'eau, on ne puisse les distinguer. C'est en quelque sorte la contrepartie de l'épreuve proposée par le jātaka, reprise par le *Tsa pao tsang king*, et reproduite dans la légende d'Ari-dōshi.

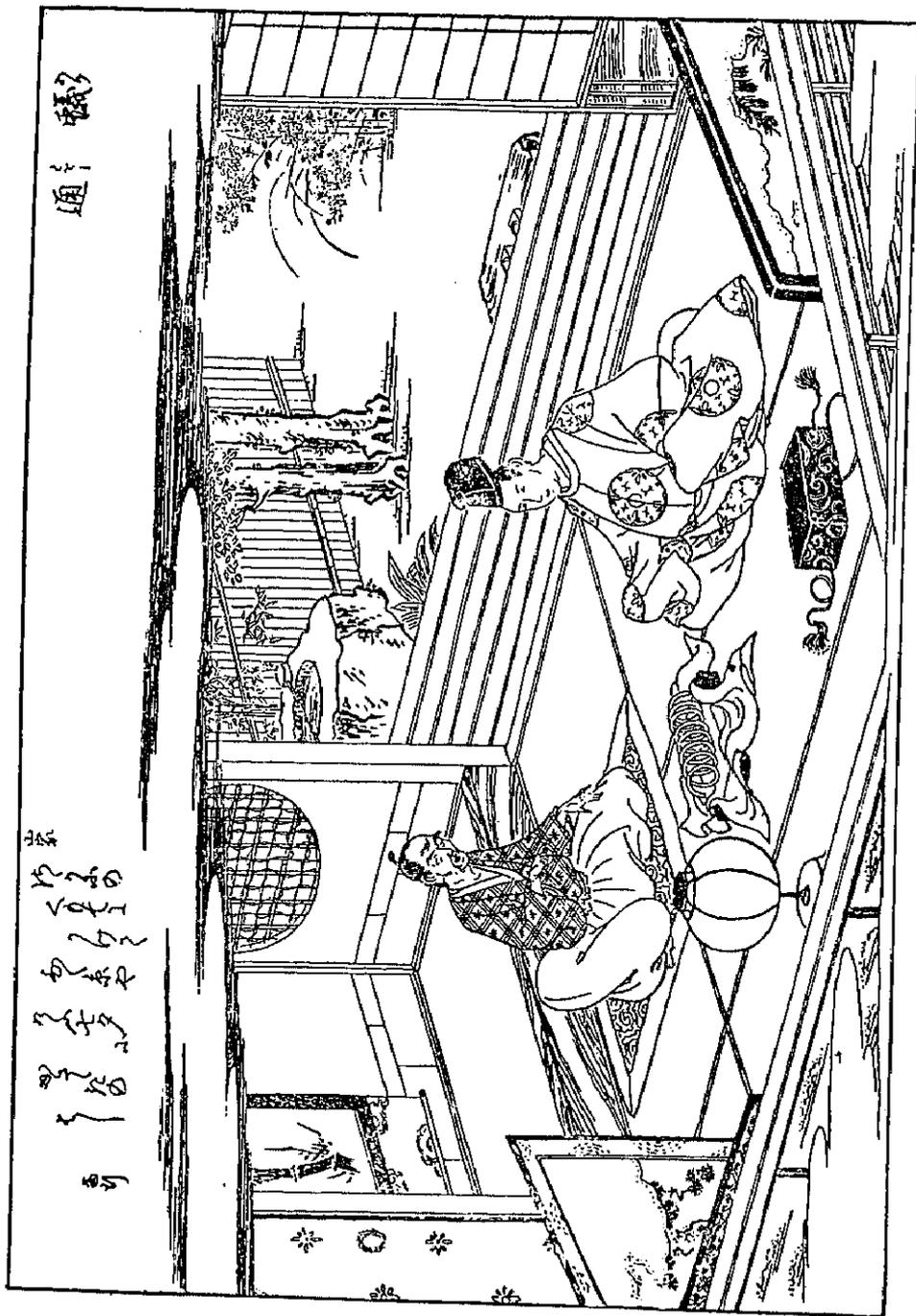
L'épreuve de la corde n'existe que dans le jātaka pâli, et avec des différences importantes. D'abord dans celui-ci, c'est de sable, et non de cendre, que doit être faite la corde demandée ; ensuite la question ne reçoit pas à proprement parler de solution ; on se tire de difficulté par une ruse assez simple, employée d'ailleurs en d'autres cas dans le même ouvrage.

15. « The sand ». Another day, to test the sage, they sent this message to the villagers : « The king wishes to amuse himself in a swing, and the old rope is broken ; you are to make a rope of sand, or else pay a fine of a thousand pieces. » They knew not what to do, and appealed to the sage, who saw that this was the place for a counter-question. He reassured the people ; and sending for two or three clever speakers, he bade them go tell the king : « My lord, the villagers do not know whether the sand-rope is to be thick or thin ; send them a bit of the old rope, a span long or four fingers ; this they will look at and twist a rope of the same size. » If the king replied, « Sand-rope there never was in my house, » they were to reply, « If your majesty cannot make a sand-rope, how can the villagers do so ? » They did so ; and the king was pleased on hearing that the sage had thought of this counter-quip. »

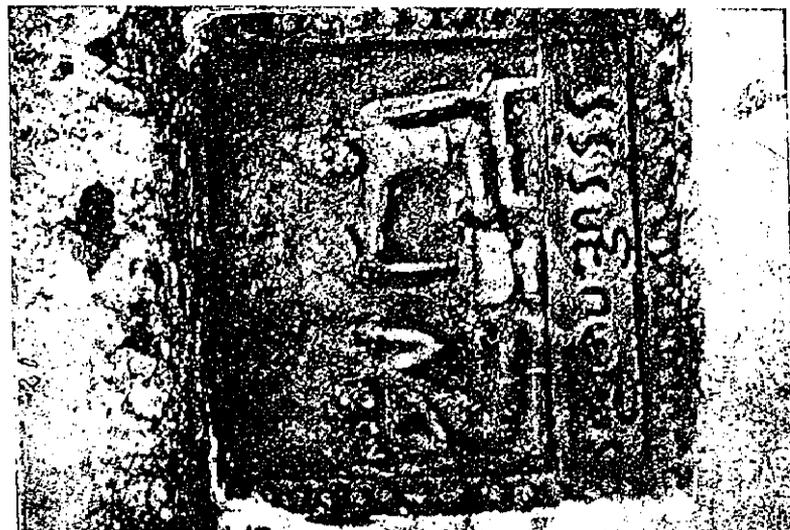
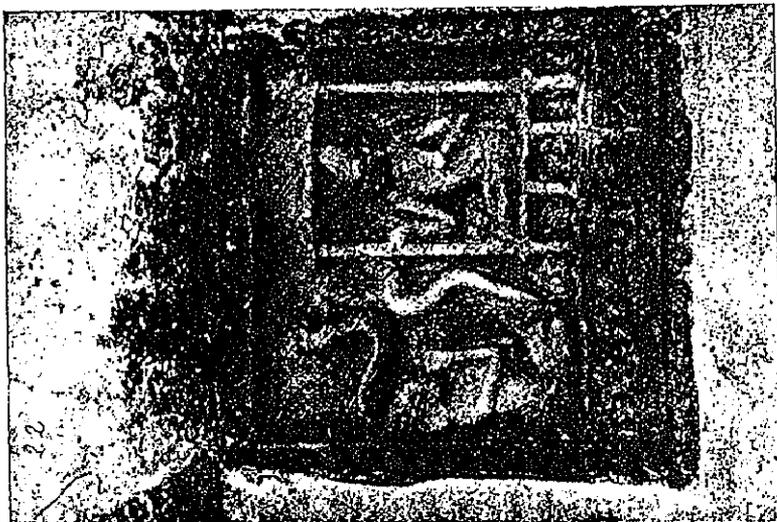
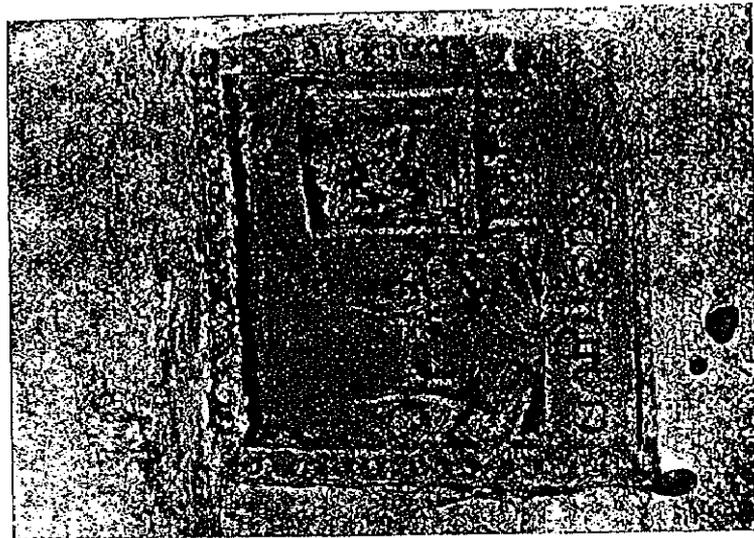
Evidemment les différences entre le conte japonais et le jātaka sont importantes ; elles laissent toutefois subsister entre eux une certaine affinité qui semble ne pouvoir s'expliquer de façon satisfaisante qu'en admettant que l'un est un écho de l'autre. La difficulté serait moindre s'il ne s'agissait que de l'épreuve du morceau de bois. Elle existe en effet dans le *Tsao pao tsang king* ; et un emprunt, qui d'ailleurs pourrait être relativement moderne, à cet ouvrage est assez aisément admissible, si l'on remarque que dans les deux cas il s'agit d'un pays d'où l'on écarte les vieillards. C'est l'opinion du *Wakun no shiori*



Pl. I. — VUE DU TEMPLE D'ARI-DŌSHI A NAGATAKI.



Pl. II. — LE PÈRE ENSEIGNANT A SON FILS LA MANIÈRE DE FAIRE PASSER LE FIL A TRAVERS LE TUBE RECOURBÉ.



Pl. III. — TROIS SCÈNES DU MAHĀ-UMMAGGA-JĀTAKA DANS LES BAS-RELIEFS DE L'ANANDA PAYA A PAGAN : LE MORCEAU DE BOIS, LES SERPENTS, LE JOYAU.

和訓 葉. Mais l'épreuve de la corde n'existe pas dans ce sūtra, pas plus que dans le *Samyuktavastu*. Elle ne se lit que dans le jātaka méridional. Elle se présente donc un peu dans les mêmes conditions que celle du pertuis recourbé. Et à cause de cela, peut-être est-il permis de penser que la forme méridionale du conte moral hindou dont j'ai supposé l'existence plus haut, contenait, outre les épreuves constituant la légende d'Ari-dōshi, celles que s'est agrégées la légende d'Obasute-yama.

LA FÊTE TÂY DU HỒ-BỒ

Par AUGUSTE L. M. BONIFACY,

Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Dans les relations entre personnes de sexe différent, les populations du Sud de la Chine et du Tonkin ont conservé des coutumes absolument contraires aux règles de décence imposées par la civilisation chinoise actuelle.

Dans nos études antérieures, nous avons parlé des chants alternés sur la montagne entre filles et garçons. Nous n'avions observé jusqu'ici que des réunions entre célibataires, et chez les Yao, Lolo, La-Qua, etc., les jeunes filles qui en revenaient avec ce que les poètes du premier Empire appelaient « un doux gage d'amour », étaient, nous avait-on dit, mariées avec celui qui leur avait laissé ce gage.

Dans un travail aussi intéressant que documenté, paru dans le *T'oung Pao* (1), M. Granet a rapproché ces coutumes de celles de l'ancienne Chine; il y démontre que certaines pièces du livre des Odes ne sont autre chose que les chants populaires des amoureux, lors de ces réunions du printemps.

Mais, avec juste raison, il croit aussi que ces fêtes étaient des rites agraires : « Ainsi ces rites agraires servent de préludes au mariage et, loin d'être condamnés par la morale publique, ils semblent nécessaires à la prospérité de l'Etat ».

D'après nos observations, il en est quelquefois ainsi dans certaines tribus, comme nous le disons plus haut, et peut-être, dans la Chine antique, les cérémonies printanières avaient-elles pour but de hâter la germination des grains confiés à la terre et de rapprocher les filles et les garçons en vue de mariages futurs. Par contre, dans d'autres tribus, le rapprochement des sexes est uniquement un rite agraire, car les gens mariés, hommes et femmes, prennent part à la fête, et les célibataires s'unissent soit entre eux, soit avec des gens mariés, sans considérer cet acte comme le prélude d'un futur mariage.

(1) XIII, n° 4, p. 517 sqq.

Il est même fort probable, si l'on en croit les ethnographes, que le rite agraire est chez tous l'origine de la coutume. Ce n'est que plus tard, et dans certaines tribus seulement, qu'on a songé à marier les jeunes filles devenues enceintes, et que la fête a été restreinte aux célibataires seuls. Et c'est une cérémonie de ce genre, rite agraire absolument dépouillé de toute intention matrimoniale subséquente, que célèbrent certaines tribus tày, dans certaines parties du Tonkin ou de la Chine méridionale.

Au printemps de cette année 1915, en avril et mai, nous avons visité une partie de l'Annam qui confine au Kouang-si et au Kouang-tong. Le 22^e jour du 3^e mois, nous arrivions au village de Binh-liêu (1). Ses quelques rues étaient parcourues par des groupes de femmes tày, revêtues de leurs plus beaux atours, avec la ceinture et les attaches du couvre-seins en soie écrue flottant en arrière. Ces femmes se tenaient par la main et jetaient aux hommes des regards provocants. Parmi elles se trouvaient de toutes jeunes filles, certainement impubères, et quelques matrones qu'on s'étonnait de voir là. Les hommes, également en habits de fête, se promenaient parmi les groupes, échangeaient avec les femmes des rires et des plaisanteries, et les invitaient parfois à s'arrêter à l'éventaire des nombreux marchands de victuailles, d'alcool, etc., qui encombraient les rues et la petite place de l'agglomération.

Le Commandant du poste, auquel je demandai la raison de cette affluence inaccoutumée, me raconta alors que ces femmes, filles ou mariées, venaient chercher au village des amoureux d'un jour; que l'homme, marié ou célibataire, auquel l'une d'elles plaisait, lui offrait un repas, ou des rafraichissements, puis qu'ils partaient ensemble et s'unissaient quelque part dans la campagne.

Il ajouta que les soldats chinois du poste se mêlaient aux groupes joyeux et que, bien qu'en général les femmes ne s'allient pas aux Européens pendant cette fête, une jeune femme, d'environ vingt-quatre ans, était venue cependant passer une nuit avec un sergent européen du poste. Elle lui avait été offerte par une vieille femme, sa parente, peut-être même sa belle mère.

Je demandai alors de plus amples explications au mandarin du lieu; il me confirma les dires du Commandant du poste, et ajouta que cette fête, appelée *Hồ-bồ* en langue tày, remontait à la plus haute antiquité. Les habitants tày du canton, dont les femmes seules avaient le privilège de s'émanciper ainsi une fois par an, étaient persuadés que le malheur s'abattrait sur la contrée, que la pluie bienfaisante ne viendrait pas féconder les rizières, si cette antique coutume n'était plus suivie. Bien plus, la quantité et la valeur de la récolte étaient en rapport direct avec le nombre de femmes ayant pris part à la réunion. Auparavant, me dit encore le magistrat, l'union des couples était précédée de chants

(1) Binh-liêu 平遠社 fait actuellement partie du 1^{er} Territoire Militaire. C'était autrefois un xã 社 du canton de Bắc-lãng 博浪總. châu de Tiên-yên 先安州, phủ de Hải-ninh 海寧府, province de Quảng-yên 廣安省.

dialogués, mais on y avait renoncé depuis que Bình-liêu était devenu un petit centre, avec une garnison et un assez grand nombre d'étrangers.

Mais la fête n'est pas limitée au village de Bình-liêu; elle est précédée d'une réunion du même genre qui a lieu au village de Đông-trung pôi 同中埭⁽¹⁾, actuellement en Chine, et, si j'en crois mes informateurs, cette réunion serait beaucoup plus nombreuse qu'à Bình-liêu. Cela tient à l'importance numérique de la population. Les Chinois ont su se faire céder par nous, sur la frontière, tous les villages annamites d'une réelle importance.

Enfin lorsque l'assemblée de Bình-liêu est terminée, une troisième assemblée a lieu à Na-thưóc⁽²⁾. Or il faut remarquer que Na-thưóc est à 36 kilomètres de Bình-liêu, dont il est séparé par une chaîne de montagnes élevées, et que, bien que faisant partie actuellement du 1^{er} Territoire Militaire, il n'a aucun rapport, commercial ou autre, avec la vallée qui comprenait les cantons de Kiên-duyên et de Bắc-lãng.

A Na-thưóc, les quelques cases du village ne pourraient contenir les visiteurs qui, pour la plupart viennent d'assez loin. La réunion a donc lieu en plein champ, près de la rivière. Les marchands, les restaurateurs s'y groupent sous des abris improvisés, et les couples se livrent à leurs ébats sur l'herbe tendre des collines. Les tirailleurs annamites du poste profitent de l'aubaine, mais, m'a-t-on dit, ils ne peuvent guère obtenir que les faveurs des femmes âgées.

(1) Ceci paraît être le nom du *xóm*. Sur la carte, le beau village dont il est question est dénommé Na xā. Il faisait partie du xā de Đông-tâm 同心社. Ce xā lui-même appartenait au canton de Kiên-duyên 建廷總, qui comprenait encore les xā de Kiên-duyên, Đông-vân 同文社, Hoành-mô 橫摸社, Đông-phong 同風社 et les *đông* 崗 (pays habité par les Man) de Đông-tâm et de Hoành-mô. Ce malheureux canton, en dépit de son nom de bon augure, « constitué pour longtemps », a été déchiqueté par nous, et ses plus beaux morceaux, les xā de Kiên-duyên et de Đông-phong, partie des xā de Đông-tâm et de Đông-vân, ont été cédés bénévolement à la Chine. Ses habitants sont cependant des Tày complètement annamitisés, plus quelques Nùng 儂. Les femmes ont conservé le costume annamite, que les hommes ont dû abandonner par ordre, et les coutumes, la langue, sont identiques des deux côtés de la limite que nous avons tracée. Le poste de Hoành-mô lui-même était autrefois placé au Nord du poste actuel, dans la partie maintenant chinoise. On ne saurait croire la déconsidération profonde que nous ont valu toutes ces reculades, ces cessions de pays annamites aux Chinois, sans aucune compensation territoriale de leur part.

(2) Na-thưóc 𠵼屬, « rizière de Thưóc », est un hameau de quelques maisons, dont l'importance s'est accrue par suite de la construction d'un poste militaire dans le voisinage. Ce hameau, bâti sur la rivière Cung, ou Song-ki-kong, fait naturellement partie de la province de Lạng sơn. Il en faisait partie administrativement autrefois et dépendait du xā de Bắc-sa 北沙社, dénomination justifiée par sa position et sa nature géologique, canton de Hậu-co 厚基總, châu de Lộc-bình 祿平州. — Le caractère *na* 𠵼 de Na-thưóc est un de ceux que les Tày de la région ont formés à l'imitation des *chữ-nôm* annamites, pour représenter les sons de leur langue.

dialogués, mais on y avait renoncé depuis que Binh-liêu était devenu un petit centre, avec une garnison et un assez grand nombre d'étrangers.

Mais la fête n'est pas limitée au village de Binh-liêu; elle est précédée d'une réunion du même genre qui a lieu au village de Đông-trung pòi 同中埭⁽¹⁾, actuellement en Chine, et, si j'en crois mes informateurs, cette réunion serait beaucoup plus nombreuse qu'à Binh-liêu. Cela tient à l'importance numérique de la population. Les Chinois ont su se faire céder par nous, sur la frontière, tous les villages annamites d'une réelle importance.

Enfin lorsque l'assemblée de Binh-liêu est terminée, une troisième assemblée a lieu à Na-thuróc⁽²⁾. Or il faut remarquer que Na-thuróc est à 36 kilomètres de Binh-liêu, dont il est séparé par une chaîne de montagnes élevées, et que, bien que faisant partie actuellement du 1^{er} Territoire Militaire, il n'a aucun rapport, commercial ou autre, avec la vallée qui comprenait les cantons de Kiên-duyên et de Bắc-lãng.

A Na-thuróc, les quelques cases du village ne pourraient contenir les visiteurs qui, pour la plupart viennent d'assez loin. La réunion a donc lieu en plein champ, près de la rivière. Les marchands, les restaurateurs s'y groupent sous des abris improvisés, et les couples se livrent à leurs ébats sur l'herbe tendre des collines. Les tirailleurs annamites du poste profitent de l'aubaine, mais, m'a-t-on dit, ils ne peuvent guère obtenir que les faveurs des femmes âgées.

(1) Ceci paraît être le nom du *xóm*. Sur la carte, le beau village dont il est question est dénommé Na xã. Il faisait partie du xã de Đông-tâm 同心社. Ce xã lui-même appartenait au canton de Kiên-duyên 建廷總, qui comprenait encore les xã de Kiên-duyên, Đông-vân 同文社, Hoành-mô 橫摸社, Đông-phong 同風社 et les *đông* 崗 (pays habité par les Man) de Đông-tâm et de Hoành-mô. Ce malheureux canton, en dépit de son nom de bon augure, « constitué pour longtemps », a été déchiqueté par nous, et ses plus beaux morceaux, les xã de Kiên-duyên et de Đông-phong, partie des xã de Đông-tâm et de Đông-vân, ont été cédés bénévolement à la Chine. Ses habitants sont cependant des Táy complètement annamitisés, plus quelques Nồng 儂. Les femmes ont conservé le costume annamite, que les hommes ont dû abandonner par ordre, et les coutumes, la langue, sont identiques des deux côtés de la limite que nous avons tracée. Le poste de Hoành-mô lui-même était autrefois placé au Nord du poste actuel, dans la partie maintenant chinoise. On ne saurait croire la déconsidération profonde que nous ont valu toutes ces reculades, ces cessions de pays annamites aux Chinois, sans aucune compensation territoriale de leur part.

(2) Na-thuróc 壚屬, « rizière de Thuróc », est un hameau de quelques maisons, dont l'importance s'est accrue par suite de la construction d'un poste militaire dans le voisinage. Ce hameau, bâti sur la rivière Cung, ou Song-ki-kong, fait naturellement partie de la province de Lạng sơn. Il en faisait partie administrativement autrefois et dépendait du xã de Bắc-sa 北沙社, dénomination justifiée par sa position et sa nature géologique, canton de Hâu-cơ 厚基總, châu de Lộc-bình 祿平州. — Le caractère *na* 壚 de Na-thuróc est un de ceux que les Táy de la région ont formés à l'imitation des *chữ-nôm* annamites, pour représenter les sons de leur langue.

A Na-thước, les femmes tày du pays et les femmes nòng de Chine ⁽¹⁾ qui viennent nombreuses à la fête, n'hésitent pas à rechercher les Européens ; le chef de poste me confia qu'en 1914, une jeune femme, conduite par son frère ou son mari, était venue le trouver dans le poste, traversant sans en paraître gênée les groupes de tirailleurs.

A notre départ de Binh-liêu, qui coïncidait avec la fin de la fête, nous remarquâmes que les paysans se hâtaient de herser les rizières déjà inondées, tandis que les femmes, encore revêtues pour la plupart de leur costume de fête, s'empressaient au repiquage. On sait, et ce rapprochement n'est pas sans valeur, que seules les femmes repiquent le riz ; chez les Tày, on s'aide de case à case ; chez les Annamites, les jeunes femmes vont se louer au loin. Le repiquage se fait au bruit des chansons des repiqueuses de riz, chansons très lestes.

A Hoành-mò, nous rendîmes visite à un ancien mandarin, chef de la famille tày la plus en vue de la région. Ce bon vieillard nous confirma ce que nous savions déjà sur la fête ; il déplorait cette coutume, mais il ajoutait que les gens du pays, surtout les femmes, y tenaient beaucoup, car ils étaient persuadés qu'elle assurait le bonheur du peuple et la fertilité des rizières. Que peuvent faire les efforts de quelques hommes éclairés contre une tradition populaire si bien ancrée, et à laquelle les jeunes gens tiennent d'autant plus que les amoureux sont ici libres de leur choix, et que les femmes ne sont pas obligées, comme autrefois les Babyloniennes sacrifiant à Mylitta, d'accepter l'étranger inconnu ?

Voici quelques renseignements complémentaires recueillis auprès de chefs de villages par un lieutenant, M. Moreau, auquel j'adresse ici mes remerciements.

Lorsque la fête est très fréquentée, les récoltes seront abondantes.

Les femmes ou jeunes filles s'unissent sans observer aucune règle d'endogamie ou d'exogamie ; leur but paraît être d'obtenir de l'argent, des aliments, de l'alcool. Quelques femmes boivent jusqu'à un demi-litre d'alcool.

Les jeunes filles s'offrent aux garçons à partir de 17 ans ⁽²⁾, dit-on, mais M. Moreau est persuadé que la plupart des fillettes de 14 ans ne sont plus

(1) Nòng 農. De nombreuses tribus, de langue tày, portent ce nom en Chine et au Tonkin. On peut remarquer que, dans ce dernier pays, les Nòng portent le costume chinois. Les règlements administratifs annamites les distinguaient cependant des Chinois, tout en les plaçant, comme eux, sous l'autorité des lí-trưởng, alors que les tribus dites man avaient des chefs particuliers. Vingt-six villages nòng de la partie voisine du Kouang-si prennent part à la fête, contre quinze villages ou hameaux thó ou nòng du Tonkin.

(2) Contrairement aux idées généralement admises, les jeunes filles de race jaune ne sont pubères que tardivement. Fort souvent, les premières règles n'apparaissent qu'après le mariage. Par contre, toujours contrairement à l'opinion la plus répandue, la ménopause est fort tardive. Nous avons connu des femmes mères à cinquante-six ans.

qui vont être brus retournent à la maison de leurs parents après cinq jours environ ; un cortège appartenant aux deux maisons les y reconduit. Lorsqu'elles ont eu un enfant, elles reviennent demeurer dans la maison de leur époux. »

Cette coutume, excessivement curieuse, mérite l'attention de tous les ethnologues ; elle est certainement une survivance du matriarcat, un compromis entre ce mode de mariage et le mode actuel qui, d'après les lois, est patriarcal.

Et naturellement, l'entrée de la mariée dans la maison de l'époux, bien qu'elle soit marquée par les rites qui font d'elle un membre de la famille du mari, ne rompt cependant pas ses liens avec sa propre famille. Il semble donc que ces rites sont une acquisition qui n'a pas beaucoup de valeur.

En résumé, et contrairement à ce qui se passe dans d'autres races, le mariage *tây* n'est pas, en général, précédé de relations sexuelles entre les futurs, soit dans des réunions rituelles agraires, soit ailleurs ; il passe par les phases suivantes : 1^o accord des parents ; 2^o interdiction de toutes relations entre les futurs depuis les accordailles jusqu'au mariage ; 3^o mariage et consommation présumée de l'union (1) ; 4^o retour de la mariée chez ses parents, liberté de ses relations soit avec son époux, soit avec d'autres ; 5^o retour définitif de la jeune femme chez son époux, soit, suivant les coutumes locales, lorsqu'elle est enceinte de trois mois, soit après la naissance de son premier enfant.

Ne trouverait-on pas des traces de ces coutumes dans la vieille Chine ? La visite aux parents après le mariage n'en serait-elle pas une survivance ? Cette visite s'appelle *ning* 寧, ce que l'on désire, paix ; ou 歸寧 revenir à ce que l'on désire, à la paix ; n'est-ce pas qualifier d'une façon outrée une simple visite ?

Ajoutons que les unions légitimes, même chez les *Tây*, sont souvent conclues pour des raisons de convenance entre familles, sans que la jeune fille aime son époux. Ce n'est donc qu'après le mariage qu'elle fait son choix, pour ainsi dire, en acceptant ou en refusant les avances de celui qu'on lui a imposé. La coutume serait donc, en quelque sorte, un dédommagement donné à la jeune femme dont on a enchaîné la liberté.

Pour en revenir à la fête du *hò-bò* après cette longue digression, nous devons ajouter que nous n'avons pas trouvé trace de jeune préalable, ni de recours à la divinité. Le rite agraire d'accouplement semble être purement magique et appartenir à ce genre de magie qu'on a nommée sympathique. Par l'accomplissement de l'acte qui féconde la femme, on amène le ciel à féconder

(1) En fait, les époux couchent dans la même case, mais le mariage qui, aux yeux de tous, paraît consommé, l'est rarement en réalité. La jeune femme *tây* se refuse souvent, d'après nos renseignements personnels, et son mari ne peut obtenir ses faveurs qu'après une cour assidue, alors qu'elle est retournée dans sa maison paternelle.

les rizières. Il est d'ailleurs de règle que, soit dans l'antiquité, soit parmi les primitifs actuels, les cultes phalliques soient en rapport avec les rites agraires ou soient même simplement un rite agraire. Les Tày de Chine et du Tonkin pratiquent le rite dans sa simplicité primitive. Peu aptes à anthropomorphiser les abstractions, ils n'ont pas su créer un culte d'Aphrodite, de Myïtta, d'Hermès ou de Pan ; les conceptions gracieuses de la Grèce antique, de l'Ouest de l'Asie n'existent pas chez eux.

Et le rite agraire que nous venons de décrire se pratique en d'autres points du Tonkin. Les grottes des pays calcaires semblent naturellement très propices aux rencontres amoureuses. Dans la région de Bào-lạc, dans le huyèn de Son-duong, dans la province de Hưng-hóa, sur la rive droite du Fleuve Rouge, on nous a signalé des réunions de ce genre, avec chants, danses, promiscuité sexuelle et, rite curieux qu'explique le séjour dans les grottes, repas dont les chauves-souris, emblèmes du bonheur, font les frais.

Il est curieux de constater que, dans un pays où la morale sexuelle est très stricte, où l'adultère est puni d'une mort affreuse, on trouve encore, chez certaines races et sur certains points, des coutumes remontant à la haute antiquité, ou pratiquées de nos jours par des primitifs semblables à nos lointains ancêtres, comportant la plus entière promiscuité sexuelle (1). Le fait nous a paru mériter d'être signalé et décrit. Le voile dont les fils pieux de Noé couvraient la nudité de leur père, n'est pas nécessaire ici. Les sciences nouvelles de l'homme, l'anthropologie et l'ethnographie exigent qu'on ne passe pas sous silence les faits se rapportant aux rapprochements sexuels, faits qui commandent, en grande partie, l'activité humaine.

(1) Voir van GENNEP, *Mythes et Légendes d'Australie*, p. LVI sqq. ; WESTERMACK, traduction de Henry de VARIÉNY, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, chap. II ; traduction de Léon MARILLIER, *Cultes, Mythes et religion, Aphrodite, Hermès*, p. 551 sqq. ; J. A. DELAURE, *Des divinités génératrices* ; GRASET, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*; *T'oung Pao*, octobre 1912, p. 519 sqq. ; *Notes sur les coutumes des indigènes de la région de Long tchéou*, BEFEO, VII, p. 265 sqq.

LE MUSÉE DE YUNNAN-FOU

PAR GEORGES CORDIER,

Directeur des Ecoles françaises de Yunnan-fou.

Le Musée de Yunnan-fou, 博物館 Pouo-wou-kouan, est installé dans l'ancien yamen de l'intendant des grains, rue de Leang-tao-kiai 糧道街. Occupant le même bâtiment que la bibliothèque populaire, il est plus connu des habitants sous le nom de T'ou-chou-kouan 圖書館. Les bâtiments construits à la chinoise, en brique de terre crue, n'ont été que peu modifiés ; on s'est contenté de placer sur les façades donnant vers les cours, de larges verrières. On en trouvera plus loin un plan sommaire.

Ce musée fut commencé en la 27^e année *kouang-siu* (1901) par Souen Kouang-ting 孫光庭, alors directeur de l'école normale. Souen ⁽¹⁾, originaire de la préfecture de Kiu-ising (Yunnan), séjourna au Japon il y a quelques années comme étudiant ; c'est là, sans doute, qu'il a puisé l'idée d'ouvrir un musée dans la capitale de sa province. Étant donné les fonctions du fondateur, on ne réalisa, au début, qu'un simple musée scolaire auquel on adjoignit, par la suite, à l'intérieur même de l'établissement, une école où Souen enseigna à peindre les planches d'histoire naturelle et à naturaliser les animaux ⁽²⁾.

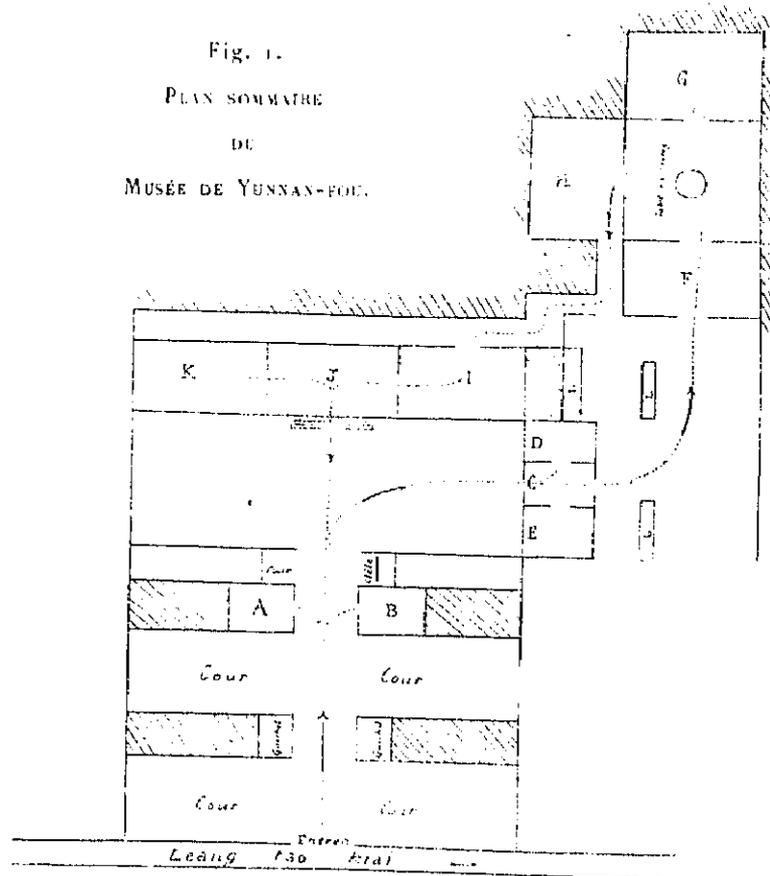
Grâce à l'adjonction de cette école, le musée prit un peu plus d'importance et l'on songea alors à en augmenter le matériel et les collections. L'argent faisant défaut pour opérer des achats, on fit appel à la population et les objets affluèrent : les gens riches firent quelques cadeaux ; les marchands y placèrent des articles en dépôt, espérant ainsi les vendre plus facilement ; les services officiels enfin, cédèrent toutes les pièces curieuses qu'ils pouvaient posséder.

(1) Après la révolution, Souen fut nommé *min-tcheng-sou* 民政司 ou chargé de la justice. Il a depuis résigné ses fonctions et s'est retiré à Kiu-ising.

(2) Cette école, dite T'ou-chou-kouan-hio-t'ang 圖書館學堂, fonctionne toujours. Elle est dirigée par un *kien-hio* 監學, et l'enseignement y est donné par les professeurs de dessin et d'histoire naturelle de la ville. A la fin de leurs études, qui durent trois ans, les élèves passent un examen, et les lauréats sont envoyés dans les écoles de l'intérieur comme professeurs d'histoire naturelle.

Tel fut le point de départ du musée proprement dit. Mais on s'aperçut bien vite que le pouo-wou-kouan ne pouvait rester une annexe d'école, et qu'il fallait en faire une institution publique. L'on mit donc à sa tête un directeur, kouan-tchang 館長 et un comptable, houei-ki 會計. Actuellement l'établissement est placé sous les ordres du siun-ngan-che 巡按使, gouverneur civil, qui contrôle les dépenses et décide des acquisitions à faire

Fig. 1.
PLAN SOMMAIRE
DE
MUSÉE DE YUNNAN-FOU.



Il n'y a pas de budget prévu pour le musée, sauf en ce qui concerne la solde des deux employés, 60 piastres pour le directeur, 25 pour le comptable. Lorsqu'il y a lieu de faire un achat, le directeur soumet le projet au gouverneur

(1) Provisoirement et par mesure d'économie, les fonctions de kouan-tchang du musée sont remplies cumulativement par le kiao-yu-seu 教育司 ou commissaire de l'enseignement.

qui, s'il accepte la proposition, donne l'ordre au chargé des finances de verser les fonds. Ce cas se présente assez rarement, et l'on estime que le vingtième à peine des objets garnissant les salles ont été achetés avec les fonds provinciaux.

Le musée est ouvert tous les jours, de 10 heures du matin à 4 heures de l'après midi ; mais le lundi et le mardi sont réservés aux femmes et aux fillettes des écoles chinoises. L'entrée est payante et le ticket coûte deux cents.

Les Chinois, ignorant encore nos méthodes de classification, ont réuni là les choses les plus hétéroclites. En conséquence il ne faut pas être étonné si, à côté de pièces historiques de réelle valeur, on rencontre d'immondes articles de bazar. On ne peut songer, dans ces conditions, à faire une description complète du musée qui, d'ailleurs, ne possède pas de catalogue, et nous ne parlerons ici que des objets présentant un intérêt quelconque au point de vue historique ou documentaire.

SALLE A.

Cette salle et la suivante sont consacrées aux estampages de stèles.

1^o Stèle portant une inscription de Tchao Fan 趙藩, de la préfecture de Kien-tch'ouan 劍川, au Yunnan, en l'honneur d'un parent de Li Ken-yuan 李根源, adjoint du généralissime Ts'ai-Ngao 蔡鐸 pendant la révolution, le sieur Li Tchong-ying 李鐘英 qui fut général à T'eng-yue 騰越. Datée du 2^e mois de la 1^{re} année de la république chinoise (1912) (1).

2^o Stèle élevée à Ta-li par Li Ken-yuan au moment de la réparation d'une pagode consacrée au culte de Mou Ying 沐英, de Fou Yeou-tò 傅友德 et de Lan Yu 藍玉, généraux qui, en la 14^e année *hong-wou* des Ming (1381) vinrent guerroyer au Yunnan (2). Datée du 20^e jour de la 11^e lune de la 4609^e année des Han (1912).

3^o Stèle portant une poésie improvisée par Tchao Fan, au moment où il franchissait la montagne de Kao-li-kong 高黎貢, près de T'eng-yue. Datée de la 1^{re} année de la république chinoise (1912).

(1) Les trois chefs du mouvement révolutionnaire au Yunnan furent : 1^o Ts'ai Ngao 蔡鐸 ; 2^o Lo Pei-kin 羅佩金 ; 3^o Li Ken-yuan 李根源. Le premier, après avoir rempli les fonctions de *tou-tou* de la province, a été appelé à Pékin où il est actuellement, comme conseiller militaire. Lo Pei-kin, de général, devint un jour gouverneur civil et occupa cette charge pendant quelques mois. Il en a été privé depuis, ayant été dénoncé à Pékin comme partisan de Soun Yat-sen. Quant à Li Ken-yuan, sitôt après l'installation du gouvernement républicain, il fut envoyé à Pékin comme membre du parlement. Ayant pris part à un complot contre le Président, il s'est enfui au Japon. Sa tête est mise à prix.

(2) Au sujet de cette expédition, voir *Nan-tchao ye che* 南詔野史, traduction SATSON, p. 147 sqq.

4^o Stèle commémorative de la reconstruction, à 5 *li* à l'Ouest de la ville préfectorale de Kouang-si 廣西, d'une pagode dite A-lou tong 阿盧洞. Inscription composée par le préfet Houang Ying 黃膺 en la 31^e année *kouang-siu* (1905).

5^o Stèle portant une poésie composée par Yo Fei 岳飛 en l'honneur du général Tchang Siua 張浚 qui partait se battre au Nord. 5^e année *tchao-hing* des Song (1135).

6^o Stèle dite Yu-wang keou-leou pei 禺王岫嶼碑, ou stèle élevée sur le mont Keou-leou par le roi Yu. Gravée par Wang Lang-jen 王琅然 de Tsi-yang (1).

(1) C'est la célèbre inscription de Yu le Grand sur le pic Heng 衡 ou mont Keou-leou. Ce qui reste de l'original a été décrit par M. Hænsch, *Die Tafel des Yü (Mittheil. des Seminars für Orient. Sprachen, 1908, p. 293 sqq.)*; la copie gravée à Chao-hing fou (Tchö-kiang), par MEDHURST, *The Tablet of Yü (Journ. N. Ch. Br. Roy. As. Soc., 1868, n^o V, p. 78 sqq.)*, et celle de Wou-tch'ang, par GARONER (*China Review, III, 293 sqq.*). Il est généralement admis que l'inscription est un faux d'époque récente. Cf. LEGGE, *Shu king, Prolegomena, 63 sqq.* — Le *Tien hi*, k. 40, consacre un important article dissertation ne nous apprend rien de bien certain sur son existence, le lieu où elle a été trouvée et le sens des 77 caractères de l'inscription. On peut dire toutefois, qu'il s'agit des travaux d'hydraulique du roi Yu. Nous allons donner une traduction abrégée de l'article en question.

La stèle dite Keou-leou est aussi appelée communément, stèle du roi Yu. Elle fut interprétée par Yang Cnen 楊愼, fonctionnaire dégradé de la dynastie des Ming. D'autre part, un nommé Yu-chan tseu 禺山子 dit que, lors de la découverte de cette stèle, on en étudia soigneusement l'écriture et le sens; mais quatre mots échappèrent à toute explication. Puis, une nuit, Yu-chan tseu vit en rêve un homme à tête de poisson et habillé d'une robe jaune qui lui dit que les quatre mots manquants étaient *nan tou yen heng* 南濱衍亨. A son réveil, ayant ajouté ces mots dans le texte, il constata qu'ils étaient corrects. Puis on dressa une pierre au Sud de la pagode de Hong-chen et on y inscrivit des poésies louant la stèle du roi Yu. Ces dernières mentionnent que cette stèle était au sommet de la montagne de Heng 衡山. Dans une autre pièce de vers, Han Wen-kong 韓文公 (Han Yu 韓愈) dit: « La stèle de Yu est sur la crête de la montagne de Keou-leou, les caractères en sont noirs, la pierre rouge, formant un ensemble très curieux. Les traits et les points de l'écriture ressemblent à des corps de phénix ou de l'animal hou-tch'e 虎螭. Ces caractères sont tout à fait mystérieux et un démon lui-même ne pourrait les comprendre. Toutefois, seul, un taoïste découvrit cette stèle par hasard sur la montagne. Moi j'y vins en pleurant, et cherchai cette stèle des milliers de fois; mais où était-elle donc? J'ai fouillé la forêt verte où le singe pousse des cris. » En se rapportant à ce qui est dit dans la poésie de Han Wen-kong, on voit bien que Han est allé sur cette montagne, mais qu'il n'a pas trouvé cette stèle. Et bien qu'il dise dans sa poésie que les caractères sont noirs et la pierre rouge, que les points et les traits ressemblent à des corps d'oiseaux, il ne fait que répéter ce qu'avait dit le taoïste. Si Han (Yu) avait vu effectivement cette stèle, sa poésie serait encore meilleure et plus détaillée que la poésie appelée *Che kou ko* 石鼓歌 (qu'on lui attribue). Déjà, à l'époque de la dynastie des Song 宋, Tchou 朱 et Tchang 張 se

7° Stèle commémorative de la réfection du temple de Confucius. 11^e jour de la 6^e lune de la 4^e année *tch'eng-houa* des Ming (1468).

8° Stèle en l'honneur de M. Ts'ouan 爨. 9^e mois de la 2^e année *yong-lo* des Ming (1403).

9° Stèle en l'honneur d'un sapin de la pagode de San-t'a 三塔 à Ta-li. Inscription composée par l'intendant du circuit de l'Ouest Tch'eng Hiang-tsong 程卿宗, le 10^e jour du 10^e mois de l'année *ling-tch'ou* de *kia-k'ing* (1817).

SALLE B.

10° Stèle commémorative de la reconstruction du temple de Wou-ngan-wang 武安王 (1). 6^e lune de la 25^e année *wan-li* des Ming.

11° Stèle relatant la vie d'un sieur Yang Tchong-yi 楊忠毅 considéré comme un des premiers partisans de la révolution au Yunnan. Datée du 17^e

rendirent tous deux dans la région de Nan-yo 南岳 (Hou-peï), mais eux non plus ne trouvèrent pas cette pierre. De plus Tchou Houei 朱晦, qui a composé l'ouvrage *Han wen k'ao yi* 韓文考異, a écrit qu'il n'existe pas vraiment de stèle de Yu sur la montagne de Heng, contrairement à ce que dit la poésie de Han Wen-kong. Ce dernier a été trompé par ce qu'il a entendu raconter. Ensuite, j'ai cherché dans le *Lieou yi tsi* 六一集, le *Kin che tou* 金石錄 de Tchao Ming-tch'eng 趙明誠, le *Kin che tiao* 金石略 de Tcheng Yu-tchong 鄭漁仲, livres où l'on a consigné toutes les inscriptions des anciens célèbres; mais je n'y ai pas découvert non plus la stèle de Yu. Donc, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, aucun de ceux que passionnèrent les collections des anciennes choses ne vit nulle part trace de cette stèle. Enfin Tchang Pi-ts'iuan 張碧泉 se procura l'estampage de la dite pierre au Hou-peï, et me l'apporta en cadeau...

Tchang Pi-ts'iuan avait nom officiel de Sou 素. Il fut docteur en l'année *kia-tsing* 嘉靖 des Ming (1522). Il arriva à la charge de gouverneur du Sseu-tch'ouan où il s'acquitta des mérites en exterminant des rebelles. En l'année *kia-wou* 甲午 de la période *kia-tsing* (1534), on trouva cette stèle au pied du Pic [Heng] (Hou-peï). A ce moment Tchang Pi-ts'iuan occupait une charge militaire au Hou-nan. Il put avoir quelques estampages de cette stèle. Aujourd'hui à Ngan-ning tcheou 安甯州 (Yunnan), on possède également cet estampage.

Tsien Nan-yuan dit que la pierre de Heng-chan 衡山 est une pierre de nature sablonneuse; quand elle a subi deux hivers et deux étés, elle se brise. Or les stèles du Yunnan, telles que la stèle de Ts'ouan 爨 à Lou-jeang tcheou 陸良州, la stèle du Nan-tchao à T'ai-houo hien 太和縣, la stèle de Wang Jen-k'iou 王仁求 à Kouen-yang tcheou 昆陽州, la stèle des poésies de Houang-houa lao-jen 黃華老人 qui ont déjà un millier d'années, ne se sont pas brisées; il faut donc les considérer comme précieuses.

(1) La pagode en question, située rue de Mai-sien kiai 賈線街, a été désaffectée. Le commissariat de police du 2^e quartier s'est installé dans les bâtiments et dépendances de ce temple.

jour du 4^e mois de la 1^{re} année de la république (1912) (1). Le texte est de Tchao Fan.

12^o Stèle dite Tchong-hing song-peï 中興頌碑, relative aux événements qui se passèrent sous le règne de Hiuan-tsong 玄宗 (713 à 755), et notamment, à la révolte de Ngan Lou-chan 安祿山, lequel après avoir pris Lo-yang, se proclama empereur tandis que Hiuan-tsong s'enfuyait au Sseu-tch'ouan. 6^e mois de la 6^e année *ta-li* des T'ang. Composée par Yen Tchen-hiang 顏真卿.

13^o Copie faite par Touan Tch'eng-ngen 段承恩 de poésies composées par le préfet Ko-chan 葛山, 8^e jour du 4^e mois l'année *jen-siu* 壬戌 de *kia-tsing* (1522). Cette stèle serait, paraît-il, dans une pagode près de T'eng-yue.

14^o Stèle en l'honneur du général Yun-houei 雲麾 de la dynastie des Song. Aucune indication de date ni de lieu.

15^o Portrait de Wang Wen-tch'eng 王文成 de la dynastie des Ming. Imprimé au printemps de la 7^e année *kouang-siu* (1881) par Tou Chouei-tcheng 杜瑞徵 du Kouei-tcheou.

16^o Stèle relatant les vertus et les mérites du chef des bonzes de la pagode de Pao-chan 報善 dans la préfecture de Wan 萬, à l'époque de la dynastie des T'ang. 7^e lune de la 12^e année *yuán-houo* (806).

17^o Stèle portant une inscription faite par Tchao Lien-wen 趙聯文 en la 3^e année *siuan-t'ong* (1911), au sujet d'un exemplaire du *Houa yen* (pour les détails, voir plus loin p. 36. n^o 16).

18^o Panégyrique de Souen Ts'ing-min 孫清愨, de la dynastie des Ming, qui fut censeur, puis gouverneur du Chan-si. Victime de cabales de cour, il fut jeté en prison où il mourut. Il était originaire de Kou-wei 古衛, village qui existait autrefois près de la porte Nord de Yunnan-fou, et avait obtenu aux examens le titre de docteur. Stèle érigée par Li Ken-yuan 李根源 en la 3^e année *siuan-t'ong* (1911).

19^o Stèle édiflée près de Ta-li à l'endroit où s'arrêta l'empereur Yong-li 永曆 (dernier rejeton des Ming) fuyant en Birmanie (23^e jour du 12^e mois de l'année 1658). Inscription de Li Ken-yuen datée du 2^e mois de la 1^{re} année de la république (1912).

20^o Inscription parlant de la montagne de Pouo-nan chan 博南山 près de T'eng-yue. Il y est fait mention d'une bataille livrée là par Wou San-kouei à

(1) Yang, bachelier, compléta ses études au Japon dans les écoles militaires. De retour au Yunnan, il ouvrit un cours de gymnastique qui dégénéra bientôt en comité révolutionnaire. Avec quelques autres partisans, il fit un mémoire contre le vice-roi Ting, et celui-ci, effrayé de la popularité de Yang, l'envoya à T'eng-yue comme commandant des marches de l'Ouest. A T'eng-yue, le nouveau commandant fonda un club réformiste qui devint un tel foyer de trouble que le vice-roi fit condamner Yang à mort. Mais celui-ci prit la fuite, retourna au Japon d'où, nanti d'argent, il revint en 1908 pour le mouvement réformiste. Il est mort en Birmanie où il s'était réfugié après l'échec du mouvement anti-dynastique.

Ling Ting-kouo (1658). Composée par Tchao Fan 趙藩 en la 1^{ère} année de la république.

21^o Stèle relative à la restauration du Tch'eng-houang miao 城隍廟 de Yunnan-fou. Edifiée par le gouverneur Wang ki-wen 王繼文 en la 33^e année *k'ang-hi* (1694).

22^o Liste de hauts mandarins de la dynastie des Song. Allusion aux divers partis qui se disputaient le pouvoir sous le règne de Yuan-yeou (1086 à 1100). Nous y relevons le nom de Seu-ma Kouang 司馬光.

23^o Stèle commémorative de la restauration de la pagode Kouan-fou-tseu miao 關夫子廟 ou Kouan-ti miao 關帝廟, sise sur la grande route de l'Ouest de Yunnan-fou. Inscription du gouverneur Wang Ki-wen 王繼文, sous le règne de K'ang-hi ; pas de date.

24^o Stèle relative à la réfection de la pagode de Chang-chan 商山 à un *li* environ au Nord de la ville. 35^e année *k'ang-hi* (1696).

25^o Stèle relative à la restauration de la pagode de Yuan-t'ong sseu 圓通寺, sise dans l'intérieur de la ville, au Nord-Est, et connue des Européens sous le nom de pagode des rochers. La stèle, grattée à l'endroit portant le nom de celui qui composa l'inscription, est datée de la 8^e année *k'ang-hi* (1669).

26^o Stèle datant de la 4^e année *k'ien-long* (1739) et relative à la construction, par ordre impérial, d'un temple en l'honneur de fonctionnaires méritants. La stèle autrefois dans le Tch'eng-houang miao 城隍廟, a été déposée au musée.

27^o Stèle relative à la construction de l'école (chou-yuan 書院) de K'ing-yun 慶雲, la 9^e année *yong-tcheng* (1731).

SALLE C.

Des estampages de dessins et de calligraphie. Nous signalons les deux principaux.

1^o Copie par Ts'ien Fong 錢澧 de l'écriture de Liou Pi 柳玘. Serait de l'année *kouei-tch'ou* de *k'ang-hi*, c'est-à-dire 1713.

2^o Copie par Teng Che-jou 鄧石如 de l'écriture de Tch'ang Houang-k'iu 張橫渠. Datée de la 10^e année *kia-k'ing* (1805), 6^e mois, 6^e jour.

SALLE D.

Dans cette salle ont été déposées un certain nombre de statues en bronze provenant de pagodes désaffectées après la révolution. Seule mérite d'être citée celle d'un dieu de la guerre qui mesure, assis, 2 mètres de hauteur. Les autres sont sans intérêt. A remarquer aussi :

1^o Un estampage représentant des bonzes.

2^o Un estampage d'un rapport de Tchou-ko Leang 諸葛亮 demandant à combattre à Wei 魏. Pas de date.

3^o Un estampage d'une proclamation du même. Pas de date.

SALLE E.

Cette salle, organisée tout récemment par le Musée agricole et commercial de Hanoi, renferme des produits de l'Indochine avec l'adresse des commerçants ou des fabricants pouvant les fournir. Nous avons entendu dire que le Yunnan avait l'intention de créer une salle analogue, à Hanoi, pour ses produits.

SALLE F.

En nous dirigeant de gauche à droite nous rencontrons :

1^o Des poteries de couleur brune avec dessins en blanc provenant de Lin-ngan 臨安 (Yunnan).

2^o Une pierre dite du paon, 孔雀石, venant de Yi-men hien 易門縣 (Yunnan).

3^o Un morceau de minerai de cuivre.

3^o bis Douze panneaux brodés représentant une chasse de Tcheou Hi-po 周季伯 (1154 av. J. C.), père de Tcheou Wen-wang 周文王, fondateur de la dynastie des Tcheou (Pl. IV).

4^o Un vase bleu flammé, en vente au prix de 3.000 \$.

5^o Un vase en porcelaine blanche du Fou-kien.

6^o Deux vases « sang de bœuf », en chinois, *tchou-cha p'ing* 硃砂瓶.

7^o Un vase en terre avec décoration en caractères antiques, en chinois *Ming-yao p'ing* 明窰瓶, datant de la dynastie des Ming, en vente au prix de 1000 \$.

8^o Un vieux bronze représentant un tronc de prunier, mise à prix 100 \$.

9^o Divers objets en jade.

10^o Une statue en pierre de Tong-fang Chouo 東方朔, ministre sous les Han.

11^o Deux morceaux d'encre de Chine datant des Ming.

(1) Voici à ce sujet les renseignements qu'a bien voulu nous communiquer M. CREVOST, conservateur du Musée agricole et commercial de Hanoi.

« C'est en octobre 1912 que je me suis rendu à Yunnan-fou pour y installer une petite exposition de productions tonkinoises dans l'ancien yamen du taotai des grains... [Ce sont] pour la plupart des objets ouvrés du Tonkin provenant des industries européenne et indigène. Voici la nomenclature à peu près complète des produits exposés :

Savons ; carreaux en ciment ; briques refractaires ; bois du Tonkin ; boîtes et paniers laqués ; ustensiles de voyage en bois et cuir ; chaussures ; objets de sellerie ; nattes en jonc ; allumettes ; liqueurs ; cotons cardés ; filés de cotons ; chapeaux ; brosses ; bières ; confitures ; papiers indigènes ; tabac ; riz ; maïs ; haricots ; huiles diverses ; laques ; benjoin ; sticklac ; soies grèges.

Par une juste mesure de réciprocité, il a été constitué par les autorités du Yunnan des collections de produits yunnanais, qui ont été installées dans un compartiment spécial, au Musée agricole et commercial de Hanoi. » (N.D.L.R.)

- 12° Un encrier fait d'une brique du Si-t'a 西塔⁽¹⁾, avec caractères tibétains.
- 13° Un encrier de Mi Nan-kong 米南宮, lettré célèbre.
- 14° Quatre panneaux ornés de dessins à l'encre de Chine.
- 15° Deux écrans en pierre avec dessins représentant des fleurs, provenant du Sseu-tch'ouan.
- 16° Un brûle-parfums en bronze à trois pieds avec ornementation formée des pa-koua 八卦, les 8 trigrammes divinatoires de Fou Hi (Pl. V).
- 17° Un grand brûle-parfums en bronze à trois pieds (Pl. V).
- 18° Un vase à trois pieds constitués par des lions ailés, muni de deux anses formées par des animaux fabuleux, et orné de trois anneaux : il proviendrait du palais de Ts'ien-ts'ing 前清宮 sous les Song 宋 (Pl. V).
- 19° Une copie manuscrite de l'Avatamsaka, *Houa-yen*, placée sous vitrine (Voir plus loin, p. 36, SALLE H, n° 16).
- 20° Un dessin de Tchao Che-tcheou 仇十舟 représentant une matinée de printemps au palais des Han.

SALLE H.

1° Face à la porte, dans une vitrine, des effets ayant appartenu à Tou Wen-sieou 杜文秀. On y trouve : 3 bonnets, 2 paires de bottes, une robe brodée et un vêtement complet en soie jaune.

Ce Tou Wen-sieou, dont le nom est très connu au Yunnan, n'était en 1856, au début de la révolte musulmane, qu'un simple bachelier, dit M. Rocher, une brute stupide et ignorante, dit le père Pourias. Quoi qu'il en soit, ayant levé quelques hommes, il se porta à point nommé au secours de Ta-li, refuge des Musulmans, attaqué par les armées chinoises. Son arrivée ayant décidé de la victoire, ses coreligionnaires le proclamèrent un héros, le prirent comme chef, et il s'intronisa sultan de Ta-li. Ayant organisé la défense de cette place, il s'y maintint durant 17 années, dirigeant, très mollement d'ailleurs, la lutte religieuse de son parti. Mais il s'endormit dans la vie de faste et de luxe qu'il s'était créée, et de plus, les nombreux courtisans qu'il entretenait autour de lui ne manquèrent pas de le trahir. En 1873, il dut capituler, et le 15 janvier, après avoir vu ses femmes et ses enfants s'empoisonner, il but lui-même de l'opium et du fiel de paon et alla se livrer au gouverneur Tseng 岑. Il mourut en arrivant au camp du vainqueur. Sa tête, mise dans une cassette avec du miel, fut envoyée à Pékin. Ceux qui l'avaient livré ne jouirent pas longtemps du fruit de leur trahison. Ils

(1) Si-t'a, tour de l'Ouest, une des deux tours situées près de la gare de Yunnan-fou. Autrefois, chacune de ces tours était comprise dans l'enceinte d'une pagode. Ces monuments ont disparu. La brique mentionnée ci-dessus viendrait, m'a-t-on dit, des murs de la pagode renfermant la tour de l'Ouest. Au sujet de ces deux tours, voir *Un voyage à Yunnanfou. Guide*, par G. CORDIER, p. 18.

furent, au nombre de 17, massacrés dans un banquet donné trois jours la mort de leur chef. Cette tuerie fut d'ailleurs le signal d'un massacre ral des Musulmans de Ta-li, qui fit 30.000 victimes.

2° Dans la même vitrine, au-dessous, on remarque une série de di impériaux sur toile bleue, jaune ou blanche, en caractères mandchous et nois, sans intérêt.

3° Portraits de Tch'en Yen-yuan 陳顏圓, l'un dans sa jeunesse, l' quand elle était nonne.

Cette Tch'en, à l'âge de 17 ans, était à Pékin comme fille galante. Belle, i ligente et instruite, ses succès ne se comptaient plus. Elle aimait à aller les pagodes et autres promenades de la ville pour rêver et méditer, traduisar impressions par des vers qu'elle inscrivait et signait çà et là sur les mura Un jour, Wou San-kouei 吳三桂, alors général à la capitale, la vi devint follement amoureux, et chargea plusieurs peintres de faire le portra la jeune fille. Puis sa passion augmentant tous les jours, il finit par l'époi

La révolte de Li Tseu-tch'eng 李自成 au Chen-si 陝西 et au Tche-li 直 arriva. L'empereur Tch'ong-tcheng 崇禎 chargea Wou San-kouei, alo Chan-hai kouan 山海關, de résister à l'ennemi. Mais Wou, sentant la su riorité numérique de l'adversaire, proposa presque l'abandonner la lutte. tout à coup, il apprend la mort de l'empereur et la capture de Tch'en Y yuan par les soldats de Li. Furieux il décide la lutte à outrance et appelle Mandchous à son secours. Ceux-ci rétablissent l'ordre, mais lorsque W San-kouei, voyant la tâche terminée, leur demande de retourner chez eux, refusent et instaurent la dynastie des Ts'ing 清 (chouen-tche, 1644).

Wou San-kouei fut nommé prince du Yunnan et du Kouei-tcheou. Il se alors en butte aux vexations d'un parti hostile à la Cour, et cela parce q entretenait une forte armée dans le but de se défendre contre les agressio des tribus sauvages. On lui demanda donc de venir à Pékin, pour faire acte vassalité. Prévenu par son fils, otage à la capitale, de l'état des esprits, il ret sa poliment alléguant son grand âge et la fatigue d'un pareil voyage (167: Mais ses ennemis ne désarmèrent pas et engagèrent l'empereur qui, apr tout, n'était pas hostile à Wou San-kouei, de lui dépêcher des ambassadeu pour recevoir son serment. Wou San-kouei accueillit avec déférence les e voyés de l'empereur, mais lorsqu'on lui parla de serment il s'écria furieu « Les Mandchous oublient-ils donc qu'ils me doivent le trône ? S'ils exige que j'aille à Pékin, ce sera avec 80.000 hommes d'escorte. » Epouvantés, li ambassadeurs s'enfuirent. Après leur départ, Wou San-kouei reprit le costur des Ming, abolit le calendrier Ts'ing et se déclara indépendant. Le Koue tcheou, le Sseu-tch'ouan et les deux Kouang furent pour lui (1675). Mais aprè une ère de succès, la trahison s'en mêla et, en 1677, Wou se trouva seul lutter dans le Yunnan qui lui était resté fidèle. Il mourut en recommandant so jeune fils à ses lieutenants. La lutte continua quelque temps encore, mais l jeune Wou voyant l'inutilité de ses efforts, se pendit pour mettre fin à la guerre

Lorsque Wou s'était déclaré indépendant, sa femme Tch'en Yen-yuan, honteuse de sa conduite, s'était retirée dans la pagode de Ts'ing-lin 青林, à l'Est de la ville, comme bonzesse. Wou San-kouei qui avait essayé vainement de la retenir, fit faire sa statue et la plaça dans la cour de cette pagode.

Quand les Mandchous furent de nouveau maîtres du Yunnan, ils firent exhumer le corps de Wou et de son fils, et les envoyèrent à Pékin où ces restes furent brûlés et leurs cendres jetées au vent. La statue de Wou fut décapitée et on lui mit une nouvelle tête, celle de Confucius. Wou San-kouei, pendant son séjour au Yunnan, habita surtout chez Tch'en Yen-yuan dans un pavillon dit « le pavillon de la toilette » 梳妝台. Mais son palais était à Hong-houa fou 洪化府, terrain bordé au Nord par l'arsenal, au Sud par le pont Hong-houa 洪化橋, à l'Est par la rivière de « la baignade des chevaux » 洗馬河, à l'Ouest par le village des trois familles 三家村. Sur cet emplacement se trouvent actuellement une caserne et un champ de manœuvre. L'endroit qui porte aujourd'hui le nom de Hong-houa fou est aussi connu sous le nom de Tcheng-houa p'ou 承華圃. Il existait autrefois, paraît-il, dans la pagode de Ts'ing-lin un grand portrait de Tch'en Yen-yuan en costume de bonzesse. Il a disparu pendant la révolte musulmane.

4° Ancien costume de général mandchou ayant appartenu à Ts'ai Piao 蔡標 qui commandait à Ta-li il y a une vingtaine d'années. Il se distingua pendant la révolte musulmane aux côtés de Yang Yu-k'ouo 楊玉科, dont nous parlerons plus loin. Le costume est fait d'une étoffe cloutée; il est accompagné d'un casque métallique et de deux épées à main en argent.

5° Brevet de chef indigène délivré par le vice-roi du Yunnan à Li K'ouen de Yao-ngan 姚安, à sa majorité, sur l'ordre du ministre des rites. Il est daté de la 43^e année *k'ang-hi* (1704).

6° Prières sur papier et sur bois. Ces dernières sont écrites en caractères tibétains⁽¹⁾.

7° A remarquer aux colonnes deux fusains représentant l'un l'empereur d'Annam Thành-thái 成泰, l'autre le roi de Birmanie⁽²⁾.

8° Pièces de costume de zouave. Elles proviennent, dit la notice chinoise du Musée, de Tuyèn-quang (13^e année *kouang-siu*, 1887). Ce nom de Tuyèn-quang évoquant pour nous le souvenir d'une des pages les plus glorieuses de notre histoire coloniale, on reste douloureusement surpris de trouver là le costume d'un des soldats de l'héroïque commandant Dominé. Dans quel but les Chinois l'ont-ils exhibé? Comme trophée, je suppose, car à leur point de vue, nombreux furent leurs succès pendant la guerre du Tonkin. Mais, dans ce cas, ils ont manqué leur but. La date de la 13^e année *kouang-siu*,

(1) Les caractères sont si pâles qu'il n'a pas été possible d'en obtenir une photographie satisfaisante.

(2) Une inscription les donne comme vassaux de la Chine.

qu'ils portent à côté de ces dépouilles, correspond à 1887. Or, à ce moment là, la paix avec la Chine était signée et les Chinois avaient repassé la frontière. Il est vrai que si l'on a coutume de déclarer que le Français ignore la géographie, on peut dire avec plus de raison que le Chinois, lui connaît l'histoire et surtout l'écrit à sa manière.

9° Sabre en bambou venant des tribus sauvages du Yunnan.

10° Costume de P'an Yong-kouei 潘永貴. Il ne manque pas d'étonner tous les Européens qui visitent le Musée, car il se compose d'une chasuble, d'une étole et d'une mitre, cette dernière, de forme semblable à celles qu'emploient les missionnaires catholiques en Chine. Le tout, de facture européenne, est en soie jaune, brodée d'or, avec ornements composés de fleurs, de croix et de l'agneau pascal.

Ce P'an vivait à Tch'eng-kong 呈貢 (près Yunnan-fou) il y a une vingtaine d'années. Se promenant un jour avec un camarade, Houa Ping-wen 化炳文, il aperçut une pierre affectant la forme de 9 dragons, et vit là un augure lui prédisant les plus hautes destinées. Il fonda donc une secte religieuse et recruta des adhérents. Puis, à quelque temps de là, le jour de la fête de Long-houa 龍化, dans son village, il fit une collecte pour les dépenses communes. Il recueillit plus de 10 fois la somme ordinaire : il y vit encore un signe de sa prédestination. Il n'hésita plus, et prenant avec lui quelques malandrins, se nomma roi et marcha à l'attaque de Fou-ming hien 富民縣. Des troupes envoyées de Yunnan-fou eurent tôt fait de mettre ces énergumènes à la raison : P'an et Houa furent décapités. Ce costume, m'a-t-on assuré, fut acheté à Changhai ; il était porté par P'an comme chef religieux.

11° Veste de Yang Yu-k'ouo 楊玉科. C'est une sorte de cuirasse faite en cuir clouté.

Yang Yu-k'ouo, officier de fortune, se distingua pendant la révolte musulmane (1856-1873), et fut le principal auteur de la chute de Ta-li qui mit fin à la guerre civile.

12° Sceau d'un marquis de la dynastie des Han.

13° Rapport émanant de la Birmanie et transmis à la Chine par l'intermédiaire du préfet de Yong-tch'ang 永昌. Il y est parlé de la révolte des musulmans qui a empêché l'envoi du tribut. Au 10^e mois de la 10^e année *l'ong-tche* (1861), le roi de Birmanie a envoyé son frère cadet avec 10.000 hommes à Mou-pai 木拜 pour combattre les révoltés. Un chef Po-san-hai 波三海, birman peut-être, n'a pu être saisi ; on demande de le faire rechercher en Chine.

14° Monnaies de l'époque des Han.

15° Sapèques de l'époque de Wou San-kouei. Elles ont été trouvées en 1909 pendant la construction d'un camp au Nord de la ville. Elles portent l'inscription *Hong-houa l'ong-pao* 洪化通寶.

16° Caisse en bronze. Elle a un volume d'un mètre cube environ. Sur une face sont gravés 3 personnages bouddhiques, sur l'autre les caractères : *Nan-mo ta Fa-kouang fo houa yen king* 南無大法光佛華嚴經 (Pl. VI).

On raconte à ce sujet que sous le règne de Yong-lo (1403-1425), un bonze nommé Tao-yuan 道淵, surnom Fo-yu 佛裕, de la pagode de Ta-tō sseu 大德寺, très versé dans les écritures bouddhiques, copia avec de la poudre d'or le livre *Houa yen* 華嚴 (voir page 7). Puis il le mit dans une caisse de cuivre achetée à la pagode Wou-houa 五華. Pendant les guerres de la fin des Ming, la caisse fut jetée dans le lac de Tien, près de Yunnan-fou. Plus tard, ayant aperçu dans le lac une vive lueur, le vice-roi Fan Teh'eng-hing 范承興 fit faire des recherches et l'on découvrit la caisse. On constata que le couvercle manquait. Celui-ci ne fut trouvé que la 16^e année *kia-king* (1801), et remis au gouverneur Tch'ou P'eng-ling 初彭齡, qui fit placer le tout dans la pagode de Ta-tō sseu. Quand cette pagode fut démolie, on porta ces objets au musée.

17^e Vase en fonte. Il a 1 m. 20 environ de hauteur. Il est muni de deux anses et de deux anneaux. Il a été trouvé dans la pagode des deux tours 雙塔寺 au moment de la construction de l'école des mines (Pl. VI).

18^e Tambour de Tchou-ko Leang. Il ne porte aucune inscription. La face supérieure est décorée d'animaux et de caractères cycliques (Pl. VI).

Tchou-ko Leang 諸葛亮, ministre de Tchang-wou 章武, premier empereur des Chou-Han 蜀漢 (221-223), puis tuteur du fils de celui-ci, Kien-hing 建興 (223-238), fut nommé par ce dernier gouverneur du Yi-tcheou 益州, comprenant une partie du Sseu-tch'ouan et du Yunnan. Ce pays était partagé entre plusieurs chefs indigènes soumis à l'empire. Le plus puissant d'entre eux, Mong Hou 孟獲, se révolta (13^e année *kien-hing*, 225). Tchou-ko Leang le mit à la raison. Puis il organisa le pays, modifia les divisions territoriales, fit faire des défrichements, bâtit des maisons, et introduisit dans ces régions sauvages la culture d'un grand nombre de plantes utiles originaires de la Chine.

La vie de Tchou-ko Leang, le ministre par excellence comme l'appelle parfois l'histoire, est entourée d'une quantité de légendes. D'après la tradition, les tambours en bronze furent construits par lui pour effrayer les barbares. Il les plaçait dans le lit des torrents qui se trouvaient sur le chemin des sauvages, de telle façon que l'eau, en tombant, les frappât à intervalles réguliers. Les barbares, croyant entendre les tambours de veille d'un camp, n'osaient approcher.

Tchou-ko Leang vécut de 181 à 234 et mourut à Wou-tchang-yuan 五丈原 au Sseu-tch'ouan.

19^e Vitrine renfermant trois cachets.

Le premier a appartenu au général Ts'ai 蔡, gouverneur militaire du Yunnan. Il est en cristal de roche, tout petit, et fut acheté au Japon. Il porte les caractères *tchao ling* 召令. Pendant la révolution il servit, en attendant l'organisation du gouvernement, à authentifier les pièces officielles. D'autres ajoutent qu'avant le mouvement, il servait aussi pour les ordres transmis aux comités révolutionnaires.

Le deuxième, en jade, est brisé. Il représente un lion couché. Il a l'inscription 勅命之寶. Il a appartenu à Yong-li 永曆, fils du prince 桂, dernier descendant des Ming, qui, poursuivi par les armées tartares, se réfugia en Birmanie où il fut bien reçu. De là, il tenta de reprendre le pouvoir. En 1657 un parti se forma pour lui au Kouei-tcheou. Le prince tenta de mettre à la tête de ses partisans. Il fut pris par Wou San-kouei, dit le général, et livré par les Birmans, disent les autres, et mis à mort. Le cachet fut trouvé en creusant les fondations de l'école normale, en la 34^e année *kouang-siu* (1662).

Le troisième cachet, en argent, représente un tigre, ayant sur la poitrine le caractère wang 王. Il fut fondu en la 11^e année *hien-fong* (1861). C'était le sceau du généralissime du Yunnan. Il fut remis au musée après la révolution par Li Fou-hing 李福興, ex-général.

5^o bis 24 cachets de l'époque du sultanat de Tou Wen-sieou 杜文秀 sont les sceaux de ses lieutenants. Le cachet personnel du sultan existait dans la ville, m'a-t-on affirmé, gardé jalousement par une famille musulmane.

Dans la cour sise entre les salles F, G, H, une remarquable table en pierre, qui porte des empreintes de feuilles, très curieuses.

SALLE G.

Elle renferme surtout des oiseaux et des animaux naturalisés. On y voit une grande tortue d'eau douce provenant de Ho-k'ou.

Sous une vitrine on trouve un morceau de bois dit de Chou-t'ou 樹頭菜. A ce sujet on raconte ce qui suit. En 1911 un villageois nommé Siao Tseu-lin 蕭子林, de Yu-kia tchouang 雨家莊, près A-mi t'ou 阿迷州, coupant du bois pour construire sa maison, fendit en deux un arbre. Quelle ne fut pas sa surprise de voir à l'intérieur les 4 caractères 不融. « Défense de marcher » ? Les indigènes disent que cet arbre était le roi du forêt.

Une épée datant de la dynastie des Tcheou.

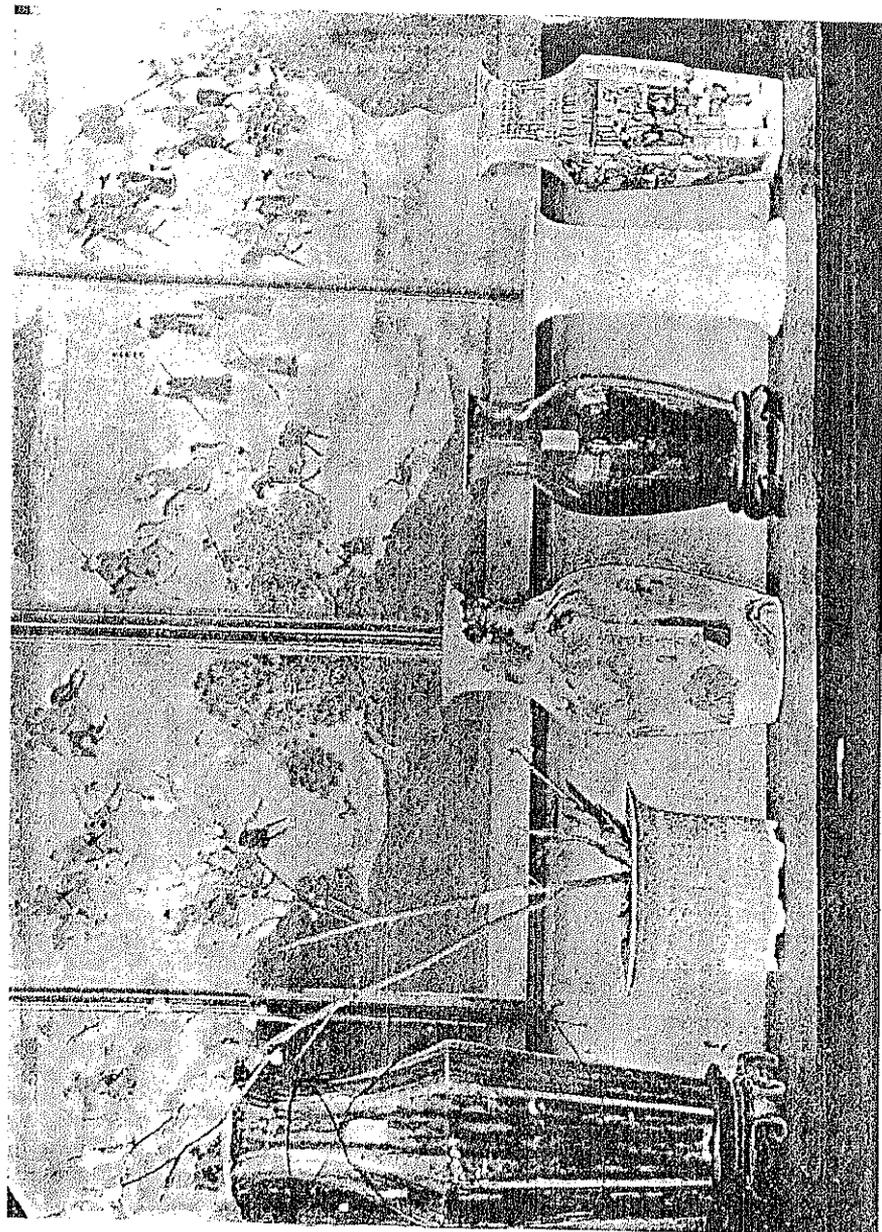
Une branche de corail.

SALLES I, J, K.

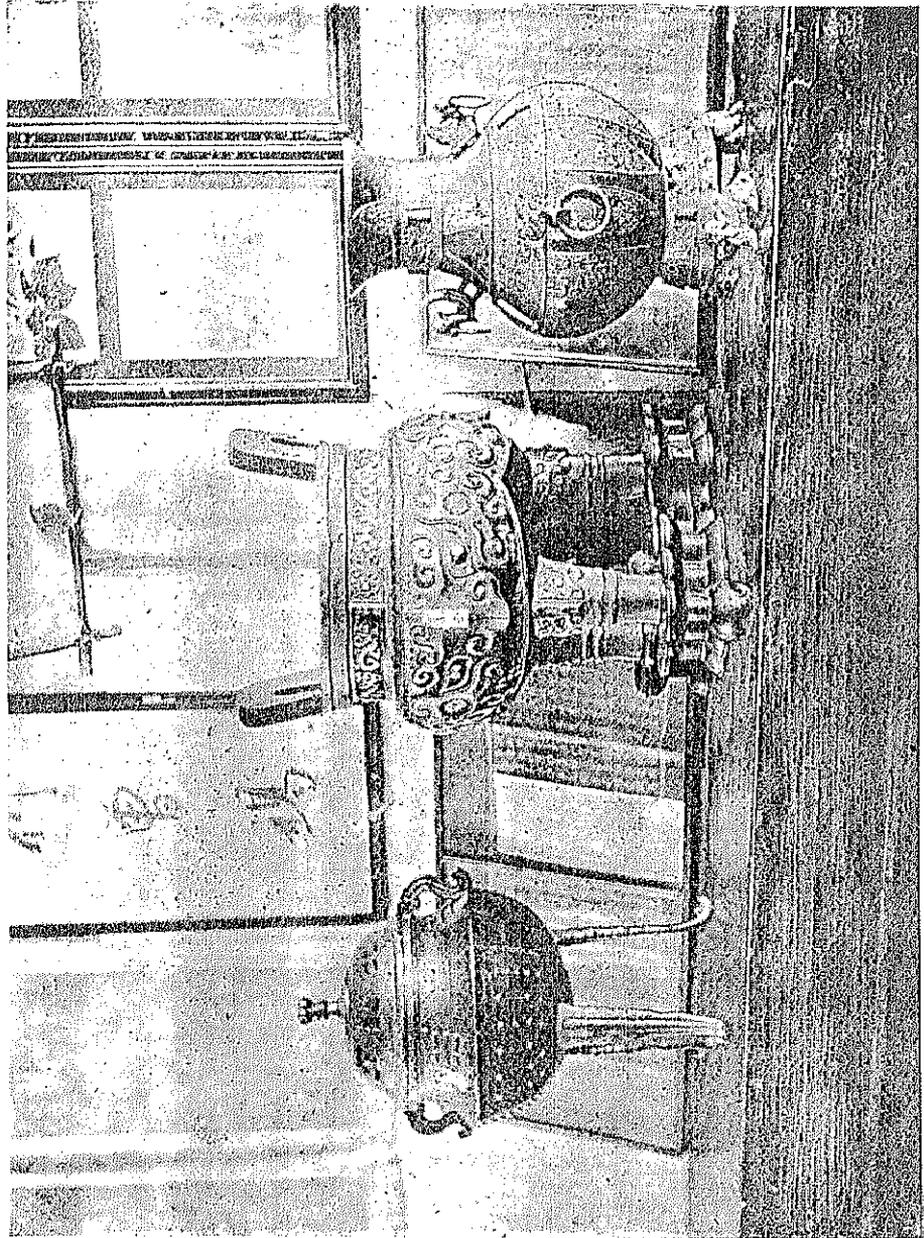
Elles renferment des panneaux portant des caractères, des personnages, des paysages sans intérêt.

A remarquer pourtant 6 panneaux représentant des cigognes dans différentes attitudes.

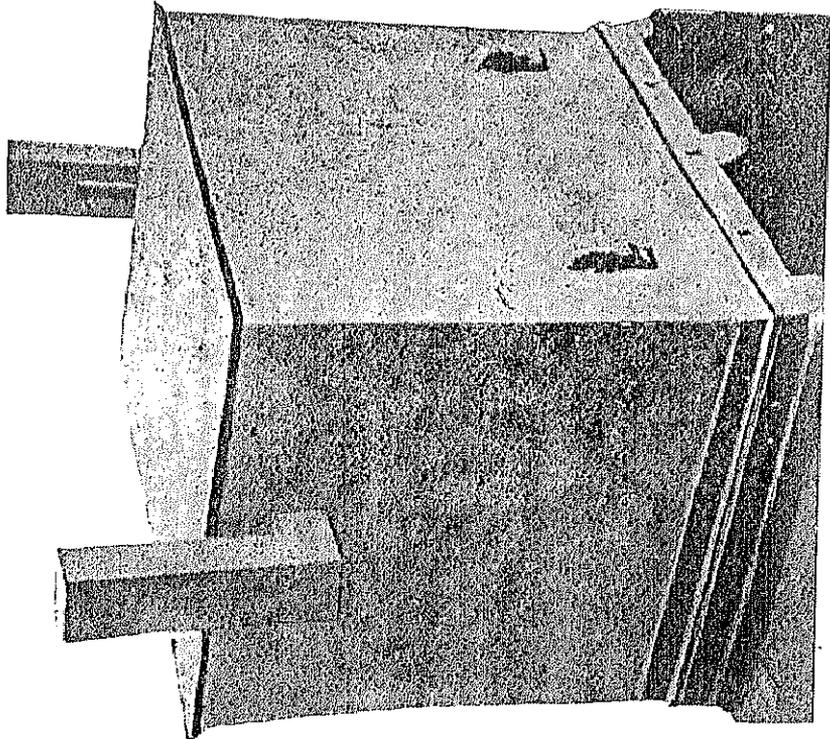
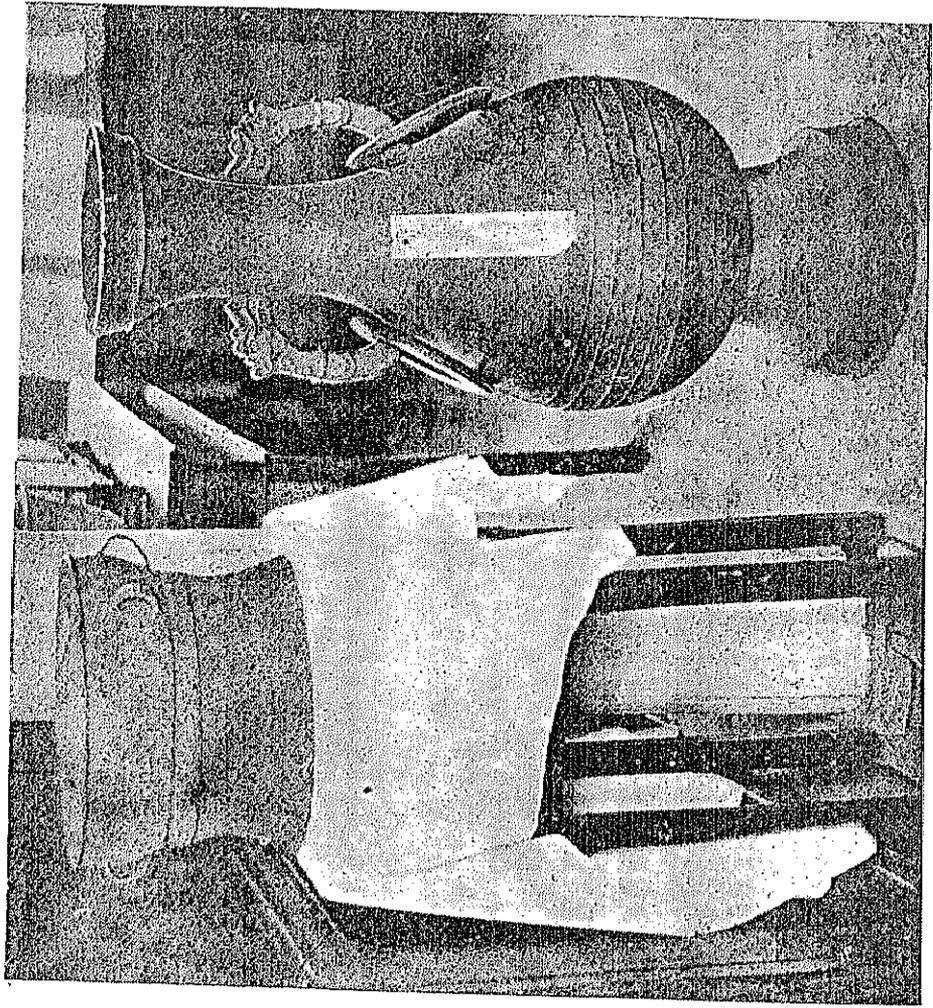
Enfin aux points marqués L sur le plan de la p. 26, sont des cages renfermant des oiseaux et des animaux vivants.



Pl. IV. — PANNEAUX BRODÉS ET VASES EN PORCELAINE DU MUSÉE DE YUNNAN-FOU.



PL. V. — VASES EN BRONZE DU MUSÉE DE YUNNAN-FOU.



PL. VI. — TAMBOUR DE TCHOU-KO LEANG, VASE EN FONTE ET CAISSE EN BRONZE DU MUSÉE DE YUNNAN-FOU

NOTE

SUR

LES OUVRAGES PALIS COMPOSÉS EN PAYS THAI

Par G. CCEDÈS,

Professeur à l'École française d'Extrême-Orient.

Les ouvrages pâlis composés en pays thaï ne sont pas nombreux. Le *Sāsanavaṃsa* ⁽¹⁾ n'en cite que cinq : le *Saṅkhyāpakāsaka* par ÑĀṆAVILĀSA, une *īkā* de ce traité par SIRIMAṄGALA, une *Visuddhimaggadīpanī* par UTTARĀ-ĀMA, la célèbre *Maṅgaladīpanī* de SIRIMAṄGALA, et enfin l'*Uppātasanti* d'un auteur inconnu, écrits tous les cinq dans le royaume de Yonaka, c'est-à-dire dans la région de Xieng-Maï. Exception faite pour le *Saṅkhyāpakāsaka* et pour la *Visuddhimaggadīpanī* dont je n'ai pas retrouvé les textes, les colons des ouvrages cités permettent de contrôler et de compléter les renseignements du *Sāsanavaṃsa*.

La *īkā* du *Saṅkhyāpakāsaka* fut composée par SIRIMAṄGALA en c. s. 882, née du Dragon, c'est-à-dire en 1520 A. D., sous le règne de « l'arrière-petit-fils du roi Laka », c'est-à-dire du roi qui monta sur le trône de Xieng-Maï en 1495 et que la *Jinakālamālinī* nomme Bilakapanattādhirāja ⁽²⁾. L'auteur résidait alors à Navapura (Xieng-Maï), dans la partie Sud-Ouest du Sīhalā-āma ⁽³⁾, nommée en langue thaï Suén Khūan ⁽⁴⁾.

(1) Ed. M. BODE, P. T. S., 1897, p. 51.

(2) Ed. de Bangkok, 1908, p. 152. Sur ce texte, cf. infra.

(3) Fondé en 1519. Cf. *Ibid.*, p. 147.

(4) *Icc'ayaṃ Navapure patiṭṭhita Sīhalārāmassa dakkhiṇapacchimadisāya patiṭṭhite deyyabbāsāya Svan khvan ti pākāṇāme pi vihāre vasantena mahussāhena lipi-akadhārena saddhābuddhiviriyaṇḍitena saṃ parāṇaṃ kosallam icchantena Sirimaṅgalo ti garāhi gahitanāmena mahātherena paramende Navapure issarassa Laka-hayarā janalluno rājābhirājassa manujindassa sabbarājūnaṃ tilakabhūtaṃ saramasaddhassa patthitasabbaññūtāññassa Buddhasāsane pasannassa kāle dvāsi-ādhi-kāṭṭhasatlasakkarāje mahāsappavasse kalātesallatigāthā patimaṇḍitassa Saṃ-:hyāpakāsakapakaraṇassa atthavaṇṇanā.* (Ms. de la Bibl. Vajiranaṇa Bangkok).

La *Maṅgaladīpanī*, du même auteur, fut écrite quatre ans plus tard, en c. s. 886, année du Singe, ou 1524 A. D., également à Xieng-Maï, en un lieu retiré à une lieue au Sud de la ville. Cet ouvrage considérable, qui ne comprend pas moins de vingt-sept liasses d'olles, est un commentaire du fameux *Maṅgalasutta* (*Suttanipāta*, 11. 4) : du moins prend-il ce petit poème comme prétexte à raconter toutes sortes d'histoires. Avec la *Dhammapadamāhākathā* et le *Sarāthhasaṅgaha*, il constitue le fonds de la culture pâlie des bonzes siamois et cambodgiens (1).

L'*Uppātasanti* n'a pas de colophon donnant un nom d'auteur ou une date. C'est une série de stances à la louange du Buddha, du Dhamma et du Saṅgha, destinées à écarter les accidents (2). Le *Sāsanavaṃsa* (p. 51) prétend que la récitation de ce texte magique aurait provoqué la défaite d'une armée chinoise.

Tels sont les écrits cités par le *Sāsanavaṃsa*.

Mais cette liste est loin d'être complète. Sans parler d'un certain nombre de *suttas* et de *jātakas* apoeryphes qui ont du être forgés en pays thaï (3), les bibliothèques du Siam et du Cambodge conservent plusieurs autres ouvrages dont les colophons nous font connaître les auteurs et les dates.

Pendant les dernières années du XV^e siècle, un religieux de Xieng-Maï nommé NĀYAKITTI écrivit dans le *Panasārāma* une série de commentaires grammaticaux des *māhākathās* de Buddhaghosa (4). Les bibliothèques de Phnom Pén

(1) Le colophon ajoute que SIRIMAṅGALA était élève de BUDDHAVĪRA. *Ettāvatā ca paṭiññatā mayā esā yā Maṅgalatthadīpanī ānayitvāna sārathhaṃ anekam piṭakattayā katā sā niṭṭhitā suṭṭhu passitabhā hi viññunā passantena imam laddhā chekalā sabbamaṅgale. Suttābhiddhammaviuayesu vicarāṇāṇo Siriyādīmaṅgalābhiddhānāvuthoro ussāhavaṃ navayi Buddhavīrassa sisso Maṅgalatthadīpanim imattharasābhīramam. Icc'ayam Navapurassa dakkhinadisābhāge gāvule thāne vivulle sampallānam pasādajana ke suññāgāre vassantena vivekabhīratena mahussāhena tipītakadharena saddhābuddhiviriya palimaṅḍitena sakaparesam kossullam icchantena Sirimaṅgalo ti garūhi gahitunāmena mahātherena paramende Navapure issarassa Lakavhavarājanattuno rājābhīrājassa manujindassa sabbarājūnam tilakabhūtassa paramasaddhassa paṭṭhitasabbhāññutāṇassa Buddhasāṇe pasannassa kāle chaṭṭasītādhikāṭṭhasatasakkarāje makkaṭavasse katā Maṅgalatthadīpanī.*

(2) *Iti upaddavavināsāyu Mahāuppātasanti Buddha^o (Dhamma^o, Saṅgha^o) vandana gāthā niṭṭhitā* (Ms. de la Bibl. Vajirāna, formant le 2^e fascicule du *Mahājaya*).

(3) Par exemple les « cinquante jūtakas », l'histoire de *Māleyyathera*, le *Sivijaya-jātaka*, le *Dhanañjāyājātaka*, etc. (cf. Cabaton, *Catal. Mss. pâlis de la B. N.*, nos 326 à 329, 568, 658, 659). Ces textes qui sont presque inconnus en dehors du Siam, ne donnent aucun renseignement ni sur leur auteur, ni sur la localité où ils furent composés. Une étude interne qui sort complètement du cadre de cette note, pourra seule décider s'ils ont été réellement écrits en pays thaï.

(4) Tous les colophons sont conçus dans des termes identiques :

Iti Abhinavaparāvahanagarassa pacchimullaradisābhāge paṭiṭṭhite Panasārāme Siritibhuvanādīccadhammarājena kārapīle vasantena sakalabyākaraṇāsāṅgañāpacārīnā suṭṭhakathātipītakadharena Nāyakitti ti nāmadheyyena therena...

et de Bangkok conservent encore une *atthayojanā* de la *Samantapāsādikā*, une *gaṇṭhidīpanī* du *Pāṭimokkha* composée en 1492 ou 1493 ⁽¹⁾, des *atthayojanās* des différents commentaires de l'Abhidhamma (*Atthasālinī*, *Sammohavinodanī*, etc.) écrites aux environs de 1495 ⁽²⁾, et enfin une *Kaccāyanarūpadīpanī*, commentaire de la fameuse *Rūpasiddhi* de BUDDHAPIYA ⁽³⁾.

Un troisième ouvrage de SIRIMAṄGALA, la *Vessantaradīpanī*, fut écrit en c. s. 879, année du Bœuf, soit en 1517 A. D. ⁽⁴⁾.

Le *Ganthābharāṇa*, traité grammatical du célèbre lettré birman ARIVAVAMSA qui vivait à Ava au milieu du XV^e siècle ⁽⁵⁾, fut glosé en 1585 par SUVAṆṆARAMSI, chef du monastère Vijayārāma, aujourd'hui Vat Vixai, à Vieng Chan ⁽⁶⁾.

La vie du Buddha connue sous le nom de *Pathamasambodhi* fut sans doute compilée au Siam. C'est du moins ce que laisse supposer sa réputation toute locale. L'auteur et la date en sont inconnus. Elle doit être antérieure au XVII^e siècle puisqu'elle est citée dans le *Gandhavamsa* ⁽⁷⁾. La Bibliothèque Nationale de Paris en possède plusieurs fascicules, copiés au XVIII^e siècle ⁽⁸⁾, qui paraissent appartenir à une recension en 17 ou 18 chapitres.

En signalant ces textes il y a trois ans (*BEFEO.*, XII, ix, 177), j'avais émis quelques doutes au sujet de l'identification d'Abhinavapura à Xieng-Maï. Mais le colophon de l'*atthayojanā* du *Paṭṭhānupakarana* ajoute *Haripuñjanivasinam bhāsāya*, « dans la langue (c'est-à-dire sans doute dans l'écriture) des habitants de Haripuñja (actuellement Lāmphun, capitale avant la fondation de Xieng-Maï) ». Siritibhuvanādiccadhammarāja est probablement le titre d'un des premiers souverains de Xieng-Maï : il est curieux cependant, que la *Ṭinakālamālinī* ne le mentionne pas.

(1) En 2035 du Buddha, mais en 855 çaka : *Tathāgatassa parinibbānalo catulimsavassādhikesu dvisu vassasahassesu paripunnesu atikkantesu pañcatissamayasse katā Bhikkhupāṭimokkhagaṇṭhidīpanī pañcapaññāsādhike atthasatasakarāje nīṭṭhīlā*

(2) L'*atthayojanā* de la *Dhātukathā* fut achevée en 2040 du Buddha, mais en 854 çaka, le jeudi 10^e jour de la lune décroissante d'Assayuja : *Tathāgatassa parinibbānalo navatimsavassādhikesu dvisu vassasahassesu paripunnesu atikkantesu pacchāvassse katā Dhātukathāppakaranaṭṭhakathāatthayojanā calupaññāsādhikaṭṭha satasakkarāje assayujassa kāṭapakkhāvadinabhūte dasamīdine parinīṭṭhitam sampattā ti*. — L'*Atthasālinīatthayojanā* a été publiée à Galle en 1890 par PAṆṆASEKHARA UNNĀNSĒ.

(3) Je n'ai pas vu le texte de cette *Rūpadīpanī*, mais il en existe à Battambang (Vat Tā Mēm) une *atthayojanā* qui en reproduit le colophon : *Iti Abhinavapurāvahayana-garassa... Nānakittī ti nāmadheyyena therena katā Kaccāyanarūpadīpanī*.

(4) Le colophon est identique à celui de la *Saṅkhyāpakāsakāṭikā* jusqu'à *kāle*, puis vient : *ekānāsīlādhikaṭṭhasatasakkarāje govasse katā ayam Vessantaradīpani*.

(5) M. BODE, *Pali Literature of Burma*, p. 41.

(6) *Ganthābharāṇaṭṭikāyaṃ Vijayārāmasāminā
Suvannaramsināmena Saṃgharājena dhimatā
Sākyasimhassa nibbānā vassesu atītesu hi
Atthavīsasatādhisu dvisahassesu racitā* (Ms. de la Vajiraṅga, en 4 fasc.)

(7) Ed. MINAËV, J. P. T. S., 1886, pp. 65 et 75.

(8) CABATON, Catal. Mss. B. N., n^{os} 300 à 321.

Mais peu à peu il devient impossible de trouver des exemplaires complets de ce texte. En 1844, le roi de Siam Phra: Nāng Khào ayant lui-même constaté ce fait, pria le Prince Pārāmanūxīt Xīnnōrōt, alors moine sous le nom de Suvaṇṇaramsi, et chef du monastère de Vat Xetūphōn à Bangkok de rassembler les fragments de l'ouvrage et d'en rétablir un texte complet. Le Prince Pārāmanūxīt exécuta ce travail pendant les six premiers mois de l'année 1845 (1), et composa cette recension en trente chapitres que l'on trouve un peu partout aujourd'hui, au Siam et au Cambodge.

(1) Tous ces renseignements sont tirés du colophon qui comprend huit stances d'un style assez embarrassé. Voici celles qui donnent le nom de l'auteur et la date.

*Attāni sambuddhanibbānakālā
Sahassājammani Rāmāsātāni ca
Vassāni sesāni sallāsītādhihi
Asujjamāsamhi kālamhi pakkhe.
Patipade dīnatilthiyam ānīte
Suriyavārasamyē pi narādhīpo
Pathamasambuddhadhammam asosi kho
Purapare anusandhīm ucchedakam.
Tadā narindo Vararājavamsaṃ.
Āṇāpay'etaṃ yasakrammanāmena
Kesara-Vijitam iti maṃ sve
Tato nimantetum idaṃ nibandhā.
Nujita jinorasāvhayadatā ca ānīte
Mahipatikhattiyena pana me tu bhikkhunā
Pune racitum pakāraṇam idāni sandhito
Atha tam ahaṃ karomī puna so samijjhati.
Phussato pabhūti yāva dīna āmavāsa cūdasī pi kāḷā
Jetthamāsiyaṅ ca uragāvhave pi vassamattakāḷajive
Niḷḷhitam idaṃ pi haṃ karelu sallamāsampunṇena yuttam
Rājapaḷḷānābhisijjhanam jinassa sāsane subham ayoḷiṃ*

.....
*Iti imā aḷḷha gāthā inasmīṃ pakāraṇāvasāne Suvaṇṇaramsinā nāma upajjhāya-
sammātena Nujitajinorasasirisugatakhattiyavamsabhiddhānena rājasammātena Jeta-
vanavimalamaṅgalāvāsarājamahāvihāre saṃghādhīpatinā therena kathitā yāva
Buddhasāsanantaradhānā ciraṃ liḷḷhantv eva.*

Tous les mss. que j'ai vus reproduisent ce texte d'une manière si fautive qu'une traduction complète et suivie en est presque impossible. Mais le sens général est clair. En B. s. 2387 (1844 A. D.) le dimanche 1^{er} jour de la lune décroissante d'Assayuja, le roi entendit la Pathamasambodhi et s'aperçut qu'il en manquait le début et la fin. Il chargea alors un Phra: Rāxāvōng nommé Kesārāphīxīt d'inviter (Pārāma)nūxīt Xīnnōrōt à restaurer cet ouvrage. Celui-ci exécuta le travail entre le mois de Phussa, et le 14^e jour de la lune décroissante du mois de Jettha, année du Serpent (1845 A. D.). Les huit stances finales ont été composées par le Prince Nujitajinorasasirisugatakhattiyavamsa, en religion Suvaṇṇaramsi, chef du Jetavanavimalamaṅgalāvāsarājamahāvihāra.

En dehors de ces écrits qui se rattachent plus ou moins directement au canon bouddhique, les pays thaï ont produit encore plusieurs ouvrages historiques qui méritent de nous retenir plus longtemps.

C'est d'abord le *Saddhammasaṅgaha*, histoire sommaire des conciles bouddhiques et des premiers temps du bouddhisme à Ceylan, par DHAMMAKĪTTI. Il ne semble pas que la nationalité de l'auteur ait été clairement reconnue jusqu'ici. Le colophon dit pourtant que ce religieux, après avoir été à Ceylan où il reçut l'*upasampadā* et étudia avec le maître Dhammakitti, revint dans son pays à Ayodayapura et écrivit son ouvrage dans le Laṅkārama édifié par le roi Paramarājā (1). Il est impossible de fixer la date à laquelle ce texte fut compilé, ce nom de Paramarājā ayant été porté par plusieurs souverains d'Ayuthya.

C'est vraisemblablement à Xieng-māi que BODHIRAṂSI écrivit le *Cāmadevivaṃsa* (2) et le *Sihingānidāna* (3). L'auteur, qui se nomme à la fin de ces

(1) *Cando va sāsānākāse yo virocāsi Sihale |*
Bodhento nānaraṃsihi Lankāvāsijanambuje ||
Dhammakittiyādhidhāno ca silācāraguṇākaro |
Pākaṣu Sihale dīpe gagane viya cadimā ||
Piṭakesu ca sabbattha saddasatthādikesu ca |
Parappatto mahāpañño Laṅkāpappasādako ||
Tassa sisso Dhammakittimahāsāmiti vissuto |
Laṅkāgamana-ussāho patvā Laṅkaṃ manoramam ||
Tattha puññaṃ bahum katvā laddhatherupasampadam |
Punāgato sakaṃ desam sampatto'yodayaṃ puram ||
Paramarājābhīdhānena mahārājena kārite |
Laṅkāramamahāvāse vesatā santavullinā ||
Dhammakittiyorusāminā dhīmatā racitaṃ idam |
Saddhammasaṅgaham nāma sabbaso pariniṭṭhitam ||

Ce texte a été édité par N. SADDHĀNANDA dans le J. P. T. S., 1890, p. 21. Chose curieuse, les mss. de cet ouvrage que j'ai vus au Siam (Bibl. Vajirañāṇa) et au Cambodge (Vat Vāi à Bāttampañ) ne portent pas de colophon. Mais il figure à la fin d'un autre ouvrage intitulé *Cūḷasaddhammasaṅgaha* qui comprend la totalité du *Saddhammasaṅgaha* plus une suite composée de récits édifiants groupés sous le titre de *Saddhammasavanānisamsavaṇṇanā*. Le colophon de cet ouvrage, identique par ailleurs à celui de l'édition, transcrit plus haut, nomme l'auteur la première fois Nānakitti (*tassa sisso Nānakitti...*) et la seconde Dhammakitti (*Dhammakattorusāminā* [sic !]).

(2) L'auteur se nomme à la fin de chacun des 15 chapitres :

Hi Haripuñjeyyaniddeso mahācārikānusārena Bodhirāṃsinā nāma mahātherenā-laṅkato... pariccheto niṭṭhito. Les mss. du *Cāmadevivaṃsa* comprenaient 5 *phāk* ou liasses d'olles, mais tous ceux que j'ai vus au Siam sont incomplets du *phāk* 2 dont la disparition doit être ancienne.

(3) Voici le colophon :

Hi pavara-Sihingānidānam Bodhirāṃsimahātherena silādisabbaguṇuttamasamaanāgutena racitaṃ Sāgarasāmikassa ārādhunassādhippāyena paripuṇṇam.

Ces textes ont été publiés en 1913 par le Prince DAMRONG, dans une édition privée du *Porāṇagalīsamāsara* (Roy. Histor. Research Soc.), avec la traduction siamoise et divers extraits relatifs au Phra: Sihing, sous le titre de *Tāmma Phra: Phalṭhāsihing.*

deux ouvrages, n'indique pas à quelle époque il les composa. Le Prince DAMRONG suppose que ce fut entre 1460 et 1530, « parce que, à cette époque, la culture pâlie était très florissante dans le royaume de Xieng-maï » (1). L'argument n'est pas absolument probant, et j'aurais tendance à placer la rédaction de ces textes au début du XV^e siècle; le *Sihingānidāna* arrête en effet son récit au règne de Sēn Murāng Ma qui régnait à Xieng-maï dans le dernier quart du XIV^e siècle. Quoiqu'il en soit, le *Cāmadevīvaṃsa* et le *Sihingānidāna* sont des ouvrages d'histoire locale, ayant pour sources des documents en langue indigène (2). Le premier raconte l'histoire de Hārīphūn-xāi, depuis la prédiction du Buddha relative à cette ville, jusqu'au règne du roi Ādittarāja (XIII^e siècle); le second rapporte les avatars du Phra: Sihing, cette fameuse statue du Buddha originaire de Ceylan, que Phra: Rūāng aurait rapportée de Ligor et que les principautés thaï du Nord se disputèrent dans le courant du XIV^e siècle. Ces deux textes ont une valeur historique très médiocre. L'auteur, qui a prétendu faire œuvre poétique en entremêlant au récit en prose des parties versifiées, a sacrifié la précision chronologique au souci du merveilleux, et ses ouvrages sont en tous points inférieurs à la *Jinakālamālinī* de RATANAPAÑÑA.

Une certaine incertitude semble régner parmi les érudits siamois au sujet de l'auteur et de la date de cette *Jinakālamālinī*. Le *Phōngsāvadan Yōnok* (p. 200), importante compilation qui donne généralement des renseignements assez exacts (3), dit que RATANAPAÑÑA était chef du monastère Bodhārāma de Xieng-maï. Dans la préface de l'édition de la *Jinakālamālinī* publiée à Bangkok en 1908, le Prince DAMRONG, s'appuyant sur un passage du *Phōngsāvadan Yōnok* (p. 263) tiré lui-même de la *Jinakālamālinī* (p. 155-156), suppose que le RATANAPAÑÑA en question est un des deux moines du même nom qui en 1511 vinrent l'un de Lāmpang, l'autre de Phujao, pour prendre part à la pose des bornes sacrées du Pupphārāma de Xieng-maï (4). Mais je ne saisis pas très bien en quoi ce fait permet de mettre en doute le témoignage du colophon de la *Jinakālamālinī* qui dit nettement que l'ouvrage a été écrit

(1) *Tāman Phra: Sihing*, Introd., p. 2.

(2) Cela est certain pour le *Cāmadevīvaṃsa*, du moins l'auteur le dit-il dans son introduction :

..... vallayissāmi cārikam
Vatthānaṃ nagaraṃ rammaṃ Haripuñjeyyanāmakam
.....
Cārikam bhāsamānānaṃ Deyyabhāsānusāraṇaṃ
Taṃ bhāsaṃ lahuṃ holi nānurūpam Jimam pari-
vallayissāmi taṃ bhāsaṃ Pāliyañjanam akkharam

(3) Par PHVA PRAXAKĪT KRĀCHĪP Bangkok, 1907.

(4) Du Bodharama selon la *Jinakālamālinī* (p. 155-156).

en 1516 par RATANAPAÑÑA résidant dans le Ratanamahāvihāra de Xieng-maï (1). Même si l'on se refuse à admettre l'existence d'un troisième moine du même nom, rien n'empêche de supposer que l'un des deux RATANAPAÑÑA venus de Lāmpang et de Phujao se soit établi au Ratanamahāvihāra entre 1511 et 1516. Il est à vrai dire un autre fait qui pourrait rendre suspect le témoignage du colophon : cet ouvrage qui aurait été écrit en 1516, rapporte des événements postérieurs à cette date, jusqu'en 1527. Mais cette contradiction n'est qu'apparente et s'explique sans peine. Primitivement, le récit s'arrêtait bien en 1516, sans doute à la fin du chapitre : *Construction de la muraille d'enceinte de Haripuñjaya*, ou au début du chapitre suivant (p. 164). Une preuve formelle que le texte primitif a bien été écrit en 1516 et se terminait par conséquent à cette date, nous est fournie par une phrase du chapitre intitulé *Histoire du roi Maṃrāya* (p. 119) : « La nouvelle ville de Khelānga fut fondée en c. s. 663, année du Bœuf (1301 A. D.). DEPUIS CETTE DATE JUSQU'EN C. S. 878 (1516 A. D.), CINQUANTE-CINQ ROIS RÉGNÈRENT DANS CETTE VILLE, PENDANT 215 ANS. » Cette date de 878 = 1516 n'est pas prise au hasard, c'est évidemment celle à laquelle l'auteur écrivait. Si la recension qui nous est parvenue poursuit son récit jusqu'en 1527, c'est tout simplement que le texte primitif a été continué et complété, soit par RATANAPAÑÑA lui-même, soit par un de ses confrères.

Le *Jinakālamālinī* se donne comme une histoire du bouddhisme. Tout le début, consacré au récit succinct des naissances antérieures du Buddha et de sa dernière existence, des trois grands conciles, et de la propagation de la foi dans l'île de Ceylan, s'inspire des textes canoniques et du *Mahāvamsa*, mais d'une façon très libre. A mesure que l'auteur avance dans sa narration son horizon se rétrécit; de Ceylan il passe aux pays thaï, plus spécialement au royaume de Xieng-maï, et il finit même pas ne plus s'occuper que des événements intéressant la secte spéciale à laquelle il appartient. Au lieu d'une histoire du bouddhisme, RATANAPAÑÑA nous donne la chronique religieuse de son pays, les annales de son couvent. L'historien ne perd pas au change, et l'abondance, la précision des détails font de cet ouvrage un document très précieux.

(1) P. 187. *Narinde so mahipato sasanajolanatthiko
Ratavane viharamhi karesi kuḷiyam subham
Vasanto yuli yo tattha tena raññupatthambhilo
Paññāralanaṃ ass'eti Ratanapaññaṃsaññilo
Tevisalibbasso so va anovasse vasaṃ lada
Jinakālam vadhivāna gantham akasi yaṃ subham*

P. 188 : *lec'evaṃ satthu parinibbanato vassānaṃ satthiadhike dvisahassaparimaṇe
aḷhasattaliadhike ca aḷhasatasakaraje musikasaññite samvacchare Jināsānassa
ciraḷhātallhaṃ viracite'yaṃ gantho Jinakālamālināmaparipuṇṇo ti.*

Un des chapitres de la *Jinakālamālinī* est consacré à l'histoire du Phra Kēo ou Buddha d'émeraude, cette fameuse statue dont l'origine est attribuée Nāgasena, et que les principales villes du Siam possédèrent successivement. Cette légende est racontée tout au long dans deux opuscules de date incertaine, qui ne sauraient toutefois être antérieurs à la fin du XV^e siècle (1), l'*Ratanabimbavaṃsa* de BRAHMĀRĀJAPAÑÑA (2) et l'*Amarakaṭabuddharūpanidāna* d'ARIYAVAṂSA. Ces récits coïncident avec celui de la *Jinakālamālinī*; mais les trois érudits ne semblent pas s'être copiés les uns les autres. Ils ont plutôt puisé à une source commune, rédigée probablement en langage indigène (3).

Le même ARIYAVAṂSA qui vient d'être cité est encore l'auteur d'un *Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* qui relate les avatars d'une autre statue de Buddha (4).

Pour terminer cette revue des ouvrages pâlis écrits en pays thaï, il faut citer le *Saṅgīlivaṃsa*, composé par VIMALADHAMMA en 1789, dont j'ai déjà eu l'occasion de m'occuper (5).

(1) Ils suivent en effet les aventures de la statue jusqu'à son installation à Lāmpān dans la seconde moitié du XV^e siècle. D'autre part ARIYAVAṂSA, dans son *Aḍḍhabhāgabuddharūpanidāna* rapporte des événements un peu postérieurs à 1479.

(2) Il avait 23 ans, était moine depuis 2 ans, et vivait, d'après le colophon, à *Sirijanālaya* (Sātxānalāi ?) dans le monastère du *Mahādhammarājapabbata* :

*Sirijanālaye ramme selasopānasobhite
Ramaṇīye Mahādhammarājābhiddhānapabbate
Vihāre vasatā Brahmārājapaññāvhayena ca
Dvīvassikena tevisaṃyuna bhikkhuna ...*

(3) Cela est certain pour l'ouvrage de Brahmārājapañña, qui le dit expressément à début :

*Paramparābhaṭaṃ tassa dasselūṃ pubbacāritaṃ
Nāyavidūhi viññūhi syāmahāsāya kāritaṃ
Taṃ nissāya karissāmi pāṭiyā cāritaṃ imaṃ
Ratanabimbavaṃsavhaṃ maliyā va yathābalaṃ*

(4) Incipit : *Nāthasambuddhaṃ pavaraṃ sasaddhammaguṇuttamaṃ
Ariyavaṃso nāmākaṃ abhivandīya racissaṃ
Yathābalaṃ samāsato Aḍḍhabhāganāmakassa
Buddharūpassa nidānaṃ taṃ sunātha sādhukena ti.*

(5) Une recension pâlie des *Annales d'Ayuthya*, BEFEO., IV, 3.

SENTENCES ET PROVERBES CAMBODGIENS

RECUEILLIS

Par le Docteur PANNETIER.

1. *À vèk ké si kròm phnèk, à vèk mǔn dǎn khluon.*

Pauvre louche, on te mange [le riz] sous les yeux, ô pauvre louche, tu ne t'en doutes pas.

La louche personnifiée représente l'effort modeste jamais récompensé, le « sic vos non vobis », ou encore l'homme aveuglément confiant et fatalement ridicule que l'on berne.

2. *Kǒm òy cúσ mékh, kǒm òy cúσ phkày, kǒm òy cúσ kón thà kmǎn sàhày, kǒm òy cúσ mdày thà kmǎn bamnòl.*

Ne te fie point au ciel, ne te fie point aux étoiles, ne te fie point à ta fille qui prétend n'avoir pas d'amoureux, ne te fie point à ta mère qui prétend n'avoir pas de dettes.

3. *Són slǎp bà kǒm òy slǎp mé, lǎn tuk kandàl tonlé kǒm òy phlôn ch̀h̀ phl̀h̀.*

Périssent le père plutôt que la mère, coule la jonque en plein fleuve pourvu que la maison ne brûle pas.

4. « *Kòk kòk* » *sǎk lè mǎt tradòk, chàèl è pòh krab̀i.*

« *Kòk kòk* » seule s'use la bouche de la clochette (1), mais c'est la panse du buffle qui s'emplit.

5. *Ēit dambau hau còm̀w, dambau mǔn ch̀w yok ch̀σ c̀k.*

Tu n'as pas de plaie, tu appelles le mal ; ta plaie ne te fait pas souffrir, tu prends un bout de bois et la piques.

L'homme est l'artisan de son propre malheur, il préfère la douleur à un bonheur monotone.

(1) Clochette en bois que l'on suspend au cou des bestiaux ; *kòk kòk* est une onomatopée qui figure le son de cette clochette.

6. *Koy dĕk, dās koy òy ańka.*

La douane dort, tu l'éveilles pour lui donner ton riz.

A rapprocher du proverbe « chercher des bâtons pour se faire battre ».

7. *Rotĕh bĕk mĕn kĕt, tou kĕt ě kò luĕ dĕn.*

Ta charrette est cassée, peu te chaut ; tu es absorbé à regarder ton bœuf qui fait des obscénités.

Insouciance de l'homme, et particulièrement du Cambodgien ; en pleine situation critique il s'occupe de tout ce qu'il y a de plus futile.

8. *Sĕc mĕn bĕn sĭ, yok chaĕn mok phyuor ka.*

La viande tu ne l'as pas mangée, et tu prends l'os (pour en faire un crochet) pour te pendre.

Même sens que : « dans la rose chercher l'épine ».

9. « *Mnou mnou* » *tou yok ěr pnou mok tbiĕt khliek.*

Tu es bien tranquille ; à quoi bon aller chercher la résine de *pnou* (1) pour la serrer sous ton aisselle ?

Garde-toi de te mêler de ce qui ne te regarde pas.

10. « *Mnou mnou* » *tou vok skar phĕn nĕn sramòc.*

Tu es bien tranquille ; pourquoi prendre du sucre pour le confier aux fourmis ?

Même sens.

11. *Ĕit mĕn ěit yok ka lo antĕk.*

Tu es bien tranquille ; pourquoi essayer ton cou au lacet ?

12. *Kòmpròk sĭ phlĕ lvĕ ěmpĕk ka tĕ, tou phsĕ ě kdĕt ěklus.*

L'écureuil a mangé la figue, c'est au gosier du canard qu'on la trouve, et c'est au derrière du chevreuil qu'il en cuit.

Enchaînement bizarre de circonstances qui exprime bien la tournure inattendue prise quelquefois par les affaires de justice au Cambodge.

13. *Ĉkĕ prĕh mĕn dĕl khĕm.*

Chien qui aboie ne mord pas.

14. *Ĉkĕ khĕm òy rok mĕs, kò ěkhĕh òy rok nĕy.*

Cherche le maître du chien qui mord, cherche le gardien du bœuf qui donne des coups de corne.

Adresse-toi bien à qui de droit.

(1) Oranger du Malabar, dont la résine est gluante.

15. *Čăn pīsà òy rok anlök, čăn sranök òy nùoy.*

Tu veux manger, prends des légumes ; tu veux jouir, prends de la peine.
A rapprocher de : « Comme on fait son lit on se couche ».

16. *Čamñi čròn mükh čròn pīsà, kón čròn bà čròn loa.*

Menu varié est savoureux, paternité variée engendre de beaux produits.

17. *Kò lùvørn sěk ka, srēi loa sěk kuth.*

Bœuf vite-cou pelé, femme jolie vite usée.

On trahit ses qualités comme ses défauts par quelque indice extérieur.

18. *Pràc àñ pràcñà, romās àñ banlà, khlà àñ prei, damrēi àñ ronām,
rēi àñ tük, tãhãn àñ sěk, paměk àñ pèn.*

L'asile du savant c'est la science, du rhinocéros le buisson, du tigre la forêt,
le l'éléphant la brousse inondée, du poisson la rivière, du brave la mêlée, du
ouvrier la coupe.

19. *Čàs àñ sláp, pāl àñ káp, kmeñ àñ yãm.*

Le vieillard se réclame de ses ans (littéralement : de sa fin prochaine),
l'adolescent de sa vigueur (à frapper), l'enfant de ses larmes.

20. *Türk hór tàm pralày, tonsày bòl tàm pralòh.*

L'eau suit la rigole, le lièvre la sente.

21. *Mãn pralày tɔp tük vã hór.*

Il y a une rigole, c'est pourquoi l'eau coule.

Pas d'effet sans cause.

22. *Tompök vã tou tɔp pnou vã črüh.*

Le crochet va, c'est pourquoi l'orange tombe.

Même sens.

23. *Phlørñ chēh tē pi saṃràṃ.*

Il faut de la paille pour qu'un feu brûle.

« Pas de fumée sans feu ».

24. *Slěk čho črüh mĩn dèl čhñày pi kòl.*

La feuille ne tombe jamais bien loin du tronc.

Sens de : « Tel père tel fils ».

25. *Nãk yørñ kũn kròh tàm rāsēi čaukraṃ kdēi tàm pāk.*

Le bonze tire l'horoscope d'après les signes du zodiaque, le magistrat juge
après les plaintes (la forme dans laquelle elles sont présentées).

On sait que le juge cambodgien est très formaliste.

26. *Kòt cã cõnlén mǎn khpõm dǎi, thvò cã montrǎi mǎn khpõm pi thvò cã cãñ cǎhlǎk mǎn khpõm cǎv.*

Si tu nais ver, tu n'as pas la répulsion de la terre ; si tu es fonctionnaire celle de l'argent ; si tu es sculpteur (sur bois), celle du bois.

27. *Kòt cã krapõ mǎn lèn ak kruos, thvò cã cãukram mǎn lèn nǎ huos, thvò cã nǎk buos mǎn lèn trõv àbàt.*

Né caïman, tu ne peux éviter d'avaler du gravier ; magistrat, de pa trop ; bonze, d'être en état de péché.

28. *Kòt cã nǎk cãmbãñ kõm òy rǎ sǎk, kòt cã nǎk pamǎk kõm òv rǎ p*
Si tu es né guerrier, ne refuse pas la bataille ; si tu es né buveur ne pousse pas la coupe.

29. *Kò ké mǎn, uot tè kò èng.*

Tu ne vantes pas le bœuf d'autrui, tu vantes celui que tu possèdes.

30. *Čǎñčǎm monǎs òy mǎl cǎl, cǎñčǎm sǎt òy mǎl cãñkóm vǎ.*

Si tu nourris des hommes, observe leur cœur ; si tu nourris des animaux observe leurs dents (canines).

31. *Nǎyǎ kdǎi òy mǎl mǎtrǎ nǎyǎ kǎr òy mǎl tomnoñ.*

Pour parler d'un procès, il faut voir la loi ; pour parler d'une affaire, il faut en voir l'enchaînement.

32. *Monǎs khǎñ lǎk cã robañ, monǎs kǎc lǎk khnañ, monǎs kòn lǎk samrǎh, monǎs slót lǎk cã robǎñ.*

De l'homme fort fais une barrière, de l'homme méchant fais un soutien de l'homme arrogant fais une frontière, de l'homme bon fais un manteau.

33. *Bò kǎc kǎc òy ké kòt, bò cǎt cǎt òy ké knǎt.*

Si tu es méchant, sois-le assez pour qu'on te respecte ; si tu es naïf, sois-le assez pour qu'on te prenne en pitié.

34. *Dǎñ cǎhòy pi pròh dañ, kón cǎkoñ pi pròk bà.*

L'herminette taille de travers par la faute du manche, l'enfant est désagréable par la faute des parents.

35. *Phlè tralǎc kǎñ mǎn bundól, monǎs tǎñ mul kǎñ mǎn cǎt.*

Pas de courge sans chair, ni d'être humain sans cœur.

36. *Ĕm cǎñ iem, sniem cǎñ samdǎi.*

Plutôt fermer la bouche que de l'ouvrir⁽¹⁾, plutôt se taire que de parler.

A rapprocher de : « La parole est d'argent et le silence est d'or ».

(1) *Ĕm, iem*, onomatopées.

37. *Nīyāy vūp pratōp prei, nīyāy thnai prei mǎn tračtek.*

Si tu parles la nuit, ferme donc la forêt ! Si tu parles le jour la forêt a des oreilles.

Se taire est de toute façon préférable.

38. *Ropurs dai phtei chaèt.*

Doigts actifs, ventre plein.

39. *Khlān kōm àl si.*

Quand tu as faim, ne te hâte pas de manger.

Ne te hâte pas de réaliser tes désirs de crainte de tout compromettre par ton empressément.

40. *Dek yūp kōm nīyāy nūn srēi.*

Quand tu es couché la nuit ne converse pas avec ta femme.

De crainte des indiscretions ; on sait que les cases cambodgiennes sont sur pilotis et qu'on peut aisément pénétrer en dessous.

41. *Bǎn Práh tou sampáh è bàyàp, bǎn bǎnh mohàpràsàt tou nou prei samsàn, bǎn pāk samonèiprāhm tou yok è pāk pāl.*

Renier le Buddha pour adorer une idole, rejeter son palais pour habiter la forêt, rejeter la parole des sages pour croire la parole d'un enfant.

42. *Baṃnūi nūn bap òy chaàp mǎt.*

A tant faire que de pécher, rassasie ton envie.

43. *Luk prahòk òy kap kliek.*

Si tu fais tant que de plonger ta main dans le *prahòk* (pâte fermentée de poisson malodorante), que ce soit jusqu'à l'aisselle.

44. *Dal kōmpoñ lōn tuk.*

Faire naufrage en arrivant au port.

45. *Poñ mǎn kōm èöl nūn thma.*

Que l'œuf ne combatte pas avec la pierre.

La lutte du pot de terre et du pot de fer.

46. *Kōm rā mǎkh dēn, kōm totǎn mǎkh sǎk.*

Ne croise pas le tranchant de la hache, ne croise pas la marche d'une armée (1).

A peu près même idée que ci-dessus : ne te heurte pas à plus fort que toi.

(1) C'est un mauvais présage pour une armée cambodgienne d'être ainsi croisée, et le meurtre de l'imprudent seul peut le conjurer.

47. *Sla òy sàp, aňkũy òy tãp, prãčňã òy vei, samđĩ òy khpos.*
Que la sauce soit douce, que ton siège soit bas, que ton intelligence soit prompte, ton langage élevé.

48. *Kãp bampon roň lũk phlien.*

Couper un bambou pour recueillir l'eau de pluie.

Se contenter d'une situation médiocre (alors qu'on pourrait prétendre à mieux).

49. *Bò lu phkor, kòň ãl cãk lũk bampon còl.*

Parce que tu entends le tonnerre (précurseur de la pluie), ne te presse pas de jeter l'eau de ton bambou (pour la changer).

A rapprocher de : « Ne pas lâcher la proie pour l'ombre », « Ne pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ».

50. *Thvò srè òy mól smau, tũk đãk kón cãu òy mól phau sandũn.*

Pour faire la rizière, regarde d'abord l'herbe ; pour établir tes enfants, regarde l'origine des familles.

51. *Kdau rok vèk, tračãk luk nũn dai.*

Pendant que c'est chaud, tu as recours à la louche ; à peine est-ce froid que tu la rejettes pour te servir de tes doigts.

On s'empresse de faire fi de l'assistance d'autrui dès qu'on se croit tiré d'affaire.

52. *Puè kò cãralèň, puè srĩ pdĩ lèň, puè sēs kru bĩi, puè cħkè bãň mēas.*

De la race des bœufs *cãralèň* (bœuf indocile), de la race des femmes répudiées, de la race des élèves qui ont eu trois précepteurs, de la race des chiens infidèles.

S'emploie en parlant de gens d'un commerce peu sûr.

53. *Krabĩi snèň kèk, monũs phnèk èk, krapò kũmbòl kantũy.*

De la race des bœufs aux cornes torsées, des hommes borgnes, des caïmans sans queue.

S'emploie en parlant de personnes méchantes.

54. *Còl stũn lãm bãt, còl tuk lãm kũmpon, còl sròk lãm pratēs.*

On entre dans l'estuaire de la rivière en suivant ses méandres, on accoste la jonque au débarcadère, on pénètre dans le pays par les pays frontières.

Il faut savoir se plier aux circonstances, se façonner aux usages du pays.

55. *Tuk bèk cã tuk kòl, tuk kũmbòl cã tuk ño.*

Une pirogue fendue devient une pirogue étanche, et une pirogue retapée, une pirogue de course (recourbée en gondole).

Quand on emprunte un objet usagé, on s'expose à s'en voir réclamer un neuf.

56. *Ambèh bèk rok ambèh na dóc.*

Tu m'as cassé mon tesson, cherche m'en un identique.

Chose impossible à trouver et dont on ne peut s'acquitter que par l'achat d'un ustensile neuf.

57. *Sàp muy dai, prai muy cèp.*

[Te plains-tu que ta sauce est] douce ? [On répond infailliblement] qu'on y a mis une poignée de sel ; qu'elle est trop salée ? ce n'est qu'une pincée [qu'on prétend y avoir mis].

58. *Ruoc băt thà trēi ras, băt tăn ăs thà pranùot.*

Manqué, c'était un *ras* (calap) ; pris, ce n'est qu'un *pranùot* (petit poisson insignifiant).

59. *Khoñ chor pūk kòm àl tomlāk trapòk ankūy.*

Tu vois le bois pourri (en surface), ne te hâte pas d'y poser ton derrière pour t'asseoir.

Ne te hâte pas de mépriser quelqu'un en le jugeant sur sa première apparence modeste. — A rapprocher de : « L'habit ne fait pas le moine ».

60. *Tāhñ sbèk dăc, khlàc sbèk svēt.*

Brave, peau tailladée ; lâche, peau indemne.

61. « *Tāk lāk* » *pēñ ampoñ*, « *chhñ chhñ* » *kompüp ăs.*

« *Tāk lāk* » (onomatopée) goutte à goutte le bambou s'emplit ; « *chhñ chhñ* » (onomatopée) à plein jet tout se renverse.

A rapprocher de : « Petit à petit l'oiseau fait son nid ».

62. *Ronăp* ⁽¹⁾ *băk krăn nŭñ cùos, tē măt vā huos kōmpüp prāk.*

Plancher cassé est facile à réparer, langue trop longue il en coûte.

63. *Āmpüp cōñ kōñ păt, bōr kōmpüp măt băt prāk.*

Si tu fais un faux pas, tu te redresses ; mais si tu as une parole imprudente, il t'en coûte.

64. *Dēñ knā nou krā kra, saṃbōr loa nou khè kādēk.*

C'est dans le danger qu'on connaît ses amis, c'est au mois de *kādēk* ⁽²⁾ qu'on connaît un joli teint.

(1) C'est le lattis en bambou des cases sur pilotis, sur lequel s'écoule la plus grande partie de la vie du Cambodgien.

(2) Novembre, mousson sèche. Cette mousson, en desséchant la peau, fait ressortir les diverses lésions cutanées.

65. *Mĩs mĩs kèh òhnăn bãy thlũh.*
Sainte-Nitouche qui troue la marmite en grattant pour en tirer le riz.
66. *Rohãs tè mǎt, trakāk slǎp sdók.*
Très fort en paroles seulement, impotent pour faire un pas.
67. *Monũs kòm mo'l nãy mōnũs.*
Homme, ne méprise pas l'homme.
68. *Prahès vǎ bǎt, prayǎt vǎ kōn.*
La négligence ruine, la surveillance épargne.
69. *Čròn cèh robèh kbàc.*
Celui qui a trop de talent fait tomber les moulures.
A rapprocher de : « Le mieux est l'ennemi du bien », « L'excès en tout est un défaut ».
70. *Nǎk mǎn kòm ar, nǎk kra kòm thap, mǎn mǔn dèl bèi ta, kra mǔn dèl bèi cǎt.*
Riches ne vous réjouissez point, pauvres consolez-vous ; la richesse n'atteint pas trois générations, la pauvreté trois renaissances.
71. *Khlòk lĩc, ambèn andèt.*
La calebasse va au fond de l'eau, le tesson surnage.
Cas de l'homme puissant qui déchoit, de l'humble qui s'élève.
72. *Pras pi dańrèk, tou phaèk lɔ puk.*
Il vient à peine de quitter la palanche qu'il se prélassa sur des matelas.
Homme parvenu.
73. *Ńory vǎ skak, òn dǎk krǎp.*
Dressé, il est vide ; prosterné, il porte son grain (le riz).
74. *Práč cǎh rondau, khlau lòn suor.*
Le savant tombe dans l'abîme, l'ignorant monte au ciel.
Aux innocents les mains pleines.
75. *Čǎn cèh òy samlǎp àcàr, čǎn bàn phlè phkàr òy yok phlòn dǎt kól.*
Si tu veux apprendre, gagne l'affection de ton maître ; si tu veux activer la floraison d'un arbre, flambe son pied.
76. *Trakól sa cǎt, mǎyǎt sa khlun.*
La distinction tient de famille, la conduite est personnelle.

77. *Kòmplāñ slăp pi pròh măt, khvèk slăp pi pròh ác.*

Le poisson *kòmplāñ* (1) périt par son cri, le crabier périt par sa fiente.

On est l'artisan de son malheur.

78. *Prò antoñ tou camhòñ phok.*

Charger l'anguille d'aller fouiller la vase.

Charger un voleur de veiller au trésor, « enfermer le loup dans la bergerie ».

79. *Khèñ òy at, khsat òy rok, òy èròñ kòm yok, khlàc còl òy cēt.*

Furieux, contiens-toi ; miséreux, aide-toi ; si on te donne beaucoup, ne prends rien ; si tu as peur, marche droit sur l'objet de ta peur.

80. *Ké khòs kòm àl ar, ké sator kòm àl uot.*

Ne te hâte pas de te réjouir des fautes d'autrui, ne te hâte pas de t'enorgueillir des témoignages d'estime qu'on t'adresse.

81. *Thvò srè tăn kdau dēi, cāñ srēi tăn kdau cēt.*

Pour faire la rizière, profite du moment où la terre est chaude ; pour prendre une femme, profite du moment où ton cœur est chaud.

A rapprocher de : « Battre le fer tant qu'il est chaud », « Ne pas remettre au lendemain ce qu'on peut faire le jour même ».

82. *Lén nŭn kmén vā bāk yos, lén nŭn pos vā khām dai, lén nŭn cās vā cañrai.*

Jouer avec les enfants, c'est te déconsidérer ; jouer avec les serpents, c'est te faire mordre ; jouer avec les vieillards (irascibles), c'est te faire injurier.

83. *Svā mŭn bāñ biem, Siem mŭn bāñ kbuon, Yuon mŭn bāñ pūt. Khmèr sŭt trūt mŭn bāñ cēcòv.*

Le singe ne laisse point le jeu de ses bajoues, le Siamois ses manuels, l'Annamite sa simulation, le Khmèr rustique ses cancans.

84. *Andàt cā àr kantañ, bāñ trăp thon phañ pi pròh andàt.*

Le pouvoir de la langue est illimité ; et si tu perds tes biens, c'est aussi par ta langue.

A rapprocher de : « La langue est la meilleure et la pire des choses ».

85. *Săt dañkè slăp dòysà pròs.*

La tique périt avec le cerf.

L'homme humble a sa fortune liée à celle de son protecteur.

(1) Ce poisson fait entendre un certain bruit en nageant à la surface de l'eau ; la fiente blanche du crabier est révélatrice de sa présence.

86. *Āufày măn bôn khôn măn sāk, āufày abbālāk khôn thlāk andôn.*
Quand le maître a du pouvoir, les clients ont des dignités ; quand le maître déchoit, les clients sont précipités dans le puits.

87. *Dəl ĉhur òy rōs tou thvây ěã kò, ěã hōy rōs ěranò pòh măn muy sđāv.*
Pour guérir pendant la maladie, c'est un bœuf que tu offres (en sacrifice) ; sitôt remis sur pied, un œuf, tu le regrettes.

88. *Kāl dəl ĉhur thūn yok damrēi tou bân, đāl ěomhư srăn yok pòh măn tou thvây.*

Pendant que tu es gravement malade, c'est un éléphant que tu fais vœu d'offrir (en sacrifice) ; sitôt que tu es mieux, ce n'est plus qu'un œuf que tu offres.

89. *Kòm ar năn yos, kòm ěã tūk dđēt thlas.*

Ne te réjouis point des honneurs, ne t'afflige point des disgrâces.

90. *Nrūs kòm mnēn, tūk kòm kòmđēn, khēn kòm tontēn, mīt kòm bandēn saup kòm phvābūt.*

Ne t'afflige point des séparations, ne t'abandonne pas à tes misères, ne ressasses point tes colères, ne repousse pas tes amis, ne souhaite pas de mal à tes ennemis.

91. *Luò ké vā thlāp dai, dek thūai vā thlāp phnēk.*

La main s'habitue à voter comme les yeux à faire la sieste.

92. *Nāk đēn đāp mūn smò nāk prasāp muy.*

Dix qui savent ne valent pas un qui pratique.

93. *Khluon tāp kòm tòn, dai khlēi kòm ěhòn òp pravà phnom.*

Tu es trop petit, à quoi bon te hisser ? Tes bras sont trop courts, à quoi bon vouloir embrasser la montagne ?

« Ne forçons point notre talent ».

94. *Kòm bōh santuè romlom phnom.*

Ne jette pas ta ligne de l'autre côté de la montagne.

Crains de mécontenter l'autorité dont tu dépends en passant par dessus elle pour t'adresser directement à l'autorité supérieure.

95. *Damrēi sār slāp tou yok ěanhē bân.*

Le rois des éléphants est mort, et tu prétends masquer son cadavre avec un van.

Multiplies applications, notamment le cas de l'inculpé qui offre à ses juges une prime de corruption insignifiante et ridicule.

96. *Ós tuk kòm òy khoñ dà, càp trèi òy bàn kòm òy laäk tük.*

[Réussir à] trainer la jonque sans laisser de trace, prendre du poisson sans troubler l'eau.

Impossibilité, ou résultat d'une habileté extrême.

97. *Damrèi phôn prayün dóm èh.*

L'éléphant qui s'enfoncé s'accroche aux arbres.

Inutiles les appuis fragiles dans les affaires graves ; ce sont de puissants protecteurs à qui on doit s'adresser pour qu'ils ne soient pas entraînés dans la chute.

98. *Rolèh bāk trañ nà, loët smau trañ nõh.*

Où la charrette casse, l'herbe est foulée.

Gare aux petits quand un grand fait une chute.

99. *Çambàp nũn lòk sañkh kòm khlaè práh kes.*

Si tu luttas avec un bonze, il ne faut plus respecter sa tête.

La tête du bonze est sacrée ; il est indispensable de faire abstraction de ce caractère, si on tient à lutter à conditions égales.

100. *Dek phà sđòk. lo truñ èñ.*

Etre couché sur le dos et se cracher sur la poitrine.

Même sens que « cracher en l'air pour que cela vous retombe sur le nez ».

101. *Thvo srè nũn tũk, thvo sèk nũn bày.*

Il faut de l'eau pour faire la rizière, il faut du riz pour faire la guerre.

A rapprocher de : « L'argent est le nerf de la guerre ».

102. *Dẽn ronkòh bòh dàñ bandòy.*

1^{er} sens : Ta hache est démanchée, tu jettes le manche en même temps.

Sens de : Jeter le manche après la cognée.

2^e sens : Si ta hache est démanchée, fixe le manche en cognant verticalement.

L'affaire a pris une direction qui te déplaît ; essaie quand même de la mener à bien en suivant cette direction.

103. *Dẽn tàm sàp. èbáp tàm pāk.*

L'herminette équarrit suivant les hâchures (qu'on fait préalablement). La loi prononce suivant les plaintes.

La forme de la plainte a plus d'importance que le fond.

104. *Prò tou cà thbón aũcièn, kravlèè kravlèn cà mien kãm bết.*

Tu parlais pour faire un chaton de bague, et en fin de compte c'est une virole de couteau (que tu obtiens).

Contraste entre les aspirations et la réalité.

105. *Kò skom thnām prò.*

Ton bœuf est maigre, sers t'en avec ménagement.

« Qui veut voyager loin ménage sa monture ».

106. *Čañiet čět nou mǔn bàn, čañiet phtáh nou bàn.*

On supporte d'être logé à l'étroit, mais on ne supporte pas d'avoir le cœur comme à l'étroit.

107. *Kòm kděc sanà pracöl knā.*

Ne pince pas les fourmis *sanà* qui combattent.

N'excite pas les gens qui sont déjà en conflit. A rapprocher de : « Jeter de l'huile sur le feu ».

108. *Čāñ toñ si roñ kòm běk, čāñ dèk hək nūñ dai.*

L'orfèvre mange sur un plateau cassé, le coutelier mange avec ses doigts.

A rapprocher de : « Les cordonniers sont toujours les plus mal chaussés ».

109. *Pāl nou hòr, čòr nou čāñ (toñ).*

Tromper est l'art du devin, voler celui de l'orfèvre.

110. *Thvo srè mǔn bǎi phètor, rāksà tè mùor si srón mǔn ās.*

A quoi bon te fatiguer à labourer ta rizière ? Rien qu'en soignant les grains déjà tombés (et qui repoussent), tu en as de reste.

111. *Mǎn poñ lo čānrūk srón.*

La poule pond sur le grenier à riz.

« L'eau va toujours à la rivière ».

112. *Tǔk bāk tou tǎp, dēi khpōs kandier pun.*

L'eau va toujours vers le bas, les termitières se trouvent sur les terres hautes.

113. *Kò muy ka yǎp, kò dǎp ka lūč.*

Un bœuf [t'occupe] jusqu'à la nuit, dix bœufs [t'occupent] également jusqu'au soir.

Autant garder dix bœufs qu'un seul.

114. *Bañbòy mǔn morl pràn, dām čāñkràn mǔn pramàn čhūñ.*

[Vaniteux] aux bras ballants ⁽¹⁾, tu ne regardes pas ta personne ; tu plantes un trépied ⁽²⁾ plus grand que ta marmite.

(1) C'est le geste classique du vaniteux de théâtre.

(2) Il s'agit du trépied de fortune que plante le Cambodgien en arrivant à l'étape.

115. *Bày sañkhât tou pramât kantôn càm.*

Le riz d'offrande aux génies (riz de qualité inférieure) qui méprise le *kantôn càm* (1).

Présomption.

116. *Thnôt bôt pramât thnôt lei.*

Le palmier trapu qui méprise le palmier élancé.

117. *Pramât dëi cãñ lòñ tron.*

Le *pramât dëi* (2) qui veut monter sur le treillage.

« La grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf ».

118. *Mãn koñnurt eït kômnoët.*

Etre plein d'idées, mais ne pouvoir les réaliser.

119. *Čët loa kra khlouñ.*

Bon cœur, pauvre bourse.

120. *Pisà krainà nũñ khlãn, àkräk pòmàn krainà nũñ cët.*

Tout est savoureux à celui qui a faim, rien n'est laid à celui qui aime.

121. *Dăp năk ansañ khlòc, knă dòc sramòc ansañ cchau.*

En se mettant à dix pour cuire l'iguane, on le brûle ; en s'y mettant [en grand nombre] comme des fourmis, il reste crû.

Mieux vaut n'être pas trop nombreux pour faire de bonne besogne.

122. *Lok snà romà kaèk.*

On lève l'arbalète pour intimider les corbeaux.

123. *Kur rup khlà banòt kô.*

On dessine un tigre pour épouvanter le bœuf.

Procédés d'intimidation des autorités.

124. *Bò dòh bắc ẽi dàñ, khlà khàm bắc ẽi còl prei.*

Puisque cela pousse, ce n'est pas la peine de planter ; puisque tu es destiné [par la fatalité] à être dévoré par le tigre, il n'est [même] pas nécessaire d'aller dans la forêt.

Fatalisme.

(1) Récipient confectionné au moyen d'une feuille, destiné à contenir le riz d'offrande.

(2) Petite plante courte, comestible.

125. *Sì sàc dâc métà, sèp sòrà kmān pāk lèñ.*

Celui qui mange la chair (des animaux) manque de pitié, celui qui boit de l'alcool parle sans mesure.

126. *Bây kak ka bây, mémây ka srēi.*

Le riz froid en est-il moins du riz ? Une veuve en est-elle moins une femme ?

127. *Kăp nĩn srà, cã nĩn bây.*

La politesse avec l'alcool, l'amitié avec le riz.

Alcool, relations éphémères ; riz, relations durables.

128. *Cãn cèh òy thvò cã lnoñ.*

Si tu veux t'instruire, fais l'ignorant.

A rapprocher un peu de : « Faire l'âne pour avoir du son. »

129. *Bàn mās kra è kradàs vèc.*

Tu as l'or, et c'est le papier pour l'envelopper qui te manque.

130. *Còl sàc srajà chàcñ, tompũ tou rĩn bè tou rok sàc vĩñ.*

Tu fais fi de la viande pour prendre l'os ; mais tu le trouves dur, tu retournes à la viande.

131. *Kũt còròn vã khlăt, dek còròn vũ kòt phỹăt.*

On perd le fil à force de penser, on tombe malade à force de rester couché.

132. *Bò mĩn cũoy cèv kòm yok còñ rĩ tĩk.*

Si tu n'aides pas à ramer, du moins que ton pied ne refoule pas l'eau.

133. *Dek mĩn lõk kòm khãm dek.*

Si tu ne peux dormir, ne te force pas à vouloir le faire.

N'essais point de forcer la chance.

134. *Pũt kru kòm trãp, cẽbũp kru òy yok.*

N'imité pas les travers de ton précepteur, prends ses préceptes.

135. *Còl aũka yok aũkãm.*

Jeter le riz pour prendre le son.

A rapprocher de : « Lâcher la proie pour l'ombre ».

136. *Monũs khẽn kòm òy lãn cãn, monũs khlũn kòm òy dãm bây.*

Ne donne pas d'assiettes à laver à l'homme en colère, de riz à cuire à celui qui a faim.

137. *Saãp kòm òy bãñ, sralãñ kòm òy khẽi.*

Si tu hais, ne tire pas (arbalète, arme à feu) ; si tu aimes, n'emprunte pas.

138. *Khluon rös robäs kōñ, khluon sláp tráp lāñ.*

De ton vivant tout se conserve ; après ta mort tout se gaspille.

139. *Nou phláh mlây llei, tou prei mlây êu muy.*

A la maison, on se reconnaît deux mères ; au loin (à la forêt), on est frères germains.

140. *Thūñ nou thma, komra nou kdēi.*

Lourd comme la pierre, ardu comme un procès.

141. *Khmās kru kmân pràcñā, khmās phryū kmân kón.*

Timide avec ton précepteur, tu ne t'instruis pas ; timide avec ton épouse, tu ne procrées pas.

142. *Rusēi muy dōm nou phsēñ thnāñ, bañ phaón nou phsēñ cēt.*

Les nœuds du même bambou diffèrent entre eux, le cœur des frères diffère également.

143. *Cēh ebāp mñn khlāc kdēi, cēh vñei mñn khlāc sañkh.*

Versé dans la procédure, tu ne crains pas les procès ; versé dans le Vinaya tu ne crains pas le Saṅgha.

144. *Nāk lōn bān tē bēh, nāk pralēh mñn bān si, nāk nou totē bān si chaēt.*

Celui qui monte (sur l'arbre) se contente de cueillir ; celui qui égrène ne mange pas ; seul se rassasie celui qui reste les mains vides.

A rapprocher de : « Tirer les marrons du feu ».

145. *Sōv bēk kbāt kōm òy bēk cñnāñ, sōv dcē cānkā dāñ kōm òy srēi moñ nāy.*

Plutôt se casser la tête que de casser la marmite, plutôt y laisser son membre que d'encourir le mépris des femmes.

146. *Srulāñ péñ pras, saāp cūmpăp lo.*

Ce qu'on chérit vous échappe, ce qu'on déteste on le heurte à tout moment.

147. *Saṃlu mñn cñnāñ òy tē kdau, prapon khmau òy tē kmeñ.*

Si ta sauce est médiocre, du moins quelle soit chaude ; si ta femme est noire, du moins qu'elle soit jeune.

148. *Bān pi kaēk yok cēk làvau.*

Tu le tiens du corbeau pour le distribuer au coucou.

Cadeau reçu dont on fait présent à une autre personne.

149. *Són kǎp kǎm òy còno, sóv cè « mé dak toñ còr » kǎm òy thù « nè o' ».*
Assomme plutôt que de faire le simulacre ; traite une femme de « mé dak toñ còr » plutôt que de murmurer « nè o' » (menace).

150. *Són òy krapor lép kǎm òy cǎnvà prabhèh.*
Plutôt être avalé par le caïman que harcelé par le (petit poisson) *cǎnvà*.

151. *Nǎn hà vǎ slǎk, nǎn khèǎk vǎ slèn, nǎn lèn vǎ pǎm bàn.*
Ouvrir la bouche pour l'avalé, cela t'étouffe ; le rejeter, c'est atroce d'amertume ; impossible d'en sortir.
Pilule indigeste, situation insoluble.

152. *Yol nǎt khlât cǎp.*
Favoriser les parents c'est t'éloigner de la loi.

153. *Cèh mok pi rǎn, bàn mok pi rok.*
C'est en travaillant qu'on s'instruit, c'est en cherchant qu'on trouve.
C'est en forgeant qu'on devient forgeron.

154. *Buos dòy vǎt, cǎt dòy khlun.*
A chaque pagode ses règles, à chacun ses sentiments.

155. *Sròp tǎm phkor, ar tǎm phlièn.*
S'enthousiasmer du tonnerre (1), se passionner de la pluie.
Sens de : être curieux de tout ce que fait le voisin.

156. *Bòn bǎt dbět bǎp, lǎph bǎt dbět khò.*
On perd des mérites par le péché, on coupe la chance par la colère.

157. *Phtük rotèh tǎm cǎmnh.*
Charge ta charrette suivant sa contenance.
Il faut savoir se borner suivant ses moyens, ses aptitudes.

158. *Kǎm nwon dòy khval, kǎm òn pǎk pǎl, kǎm khvǎl dòy srèi.*
Ne te laisse pas impressionner par les on-dit, ne t'incline pas devant les paroles d'un *pǎl* (2), ne prête pas attention aux propos des femmes.

159. *Cǎn bòn bàn bǎp.*
Tu aspires au bien et commets le péché.
« L'enfer est pavé de bonnes intentions ».

(1) Le tonnerre, c'est l'annonce de la fête ; la pluie, chère au riziculteur, c'est la fête elle-même.

(2) Anciens esclaves dont la parole avait naturellement peu d'autorité.

160. *Čacò'n cǎn bàn lāph, reñ bắt thõn tou.*
En t'obstinant à vouloir forcer la chance, il arrive souvent que tu perds ce que tu possédais.
« L'avarice perd tout en voulant tout gagner. »
161. *Těc trǎp àp pràcñà.*
De faibles ressources nuisent au savoir (ou plutôt à la faculté de s'instruire).
162. *Mndh bǎt mĩt ěit nǎk cǎ phau, krev krèt khò khou romèñ bắt uñ.*
L'homme acariâtre perd ses amis, et seul désormais, constamment en furie, il finit par disparaître.
163. « *Tròk, tròk* » *nǎk sròk mo'l nǎy, rolās kuth khèy mǎn òt mǎn phǎn.*
Sois humble dans ta mise, et les habitants du pays te méprisent ; sois impudent, tu fais la pluie et le beau temps.
164. *Slòt slǎp, v̄ièc vor mǎn phǎp àyũh yur yuv.*
Le timide succombe, l'impudent a le succès et atteint un grand âge.
165. *Kò đambau khnañ kaèk hòr romloñ romphây kantũy.*
Le bœuf a une plaie sur le dos, le corbeau (qui l'a vu) vole au-dessus en le dépassant, le bœuf se bat les flancs de sa queue.
Coupable qui se voyant soupçonné trahit des signes d'inquiétude. « Qui se sent morveux se mouche ».
166. *Slǎp dóc p̄s, r̄os dóc aũkèp.*
Il meurt comme un serpent, il vit comme une grenouille.
S'applique au Cambodgien. Bien qu'il soit inoffensif comme une grenouille, toute occasion est bonne à ses maîtres pour le traiter comme une bête malfaisante.
167. *Kòm si báy nũn monũs chkuot, kòm kǎc òs prakuot nũn đamr̄i.*
Ne t'aventure pas à manger avec un fou, ne rivalise pas pour casser du bois avec un éléphant.
Choisis les gens avec qui tu entreprends quelque chose.
168. *Si báy nũn ponlu t̄en, n̄yǎy nũn monũs mǎn robien, sàbáy sdǎp ; si báy nũn ponlu k̄ol, n̄yǎy nũn monũs komhal, p̄n k̄e yok aũr̄e b̄oh đòm truñ.*
Dîner à la lumière d'une bougie, parler avec des gens instruits est un régal ; dîner à la lueur d'un tison, parler avec des gens grossiers, c'est recevoir des coups de pilon dans la poitrine.
169. *Khlà kràp kòm òy thà khlà sampáh.*
Le tigre s'accroupit ; ne dis pas qu'il te salue.

170. *Pràè mǎn smò prap, baṃrò slĕk tračĕk phlap mǎn smò à tem lĕm.*

Le savant ne saurait égaler le courtisan, le serviteur craintif (et zélé) ne saurait égaler celui qui fait l'empresé (1).

171. *Pràè pǎm smò pǎt, baṃrò toṃòt pǎm smò kdĕi kap, mǎn kǎn pǎm smò nǎk da mǎn bòn phǎp.*

Le savant ne saurait se mesurer avec l'hypocrite, le serviteur zélé ne saurait se mesurer avec celui qui a su capter le cœur de son maître, le mérite ne saurait se mesurer avec le succès.

172. *Kòṃ yok mékh trǎp ańkǎy.*

Ne prends pas le ciel pour t'en faire un siège.

Proportionne tes aspirations à tes moyens. A rapprocher de : « Vouloir décrocher la lune avec ses dents ».

173. *Čaṃnĕi čhàññ kòṃ tĕk saĕk, prapòn tǎs phuĕk kòṃ òy dǎr kròy.*

Les mets savoureux, ne les garde pas pour demain ; l'épouse que tu soupçonnes, ne la fais pas marcher derrière toi.

On sait que la femme cambodgienne marche toujours derrière le mari.

174. *Čuòñ ĕt ĕā ĕāñ ĕuòñ čhàny, ĕuòñ kbè rǎñ òy rǎksĕ phaón srĕt.*

Commercer près vaut mieux que commercer loin ; commercer aux alentours de chez toi te permet de veiller sur ta douce compagne.

175. *Vǎy pòs òy kaĕk sí.*

Tuer le serpent pour le faire manger aux corbeaux.

« Tirer les marrons du feu ».

176. *Lw tĕ phkor tou yok ĕ sampòt ĕralók tĕk.*

Au seul bruit du tonnerre prendre son sampot pour aller le tremper dans l'eau.

177. *Tĕk tračĕk trĕi koṃ.*

Quand l'eau est fraîche, les poissons affluent.

Si le fonctionnaire est bienveillant, il attire une nombreuse clientèle.

178. *Dek lǎ phlou tou bau dòḥ nǎk datei.*

Coucher sur la cuisse d'une nourrice et aller têter la mamelle de l'autre.

179. *Andòk nou ĕòñ ĕàṃ ĕi rok čhkè.*

La tortue est à tes pieds ; à quoi bon t'adresser au chien de classe ?

Ne demande pas à autrui ce que tu peux faire toi-même.

(1) Littéralement : dont les oreilles sont collées aux tempes (par la crainte, comme le lièvre).

180. *Khpom lmok c̣iḥ damr̄i, khpom kd̄i l̄on̄ c̄d̄n̄ c̄ho.*
Monter sur l'éléphant dans la crainte de se souiller d'excréments, grimper
au haut d'un arbre dans la crainte d'un procès.
Gestes inutiles. « Battré l'eau avec un bâton ».

181. *Aksar c̄ā tr̄i, samd̄i c̄ā èk, lékh c̄ā l̄o.*
L'écriture est troisième, le verbe premier, le calcul second.

182. *Pèth kò lun, mémöt sl̄ap kón, sóphū c̄ān̄ kd̄i.*
Vétérinaire incapable de guérir son bœuf, sorcier qui laisse mourir son
enfant, juge qui perd son procès.
« Medice, cura teipsum ».

183. *Thv̄ kün̄ 100 sampou, t̄os muy c̄ól tou, rol̄y b̄at b̄an.*
Tu auras accumulé les bonnes œuvres (littéralement: 100 jonques chargées),
mais qu'une seule faute intervienne, tout s'évanouit.

184. *Són b̄an̄ pr̄ak̄ muy th̄aī k̄om̄ òy b̄an̄ p̄ak̄.*
Plutôt perdre sa bourse que trahir sa parole.

185. *K̄an̄ ka p̄os̄ òy kh̄c̄p̄ kr̄en̄ kral̄ap̄ kh̄am̄ è pr̄an̄.*
Saisis solidement le cou du serpent, de peur qu'en se retournant il ne te
morde.

186. *B̄an̄ sv̄aȳ n̄aȳ kr̄óc̄, b̄an̄ t̄óc̄ n̄aȳ thom̄, b̄an̄ kram̄om̄ n̄aȳ c̄ās.*
Tu as la mangue, tu délaisses l'orange ; tu as la seconde [femme], tu délaisses
la première ; tu as la jeune, tu délaisses la vieille.

187. *Khlau r̄en̄ sāp̄ c̄èḥ, khs̄at̄ èit̄ c̄am̄n̄èḥ sāp̄ n̄āk m̄an̄ tr̄āp̄.*
L'homme borné hait l'homme industriel, l'indigent dépourvu d'industrie
hait celui qui possède.

188. *N̄āk m̄an̄ r̄āks̄ā khs̄at̄ d̄óc̄ samp̄öt̄ p̄āt̄ pi krau, n̄āk pr̄āc̄ r̄āks̄ā khlau
d̄óc̄ samp̄ou m̄an̄ samp̄an̄.*
Riches, ménagez les pauvres comme le sampot dont on s'enveloppe ; savants,
veillez sur les ignorants comme la jonque marine veille sur ses sampans.

189. *P̄ā sd̄ök̄ p̄ā sd̄ā n̄āk m̄an̄ pr̄āc̄n̄ā krai n̄ā n̄ou m̄an̄ b̄on̄ ph̄āp̄.*
Quoi qu'il fasse, celui qui est intelligent arrive toujours à la bonne fortune.

190. *Lw̄ ph̄kor̄ òy m̄ol̄ khyal, kd̄i p̄ūm̄ yol̄ k̄om̄ àl̄ kr̄ot̄.*
Tu entends le tonnerre, regarde d'où vient le vent (avant de croire qu'il va
pleuvoir) ; tu ne comprends pas une affaire, ne te hâte pas de te fâcher.

191. *Kõm chlòh nǔn sr̄i, kǒm c̄uõn nǔn montr̄i, kǒm kd̄i nǔn c̄n.*
Ne te dispute pas avec les femmes, ne commerce pas avec les fonctionnaires, n'aie pas de procès avec les Chinois.

192. *Mǎn tǔkh mohà khs̄at, mǎn tǔkh c̄au v̄at, mǎn tǔkh sr̄i mǎn rup.*
Il y a des misères de roi, il y a des misères de chef de bonzerie, il y a des misères de femme élégante.

Misères de grands seigneurs.

193. *Noṃ mǔn d̄el thom̄ c̄ān nāl.*

Le gâteau n'est jamais plus grand que le moule.

On ne saurait être plus savant que son précepteur, plus puissant que son maître, meilleur que ses parents.

194. *Ba rotêh trèt trèt dal phláh, tǒn tǎn dek phlòv.*

En conduisant ta charrette à petit train, tu arrives (chez toi) ; à fond de train, tu couches en route.

195. *Svèn r̄ien rok c̄bǎp pǎm smò' c̄l c̄ā.*

Mieux vaut avoir du bon sens que de se torturer à étudier la loi.

196. *Yol tóè kǒm àl khām, tǒh yol thom̄ kǒm àl sr̄ay.*

Si tu comprends peu, ne te presse pas d'agir ; même quand tu comprends bien, n'agis pas tout de suite.

197. *Dòr òy mǎn b̄et, sr̄ad̄i òy mǎn buon.*

Pour marcher compte trois, pour parler compte quatre.

Il faut tourner sept fois sa langue dans sa bouche avant de parler.

198. *Tralàc v̄a tou ropou v̄a mok.*

La courge va vers la citrouille, la citrouille va vers la courge (1).

Phénomènes d'harmonie naturelle, natures faites pour s'entendre même dans leurs oppositions. « Qui se ressemble s'assemble ».

199. *Čhmà mǔn nou kandòr lòn r̄āc.*

Quand le chat est absent, le rat monte sur le trône.

« Quand le chat est absent, les souris dansent ».

200. *Kǔt r̄uòc s̄em kur.*

Calcule d'abord avant de dessiner.

(1) Il s'agit des jeunes pousses qui s'entremêlent.

201. *Nãy mữn krai nữn bàn, mữn mữn krai nữn nãk da bàn sòkh, cèh kdèi mữn krai nữn aммcàis sròk.*

« Facile » est aisé (à dire) à celui qui a trouvé ; posséder est aisé à celui qui a le bonheur ; connaître la coutume est aisé à l'habitant du pays.

202. *Mãn tũkh sẽn nũk rok tè nãl.*

Quand tu es dans la peine, toujours ta pensée va vers les tiens.

203. *Dòr òy rompei, ańkũy òy rompũn, dek òy cõnčũn, khẽn òy pièarnà.*

Quand tu marches, fais attention ; quand tu es assis, réfléchis ; quand tu es couché, médite ; quand tu es en colère, examine.

204. *Čól prei sãt sãhau rok ańpãv knũ mok cħũm, dal bàn skar tũk khmũm, pũn knõn phtãh si mũk òn.*

En pénétrant dans la forêt peuplée de fauves, on s'appelle, on se serre ; une fois en possession du miel, on se cache à la maison pour le manger tout seul.

205. *Čhor phlè cãñ sanlẽk, trẽi èròn tũk laak puđ cã, trãp èròn prũoy rãksà, trãp tẽch nà prũoy riđ kũt.*

L'arbre chargé de fruits porte peu de feuilles, l'eau grouillante de poissons est trouble et mauvaise, la fortune à gérer comporte ses soucis, la pauvreté a ses tourments.

Chaque médaille a son revers.

206. *Mãn prei kãmçãy mãn sròk.*

Le coq sauvage qui chasse le coq domestique.

Le nouveau venu, l'étranger qui refoule le premier occupant.

207. *Čađlan dal tròy, sòy kuth òy.*

Une fois transporté sur l'autre rive, tu te retrouves pour montrer ton derrière au passeur.

208. *Nãk mữn kòmşòy, nãk kròy mữn lãph.*

Aux premiers le guignon, aux derniers la veine.

209. *Mãn tè yok, ka tè kãc.*

Ta poule il la prend toujours, mais il te coupe la gorge quand même.

Le mandarin.

210. *Sów sduoc kòm òy dãc, kũt kãr pũm tãn srãc kòm ùl ronthãn.*

Mieux vaut [la corde] usée que cassée ; quand tu n'as pas encore tout pesé dans une affaire, ne te presse pas de conclure.

211. *Bò lúoc ké (modañ) vũ krãn, tè ké tãn (modañ) vũ krèl.*

Voler rapporte, mais se faire prendre coûte bien davantage.

212. *Khlà mǎn khlàc, tou khlàc è àc khlà.*

Tu n'as pas peur du tigre et tu as peur de sa fiente !

213. *Dóc khvák bàn dai.*

(Agir) comme l'aveugle quand il tient.

L'aveugle tient ferme quand il tient, la poursuite lui étant impossible.

214. *Dóc krapo voñvén bǎn.*

(Agir) comme le caïman qui a oublié sa mare.

Ingratitude.

215. *Dóc ké cǎncǎm kón khlà.*

(Agir) comme quelqu'un qui élève un jeune tigre.

Être payé d'ingratitude et de mauvais traitements. Le villageois et le serpent.

216. *À svà mǎn tǎn skǎl pranoñ.*

C'est le singe qui ignore encore la trique.

217. *Kòm òy yok phtáh thvo kděi, kòm òy yok srěi thvo kru.*

Ne prends pas ta maison pour en faire une pagode, ne prends pas une femme pour t'en faire un précepteur spirituel.

218. *Trěi muy trak, tẻ saỏy muy saỏy tǎn ấs.*

Dans un panier de poissons, s'il y en a un de pourri, ils pourrissent tous.

219. *Pāk trón rên rǎn, pāk pít rên slèn.*

Le mot juste est souvent dur [à entendre], le mot vrai est souvent [accueilli comme] du poison [de strychnos].

220. *Čǎn mǎn kòt tou bantòs è dèk.*

Artisan (forgeron) maladroit, qui accuse le fer !

221. *Čhačn srèk, sbèk hau.*

Les os hurlent, la peau clame.

Les remords.

222. *Mǎn nà vǎ khtǎt mǎn nêh vǎ poñ.*

C'est la poule qui chante qui a fait l'œuf.

223. *Sralǎn kòm òy tou ñǎk ñǎk, dal rolǎk sǎm tou modan modan.*

Ne fatigue pas tes amis par de fréquentes visites, vois-les de temps en temps quand tu penses à eux.

224. *Thòk ểi nou dai, thlai ểi nou mǎt, dóc kan tràc kan thnoñ.*

Qu'est-ce qu'il en coûte aux mains [de saluer] ? qu'est-ce qu'il en coûte à la bouche [d'être affable] ? qu'importe que la roue [de la charette] soit en bois de tràc ou de thnoñ ?

Il ne faut être hautain avec personne.

225. *Nān Tēi smà kân ri ráh sañkhàn mǔn òy ān cēt.*
(Agir comme) Nān Tēi, large d'épaules, qui mange aux deux rateliers pour ne froisser personne.
226. *Čamñèh cih ka èn.*
Ton industrie est lourde à tes épaules.
Comme la cangue aux épaules du voleur. S'emploie aussi souvent dans le cas de spéculations malheureuses. — Perrette et le pot au lait.
227. *Čāk ěravà sañlèn ěrùoy.*
En plongeant ta pagaie, vise le cap.
Veille à bien connaître les gens avant de les fréquenter.
228. *Tuk tou kōmpon nou.*
La barque passe, la rive demeure.
La barque c'est le mandarin, le voyageur ; la rive, c'est le peuple, l'habitant qui se souvient des bons et mauvais traitements.
229. *Bèk mīt kōm òy yok cā mīt.*
Ne prends pas comme ami celui qui a déjà trahi l'amitié.
230. *Čēt dāc nou srēi.*
Aux femmes l'esprit incisif et résolu.
231. *Čàn muy rāv lèn ěi nǔn romdam knā.*
Une rangée d'assiettes, comment ne s'entrechoqueraient-elles pas ?
232. *Ruk cātà krai nà nǔn amsà kōmndt.*
Les constellations, comment auraient-elles raison des dispositions naturelles ?
233. *Si ěròn ěròn cūh, lèn ěròn ěròn cħlôh, dek ěròn ěròn khēil.*
Abondante nourriture, abondantes matières ; jeux fréquents, fréquentes disputes ; beaucoup de sommeil, beaucoup de paresse.
234. *Saṃnāp yôn dēi, srēi yôn prôs.*
Les semis influencent la terre ⁽¹⁾ ; de même la femme influence l'homme.
235. *Khlà rompǔn prei, prei rompǔn khlà.*
Le tigre se réclame de la forêt comme la forêt se réclame du tigre.
Le tigre et la forêt se gardent mutuellement des entreprises de l'homme.

(1) Les semis destinés au repiquage entraînent avec eux dans la nouvelle terre les qualités de la première.

225. *Nān Tēi smà kân ri ráh sañkhàn mǐn òy ǎn cēt.*
(Agir comme) Nān Tēi, large d'épaules, qui mange aux deux rateliers pour ne froisser personne.

226. *Čamñèh čih ka èn.*
Ton industrie est lourde à tes épaules.
Comme la cangue aux épaules du voleur. S'emploie aussi souvent dans le cas de spéculations malheureuses. — Perrette et le pot au lait.

227. *Čāk čravà sañlèn čròy.*
En plongeant ta pagaie, vise le cap.
Veille à bien connaître les gens avant de les fréquenter.

228. *Tuk tou kōmpoñ nou.*
La barque passe, la rive demeure.
La barque c'est le mandarin, le voyageur ; la rive, c'est le peuple, l'habitant qui se souvient des bons et mauvais traitements.

229. *Bèk mīt kōm òy yok čā mīl.*
Ne prends pas comme ami celui qui a déjà trahi l'amitié.

230. *Čēt dāč nou srēi.*
Aux femmes l'esprit incisif et résolu.

231. *Čàn muy rāv lèn ěi nǐn romdam knā.*
Une rangée d'assiettes, comment ne s'entrechoqueraient-elles pas ?

232. *Ruk čātà krai nà nǐn amsà kōmnoł.*
Les constellations, comment auraient-elles raison des dispositions naturelles ?

233. *Si čròn čròn čūh, lèn čròn čròn čhlòh, dek čròn čròn khčil.*
Abondante nourriture, abondantes matières ; jeux fréquents, fréquentes disputes ; beaucoup de sommeil, beaucoup de paresse.

234. *Saṃnàp yòh dēi, srēi yòh pròs.*
Les semis influencent la terre (1) ; de même la femme influence l'homme.

235. *Khlà rompǐn prei, prei rompǐn khlà.*
Le tigre se réclame de la forêt comme la forêt se réclame du tigre.
Le tigre et la forêt se gardent mutuellement des entreprises de l'homme.

(1) Les semis destinés au repiquage entraînent avec eux dans la nouvelle terre les qualités de la première.

236. *Phĕk srà khlà samdĕi.*
Bois de l'alcool, tu es un tigre en paroles.
237. *Mĕn ěwō pāk sĕi ěs srón puĕ.*
Si tu n'écoutes pas les conseils des femmes, tu manqueras de riz de semence.
Ici apparaît bien le rôle prévoyant, conservateur de la femme.
238. *Bō si trañ nà kōm ěh trañ nōh.*
Ne dépose pas ton ordure à l'endroit où tu as mangé (où l'on t'a reçu).
Reconnaissance du ventre !
239. *Kdĕi kra kōm kĕt nāy, kār sammotāy ěā kāmrol sĕm sĕm kōm
bam̀bòl, krĕn pŭm dal dōĕ pràthnà.*
Ne tiens pas pour facile une question ardue ; ne traite pas à la légère une
affaire quelconque ; va petit à petit sans galopade de crainte de ne pas arriver
[au but] au gré de tes désirs.
240. *Monŭs ěā ké thà ěhòt, monŭs slót ké thà loñoñ, ěĕh ké thà kùĕ, pràĕ
ké thà prol.*
L'homme bon on le dit naïf, l'homme doux on le dit stupide, l'homme expert
on le dit méchant, l'homme savant on dit qu'il radote.
241. *Ĉĕh mĕn dĕl ěāñ.*
L'homme industriel n'est jamais pris au dépourvu.
242. *Hĕt mĕn sralàñ sĕñ thà ěhñày, tuk bèk sampou thlāy sàt dal Laǹkà
nāy sralàñ hòy top tou bàn.*
C'est faute d'aimer qu'on songe à la distance ; que la barque se brise, que
la jonque s'entr'ouvre, on arrive à Ceylan sur leurs épaves si le désir d'y
arriver vous domine.
243. *Mémày kón muy dōĕ proh̀m̀ĕàrĕi, mémày kón bĕi dōĕ srĕi saukè.*
Une veuve avec un enfant est comme une jeune fille, une veuve avec trois
enfants est comme une vieille fille.
Trait de mœurs. Il faut que la veuve ait trois enfants pour atteindre la dépréciation
de la vieille fille. Éviter d'épouser une vieille fille au même titre qu'une veuve avec
trois enfants.
244. *Dàk truv òy srah̀ banl̀à, àr sàĕ ěun khlà top nou sròk bàn.*
Quand tu poses ta nasse, fais un entourage d'épines [à son entrée] ; si tu veux
rester dans le pays, offre de la viande au tigre.
Quand tu fais un cadeau à un fonctionnaire, fais en sorte que personne le sache ;
fais des présents au plus fort.

245. *Kòmlòh kramòh thăm klèn sòt lè phkà, măn pd̄i kàtnà dōc ròn phé.*

Jeunes gens, vous exhalez le parfum des fleurs; sitôt mariés, l'odeur [nauséabonde] d'un nid de loutre.

246. *Tou ěit ké rok, mok ěit ké hau.*

Aller quelque part sans y être appelé.

Importunité

247. *Nỹãy ěròn pāk ké pãm sđ̄p àp pràc̄n̄.*

Celui qui parle trop n'est pas écouté et ses facultés s'émoussent.

248. *Dek phsam duol, romuol phsam kréc̄.*

Couché, faire celui qui est tombé; atteint d'une crampe, faire celui qui a une foulure.

Equivoque, duplicité.

249. *Hòc am bòh m̄n òy sranòh dai.*

Que la main qui présente le fil de coton ne le regrette pas.

Il faut donner sans arrière-pensée.

250. *Phlón vièc kòm bà b̄n, phlón trañ kòm òr hòn, òr òy koulòh ðamrày n̄k ěs bóràn.*

Ne rejette pas le chemin tortueux, ne prends pas le chemin tout droit; prends le chemin tracé par tes ancêtres.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

- Les Publications de l'École française d'Extrême-Orient sont en vente : à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient ; à Paris, chez l'éditeur, E. LEROUX, 28, rue Bonaparte.
- I. — Numismatique annamite. Par Désiré LAGROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saïgon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de XI planches. *Epuisé*
 - II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8°. 10 fr.
 - III. — Phonétique annamite (DIALECTE DU HAUT-ANNAM). Par L. CADIÈRE, de la Société des Missions étrangères. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 7 fr. 50
 - IV. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'infanterie coloniale. TOME Ier. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 15 fr.
 - V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra. ETUDE SUR L'ORIGINE DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DE L'EXTRÊME-ORIENT. Par A. FOUCHER, docteur ès-lettres. TOME Ier. INTRODUCTION. — LES EDIFICES. — LES BAS-RELIEFS. Paris, Leroux, 1905, in-8°. 15 fr.
 - VI. — Le même. TOME II. (Sous presse.)
 - VII. — Dictionnaire cham-français. Par ETIENNE AYMONIER, ancien directeur de l'École coloniale, et ANTOINE CABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1906, in-8°. 40 fr.
 - VIII. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'infanterie coloniale. TOME II. Paris, Leroux, 1907, in-8°. 15 fr.
 - IX. — Le même. TOME III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°. 20 fr.
 - X. — Répertoire d'Épigraphie jaina, PRÉCÉDÉ D'UNE ESQUISSE DE L'HISTOIRE DU JAÏNISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. Par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°. 15 fr.
 - XI. — Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam. Par H. PARMENTIER, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient. TOME Ier. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8°. 16 fr.
 - XI^{bis}. — Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES RELEVÉS ET LES DESSINS DE L'AUTEUR. 1 album in-8°, comprenant 114 planches. Paris, Leroux, 1909. 16 fr.
 - XII et XII^{bis}. — Le même. TOME II et Album de Planches. (Sous presse.)
 - XIII. — Mission archéologique dans la Chine du Nord. Par EDOUARD CHAVANNES, membre de l'Institut. TOME Ier. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE A L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1913, in-8°.
 - DEUXIÈME PARTIE. LA SCULPTURE BOUDDHIQUE, Paris, Leroux, 1915, in-8°.
 - XIV. — Le même. TOME II. (En préparation.)
 - XIII^{bis}-XIV^{bis}. — Le même. PLANCHES. 2 albums in-4°, comprenant 488 planches. Paris, Leroux, 1909. (Ne se vendent pas séparément. Prix de souscription à l'ouvrage complet : 150 fr.)
 - XV. — Bibliotheca Indosinica. DICTIONNAIRE BIBLIOGRAPHIQUE DES OUVRAGES RELATIFS À L'INDOCHINE. Par HENRI CORDIER, membre de l'Institut. TOME Ier. BIRMANIE, ASSAM, SIAM ET LAOS. Paris, Leroux, 1912, in-8°. 50 fr.
 - XVI. — Le même. TOME II. PÉNINSULE MALAISE. Paris, Leroux, 1913, in-8°. 15 fr.
 - XVII. — Le même. TOME III. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8°. 40 fr.
 - XVIII. — Le même. TOME IV. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8°. 40 fr.
- Atlas archéologique de l'Indochine. MONUMENTS DU CHAMPA ET DU CAMBODGE. Par le capitaine E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, attaché à l'École française d'Extrême-Orient. Paris, Leroux, 1901. 1 vol. in-f°. 12 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

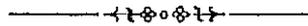
- I. — Éléments de sanscrit classique. Par Victor HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1902, in-8°. 10 fr.
- II. — Précis de grammaire pâlie, ACCOMPAGNÉ D'UN CHOIX DE TEXTES GRADUÉS. Par Victor HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8°. 10 fr.

QUINZIÈME ANNÉE

TOME XV, n° 4

Prix 4 francs.

BULLETIN
DE
l'Ecole Française
D'EXTRÊME-ORIENT



BIBLIOGRAPHIE.
CHRONIQUE. — DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.
INDEX ET TABLE.



HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1915

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient, éditeur; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs, port compris.

Les volumes parus sont mis en vente au prix de 30 francs pour les années 1901-1910 (tomes I-X), et de 25 francs pour les années suivantes. Toutefois les tomes I et III (1901 et 1903), ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple antérieur à l'année 1912, est vendu 7 fr. 50; chaque numéro double, 15 francs.

A partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

Articles parus en 1915.

L. CADIÈRE. — Anthropologie populaire annamite.....	4 fr. 00
L. FINOT. — Notes d'épigraphie.....	10 fr. 00
Notes et mélanges.....	5 fr. 00
N. PERI. — Un conte hindou au Japon.	
A. L. M. BONIFACY. — La fête Tày du Hô-bô.	
G. CORDIER. — Le musée de Yunnan-fou.	
G. CÈDÈS. — Note sur les ouvrages pālis composés en pays thaï.	
Dr. PANNETIER. — Sentences et proverbes cambodgiens.	
Bibliographie. Chronique. Documents administratifs.....	4 fr. 00



BIBLIOGRAPHIE.

I. — INDOCHINE.

P. EBERHARDT. *Guide de l'Annam*. — Paris, Challamel, 1914 : 1 vol. in-4° carré, illustré, 172 pp.

Le « Guide de l'Annam » de M. P. EBERHARDT se présente comme un très joli petit livre, bien imprimé et tiré sur beau papier ; enfermé dans une couverture originale, aussi bien au verso qu'au recto, il est enrichi d'une illustration très complète et en général heureusement choisie. Peut-être même ce petit ouvrage est-il trop élégant, et l'auteur, pour se conformer à la mode actuelle des formats bizarres, a-t-il oublié la première et la plus vulgaire des qualités d'un guide : être maniable et tenir dans la poche. En ce pays où si souvent les mains sont moites, cette jolie plaquette constamment entre les doigts du visiteur consciencieux ne tardera pas à prendre un triste aspect.

C'est sur ce point seulement que M. E. paraît avoir perdu de vue le rôle même d'un Guide ; pour tout le reste il n'a pas cessé de se mettre à la place de son lecteur et son travail donne en détail au voyageur tous les renseignements utiles : indications matérielles, conditions de séjour, modes de transport, distances, etc. Particulièrement heureuse est l'idée de réunir toutes les indications de déplacement dans des tableaux très clairs et très précis, qui seront, comme l'espère l'auteur, aussi utiles aux Européens habitant la colonie qu'aux touristes mêmes ; il n'y a qu'un détail à regretter, la suppression de la base kilométrique sur quelques-uns de ces tableaux (p. 90-92) et la notation des minutes d'heure en faux centièmes décimaux, notation qui à première vue déconcerte et exige une correction, d'ailleurs facile. Les trois cartes jointes à l'ouvrage sont fort claires et la série des petits plans qui viennent compléter les descriptions, en rend la lecture tout à fait aisée.

Simple suggestion : M. E. substituant un autre ordre à celui proposé par M. de la Susse pour la visite du palais de Hué, n'eût-il pas été bien inspiré en reportant ses nouveaux chiffres entre parenthèses dans la description qu'il lui emprunte. Le lecteur européen, peu familiarisé avec les noms annamites, les oublie ou les confond aisément, et son report à l'excellent petit plan eût été par cette précaution bien facilité.

M. E. a su, en homme qui connaît fort bien l'Annam, se tenir à égale distance des deux dangers qui étaient à éviter dans ce Guide : lancer le touriste européen, ignorant de notre brousse toujours ingrate, dans des excursions curieuses mais difficiles dont il eût eu peine à sortir — s'effrayer trop des embarras de route et l'écartier ainsi des points dont l'intérêt rachète certaines fatigues inévitables. Ses jugements sont en général très justes et très sobres ; il conduit le voyageur avec un tact heureux et son ordre de visite des tombeaux de Huê y réserve une adroite gradation. Rarement il tombe dans cette admiration fatigante des auteurs pour les objets qu'ils décrivent. Ne craint-il pas cependant d'amener quelques désillusions quand il donne Mi-son comme l'Angkor de l'Annam (p. 63) et range les modestes tombeaux de Huê au-dessus des sépultures grandioses des Ming (p. 100) ? Il fait preuve d'un électisme remarquable et son Guide conduira chaque touriste aux curiosités qu'il est plus à même d'apprécier, ne donnant chaque fois que les renseignements généraux que les visiteurs non spécialisés peuvent attendre.

Le livre commence par un historique succinct de l'Annam ; cet abrégé a le mérite d'être clair et de réduire cette histoire complexe à une ossature simple et facile à retenir. Je crains cependant que M. E. ait trop condensé la part du Champa ; une demi-page pour une existence d'une dizaine de siècles, c'est vraiment peu. L'auteur n'insiste pas assez sur la confusion possible entre l'Annam, pays des Annamites et qui longtemps n'est que le Tonkin, et d'autre part l'Annam actuel, distinct de ce même Tonkin, et jusqu'au XV^e siècle habité par les Chams. Il en résulte certaines obscurités, voire quelques erreurs. Nul de nous n'hésitera sur la date où les Annamites sont venus dans l'Annam actuel ; mais le touriste peut s'y tromper et ne pas sentir que la question de leur arrivée (p. 9) se pose seulement pour le Tonkin. Il risque aussi de croire (p. 10) que jusqu'en 968 A. D., c'est le pays aujourd'hui appelé Annam qui fut soumis à la domination chinoise, alors qu'il doit en réalité comprendre qu'il s'agit seulement des Annamites du Tonkin ; la domination chinoise, — encore fut-elle toujours presque nominale — ne s'est jamais étendue que sur une faible part de l'Annam géographique. Il n'eût pas été mauvais, ne fût-ce que pour indiquer l'âpreté de la lutte entre les Chams et leurs vainqueurs, qui explique la rareté des édifices des premiers, le peu d'ancienneté de ceux des seconds. de rappeler le souvenir de quelques rois guerriers qui retardèrent la chute du malheureux Champa.

Le court résumé de l'histoire annamite n'est pas non plus, par suite de cette concision exagérée, exempt d'erreurs. Citer les noms des Tày-son (p. 11) comme noms personnels et sans dire comment ils ont acquis cette appellation géographique est regrettable : ce sont des erreurs courantes qu'il vaut mieux relever que consacrer, et l'on sait l'influence d'un bon Guide en ces questions. Il est inexact de présenter la restauration de Nguyễn-Ánh ou Gia-long comme l'œuvre de la France (p. 12). En réalité le traité conclu par le fils de Gia-long ne fut pas exécuté, et ce sont de simples volontaires qui vinrent apporter à son

père le secours si précieux pour lui des armes et de la science militaire européennes.

Nous ne suivons pas dans le détail la série des itinéraires et des descriptions de M. E. La critique générale que nous ferons à toute cette partie, c'est l'abandon systématique du quôc-ngũr pour la transcription des noms propres historiques et géographiques. Il y a là, à mon sens, un défaut capital, et aucun ouvrage écrit sur l'Indochine, surtout un Guide, ne devrait s'affranchir de l'emploi d'une transcription méthodique. M. E. a-t-il craint d'effaroucher son lecteur ? Ce serait alors presque un abus de confiance. A-t-il pensé que le touriste européen, sans initiation préalable, ne pourrait faire aucun usage de cette transcription nouvelle pour lui ? Quelques indications de lecture ou un petit lexique final avec la notation figurée eussent atténué la difficulté. A-t-il redouté des frais supplémentaires qui n'eussent pourtant eu rien d'exagéré ? Je ne sais, mais je prévois le secours dérisoire que le visiteur tirera du malheureux interprète appelé à se servir de ces tableaux qui eussent été si utiles et qui seront muets pour lui. On s'imagine toujours que seul le nom, lu à peu près, éveillera dans l'esprit de l'indigène consulté le souvenir de l'appellation exacte. Il n'en est rien ; l'absence des tons ne lui cause pas un embarras moindre que ne serait pour nous le changement de voyelles, et qui de nous reconnaîtrait Paris dans Pera ou Pirou ? M. E. tout le premier a dû souffrir du silence des cartes à ce sujet, et les siennes qui sont gravées, eussent pu au moins suppléer à l'insuffisance typographique du texte : il n'en est rien. Par une juste punition, M. E. a été la première victime de son système ou mieux de son absence de système ; il lui doit l'incohérence de ses orthographe : Đông Khánh est ainsi écrit fig. 42, Đông Khanh ; fig. 45, 46, Dông Khanh ; p. 138, Dông Khanh ; et même p. 106, Dông Khang ! Po Klaung Garai dans le même irrespect des formes correctes prend fig. 1 et p. 35 l'aspect étrange, mais au moins constant de Po Kloun Garai.

Peut-être cette négligence dans l'orthographe est-elle due à une certaine hâte qui semble se révéler dans la publication de ce Guide ; la même cause paraît avoir entraîné certaines imprécisions inévitables dans la description des monuments chams.

L'époque du temple de Pò Klaun Garai, garantie par une inscription, n'a rien de problématique (p. 35) ; il est du début du XIV^e siècle ou à la rigueur de la fin du XIII^e. Les tours de Pò Nagar à Nha-trang auraient pu de même recevoir une datation précise : 817 pour la grande tour, 1143 pour la tour S. immédiatement voisine. L'orientation de Đông-dương est normale, E.-O. et non O.-E., et les seuls pylônes qui subsistent presque entiers sont devant la porterie de l'enceinte intérieure et non à l'entrée extérieure éloignée de près de 200 mètres (p. 61). Rien ne prouve (p. 62) que les ruines de Mĩ-sơn soient les restes d'une capitale chame, et il est plus probable que ce fut seulement une ville sainte ; elle eût été trop retirée pour avoir joué le rôle indiqué. L'attribution de périodes aux édifices est inexacte (p. 63). Le premier groupe

de bâtiments caractérisé par A 1, C 1, doit être rapporté au XII^e siècle ; le deuxième, avec A' 1, B 4, etc., au IX^e. Enfin la tour centrale de B (p. 65) est complètement ruinée et dut être plus énorme que grandiose.

Notons, pour éviter au touriste quelques erreurs ou confusions, diverses fautes d'impression ou lapsus. Il faut lire 8 k. au lieu de 3 pour la distance entre la gare et la ville de Nha-trang (p. 40) ; 7 k. au lieu de 15 entre les ruines de Mi-son et Thu-bôn (p. 62) ; — « en place » pour « en plan » (p. 40) ; — C 1 pour C 7. (p. 67). Les sculptures signalées à Trà-kiêu (p. 74) ont été depuis des années transportées à Tourane et à Saïgon, et il ne reste guère à la Mission du lieu qu'un piédestal sans intérêt : c'est une visite à supprimer. — Il aurait été bon de détruire, si elle existe vraiment, la légende qui représente Faïfo comme une « vieille ville japonaise » (p. 53) ; on sait aussi sûrement qu'on peut le désirer que Faïfo se composait au XVII^e siècle d'une ville annamite et de deux concessions très importantes, l'une chinoise, l'autre japonaise, où se faisait tout le commerce du pays. Le pont de Faïfo (p. 57) n'a pas d'arche de pierre, et les décors du mur façade de la pagode de la Maternité sont, je crois, non en pierre, mais en petits matériaux recouverts d'enduits peints (p. 58). Les stèles de la pagode dite de Confucius sont par contre non en bronze, mais en pierre. A Huê, la pagode de Phư-oc-kiên (p. 157) construite en 1855 ne peut être antérieure à celle de Hai-nan élevée en 1849. — La route de Nha-trang ne traverse pas la citadelle de Khánh-hoà (p. 39) ; les citadelles d'ailleurs, par raison de défense, sont d'ordinaire indépendantes de la route qu'elles jalonnent. — La grotte chame des Montagnes de marbre (p. 50), bien que dans le même rocher, est très écartée de la grotte annamite.

Quelque soit le soin qu'ait apporté M. E. à se substituer sans cesse à son lecteur européen, il n'a pas évité parfois l'emploi de termes qui échapperont au plus grand nombre des touristes : caï-phen (cái-phèn) (p. 85) ; taoïque, faute d'impression pour taoïque, je pense (p. 155) ; Nandin (p. 35) ; Makara (p. 41) ; Dvârapâla (p. 67) ; voire Umâ (p. 41) et Ganeça (p. 65, 67). Tel terme spécial comme « sluice » (p. 69) pourra de même n'être pas compris de tous, et je doute qu'il existe un métropolitain à qui l'abréviation U. C. I. (Union Commerciale indochinoise) dise quelque chose (p. 45). Il eût été utile, rapportant une date à K'ang-hi et à Kia-k'ing (p. 55), d'indiquer les avènements de ces empereurs qui seront inconnus du plus grand nombre. De même il y avait avantage à dire quel génie représente Quan-thánh (p. 55), et c'eût été une bonne occasion, puisqu'il est comparé au Grand-Bouddha de Hanoi, de rappeler une fois de plus — les erreurs ont la vie dure — combien est grotesque cette dernière appellation.

On voit que sauf une, celle de l'orthographe, toutes ces critiques sont de détail, et nous les indiquons seulement à M. E. pour la future réédition de son Guide ; par ses qualités pratiques et son mérite artistique, cet ouvrage est destiné à être épuisé rapidement, après avoir rendu les plus grands services au touriste, attiré enfin dans cette partie de la colonie, si originale encore et si peu visitée.

Joseph GUESDON. — *Dictionnaire Cambodgien-français*. Fascicule premier.
— Paris, Plon-Nourrit 1914 ; in-8°. 192 pp.

Le premier fascicule du *Dictionnaire Cambodgien-français* du P. GUESDON comprend les mots à voyelle initiale, et ceux commençant par *ka* jusqu'au début de *kra*, soit un septième environ du volume total. Il est donc impossible de se former une opinion définitive et de porter un jugement d'ensemble sur ce travail. Qu'il me soit permis cependant de signaler à l'auteur certaines imperfections qui sautent aux yeux dès ce premier fascicule, et auxquelles il lui sera facile de remédier dans la suite.

Avant d'entreprendre la publication de ce dictionnaire, la Commission archéologique avait formulé certains desiderata d'ordre scientifique dont voici les deux premiers (BCAI, 1913, p. XVIII) :

« 1° En règle générale, les étymologies seront supprimées ; en effet, ou bien elles sont incertaines, et dans ce cas il est inutile d'encombrer le dictionnaire d'hypothèses contestables ; ou bien elles sont évidentes, et il suffit alors de les rappeler par une seule lettre placée entre parenthèses ; toutefois il y aura lieu de les conserver in-extenso là où l'origine d'un mot, bien que certaine, ne sauterait pas aux yeux.

« 2° Une autre simplification importante sera introduite dans l'ouvrage : a. par l'emploi d'un simple renvoi à chaque fois qu'il s'agira d'un doublet ou d'une forme fautive ou privative... »

Le premier grief que je ferai au P. G., s'est de ne s'être pas conformé assez strictement à ces prescriptions si sages. D'abord les étymologies.

Je trouve le sigle (Sk.), indiquant une origine sanskrite, sous les mots *àngkân* (p. 3), *àngkõnh*, *àngkor* (p. 4), *àngkêl*, *àngkêh* (p. 5), *àngkur* (p. 7), *ànheawnh* (p. 9), *ân* (p. 12), *ànchanh*, *ànchêm* (p. 15), *ànchôn* (p. 16), (*ântât* p. 17), *ândàung* (p. 18), *ântol*, *ântlak* (1) (p. 19), etc. etc. D'après les principes posés par la Commission, un simple sigle indique que l'étymologie est « évidente ». Or l'origine sanskrite des mots cités. — et j'aurais pu allonger cette liste à l'infini, presque chaque page en fournissant un ou plusieurs exemples —, cette origine n'est rien moins qu'évidente. De deux choses l'une : ou bien, comme je le crois, ces mots ne viennent pas du sanskrit, et alors l'indication donnée par le sigle Sk. est erronée ; ou bien l'étymologie suggérée est exacte, mais non « évidente », et alors il y a lieu de donner in-extenso la forme sanskrite parce que, suivant les propres termes employés par la Commission, « l'origine du mot, bien que certaine, ne saute pas aux yeux ». Par contre, je ne trouve aucune indication d'étymologie sous certains mots où on s'attendrait à en trouver. Le mot *àksâr* (p. 2) par exemple vient certainement et évidemment du sanskrit, de même que les mots *akkakanitthâ* (p. 2), *attha* (p. 10). etc., viennent du pâli.

(1) Je reproduis à dessein la transcription adoptée par l'auteur.

Dans les cas où l'origine indienne du mot est certaine, il importe de bien distinguer entre pâli (P.) et sanskrit (Sk.). Ainsi *āk* (p. 2), *kanhā* (p. 96) viennent du pâli et non du sanskrit, comme l'écrit l'auteur.

Enfin les trois seuls sigles que l'auteur emploie sont Sk., P. et An (annamite). J'imagine qu'en cherchant bien, il trouvera aussi des mots de provenance siamoise, chinoise, malaise, dont il sera bon d'indiquer l'étymologie.

En ce qui concerne les doublets, le P. GUESDON leur a accordé une place plus grande que ne le prévoyait la Commission. En général, des différentes formes orthographiques d'un mot cambodgien, une seule est correcte. Pour la reconnaître, nous avons comme critérium la prononciation des gens instruits, et aussi la comparaison, quand elle est possible, avec l'orthographe ancienne attestée par les inscriptions. Toutes les autres formes, les « doublets », sont plus ou moins fautives, et personnellement j'estime qu'un dictionnaire vraiment scientifique devrait les ignorer radicalement. Je reconnais néanmoins que la présence de quelques-uns de ces doublets se justifie dans un dictionnaire comme celui du P. GUESDON, dont un des principaux objets est de faciliter la lecture des satras où ces formes fautives abondent malheureusement. Mais il y a un choix judicieux à faire. Il est tout à fait inutile, et dangereux, de consacrer, en les imprimant, toutes les graphies aberrantes d'un même mot, et surtout de reproduire des formes telles que *àngvêng* pour *vongvêng* (p. 8), qui, si elles se prononcent quelquefois, ne s'écrivent jamais. Une fois que les doublets à faire figurer au dictionnaire ont été choisis, il importe de faire ressortir d'une manière quelconque la forme correcte, en se bornant pour les autres à un « simple renvoi », comme le demandait la Commission, et non en les mettant, comme le fait le P. GUESDON, sur un pied d'égalité avec les graphies correctes. La recherche de ces graphies est particulièrement facile pour les mots tirés du sanskrit ou du pâli. D'une façon générale il y a de bons et de mauvais manuscrits : quel scribe ignare a bien pu transformer le pâli *upekkhā* en *upik-kkhar* (p. 60) ?

Outre ces doublets, incorrects je le répète, mais du moins attestés dans les satras, un certain nombre de graphies fautives paraissent imputables au P. GUESDON lui-même et surprennent de la part d'un khmèrisant aussi averti : p. 89 (sous *kākay*), *thmop* pour *chmap*, « sage-femme », résulte d'une confusion entre *tho* et *cha* ; — p. 96. *kànghêt* pour *dànghet* (confusion entre *ka* et *ta* = *da*) ; — p. 119 (sous *kaliyuk*), *chèn dei* pour *phèn dei* (confusion entre *cho* et *pha*) ; — p. 119. *kasthā* pour *phosthā* (confusion entre *ka* et *pho*). La forme *phassatha*, que l'auteur signale en note comme fautive, est au contraire à peu près correcte. L'origine du mot est Sk. ou P. *vasudhā*, siamois *phāsātha* ; — p. 138, *kuong* pour *phuong* (nouvelle confusion entre *ka* et *pho*) ; — p. 152. *kōmkéat pb.* pour *damkāt* (confusion entre *ka* et *ta* = *da* et entre *ko* et *ka*).

D'autres erreurs résultent d'une certaine négligence dans l'emploi du signe employé actuellement pour rendre brèves certaines voyelles. L'observation

exacte de la quantité des voyelles est essentielle au cambodgien; elle sert notamment à distinguer entre eux un grand nombre d'homonymes. Ainsi il y a deux mots *kantop* (p. 107) l'un avec l'*ô* long et qui signifie bien « pagne étroit », l'autre avec l'*o* bref et qui signifie « chambre close ». Ce dernier, le P. GUESDON ne le cite pas, et c'est pourtant celui-là auquel se rapportent les deux derniers exemples. De même : p. 118. *kâl* dans le sens de « ruse » a l'*â* long, mais dans le sens de « étayer », il a l'*ä* bref; — p. 122, *kät* « méris » est bref; — p. 129, *käl* « parer » est bref également; — p. 176, il faut distinguer *kàt*, long, signifiant 1^o moustique, 2^o cormoran, de *käät*, bref, ayant le sens de « grenouille »; — p. 192, *kräk* est long et non bref.

Les traductions du P. GUESDON appelleraient aussi de nombreuses critiques. Je signalerai, un peu au hasard, les inexactitudes qui m'ont le plus frappé : p. 6 sous *àngkochéat*, « La dame pince... etc. » traduction inutilement grossière et brutale d'une expression cambodgienne discrète; — p. 20, *ântoéut*, la traduction « pulsations visibles de l'artère cérébrale des nouveau-nés » est trop étroite; *ântoéut* se dit de toute vibration rythmée; — p. 41, *apéa pipéa* signifie « mariage » et non « mari et femme »; — p. 87 sous *kà*, « L'origine de la veuve, c'est la femme », et p. 88 sous *kàk*, « L'origine du riz cuit dur est le riz cuit. » Même pour qui ignore le cambodgien, ces traductions à peu près dénuées de sens, sont suspectes. Le proverbe en question : *bay kàk kà bay, mémay kà srei*, est pourtant bien connu et bien simple à comprendre. Mot à mot : « du riz séché, c'est aussi du riz; une veuve, c'est aussi une femme », c'est-à-dire qu'à défaut d'une jeune fille on peut à la rigueur se contenter d'une veuve, comme à défaut de riz frais on peut se contenter du riz de la veille séché au soleil. L'« origine » de la traduction du P. GUESDON, c'est un contre-sens sur le mot *kà*, qui dans le proverbe cité, n'est pas le substantif, mais la particule conjonctive; — p. 96, *kànhchông*, p. 99, *kànhchäng*, p. 100, *kànhchông* sont traduits tous trois par « dais, baldaquin ». Ce mot *kànhchông* avec l'*o* ou l'*ä* (fermé) longs a le sens de « cage à éléphant royal », et c'est à ce mot que se rapportent la plupart des exemples cités. Mais il y a aussi un mot *kanhchäng*, avec l'*ä* ouvert bref, signifiant « lambrequin, feston »; — p. 99, *kanchoł*, ou mieux *kànhchhoł*, signifie « court » et non « ballonné ». *Kànhchhoł dōh kray* (et non *krat*) a le sens de « sein court et retroussé du bout »; — p. 120, *kakkal*, p. 121, *kakdei*, ne signifient pas « gazouiller ». Le nom du mètre vient soit du Sk. ou P. *kakagali*, « démarche de corbeau », ou du Sk. *kakali*, « ton doux »; — p. 142, *thau kè*, expression d'origine chinoise, n'a pas le sens de « proxénète », mais désigne une personne âgée, respectable, plus spécialement le chef d'une entreprise commerciale; — p. 149, *kau*, également chinois, ne signifie pas exactement « levée ou pli au jeu », mais désigne le point *neuf* qui, dans certains jeux, l'emporte, comme dans notre baccarat; — p. 189, *kbang* n'a pas le sens de « voiles, éclipses », mais de « fronton ». Quant à *kbäng na*, c'est le nom technique du diadème des danseuses.

Pour terminer ces critiques, que le P. GUESDON m'excusera d'avoir multipliées, je me permettrai de le mettre en garde contre certaines théories morphologiques qui ne sont nulle part clairement exprimées, mais transparaisent çà et là, et d'après lesquelles les groupes tels que *ieng*, *iet*, *iep* (p. 66), *iem*, *ier*, *iel*, *ies* (p. 67), *èh* (p. 71), *él* (p. 72), *èh* (p. 73), etc., seraient des racines. C'est là une question très délicate qui ne pourra être tranchée que par la comparaison avec les autres dialectes de la famille. Il est tout à fait prématuré de transformer en racines certaines assonances entre des mots de sens plus ou moins voisin. Une autre erreur plus morphologique consiste à considérer comme un préfixe la syllabe *kom* des mots *kōmnāt*, *kōmnāp*, *kōmnap*, *kōmnot*, etc. (p. 150). Dans tout ces dérivés, le *k* fait partie intégrante des mots simples *kāt*, *kāp*, *kap*, *kot*, etc. d'où les dérivés envisagés sont tirés par infixation du groupe *ōmn*.

D'une façon générale, les imperfections signalées donnent l'impression d'un travail un peu hâtif, résultant de la mise en œuvre de matériaux anciens et disparates qui auraient besoin d'être soumis à une critique très sévère. Souhaitons que les fascicules à venir apportent plus de précision dans la recherche des étymologies, dans celle des bonnes graphies et dans la distinction entre les homonymes, ainsi que plus de soin dans les traductions. Avec ces améliorations, ce dictionnaire qui paraît reposer sur un dépouillement considérable fait par un homme qui possède à merveille le cambodgien, deviendra un précieux instrument de travail.

G. CÆDÈS.

M. RĒSKÉ. — *L'enfer cambodgien d'après le Trai Phum (Trī Bhūmī) « Les trois mondes »*. — Journal Asiatique, novembre-décembre 1914, pp. 587 à 606.

Le Traiphum cambodgien est un remaniement de l'ancien Traiphum siamois exécuté sur l'ordre du roi Añ Duoñ par une commission (1) présidée par le Mohāsānkhṛāc Tien. Ce traité de cosmologie contient un chapitre relatif aux enfers. Le texte en est intéressant, car aux conceptions du bouddhisme orthodoxe, il mêle de curieuses réminiscences des idées anciennes, telles que nous les font connaître les bas-reliefs d'Añkor Vat. Il faut donc savoir gré à M. R. de s'être imposé une tâche ingrate et rebutante en nous donnant une traduction de ce passage du Traiphum. Malheureusement, le manuscrit dont il s'est servi

(1) Composée comme suit : Saṃdāc Prāh Mohāsānkhṛāc Tien, Prāh Ariyavōñ Pān (plus tard Saṃdāc Prāh Sōkon), Prāh Mohāprohmmūni Mān, Prāh Mohārācathom An, Prāh Voṅṅarot Thoṅ, Ōkñā Sōtanprēiṅ Phan (rācābandēt de l'Ōbbayōrāc), Ōkñā Prācñathīpdēi Kēv (chef des ālāk de droite).

semble très fautif. C'est du moins à cette circonstance que j'attribue les erreurs qui se sont glissées dans son travail, notamment dans la première moitié. Je n'ai pas l'intention de refaire la traduction phrase par phrase. Je voudrais seulement signaler à M. R. les interprétations plus satisfaisantes que me suggère le manuscrit, généralement correct, que j'ai sous les yeux.

P. 587. « Les lettrés racontent... » Le texte porte: *អ្នកត្រូវដឹងថា*
« il faut que les lettrés sachent que... » — « Peu de temps après la naissance du soleil et de la lune. » Mon texte dit: *ពីច្បាប់កើត... មកយូរឆ្នាំ* « longtemps après, » — « La mer tourne au pied du mont Assakaṇṇa. Une grue descend sur l'eau, elle voit des êtres dans des gouffres nombreux appelés norok. » Le mot que M. R. lit *ក្រវល* « grue », est *ជ្រវល* (Dict. Aymonier *ជ្រវល*) « en pente douce. » Je traduis: « Au pied du mont Assakaṇṇa, la surface de l'Océan s'abaisse en pente douce (pour former) des gouffres nombreux appelés norok ».

P. 588. « Ces huit gouffres sont semblables. » Mon texte dit *សំបើម*
« effrayants ». La suite de la traduction ne rend pas bien compte du texte qui est cependant très clair. Les enfers sont comparés à des caisses cubiques (*ដូចក្របីប្រាំបួន*), avec une porte sur chaque côté latéral, un couvercle (*សន្ទះបិកតិលី*) et un fond (*ព្យាទតិ*), le tout en fer de 9 yojanas d'épaisseur.

P. 589. « Pour hauteur un yojana ». Mon texte dit: « cent yojanas », ce qui est évidemment exact puisque ces enfers sont des cubes parfaits. — « Le revêtement », lire: « le couvercle et le fond ». — Les essais de restitution des noms des dix yāmalokas ne sont pas tous très heureux. Au lieu de chercher la forme sanskrite, M. R. eût mieux fait de restituer la forme pâlie. Voici comment je lui propose de lire:

លោហកម្ម, même si le texte porte un *វ* final, comme c'est le cas pour le mien, il faut sûrement corriger *កម្ម* en *កម្ម* et lire *lohakumbhī*, « la marmite de fer »;

សិមលីវន *simbalivana*, « la forêt de ouatiers épineux »;

អសិខណ. M. R. n'a pas identifié ce nom, et j'hésite moi aussi à proposer une restitution. En lisant *អសិខណ*, *asikhaṇḍa*, on obtient le sens « brisé à

coups d'épée », mais les noms de ces yāmalokas indiquent tous l'instrument du supplice, et non le résultat de celui-ci. Peut-être faut-il lire *អស្ច័ន្ត*, *saikhandha*, « tronc-épée ou masse d'épées » ;

ភម្លាតក, M. R. ne restitue pas non plus ce nom, évidemment corrompu.

Je propose de lire *ភម្លាទក*, *tamboduka*, « l'eau rouge, ou l'eau de cuivre » ;

អាយាតុទ្យ, il faut sûrement lire *អាយាតុទ្យ*, *āyogula*, « la masse de fer » ;

នេសបត្តត (?).

ថុសនាទិ (pour *ទិ*), *thusanadī*, « la rivière de balle de paddy », c'est-à-dire dont l'eau se change en balle de paddy dans l'estomac des damnés (cf. p. 598) ;

សិគ្គនាទិ, pour *សិគនទិ* *silenadī* « la rivière froide » ;

សុណខនិរយ, *sunakhaniraya*, « l'enfer des chiens » ;

យាទ្តបាសាណនិរយា *yantapāsaṇaniraya*, « l'enfer des machines de pierre ».

P. 589 *in fine*. « Les pretas et les asurakāyas ont été dans les gouffres infernaux. Il y avait autrefois des petites et des grandes îles... » M. R. s'est mépris sur le sens de *ទី* qui, en cambodgien, est tantôt affirmatif et tantôt

négatif. Le texte dit : *ឯប្រគនិវិសុរកាយនោះ ទីតាំងនៅក្នុងរន្ធនរកទាំង*

នេះក៏ទៅ នៅដោយការជំការតូច --- នៅដោយស្រុកដេរកូម, « les pretas

et les asurakāyas ne peuvent pas demeurer dans les enfers ; ils demeurent dans des îles grandes ou petites... dans les campagnes et les hameaux. » Les pretas et les asuras ont toujours été distingués des habitants des enfers : c'est une condition (*gati. apāya*) absolument différente.

P. 590. « ... gouffres infernaux maintenant. Alors étaient nés Āditya. Candra, Brahma. » La phrase précédente se termine par --- *ដោយកូម*

« ... dans les hameaux ». Le texte dit ensuite : *រន្ធនរកទាំងអស់នេះ កាលកើត*

ព្រះអាទិត្យព្រះចន្ទ ព្រមគ្នាទីតាំងព្រះអាទិត្យព្រះចន្ទ, « tous ces enfers naquirent

en même temps que le soleil et la lune ». Il n'est pas question de Brahma, il y a seulement le mot (ព្រម, qui signifie « ensemble, d'accord ». — « Celui qui souffre dans le gouffre Avīci a cinq karmas ininterrompus ». Cette traduction n'est pas très satisfaisante ; il eût mieux valu dire : « ... a commis une des cinq actions qui entraînent un châtement immédiat », ou quelque chose d'équivalent.

P. 591. La traduction de cette page serait à reprendre entièrement. M. R. a mal coupé les phrases cambodgiennes, et en donnant à ត្រូវនោះ le sens négatif qu'il n'a pas, il a fait dire à une partie du texte le contraire de ce que celui-ci veut dire. Voici *grosso modo* la suite des idées : Les êtres qui ont commis un des cinq *anantariyakamma* doivent souffrir dans l'Avīci pendant un kalpa tout entier. Mais s'ils ont commis leur péché au milieu ou à la fin d'un kalpa, lorsque le monde où ils sont vient à être détruit par le feu ou par tout autre moyen, le temps de leur peine n'est pas encore révolu. Alors leur kamma les emmène souffrir dans l'Avīci d'un autre monde non encore détruit, et cela jusqu'à révolution d'un kalpa (à compter du jour de leur mort) កម្មនាំសត្វនោះ

ឌុយលោយទុក្ខទេវតា នៅនាអវិចី ឯចក្កវង្ស ដែល មិន ទាន់ អង្គក្ស័រ នោះ

ទាល់តែដល់កំណត់(ក្រប ១ កល្យ (1). Voilà pour les gens légers et vains

(*moghasattva*) (2). Mais si un être fait un *abhinīhāra*, ou bien ត្រូវនោះ s'il s'efforce d'observer les préceptes, de pratiquer la charité, etc., etc., lorsqu'il lui arrive de commettre un des cinq *anantariyakamma* កម្មនាំទំនិននិមួយ

ៗក៏ដល់ព្រា អនន្តរិយកម្មនេះ quelle que soit l'époque où il a péché, sa peine se termine à la fin du kalpa de son monde, et il renaît ensuite dans un autre monde (au lieu de retomber dans un autre Avīci), en vertu de la puissance de ses mérites. — La fin de cette page, depuis : « Si le karma est lourd... » est une

(1) Dans ce passage ឯ a le sens locatif, et ne marque pas le début d'une phrase.

Quant au « perd l'équilibre » de M. R., il doit provenir d'une mauvaise leçon de son ms. ទាល់ au lieu de ទាល់ « jusqu'à ».

(2) Mon texte, comme celui de M. R., porte *mokkhasattva*, mais la correction est évidente.

suite de non-sens. Voici ce que dit le texte : « En fait de péchés graves méritant l'Avīci, il n'y a pas seulement les cinq *anantariyakamma* ; il y en a encore beaucoup d'autres, tels que le fait de pécher quotidiennement sans relâche. Ceux qui commettent ces péchés quotidiens vont souffrir dans l'Avīci jusqu'à la fin du kalpa de leur monde. De plus, quiconque tue les hommes et les animaux en grand nombre tombe aussi dans l'Avīci. En outre, quiconque tue un homme ayant fait un *abhinīhāra*, depuis un Bodhisattva វាសិដ៏ម, jusqu'à un homme doué de vertu et de puissance ធាតុវិយសាន, va souffrir aussi dans l'Avīci. »

P. 592. « Ce norok est appelé Sañčiv, parce qu'on y meurt un jour et qu'on y vit sept jours, ainsi de suite pendant quatre cents ans. » Mon texte dit : « ... parce qu'on y meurt et qu'on y renaît sept fois par jour, pendant 500 ans. » Le total étant 16.900 koṭi, 500 est la bonne leçon. — (*Kālasūtra*) Au lieu de 2.600.000, mon texte porte 3.600.000 qui est aussi la bonne leçon. — (*Saṅghātā*). Au lieu de 14.900.000, mon texte a 14.700.000. Ces deux nombres sont inexacts, il faut lire 14.400.000.

P. 593. (*Raurava*). Au lieu de 8.394.400 koṭi, mon texte porte 8.294.400, exact. — (*Mahāraurava*). Mon texte porte 66.355.200 koṭi, exact. — (*Tapana*). Le texte de M. R. donne 5.382.144 millions, le mien 53.004.160 unités. Ces deux nombres sont incompatibles avec les données précédentes. Si l'on tient celles-ci pour exactes, le total est 530.841.600 koṭi. — (*Mahātapanā*). *Manussavanijjā* ne signifie pas « pratiques de marchand ». Le texte glose :

មនុស្សវិនិច្ឆ័យ ក៏ជួញមនុស្សថ្លៃដើមតិច យកថ្លៃច្រើនទៀតដើម្បីយកចំណេញ

« faire le commerce des hommes, en les achetant bon marché et en les revendant cher pour réaliser des bénéfices. » Il s'agit de la traite, ou du trafic des esclaves pour dette, pratique qui n'a été abolie que récemment au Cambodge.

P. 594. Pour les noms des *ussadas*, je ferai la même observation que pour ceux des *yāmalokas*. Voici mes lectures :

1. វេតរណី, *vetaraṇī*, « (la rivière) infranchissable » ;
2. សុនខនិរយ, *sunakhaniraya*, « l'enfer des chiens » ;
3. អយបថវិ, *āyapathavī*, « le sol de fer » ;
4. អង្ការកាសុ, *aṅgārakāsu*, « le puits de braise » ;
5. លោហកម្មី, (pour កម្មី), *lohakumbhī*, « la marmite de fer » ;
6. អយយោត្ត, *ayayotta*, « la corde de fer » ;

7. ຫຼຸສບລາສສຕີ, *thusapalāsanadī*, (la rivière de balle et de paille de riz) ;
8. ຊສຸ, *usu*, « les flèches » ;
9. ມຍສສຸໂລກາ, *ayasaṅkhalikā*, « la chaîne de fer » ;
10. ມຸຕຸກິຣສ, *muttakarisa*, « urine et fiente » ;
11. ເລາທິທບຸຕູ, *lohitapubba*, « sang et pus » ;
12. ມຍຄທິສ, *ayabalisa*, « l'hameçon de fer » ;
13. ມຸກິຣພັບບາ, *aṅgārapabbata*, « la montagne de braise » ;
14. ມຸກິຣພຸນ, *aṅgārapuṇṇa*, « plein de braise » ;
15. ສິມບລີວ, *simbalivana*, « la forêt des ouatiers épineux » ;
16. ມິຕຸທິຕຸທິ, *micchādīṭṭhi*, « les hérétiques ».

P. 596. M. R. parle de chiens grands comme l'éléphant blanc. Mon texte porte ມັສາຣ (et non pas ສ), équivalent du pāli *gajasāra*, « le plus beau (ou le plus grand) des éléphants. » Quant à la phrase suivante, M. R. la traduit : « Il y a des bandes de vautours, de corbeaux perchés en rond. » J'ignore sur quelle leçon M. R. s'est basé pour traduire ainsi. Mon texte dit : ອຸສ ສຸເສາ ມັບຸສາ ເອ : « leurs corps grands comme des charrettes. »

G. CÆDÈS.

P. BRAEMER. — *L'Indochine du Nord*. (Revue Indochinoise, N. S., t. XXIV (1915), p. 191-220, 471-508) avec une carte par H. RUSSIER.

Le long article publié sous ce titre par M. B. est un des plus remarquables travaux de vulgarisation qui ait paru depuis de longues années sur l'Indochine. L'auteur, rompant avec le procédé déplorable, mais trop fréquent, de se conformer aux divisions politiques malgré leur incohérence, prend l'une des grandes régions naturelles de l'Indochine et en fait une étude succincte, mais précise ; sur toutes les questions, géologie, géographie, population,

administration, productions, il rassemble les résultats acquis par les auteurs les plus récents, en sorte qu'il réussit, simplement en éliminant toutes les vieilles erreurs et en les remplaçant par des observations justes, à présenter au lecteur un tableau d'ensemble presque entièrement neuf. L'œuvre immense qui s'est accomplie en ce pays en quelques années, avec des ressources souvent trop exigües, apparaît en pleine lumière, par la seule description du pays.

Le partie la plus développée est naturellement celle qui a trait à l'état économique, que M. B. par ses fonctions était particulièrement apte à traiter. On trouvera là, rassemblés en quelques pages, de nombreux renseignements sur les ressources de toute sorte de l'Indochine septentrionale. L'auteur a réparti la matière en plusieurs paragraphes : ressources naturelles, titre sous lequel il comprend les mines, puis les forêts et enfin les animaux sauvages (gibier et poissons) ; l'élevage ; l'agriculture, où un long passage sur les conditions de la culture du riz dans le delta tonkinois montre de façon fort intéressante la complexité du problème que posent au paysan indigène les variations de la température ; la colonisation agricole ; l'industrie ; les voies de communication.

En ce qui concerne l'hydrographie du delta, M. B. ne paraît pas absolument convaincu (p. 201) de l'origine naturelle des principaux effluents du Fleuve Rouge, Canal des Rapides, Canal des Bambous, etc. Mais les anciennes descriptions géographiques chinoises signalent déjà l'existence de bras du fleuve qu'il faut identifier avec le Sông Cà-lò, le Canal des Rapides, le Canal des Bambous, le Canal de Phú-li et le Sông Đáy, en les considérant comme des effluents naturels du Fleuve Rouge : or, la plus détaillée, le *Choui king tchou* remonte au VI^e siècle de notre ère, et l'autre, moins détaillée, mais non moins précise, le chapitre géographique du *Ts'ien Han chou* nous reporte au I^{er} siècle, époque bien ancienne pour des travaux aussi énormes que le creusement de main d'hommes de tous ces canaux.

La carte de M. RUSSEY qui accompagne l'article montre bien l'unité géographique réelle de cette région que les hasards de la géographie politique ont partagée entre trois pays différents de l'Union indochinoise. Sous une forme schématisée, elle offre un tableau commode des principales régions physiques et économiques de l'Indochine septentrionale, tableau d'autant plus intéressant que nul avant M. R. n'avait tenté de le tracer.

H. MASPERO.

II. — INDE.

O. C. GANGOLY. — *South Indian Bronzes (a historical survey of South Indian sculpture with iconographical notes based on original sources)*. — Calcutta. Indian Society of Oriental Art. 1915; 1 vol. in-4^o, 80 pp. illustré, XCIV planches hors-texte.

L'ouvrage de M. O. C. GANGOLY est triple : collection de documents photographiques sur la sculpture en bronze dans l'Inde du Sud — interprétation précise de ces figures grâce à des textes correspondant assez exactement — étude générale sur l'art ainsi représenté et indications sommaires sur les vieux ouvrages qui ont fourni les textes cités. Cette dernière étude forme le texte qui accompagne l'ouvrage et qui lui sert en somme de large introduction ; — le recueil des documents figurés est le corps même de l'œuvre, série d'excellentes phototypies et photogravures, — enfin la documentation des images et le rapprochement des textes sont imprimés sur les feuilles de garde des planches. Ici s'appliquera notre principale critique, le regret de ne trouver qu'exceptionnellement la dimension même des sculptures.

Ce sont en général des images divines, plus souvent civaïtes, parfois vichnouïtes, quelques-unes simplement humaines, saints civaïtes ou personnages royaux. M. G. n'a pas craint d'ajouter à ces représentations un certain nombre de pièces mobilières du plus haut intérêt.

Ces représentations s'étendent du XI^e siècle à nos jours, mais la plus grosse part date de l'époque où les Cholas prédominèrent (984-1243). Toutes ces sculptures sont intéressantes et bon nombre même dignes d'admiration de la part même d'un Occidental, quelque inapte qu'il soit à voir dans une image divine autre chose qu'une représentation humaine : le sentiment d'expression ultra-terrestre, que l'Hindou peut y sentir et que M. G. nous convie dans son dernier chapitre à y chercher, nous échappe. Mais si nous ne pouvons apprécier que leur charme de proportions, leur puissance de mouvement ou leur intensité de vie, ces sentiments suffisent à nous permettre d'apprécier à leur réelle valeur les sculptures représentées dans les planches, III, XIII, XXX, LXXV, LXXVIII, XCIII entre autres, et l'image du frontispice ainsi que l'excellente statue moderne qui sert d'exemple dans les figures 1 et 6.

Peut-être le texte ne se lie-t-il pas d'une façon assez intime avec la partie figurée et une étude plus serrée des images eût-elle présenté plus de fruit : il en est un certain nombre, comme les images de Nandin, qui ne sont même pas signalées dans cette première partie. Mais certaines pages en sont fort intéressantes et nous allons la résumer avec quelque détail.

Le premier chapitre est consacré à l'historique des textes dont le rapprochement avec les sculptures forme l'originalité du livre. L'un, qui n'a fourni qu'un petit nombre d'extraits, est attribué à Agastya, le premier « missionnaire aryen » dans le S. de l'Inde, dont l'époque est ici fixée au IV^e siècle avant J.-C. (p. 6). Le second texte, qui fournit le plus grand nombre des citations, est rapporté à Kāśyapa, un des plus anciens continuateurs de l'œuvre d'Agastya. La version actuelle de ces ouvrages daterait du II^e siècle après J.-C. (p. 52). Il ne nous appartient pas de discuter les renseignements fournis sur ces œuvres : il nous suffira de constater qu'ils se rapportent d'une façon remarquable aux images présentées, et c'est pour l'étude de cette sculpture le point important. M. G. examine ensuite comment s'est faite l'organisation du S. de l'Inde et suppose, en s'appuyant sur la présence de çaktis qui n'apparaissent pas dans l'Inde septentrionale, que nombre d'entre elles sont ici des divinités locales adoptées par le nouveau culte.

Le chapitre II est consacré à l'examen de la place prépondérante que le civaïsme semble avoir toujours tenu dans le S. de l'Inde, rappelle l'histoire des saints civaïtes, dont nous trouvons dans les planches d'intéressantes images, enfin signale le rôle important des princes Chôlas dans l'essor de la sculpture, et spécialement dans celle du bronze, qu'ils développèrent par leurs dons généreux aux sanctuaires. Les temples se remplissent ainsi d'*utsava-mūrti*, représentations secondaires de la divinité principale portées dans les processions — d'images de saints qu'on trouve nombreuses en chaque lieu sacré — de statues de donateurs offertes dans une intention de piété plutôt que d'ostentation — d'objets précieux et notamment de lampes : celles-ci sont de deux sortes, soit suspendues et destinées à servir à la cérémonie de l'*arati* (balancement des lampes), soit portées par de grandes figures en métal, permettant une sorte d'« adoration perpétuelle ». Une inscription du XII-XIII^e siècle nous apprend qu'une de ces lampes est installée aux frais d'un meurtrier involontaire pour le bénéfice religieux de la victime.

Pour répondre à de si nombreuses demandes, des groupes de *sthapati* ou imagiers s'associèrent en villages, généralement près des temples (p. 25). Leur plus beau temps fut du X^e au XIII^e siècle ; quelques groupes subsistent encore notamment près de Kumbakonam. D'abord maîtres en toutes matières (p. 50), ils se spécialisèrent de plus en plus, et les derniers, dont les seuls clients sont les particuliers et spécialement les femmes, n'exercent plus que le métier de fondeur (p. 61). Les œuvres modernes représentées montrent la vitalité qui subsiste en cet art, vitalité que le Gouvernement anglais s'efforce de soutenir par divers moyens.

Le chapitre III est le noyau même de cette partie : c'est la somme des renseignements que M. G. a recueillis sur la technique et le canon des fondeurs.

Le bronze employé autrefois était un alliage de cinq métaux, cuivre, argent, or, laiton et céruse. La proportion dans les images modernes est de 10 parties de cuivre (contenant les métaux précieux s'il y a lieu), 1/2 part de laiton et 1/4 de part de céruse (1).

L'image est modelée à cire perdue. Elle est fondue pleine, la fonte à creux devant entraîner toutes sortes de calamités.

Des règles précises, parfois résumées en vers mnémotechniques, dirigent la composition de l'œuvre ; elles sont de trois sortes : les *dhyāna*, ou descriptions, différentes de celles de la liturgie par leur esprit plus physique — les *lakṣaṇa* qui donnent les poses et les traits caractéristiques des dieux principaux — enfin les mesures mêmes. Celles-ci sont établies sur le rapport d'une unité à la hauteur totale. L'unité est le *tāla*, la face comptée du dessous du menton à la racine des cheveux sur le front ; elle se subdivise en douze *aṅgula*. Les proportions courantes sont de 5 *tāla* pour l'enfant, 7 pour la femme, 8 pour l'homme, 9 et 10 pour les dieux (2). Les deux dernières divisions en 10 et 9 *tāla*, *daśatāla* et *navatāla*, sont elles-mêmes traitées chacune de trois façons différentes, supérieure, moyenne ou inférieure, que nous résumons dans le tableau ci-joint ; nous ajoutons entre parenthèses la valeur de chaque proportion par rapport à l'unité de la face ; on se rendra ainsi mieux compte de l'esprit de ces proportions ; il est pratiquement vicié par l'irrégularité du nombre d'*aṅgula* attribués à la face dans les premiers systèmes. L'avant-dernière rangée donne les hauteurs totales vraies, la dernière la proportion en têtes suivant nos méthodes, la tête étant prise comme la hauteur de la face augmentée d'un quart, d'après la proportion classique.

(1) Occasionnellement M. G. donne (p. 30) la composition du *samrit* d'après un vieux manuscrit siamois appartenant au roi de ce pays. Voici en résumé le procédé. Fondre, sans porter au rouge, 12 parts d'étain pur, y amalgamer deux parts de mercure et couler le mélange en une barre. Fondre 80 parts de cuivre fin et y incorporer le mélange précédent en agitant le tout, couvrir le métal en fusion de cendres de lotus et écumer avec une louche de fer : le métal restant est le *samrit*.

(2) Cette division en *tāla* est expliquée par la figure 1 ; mais les mesures portées le sont assez inexactement par la faute même du sculpteur, qui prit quelques libertés avec ledit canon ; les dimensions de la jambe par exemple n'y sont pas conformes. Simple lapsus, la figure qui a 9 *tāla* est comptée pour 120 *aṅgula* au lieu de 108.

TĀLA AṄGULA	DASATĀLA			NAVATĀLA		
	Uttama	Madhyama	Adhama	Uttama	Madhyama	Adhama
	10 124	10 120	10 112	9 112	9 108	9 104
Ornement de tête	4 (0,3076)	4 (0,3076)	4 (0,32)	4 (0,333)	3 (0,25)	
Face	13 (1)	13 (1)	12 ¹ / ₂ (1)	12 (1)	12 (1)	
Cou.	4 ¹ / ₂ (0,346)	4 (0,3076)	4 (0,32)	4 (0,333)	3 (0,25)	
Du cou au cœur.	13 ¹ / ₂ (1,038)	13 (1)	12 ¹ / ₂ (1)	12 (1)	12 (1)	
Du cœur au nombril.	13 ¹ / ₂ (1,038)	13 (1)	12 ¹ / ₂ (1)	12 (1)	12 (1)	
Du nombril au pubis	13 ¹ / ₂ (1,038)	13 (1)	12 ¹ / ₂ (1)	12 (1)	12 (1)	
Du pubis au genou.	27 (2,076)	26 (2)	25 (2)	24 (2)	24 (2)	
Genou.	4 (0,3076)	4 (0,3076)		4 (0,333)	3 (0,25)	
Du genou à la che- ville.	27 (2,076)	26 (2)	25 (2)	24 (2)	24 (2)	
Pied.	4 (0,3076)	4 (0,3076)	4 (0,32)	4 (0,333)	3 (0,25)	
Hauteur totale en tāla	9,5348	9,2304	8,96	9,332	9,00	8,663
En têtes	7,63	7,38	7,17	7,46	7,20	6,93
Ou approximative- ment.	7,35	7,13	7,16	7,12	7,15	7

Ce tableau suggère quelques observations qui ont échappé à M. G. Notons tout d'abord que la proportion est loin de représenter exactement 10 et 9 tāla. Même, la plus basse en dasatāla est en réalité un navatāla. Remarquons également que la loi de réduction est assez maladroite. Agrandir ou diminuer les figures, non par leurs parties essentielles mais par les éléments les plus petits est une grosse maladresse, puisque c'est sur ceux-ci que le moindre changement est le plus visible. Aussi ne faut-il pas s'étonner si le pied et surtout le cou sont souvent dans ces figures d'une hauteur insuffisante : la tête semble rentrer dans les épaules et cette impression pénible est encore accentuée par la hauteur démesurée de la coiffure et l'engoncement produit par la distension du lobe des oreilles. Dans ses grandes lignes ce canon donne

à peu de choses près les proportions que nous admettons en art, et qui sont de 7 à 8.

Ces diverses règles de proportion ne sont pas appliquées aux dieux indifféremment. Kṛṣṇa enfant, et Ganeça au corps trapu, sont régis par le *pañcatāla* (5 faces en hauteur). Aux trois grands dieux est réservé l'*uttama-daśatāla*, la proportion la plus élancée ; la suivante s'applique aux déesses, surtout aux çakti des dieux principaux ; la 3^e aux dieux inférieurs ; aux saints correspond la 4^e, et la 5^e est réservée à leurs épouses. Si l'on se reporte à notre tableau, l'ordre de proportions établit la gradation suivante, qui ne laisse pas de surprendre : Grands dieux — saints — grandes déesses — dieux inférieurs — épouses des saints. Cet ordre bizarre semble indiquer qu'il n'y a rien de bien voulu dans l'établissement de ces règles auxquelles d'ailleurs bon nombre des figures publiées échappent, surtout pour les jambes : frontispice, VI, X, XI, XIV, XVI, XVII, XIX, XX, rien que dans les vingt premières. Un examen plus serré des textes amènerait peut-être à leur attribuer une date moins reculée : qui sait si, comme tant d'autres, elles ne furent pas établies bien plutôt sur les meilleurs exemples des statues au lieu de les régenter ?

Outre ces règles de mesures, les formulaires artistiques déterminent diverses lignes d'aplomb et de niveau : seules quelques-unes ont une certaine importance et nous ne nous y arrêterons pas. Notons seulement parmi les mesures horizontales que le grand diamètre de la taille égale la grandeur de la face, les hanches 1 fois et 1/2, les cuisses 2, la poitrine 1/2, justifiant par une règle fixe l'étroitesse de la taille, l'ampleur du bassin et de la poitrine jugées parmi nous mainte fois comme une recherche maniérée.

M. G. examine ensuite les poses principales, les gestes des mains et surtout les poses des doigts. Ceux-ci sont exprimés par de clairs diagrammes qui souvent font grand honneur à l'artiste hindou qui les a dessinés. Malheureusement réduite à une simple nomenclature, cette étude ne peut guère présenter d'intérêt que pour la lecture des textes et apporte peu de chose à l'examen des sculptures : le « highly formalized and cultivated gesture language » (p. 44) que ces signes constituent ne nous est pas exposé.

Puis M. G. passe en revue les ornements sculptés sur les figures ou qui les accompagnent ; à la réserve du *prabhā-toraṇa* (p. 46) ils semblent n'avoir rien de bien particulier. Celui-ci, l'arc flamboyant, image du cercle de feu où Çiva danse sa danse éternelle est devenu un élément sine qua non des images divines du S. de l'Inde et s'il manque souvent dans les photographies publiées, c'est parce qu'il fut toujours fondu en une pièce séparée.

Dans le IV^e chapitre, M. G. s'efforce de placer cette sculpture en bronze dans son cadre historique et cherche — avec une très louable prudence d'ailleurs — à déterminer la date des sculptures qu'il nous présente. Il les compare en outre aux remarquables pièces civaïtes qui furent trouvées à Java ; selon lui les meilleures d'entre elles furent données par les rois du S. de l'Inde aux rares sanctuaires consacrés à ce culte dans l'île, tandis que les autres ne sont

que des copies de ces pièces exécutées ensuite par des sculpteurs singhalais (p. 61).

Enfin dans le dernier chapitre, M. G. tente d'estimer le mérite de ces bronzes en eux-mêmes ; il appelle notre attention sur la valeur symbolique de la sculpture indienne opposée à l'expression purement plastique de la sculpture grecque. Il conclut en plaçant les meilleures de ces pièces parmi les chefs-d'œuvre de l'art humain, et nous serions mal venus en Indochine où la sculpture d'inspiration indienne est restée si médiocre, à protester avec trop d'énergie contre un enthousiasme peut-être un peu excessif mais si naturel.

En résumé cet ouvrage apporte des données nouvelles très heureusement présentées et sa lecture sera fort utile à tous ceux qu'intéresse le développement des études historiques sur l'art indien (1).

H. PARMENTIER.

(1) Il est à regretter qu'un ouvrage aussi utile par les renseignements qu'il apporte sur la technique de la statuaire indienne ait été composé avec une telle négligence. Quand on prétend citer les travaux de savants européens, il ne faut pas transformer Eugène Burnouf en « Dr. Barnouf » (p. 13), ni attribuer à Bendall le Catalogue des mss. de Tanjore, qui est de Buruell (p. 5). Il est permis à un Hindou de mal connaître l'histoire de l'art en Occident, à condition de n'en pas parler ; mais, s'il en parle, il devrait s'informer de l'époque de Lysippe et ne pas faire de lui un disciple de Vitruve, en compagnie de Léonard de Vinci (p. 31). Sur le terrain proprement indien, les idées de M. G. ne sont guère mieux assises : de ce qu'un traité porte le nom d'un sage légendaire tel qu'Agastya ou Kāçyapa, il en déduit ingénument la certitude d'une haute antiquité. Quelques savants, dit-il, ont considéré Agastya comme un personnage mythique ; mais ce qui prouve bien son existence historique, c'est que Rāma, dans son voyage vers Laṅkā, visita son ermitage ! (p. 3).

M. G. cite de nombreux extraits des çilpaçāstras, mais transcrits d'une manière si incorrecte (1) et parfois si bizarrement traduits qu'on est amené à se demander s'il est plus familier avec le sanskrit qu'avec la critique historique. En cas d'une nouvelle édition, tout ce qui dans ce livre touche à la philologie devrait être l'objet d'une révision complète.

N. D. L. R.

(1) Les mots cités dans le compte rendu qui précède : *utsava-mūrti*, *lakṣaṇa*, *prabhā-torana* se présentent dans le texte sous la forme : *utsava murti*, *lakṣana*, *prava torana*.

Alice GETTY. — *The Gods of northern buddhism, their history, iconography and progressive evolution through the northern buddhist countries, with a general introduction on buddhism translated from the french of J. DENIKER. Illustrations from the collection of Henry H. GETTY.* — Oxford, Clarendon Press, 1914; 1 vol. in-4^o, LII-196 pp., 64 planches.

Ce livre, malgré son titre compréhensif, est surtout un manuel d'iconographie tibétaine. S'il n'ajoute pas grand'chose aux ouvrages de Waddell et de Grünwedel, il a sur eux l'avantage d'une exposition plus systématique et d'une illustration de premier ordre. L'auteur passe successivement en revue les formes iconographiques de l'Ādibuddha, des Buddhas, des Dhyānibuddhas, des Dhyānibodhisattvas, des divinités féminines, des Yi-dam, de Dharmapāla, de Kuvera, des dieux mineurs, et des personnages historiques déifiés. Chaque chapitre est précédé d'un tableau synoptique faisant ressortir les relations existant entre les divinités étudiées dans les différents paragraphes de ce chapitre. Chaque paragraphe débute à son tour par le nom sanskrit de la divinité, la traduction de ce nom en anglais, en tibétain, en mongol, en chinois, en japonais, suivie de l'indication de ses mudrās, de ses symboles et de sa couleur. Une table chronologique, qui aurait pu sans inconvénient être plus développée, un lexique des mots sanskrits et autres cités dans le corps de l'ouvrage, une bonne bibliographie et un excellent index terminent l'ouvrage d'A. GETTY. La clarté qu'il a réussi à introduire dans cette iconographie si compliquée le feront rechercher de tous les amateurs et de tous les conservateurs de musées qui désirent identifier rapidement les pièces de leurs collections.

L'introduction de J. DENIKER donne l'essentiel de ce que l'amateur d'iconographie tibétaine a besoin de connaître du bouddhisme et de son histoire.

P. XXVI. Nāgārjuna est cité comme le réel fondateur du Mahāyāna, mais p. 171 ce fondateur est déclaré inconnu. Il est difficile de parler d'un fondateur à propos du Mahāyāna, dont les premières tendances se manifestent d'assez bonne heure. Nāgārjuna est le fondateur du système Mādhyamika qui est une des grandes écoles du Grand Véhicule. — P. XXVIII et XLIV. A propos de l'expansion du bouddhisme mahāyāna en Indochine, M. DENIKER attribue à l'art bouddhique les monuments d'Angkor. A de rares exceptions près, ceux-ci sont brahmaniques et c'est du côté de l'art brahmanique indien qu'il faut plutôt rechercher leur origine. — P. 172. Pada ne signifie pas « absorption », mais « séjour ». *Nirvānapada* = séjour du nirvāna.

G. CÆDÈS.

III. — CHINE.

Daisetz Teitaro Suzuki. — *A brief history of early chinese philosophy.* — London, Probsthain, 1914 ; 1 vol. in 8°, 7-188 pp.

Ce nouvel ouvrage de M. Suzuki est constitué par des notes qui ont déjà paru en trois articles séparés dans la revue *The Monist* (1907-1908). L'auteur a réuni en un volume ses travaux sur l'histoire de l'ancienne philosophie chinoise de façon à ce qu'ils soient plus accessibles au grand public. Il ne s'est pas contenté d'ailleurs de les reproduire tels qu'ils avaient été tout d'abord publiés, mais au contraire il a révisé son texte et l'a sérieusement retouché en maints endroits.

Le travail du savant japonais pêche dans les détails par des lacunes de documentation et décèle un manque certain de sens critique. Cependant tel qu'il est et si l'on veut s'en tenir aux considérations générales qu'il renferme, il me paraît donner une idée d'ensemble assez exacte de ce que peut être la philosophie chinoise ancienne. Il est en un mot suffisamment intéressant pour mériter d'être étudié et condensé en quelques pages.

Dans ce livre M. Suzuki a essayé de dégager les éléments essentiels de la pensée philosophique chinoise avant le III^e siècle, telle qu'elle paraît se manifester dans les anciens traités qui nous sont parvenus. Une longue et intéressante introduction donne une vue d'ensemble depuis les origines jusqu'à nos jours et montre que la philosophie d'avant les Ts'in 秦 vaut d'être connue et approfondie.

Les documents importants qui dans le *Chou-king* 書經 ont trait aux deux parangons de la vertu chinoise Yao et Chouen, nous apportent un matériel intéressant de données religieuses qui éclairent d'une assez vive lumière la conception primitive de la nature chez les Chinois. Il serait utile de dégager les éléments de cette conception qui paraît encore aujourd'hui prévaloir dans la pensée chinoise avec de très légères modifications. Mais l'historicité de Yao et de Chouen qui vivaient peut-être au XXIV^e siècle avant J.-C. ne paraît pas assez sérieusement établie ou, du moins, les textes qui les citent sont trop altérés et de constitution relativement trop récente pour que nous puissions aboutir à des conclusions satisfaisantes.

L'éveil proprement dit de la spéculation philosophique en Chine doit être en réalité daté du milieu de l'époque des Tcheou 周 (1122?-841-256 av. J.-C.), c'est-à-dire environ du VII^e siècle avant J.-C., quoiqu'il faille naturellement admettre — quelques passages du *Yi-king* et du *Tao-tö king* en font foi —

que les facultés intellectuelles des Chinois avaient eu l'occasion de s'exercer antérieurement à cette date.

Avec le VII^e siècle avant J.-C. s'ouvrent pour la Chine quatre siècles d'une période féconde en écrivains de talent et en penseurs originaux ; c'est entre la fin des Tcheou et le début des Ts'in que la pensée chinoise est née aux émotions de la recherche philosophique. Cette pensée peut avoir développé par la suite une puissance plus grande de raisonnement ou une étude plus approfondie des données de la conscience, mais à aucun moment elle n'a été plus active ni son labeur plus fructueux. Ce qu'elle a plus tard gagné en précision, elle l'a perdu peut-être en indépendance et il n'est pas sûr que son évolution puisse être considérée comme un progrès.

Cette période de début, la plus brillante peut-être, à coup sûr la plus caractéristique de la littérature chinoise, est brusquement close par les procédés barbares des Ts'in. Le premier empereur de cette dynastie prend à l'égard des lettrés et des livres des mesures terribles qui conduisent à la destruction presque absolue de la pensée créatrice. Après les Ts'in les Chinois ne s'aventurent plus à bâtir des systèmes nouveaux mais ils s'efforcent au contraire à reconstituer ce qu'ils avaient perdu. D'où les découvertes philologiques, les études d'exégèse, les commentaires de textes, les écoles de critiques ; et aussi les manuscrits forgés, les interpolations décevantes et les faux de toute espèce qui avaient pour but de remplacer d'anciens ouvrages perdus dont la tradition n'avait conservé que le titre.

C'est à cette époque de sommeil de la pensée chinoise, qui va des Ts'in au début des Song, c'est-à-dire du III^e siècle avant J.-C. au X^e siècle de notre ère, que le bouddhisme s'implante en Chine, s'y acclimate, y croît de façon heureuse et finit par s'y développer de manière gigantesque. En dépit du puissant esprit conservateur des Chinois, la religion de l'Éclairé rencontre une résistance assez faible. Trouvant dans la doctrine taoïque une inspiration analogue au souffle des pensées hindoues, les bouddhistes utilisent avec une habileté remarquable la terminologie du taoïsme et frappent aussi un nombre considérable de mots et d'expressions pour exprimer les idées nouvelles qu'ils offrent à la Chine. Une expansion intense et toujours grandissante de la doctrine bouddhique parmi les lettrés prépare une voie sûre à la renaissance philosophique du Moyen-Âge. Avec son indifférence caractéristique, et sans pourtant se rendre compte de la propagation toujours plus étendue de la religion étrangère, le peuple l'accepte chaque jour davantage et reconnaît la supériorité de la pensée aryenne pour tout ce qui touche à la métaphysique et à la logique. Le succès du bouddhisme parmi le peuple est l'agent le plus actif pour exciter les lettrés et les disciples de Confucius à combattre les doctrines de cette religion et à donner une impulsion nouvelle à la pensée chinoise originale.

Les bouddhistes chinois studieux et intelligents s'étaient jusque-là occupés à élaborer soigneusement leurs livres saints. Non contents de rendre de nombreux textes sanscrits dans leur propre langue, ils se font connaître

aussi par quelques ouvrages originaux de philosophie religieuse. Leur inspiration a sa source naturelle dans les profondeurs du canon bouddhique, mais elle sait s'exprimer en des formes si parfaites et si pures qu'on peut dire du bouddhisme chinois qu'il constitue en lui-même un monument complet et quasi-indépendant. Sa philosophie d'ailleurs est plus profonde que la morale confucéenne et sa conception du monde pénètre plus avant que celle-ci dans la nature des choses.

Après un repos prolongé dans lequel elle a puisé de nouvelles forces, la spéculation chinoise attaque sans crainte, à l'époque des Song, les questions les plus troublantes et les plus complexes, alors que, si elle les soupçonnait toutes, elle osait à peine les effleurer pendant la période ancienne. Le bouddhisme était venu en quelque sorte alimenter le foyer de l'intelligence chinoise et apporter des qualités nouvelles aux recherches philosophiques. Si cette influence du bouddhisme a été considérable, il ne faut pas croire cependant qu'elle ait été acceptée sans discernement par la pensée chinoise ; un instinct sûr entre deux théories fit toujours choisir aux Chinois celle qui, bouddhique ou non, se conformait le plus exactement à leur nature pratique. Ils tirèrent du bouddhisme une inspiration qui facilitait la solution des problèmes que le confucéisme posait à titre de simple exercice intellectuel. On peut dire que, dans toute cette période de la Renaissance chinoise du Moyen-Age, aucune question philosophique nouvelle ne fut portée en dehors de l'étroit sentier depuis longtemps battu par les Confucéistes.

En effet, quand le Confucéisme de l'époque ancienne n'était pas encore solidement établi et qu'au même moment beaucoup d'écoles rivales combattaient pour la suprématie, les penseurs chinois se maintenaient fermement dans leurs théories et témoignaient la plus grande aversion pour les systèmes d'enseignement susceptibles de fondre en une seule les diverses doctrines. Sous les Song au contraire les philosophes ne songèrent jamais à s'écarter de la route antique ; ils prirent conscience de maintes pensées nouvelles que l'Inde leur avait envoyées et qu'ils s'efforcèrent d'utiliser dans la mesure où elles pouvaient plus clairement interpréter et plus profondément justifier la doctrine irrévocable et infaillible, à leur sens, du Confucéisme ; mais ils ne voulurent ni répudier, ni même contredire celle-ci, et pour eux la pensée bouddhique fut seulement l'instrument merveilleux qui leur permit d'extraire pour une analyse plus minutieuse les arguments nouveaux que la doctrine classique contenait et qu'une pensée moins subtile avait été jusque-là impuissante à percevoir. Cette interprétation d'un système philosophique ancien à la lumière d'une pensée nouvelle est la caractéristique essentielle de l'activité intellectuelle renaissante du Moyen-Age chinois.

A vrai dire les Chinois ne sont pas un peuple spéculatif au même titre par exemple que les Grecs ou les Hindous. Ils s'intéressent surtout à tout ce qui touche à la morale de la vie ; quoique de raisonnement subtil et d'imagination audacieuse ils ne perdent jamais de vue l'aspect pratique des choses. Pénétrés

depuis longtemps d'ailleurs, puisque dès l'époque des Tcheou 周 la tradition voulait que le roi Wen 文 (1211-1135 ? av. J.-C.) et Tcheou Kong 周公 († 1105 av. J.-C.) l'aient déjà tenu pour un traité général sur les phénomènes de la nature et sur les affaires humaines, qui pouvait aussi être consulté comme un livre de divination ; partis d'ailleurs de cette idée, on prétend qu'ils écrivirent, en guise de commentaire, quelques notes qui renferment des préceptes de morale et de sagesse pratique. Quelque 400 années plus tard Confucius travailla pour essayer de saisir exactement la nature de cet ouvrage, il ne paraissait pas en effet pleinement satisfait par les interprétations de Wen et de Tcheou Kong. Dans les passages en apparence énigmatiques et confus du *Livre des changements* il espérait trouver une base philosophique et spéculative. Il passe pour avoir exprimé son plus cher désir quand il souhaitait de voir sa vie prolongée de plusieurs années pour qu'il pût les consacrer à l'étude de cette littérature mystérieuse (1). Les *Appendices au Yi-king* (2), qui sont certainement l'œuvre de plusieurs auteurs dont les points

TARTRE, et parut à Stuttgart et à Tubingue sous le titre de *Yi-king antiquissimus Sinarum liber*. — Nous en avons une traduction anglaise de LEGGE parue en 1882 dans les *Sacred Books of the East*. — Les travaux les plus utiles au sujet du *Yi-king* sont dus à DE HARLEZ qui a expliqué de façon assez satisfaisante l'usage de cet ouvrage. (Voir surtout *Les figures symboliques du Yi-king*, J. A., mars-avril 1897 et *Le Yi-king traduit d'après les interprètes chinois avec la version mandchoue*, Paris, 1897).

(1) Cf. *Louen yu*, VII, xvi, et voir les remarques de M. CHAVANNES, *Mémoires historiques*, V, p. 402 note 3. — Le *Yi-king* existait donc certainement au temps de Confucius. Il est cité dans le *Tso-tchouan* et dans le *Tcheou-li*, et est même attribué à la période d'« antiquité moyenne », c'est-à-dire en gros XII-VI^e siècles avant J.-C. par un passage du III^e appendice. Voyez LEGGE *The Yi-king*, p. 397. Nous ne savons rien de plus sur le texte ancien.

(2) Il y a 10 appendices (ramenés à 7) au *Yi-king*. Ils portent les noms suivants :

- | | | |
|--------------------|---------------------------|--------------------|
| 1 ^o 上象 | } | I. 象 <i>l'ouan</i> |
| 2 ^o 下象 | | |
| 3 ^o 上象 | } | II. 象 <i>siang</i> |
| 4 ^o 下象 | | |
| 5 ^o 上繫 | } | III. 繫 <i>hi</i> |
| 6 ^o 下繫 | | |
| 7 ^o 文言 | IV. 文言 <i>wen-yen</i> | |
| 8 ^o 序卦 | V. 序卦 <i>sia-koua</i> | |
| 9 ^o 說卦 | VI. 說卦 <i>chouo-koua</i> | |
| 10 ^o 雜卦 | VII. 雜卦 <i>tsa-koua</i> . | |

Ces appendices sont communément attribués à Confucius ; cette opinion est basée sur un passage du *Che-ki*, k. 47 1^o 10 r^o col. 4, dont on a peut-être un peu forcé le sens. Le texte dit : 孔子晚而喜易序象繫象說卦文言 que M. CHAVANNES (*Mém. hist.*, V, p. 400 et note 6) traduit : « K'ong-tse, sur le tard, se plut au I, au *sia*,

de vue différent assez souvent, contiennent quelques réflexions philosophiques et plusieurs exégètes se basent sur ce fait pour déclarer que le *Livre des changements* était à l'origine un traité de pure philosophie, transformé par la suite en un ouvrage de divination. Quelle que soit d'ailleurs la nature exacte de ce livre, il est certainement la source où les penseurs chinois sont allés puiser leur conception dualiste de l'univers.

On pourra s'en rendre compte aisément en parcourant le *Livre des changements*. Des passages comme ceux qui peuvent se lire dans les Appendices (Appendice III, 1; Legge, p. 348; de Harlez, *Le Yi-king traduit d'après les interprètes chinois avec la version mandchoue*, p. 104 et aussi Appendice III, II, 6; Legge, p. 395; de Harlez, p. 129. — Append. V, 2, Legge, p. 423; de Harlez, p. 135) en sont une preuve manifeste.

Que nous les appellions « faible et fort » ou « rigide et souple » ou « mâle et femelle » ou « ciel et terre » ou « yang et yin » ou « k'ien et k'ouen », ces deux principes indépendants, avec leurs relations soumises à certaines lois préétablies, constituent l'univers de la conception chinoise ancienne. Ces lois immuables sont représentées par les 64 trigrammes tels qu'ils sont définis et expliqués, de façon fort obscure d'ailleurs, dans le *Yi-king* lui-même. Cependant l'esprit chinois, trop pratique, n'aperçut pas, comme les Pythagoriciens auraient su le faire, le caractère philosophique abstrait d'une telle conception numérique de l'univers; au contraire il se confina dans les rapports qu'il imagina avec les vicissitudes des choses humaines; il est probable que Confucius lui-même, lorsqu'il essayait de retrouver une base philosophique dans la composition du *Yi-king*, ne pouvait se libérer suffisamment du fardeau de ses conceptions éthiques. Le trait essentiel de l'esprit des Chinois est de faire de la morale à propos de tout et de rien. Ils ne peuvent se défaire de cette tendance, même quand elle paraît absolument inutile, par exemple au moment où ils étudient les lignes en apparence dépourvues de sens qui constituent les trigrammes.

Une conséquence naturelle et caractéristique de cette disposition d'esprit créa chez eux une irréductible aversion pour la métaphysique. Des preuves de ce sentiment ressortent clairement de nombreux passages des classiques. Les Chinois, qui ont construit leurs conceptions familières autour de l'armature morale du Confucéisme, refusent obstinément de penser au-delà de

au *l'ouan*, au *hi*, au *siang*, au *chouo k'oa* et au *wen-yen*. » Je crois que le sens exact serait plutôt: « Confucius, sur le tard, se plut au *Yi-king* et mit en ordre le *l'ouan*, le *hi*, le *siang*, le *chouo-koua* et le *wen-yen*. » Le mot *siu* me paraît ici avoir son sens normal de « ranger, mettre en ordre ». Quoi qu'il en soit, les appendices, cinq au moins sur sept, existaient au temps de Confucius et par conséquent ne peuvent être attribués à Confucius lui-même. Le *Yi-king* proprement dit et ses appendices en tant que livres de divination, furent épargnés lors de la destruction des livres en 213 av. J. C.

l'expérience de chaque jour et leur intelligence prosaïque habite constamment la demeure des choses réelles. La découverte, dans la nature, de deux principes opposés satisfait leur curiosité spéculative et lui suffit. Ils ne s'aventurent pas dans un monde étranger à cet univers sensible où domine l'action commune et mutuelle du *yin* 陰 et du *yang* 陽 et le mystérieux travail des cinq éléments (1). C'est de cette action et de ce travail que quelques lois fixes ont pu se dégager pour s'établir dans le monde physique comme dans le monde moral ; ces lois sont celles du *Yi-king*. Or ce que l'homme doit faire en ce monde, c'est de se mettre en harmonie avec ces lois. S'il y réussit, le but de sa vie en tant qu'être humain est atteint. Pourquoi donc essaierait-il de dépasser ces lois naturelles qui se comprennent et s'observent aisément et pourquoi se tourmenterait-il du seul besoin de poursuivre quelque chose de transcendant, partant sans portée sur la vie terrestre ?

Ces principes d'abstention définissent une des attitudes les plus caractéristiques de Confucius. Dans le confucéisme en effet rien n'est mystique ; rien n'est proprement religieux au sens habituel du mot. Il serait aisé de l'établir à l'aide de passages bien connus des classiques et spécialement du *Louen-yu*.

Il doit y avoir en dehors de cette vie quelque chose qui fournit leur énergie mystérieuse à tous les phénomènes naturels et à tous les faits moraux. En réalité les Chinois sont en eux-mêmes bien persuadés de l'existence de cette chose invisible et mystérieuse ; mais, parce qu'ils estiment l'intellect humain incapable d'y réussir, ils ne cherchent pas à en concevoir le sens ni la nature ; seules les lois apparentes et les manifestations sensibles de cette puissance cachée, doivent retenir l'attention ; car tout ce que l'homme doit faire en ce monde est d'essayer de comprendre les phénomènes connaissables et de laisser à part l'inconnaissable. Si nous allons plus loin que les premiers Confucéistes, nous pourrions retrouver dans le *Yi-king*, qui nous fait connaître les lois et les manifestations d'une puissance invisible absolue, certains éléments qui nous permettraient de conclure que dès l'époque de sa rédaction existait à l'état sporadique une tendance moniste idéaliste et mystique qui fut au début totalement négligée par les penseurs mais qui aboutit finalement à la philosophie spéculative des Song. Par exemple l'Appendice III (繫辭, 上, 11) dit : « 是故易有太極是生兩儀兩儀生四像四像生八卦. C'est ainsi que dans le (système du) *Yi* 易, il y a le *t'ai-ki* qui donne naissance aux deux *yi* 儀 (le *yin* et le *yang*) ; les deux *yi* donnent naissance aux quatre *siang* 象 (les quatre symboles : le *t'ai-yang* 太陽, le *chao-yin* 少陰, le *t'ai-yin* 太陰 et le *chao-yang* 少陽) ; les quatre symboles donnent naissance aux huit trigrammes. » Ce même appendice (上, 4) et d'autres passages encore trahissent manifestement

(1) Les cinq éléments (五行) mot à mot « les cinq (principes) actifs » sont : l'eau, le feu, le bois, les métaux et la terre (水火木金土).

une théorie qui tend à rattacher la chaîne des êtres à un principe double et celui-ci à un être existant seul et par lui-même. Nous passons donc ici directement du dualisme au monisme.

Ces tendances, certainement anciennes, qui transparaissent dans les ouvrages confucéens, ressortent tout à fait clairement des textes taoïques de la première heure. Elles sont exprimées par le *Tao-tö king* dans une forme littéraire intéressante.

En passant des textes confucéens aux livres taoïques, nous constatons un changement radical d'inspiration et de méthode qui met en valeur la nature réelle des deux doctrines. Le confucéisme est un miroir rigide où la pensée chinoise se penche à tout instant et où elle ne contemple rien qui ne soit l'image prosaïque de la vie humaine; le taoïsme, au contraire, a tous les frémissements d'un lac et les visages qu'il reflète ont le contour imprécis des choses de rêve et d'imagination.

De même que le *Livre des changements* est le premier témoin de la théorie dualiste, le *Tao-tö king* est le plus ancien document chinois d'où ressorte nettement une conception moniste. C'est bien plus tard que le côté métaphysique de cette conception fut transformé par les taoïstes en un panthéisme mystique, et ce ne sont enfin que les premiers philosophes des Song qui essayèrent de mettre en harmonie la philosophie du *Yi-king* et la cosmogonie taoïque dans la célèbre théorie physique de l'évolution du *T'ai-ki*.

C'est avec une puissance et une maîtrise admirables que les pères du taoïsme, Lie tseu 列子 et Tchouang-tseu 莊子, développèrent les pensées mystiques et idéalistes du *Tao-tö king*.

Avec sa cosmogonie, Lie-tseu apparaît comme un penseur réellement original. Pour lui le monde sensible des phénomènes provient d'un être absolu, le *Tao*, qu'il appelle encore « l'esprit de la vallée 谷神 » ou la mère mystérieuse 玄牝 ». Ces termes sont cités par le *Tao-tö king*, mais Lie-tseu les donne comme provenant d'un *Houang ti chou* 黃帝書 à qui le *Tao-tö king* les aurait empruntés et qui ainsi aurait existé avant le *Tao-tö king* (1).

Lie-tseu croit que le cycle de la naissance et de la mort est dans l'ordre irrévocable des choses naturelles. La vie n'est qu'un passage de l'homme et non la fin réelle pour laquelle il y a des hommes. C'est la mort qui nous ramène à notre véritable état. La vie ne peut être réputée meilleure que la mort, ni la mort préférable à la vie, car vie, mort, existence et non-existence, création et destruction sont des lois de nature et on ne peut dire qu'une chose, c'est que

(1) Je n'ai pas retrouvé dans les textes anciens d'autre passage citant exactement le *Houang-ti chou*. Le chapitre sur la littérature de l'*Histoire des Han antérieurs* (k. 30, f^o 13 r^o) cite plusieurs ouvrages sous le nom de Houang-ti. Peut-être est-ce dans l'un de ces ouvrages que se trouvait le passage auquel se réfère Lie-tseu (Ed. WIEGER, p. 68, 69) et dans ce cas il faut peut-être, comme l'a fait le P. WIEGER, traduire « 黃帝書 » par « Les écrits de Houang-ti ».

le monde suit les évolutions d'une roue éternelle. Le Sage doit rester serein et comme étranger à tout ce qui l'entoure. Il vit comme s'il ne vivait pas. C'est l'attitude caractéristique de tous les philosophes taoïstes : ils débutent par une philosophie moniste et aboutissent tous à une attitude d'indifférence. On connaît la réflexion de Lie-tseu (k. t. Cf. Wieger, p. 78 et 79 N) : 言天地壞者亦謬言天地不壞者亦謬壞與不壞吾所不能知也雖然彼一也此一也故生不知死死不知生... 壞與不壞吾何容心哉. « C'est une erreur d'affirmer que l'univers sera détruit comme d'affirmer qu'il ne le sera pas. Qu'il le soit ou non est impossible à dire, et d'ailleurs que ce soit l'un ou l'autre, c'est la même chose. Car la vie ne sait rien de la mort et la mort rien de la vie... Être détruit ou ne pas l'être, comment cela m'inquiéterait-il ? »

Moins profond peut-être que Lie-tseu, mais plus brillant et plus original, Tchouang-tseu (IV^e siècle av. J.-C.) est surtout célèbre par sa manière toute personnelle d'entendre l'idéalisme transcendantal. Tchouang-tseu croit que rien n'est plus simple que de trouver la nature réelle des choses. Pour y parvenir, l'homme doit s'affranchir de l'ignorance et des défauts personnels et chercher dans son être propre l'universel *tao* ; quand il l'aura trouvé, il reconnaîtra facilement le même principe dans les autres êtres, car le *tao* ne peut être que le même chez tous les êtres. Dans cette unité de nature nous devons puiser nos opinions quelles qu'elles soient.

Dans Tchouang-tseu peut s'observer facilement la tendance essentielle au mysticisme qui distingue si bien le taoïsme de la doctrine confucéenne. Dans tous ses essais sur la nature du *tao* lui-même, Tchouang-tseu se montre dialecticien mystique et ténébreux ; il finit d'ailleurs par reconnaître lui-même que le *tao* est inconcevable. D'où il résulte qu'en paraissant expliquer beaucoup, Tchouang-tseu n'explique rien. La nature des choses est facilement saisissable, dit-il ; elle est enfermée dans le *tao*, mais la nature du *tao* n'est pas humainement concevable. Cela paraît enfantin ; c'est reculer la difficulté et la compliquer sans la résoudre.

Arrivée à ces essais creux de rhétorique, la spéculation devient naturellement du mysticisme pur. Le procédé analytique d'un raisonnement poussé aussi loin que possible ouvre une voie à la contemplation mystique de l'absolu. Il est dans la nature de la pensée humaine — alors que l'intelligence poursuit sans cesse une conception définitive de l'univers qu'elle cherche à exprimer en termes positifs — que l'imagination créatrice et la foi religieuse, en ce qu'elles ont de plus pur, fassent constamment appel à cet insaisissable qui défie tout concept et qui cependant ne cesse de se présenter à elles avec une persistance impressionnante et quasi-ennuyeuse. Parfois l'intelligence triomphe et réussit alors à donner une impression frappante et positive de la nature réelle des choses. Si elle succombe devant une tâche trop difficile, les tendances mystiques — l'histoire de la pensée le prouve partout — prédominent immédiatement dans la philosophie et ce mysticisme tend invariablement à un panthéisme parfait.

Ce point culminant, sommet de la spéculation taoïque, est atteint par Kouan-yin tseu, mais le livre qui lui est attribué et qui est parvenu jusqu'à nous est certainement dans son ensemble l'œuvre d'auteurs ultérieurs. Il renferme cependant des passages qui paraissent très anciens ; malgré eux et quoiqu'il puisse paraître anormal de classer Kouan-yin tseu après Lie-tseu et Tchouang-tseu, cet ordre est logiquement imposé parce que Kouan-yin tseu contient certaines pensées taoïques qui sont comme la conséquence directe du développement des idées de Lie-tseu et de Tchouang-tseu. Kouan-yin tseu, tel qu'il nous est connu par l'ouvrage qui porte son nom, doit être considéré comme le dernier penseur taoïste.

Kouan-yin tseu 關尹子 n'a jamais été traduit et mériterait de l'être (1). Sa conception du *tao* partout présent est en somme celle de Tchouang-tseu ; l'essence de ce *tao* se retrouve dans l'homme comme dans tout l'univers ; elle est immuable où qu'elle soit. « Les êtres innombrables de l'univers, dit Kouan-yin tseu, ont tous mon essence, mon esprit, mon âme *houen* et mon âme *p'o* 天地萬物皆吾精吾神吾魂吾魄 ».

Le taoïsme a dans sa doctrine des points si remarquables qu'une origine étrangère a été suspectée qui, d'après certains savants, résoudrait de façon satisfaisante la question des rapports du taoïsme avec la philosophie hindoue.

Il y a un fait indéniable : c'est qu'une ressemblance extraordinaire existe sur certains points entre le bouddhisme et le taoïsme. Les premiers moines bouddhistes ont emprunté une grosse partie de leur terminologie à la doctrine taoïque, et cela dès que le bouddhisme commença, au début de notre ère, à pousser ses premières racines dans le sol chinois. Il y eut dans l'histoire plusieurs tentatives pour fondre les deux religions en un système unique mi-philosophique mi-religieux. Kouan-yin tseu est l'un des plus anciens essais qui furent faits, peut-être inconsciemment, pour concilier avec l'idéalisme hindou le mysticisme panthéiste de Lie-tseu et de Tchouang-tseu. Enfin la religion populaire actuelle des Chinois est une sorte de synthèse informe des deux doctrines qui apportent l'une ses tendances polythéistes, l'autre sa foi dans l'immortalité céleste.

La philosophie chinoise — et dès l'époque ancienne cette caractéristique ressort nettement — a toujours été essentiellement pratique ; elle est étroitement associée aux affaires humaines ; il n'y a pour ainsi dire pas de spéculation ontologique, pas d'hypothèse cosmogonique, pas de théorie éthique abstraite

(1) Cf. *Sseu-k'ou ts'iuan-chou tsong-mou l'i yao k.* 146, p^o 16 v^o.

qui ait paru digne aux Chinois de retenir leur attention si la moralité pratique de la vie n'y était pas directement intéressée. Les penseurs de la Chine spéculèrent au contraire dans le but de saisir le fondement ultime de l'existence, non par rapport à l'univers en général avec ses relations innombrables, mais seulement en fonction des choses purement humaines et, parmi celles-ci, de la portion restreinte qui concerne directement la vie politique et sociale ; tout ce qui n'est pas essentiellement humain n'a été regardé par les Chinois que comme secondaire et non comme un des points principaux où devaient se porter leurs efforts intellectuels. Cette caractéristique est telle qu'on peut dire avec juste raison que les Chinois représentent l'étude pratique de la morale au même titre que les Grecs représentent la philosophie ou les Hébreux la religion. Il faut donc s'attendre à trouver beaucoup plus de préceptes moraux que de données philosophiques réelles dans les œuvres de penseurs qui, comme Socrate, ne laissaient à l'esprit, en dehors de l'éthique humaine, qu'un champ d'investigation très borné.

L'univers, pour les Chinois, est la manifestation sensible d'un principe moral supérieur et l'humanité doit chercher des leçons morales dans tout ce qui existe. Toutefois leur « Ciel 天 » et tout ce qui en émane est en quelque sorte une loi naturelle qui ne paraît avoir rien de personnel ni de réfléchi. Nous verrons un peu plus loin, à propos de la religion proprement dite et de l'idée métaphysique et morale de Dieu, quelles ont été dans l'histoire les conceptions chinoises sur ce point. Qu'il nous suffise pour le moment de marquer la place considérable — de beaucoup la plus importante — que l'éthique purement humaine a tenu et tient encore dans la pensée chinoise. Ceci est vrai, dans des mesures différentes, des Taoïstes et des Confucéistes ; ces derniers ont toujours et ostensiblement fait leur principale étude de la vie humaine et de ses rapports sociaux et moraux. Les adeptes de l'école métaphysique et mystique du taoïsme s'intéressèrent profondément à toutes les pratiques mystérieuses qu'ils croyaient susceptibles de prolonger la vie. — En résumé, les penseurs chinois sont donc surtout préoccupés de la vie humaine, de la vie matérielle et réelle. Elle leur paraît si douce malgré ses imperfections que, sans toujours l'avouer, ils n'ont qu'un seul désir : la prolonger longtemps, qu'un seul espoir : parvenir à la conserver. Ce trait essentiel de la mentalité chinoise montre bien à quel point elle est au fond lourde et terre-à-terre. Quelques penseurs chinois tentèrent de l'élever par des conceptions morales et essayèrent de parer d'idées de devoir et de beauté, une représentation aussi platement égoïste de l'univers et des relations sociales.

L'éthique confucéenne est trop connue pour qu'il soit utile d'y insister. L'étudier, c'est à vrai dire étudier la mentalité chinoise en ce qu'elle a de plus pur et de plus original. Aucune doctrine n'a su imprimer dans le caractère chinois un sceau aussi profond que la morale de Confucius. Le peuple entier l'a adoptée et comme lui les classes officielles et aisées la respectent profondément depuis des siècles. Confucius leur platt non parce qu'il est profond

(il ne l'est d'ailleurs pas), mais parce qu'il a un bon gros sens commun qui s'accorde en tout temps et en tout lieu avec la vie humaine telle qu'elle est en réalité. Les Chinois pensent peu ; ils répugnent à se tourmenter pour saisir l'insaisissable, et c'est pourquoi, à tous les autres philosophes, ils préfèrent leur bon maître Confucius.

La morale de Confucius est basée sur la « vertu d'humanité 仁 » ; pour lui cette vertu représente la norme qui dirige les événements de la nature et règle la conduite de l'homme ; c'est l'explication que le Confucéisme donne du *tao* 道. Chez les Taoïstes le *tao* est métaphysique et transcendantal ; chez les Confucéens, il est simplement moral, et pour eux il se ramène plus simplement encore à la « vertu d'humanité ». Ce sentiment d'humanité que Mencius devait analyser avec une assez grande précision, est le fondement de la société et la première de toutes les vertus. Toutes les autres viennent d'elle et en sont des formes différentes.

C'est sur ce sentiment d'altruisme que toute la morale de Confucius est construite. Il faut le cultiver et l'appliquer chaque jour ; l'homme deviendra parfait en lui conformant tous ses actes, c'est-à-dire en ayant non seulement le respect d'autrui, mais aussi le respect de lui-même (敬, 恭) ; en étant toujours et partout sincère et loyal (誠) avec les autres et avec lui-même. Par ce contrôle de soi et par ces scrupules constants l'homme, en tant qu'être moral et raisonnable, d'ailleurs naturellement bon, se conformera à la vertu d'altruisme, c'est-à-dire au *jen* 仁 et par conséquent au *tao*, à l'ensemble des lois naturelles cosmiques et humaines qui disciplinent toutes choses.

A côté de l'éthique confucéenne la morale taoïque paraît bien pauvre ; elle se ramène purement et simplement à un égoïsme passif. Les taoïstes cherchent le bonheur dans une solitude tranquille, dégagée de toutes les relations et de tous les soucis du monde, et consacrent tout leur temps à une contemplation de la nature dans ce qu'elle a d'éternel et d'absolu et non dans les manifestations de son incessante activité. La perfection morale qu'ils cherchent à atteindre est au-dessus de toutes les conventions et de toutes les règles artificielles ; elle est en harmonie avec le *tao* transcendantal ; c'est une *réserve absolue* dont le nom « *wou wei* 無爲 » a dans le taoïsme à la fois les sens de « non-action, non-assertion, non-intervention ». Ils ont constamment en vue non le bien général de l'humanité mais leur propre félicité. Il ne faudrait pas croire cependant que les pensées nobles et élevées manquaient dans la morale taoïque : dire que ses adeptes sont égoïstes, ce n'est pas dire qu'ils cherchent à satisfaire de grossiers désirs matérialistes ou à imposer leur volonté à autrui. Bien au contraire ; leur doctrine est celle de la non-résistance ; ils s'attachent à ne pas avoir de désirs, et n'en ont pas ou du moins n'en ont qu'un : rester en paix dans une solitude absolue pour y poursuivre leur éternelle méditation. Mais ils sont égoïstes dans ce sens qu'ils oublient le monde entier et que, tout en demeurant inoffensifs, ils n'ont aucune envie de sacrifier leur précieuse individualité au bonheur d'autrui.

Cependant les Taoïstes se sont presque tous souciés de l'immortalité individuelle et du secret de l'acquérir, non après la mort, mais dans cette vie même ; pour eux, en effet, cette vie étant une manifestation de l'Absolu, et comme telle, participant de l'éternité de cet Absolu, il était tout naturel de chercher à obtenir l'immortalité avant la mort terrestre. Lao-tseu, Tchouang-tseu et Lie-tseu avaient des vues assez élevées sur ce point ; malheureusement elles ne furent pas toujours comprises des Taoïstes ultérieurs et la conception mystique de la vie et de l'immortalité ne tarda pas à se corrompre, à dégénérer et à aboutir finalement à une série de superstitions qui donnèrent naissance aux pratiques mystérieuses du « grand œuvre » et de la recherche d'un élixir d'immortalité.

La doctrine du *wou-wei*, qui est en somme celle de la passivité, consiste à laisser les choses suivre leur pente naturelle ; d'après les Taoïstes, l'homme a un besoin inné de vivre selon les lois du *tao*, et par conséquent il n'est pas utile qu'il subisse l'influence extérieure, ni qu'il soit troublé par des règles et des formalités superflues. — A dire vrai une telle doctrine poussée à l'extrême, et elle le fut par quelques-uns, aboutit infailliblement à un anarchisme absolu. C'est un anarchisme négatif naturellement, puisqu'il doit être en conformité avec le principe du *wou-wei*, mais c'est malgré tout un sentiment qui est en opposition radicale avec l'existence de lois et de règlements, et en général avec tout ce qui peut restreindre la liberté individuelle. C'est pourquoi les « anarchistes » de cette sorte aspiraient à voir reflourir sur terre les anciennes périodes de civilisation primitive où devaient régner, d'après eux, la liberté de chacun simplement limitée à celle d'autrui, et par conséquent une paix universelle et une félicité sans bornes. C'est ainsi que pour eux l'anarchisme était en somme l'idéal le plus élevé qui put convenir à l'homme comme à la société.

La mise en pratique de cette morale taoïque de la non-intervention fut cependant moins radicale qu'on pourrait le supposer. Cette éthique était en fait une création de la pensée chinoise qui, nous l'avons dit, ne perd jamais de vue l'importance pratique des choses ; c'est un besoin impérieux chez le philosophe ou le moraliste chinois de vouloir se renseigner sur les conséquences réelles de ses théories, et ce n'est pas un des aspects les moins curieux de cette doctrine, qui sous le pinceau aboutit à l'anarchisme, que celui où l'on peut constater qu'elle pousse ses adeptes à s'intéresser à la politique et à la vie sociale. Dans ce domaine, ces adeptes du *wou-wei* recommandent de donner au peuple toutes les libertés qu'il demande et le moins de réglementation possible ; d'écartier toute complication, tout perfectionnement industriel ou social, de ramener le peuple à une simplicité absolue et de tendre le plus fortement possible vers l'état de nature. La paix et le bon ordre suivront et le bonheur régnera partout.

Ici apparaît la différence radicale qui sépare dans leur conception politique le Taoïsme du Confucéisme. Pour gouverner l'Etat, l'un conseille une tolérance presque complète et une inaction absolue, alors que l'autre fait constamment appel aux bons sentiments de chacun en faveur de la société, à une discipline

organisée, à une direction gouvernementale qui agisse et éclaire, qui récompense et punisse, qui favorise le progrès et se soucie de l'instruction du peuple.

En un mot, prédominance de l'individu et de la vie personnelle dans la morale taoïque, de la société et de ses conventions dans l'éthique confucéenne. Deux courants de pensée bien distincts qui devaient produire, avec leurs originalités caractéristiques, le premier un partisan acharné de l'hédonisme égoïste comme Yang Tchou 楊朱, le second un adepte fervent des formes sociales et du « cérémonialisme » comme Siun tseu 荀子, ou un philosophe passionné de l'altruisme et du socialisme comme l'utilitariste Mo Ti 墨翟.

Il y aurait beaucoup à dire sur les habitudes religieuses des Chinois, habitudes qui, je le crois, éclaireraient souvent d'une assez vive lumière certains aspects de l'esprit philosophique. L'animisme par exemple (Cf. DE GROOT, *The religious system*, vol. VI, *passim*, et *BEFEO.*, XI, 1911, 208 ssq) nous aiderait peut-être à savoir comment et pourquoi nous retrouvons dans la série des conceptions purement religieuses une sorte de reflet de la vie et des sentiments caractéristiques de l'homme tels qu'ils se dégagent de l'histoire de la pensée chinoise; mais cela nous porterait un peu hors de notre sujet. Au reste la complexité des phénomènes religieux se réduit aisément au sentiment religieux proprement dit.

La religion est en effet la forme d'expression d'un sentiment de caractère essentiellement social, par lequel l'homme se subordonne lui-même à des conceptions que sa pensée projette dans l'univers, où souvent elle leur confère inconsciemment la qualité d'existence et l'attribut de personnalité.

Que l'homme accorde en plus à ces créations la qualité du « sacré » ou celle du « profane », du permis ou de l'interdit, cela dépend exclusivement de l'application pratique du sentiment religieux. Celui-ci s'exprime alors suivant les âges et suivant les lieux par des actes d'une nature particulière qui sont les rites, et qui constituent par leur diversité même les diverses religions connues dans le temps et dans l'espace.

A quelle création suprême aboutit donc le sentiment religieux des Chinois ? Ont-ils en un mot une conception métaphysique analogue à celle de « Dieu » et quelle est-elle ? Le principe moral supérieur dont l'univers est la manifestation est-il équivalent à la notion du Très-Haut du monothéisme sémitique, au Dieu omnipotent soucieux de diriger partout le cours de la vie ?

Le « Ciel », principe supérieur, puissance suprême, le « Dieu » si l'on veut, que les Chinois placent au-dessus de l'humanité et au-dessus des lois de l'univers, a pour nom « T'ien 天, le Ciel » et plus tard « Chang-ti 上帝, Souverain d'En-Haut ».

A ce « Ciel » 天 qu'ils avaient créé, les plus anciens Chinois attribuaient la responsabilité de leurs joies et de leurs malheurs ; de lui ils imploraient les faveurs ou la pitié, pour eux il était le dernier refuge et le dispensateur de toute récompense et de tout châtement. Il a donc sur l'humanité une puissance absolue et ne veut pas qu'on s'écarte du chemin tracé par sa volonté ; il est de plus sage et omniscient, et sous ses regards l'homme n'est qu'un simple instrument fait pour appliquer les lois morales et suivre sans révolte la ligne de conduite que fixe sa volonté éternelle ; il punit l'injuste et récompense le sage. Il est l'auteur des lois et les fait lui-même exécuter. Par conséquent la destinée de l'homme dépend de sa propre conduite ; il ne peut, en aucun cas, échapper à l'inflexible justice du Ciel.

A côté du « Ciel » se place plus tard un Dieu personnel, appelé le Souverain d'En-Haut ; si personnel qu'il soit, il est loin pourtant de l'être autant que le Dieu de l'Ancien Testament. L'attribut de personnalité est aussi faible que possible et ne va guère au-delà des exigences du langage qui personifie toujours. Le Souverain d'En-Haut n'a aucun rapport direct et intime avec l'homme. C'est plutôt une puissance morale tranquille, réfléchie et quasi-impassible. Il ne se manifeste ni ne se révèle personnellement à l'homme à qui il n'est connu que par les résultats de sa puissance, c'est-à-dire par des phénomènes rares et extraordinaires. L'imagination chinoise a toujours été trop tempérée pour qu'elle pût créer un Dieu tourmenté par les affaires humaines les plus humbles, avec une voix de tonnerre et l'œil ouvert sur les vivants.

Ainsi l'esprit chinois pratique se retrouve même dans leur conception du Souverain Dieu. Une fois de plus se vérifie la loi générale qui veut que les dieux ne modifient pas l'âme des peuples, mais bien que les peuples transforment à leur image les divinités qu'ils adoptent. Il est même curieux de constater que ce Dieu chinois n'est pas seulement une puissance morale rigide, mais un directeur politique qui inspire l'administration et donne ainsi au peuple le bonheur, la justice et la paix. Lorsque le « Ciel » constate que son représentant terrestre, l'Empereur, le « Fils du Ciel 天子 » est inférieur à sa tâche, il charge un nouvel élu de le remplacer. Ce dernier, conscient de sa sainte mission, se doit d'attaquer l'Empereur régnant, de le renverser et de monter sur le Trône d'où il pourra réparer les fautes de son prédécesseur. C'est ainsi que les Chinois expliquent et justifient par un décret du Ciel les changements de dynastie.

Le Chang-ti chinois est donc en quelque sorte la divinité de la volonté populaire, puisqu'il veille à ce que le peuple soit toujours heureux, et puisqu'il est censé se manifester dans les changements de régime par la voix même du peuple : *Vox populi, vox dei*. Il est associé, non aux individus, mais à l'Etat, au peuple entier. La volonté divine peut donc être connue par la volonté du peuple. Elle peut l'être aussi exceptionnellement au moyen de la divination par l'écaille de tortue et l'achillée. — A ce Dieu, d'ailleurs sans temples populaires

consacrés, et à qui seul le souverain régnant a le droit de faire le sacrifice voulu dans la saison voulue, le peuple n'offre ni prières, ni sacrifices, ni cantiques d'actions de grâce; la meilleure façon que les hommes aient de le servir est d'obéir aux lois morales qu'il édicte et qu'il sanctionne.

Ainsi tout au début, le « Ciel » était en somme l'univers incompris que l'imagination chinoise remplissait d'un concert de volontés naturelles qu'elle liait étroitement aux destinées humaines; puis l'élément moral et réfléchi que les Chinois enfermaient dans cette idée devait subsister dans le concept du Dieu personnel, véritable Être suprême, le Souverain d'En-Haut, tandis que l'ensemble des manifestations mystérieuses et intelligentes devait se réduire graduellement à une pure synthèse de lois naturelles.

Quand nous disons « philosophie chinoise », nous entendons presque toujours celle de Confucius, et en réalité elle n'est rien de plus dans ses manifestations générales. Il faut prendre cette philosophie vers le III^e siècle avant notre ère, à l'époque où d'autres pensées rivalisaient avec celle de Confucius, pour la saisir dans sa nature première et réelle. Mais si nous parlons de « philosophie chinoise » ou de « philosophie de Confucius » après la Renaissance des Song, il est indispensable, si l'on veut comprendre l'évolution des théories et le caractère même de la doctrine classique, de tenir compte de l'influence certaine qu'a eue sur la pensée chinoise le développement considérable du bouddhisme pendant la longue période de sommeil du confucéisme.

Le réveil de la pensée chinoise au XII^e siècle marque le moment essentiel où est née ce que les orientalistes ont coutume d'appeler la « philosophie chinoise moderne », quoiqu'elle doive être placée en plein Moyen-Age.

L'ancienne philosophie qui a précédé les Ts'in et cette philosophie « moderne » représentent le résultat total des développements spéculatifs de la pensée chinoise à travers les siècles. La philosophie ancienne essaie de résoudre les problèmes innombrables de l'univers en dehors de toute influence étrangère. Les philosophes des Song, tout en restant fidèles aux dogmes classiques, s'efforcent de projeter sur les questions séculaires une lumière nouvelle, celle du flambeau de la loi bouddhique.

La dynastie mongole des Yuan (1279-1368) qui contribua si largement à développer l'esprit de tolérance et qui autorisa toutes les croyances et toutes les discussions, n'eut pour ainsi dire aucune influence sur la pensée philosophique en Chine. Dans ce qu'on est convenu d'appeler « le siècle des Yuan », où brillent tant de littérateurs célèbres, il est impossible de citer un seul nom de philosophe qui mérite d'être retenu.

Les Ming 明 (1368-1644) donnèrent à la pensée chinoise l'illustre Wang Yang-ming 王陽明 (1472-1529). Il était le digne héritier des penseurs qui stimulèrent et rajeunirent la spéculation chinoise à l'époque des Song. Quoique

son indépendance fût en quelque sorte limitée par ses attaches même avec le passé confucéen, il fut assez original pour trouver des raisons nouvelles qui pouvaient confirmer plus fortement les doctrines anciennes.

Après cette lumière éclatante dans le ciel intellectuel chinois, l'obscurité se rétablit plus profonde que jamais. Les Empereurs mandchous des Ts'ing 清 (1644-1912) régnèrent sur une Chine lourdement endormie. Même les réalisations d'une révolution, bien plate il est vrai, ne semblent pas jusqu'ici avoir réussi à tirer de sa torpeur cet immense pays qui depuis des siècles semble voué au sommeil.

Léonard AUROUSSEAU.

A VISSIÈRE. — *Les désignations ethniques Houei-houei et Lolo.* — Journal Asiatique, XI, III, n° 1, janv.-fév. 1914., p. 175-182.

Courte mais intéressante contribution à l'étude si complexe de la prononciation et de l'étymologie des mots chinois dans les noms historiques ou géographiques.

Prenant pour base un passage d'un dialogue dû au dramaturge Wou Han-tch'en 武漢臣 de l'époque mongole, M. Vissière montre que le nom chinois actuel des Mahométans « Houei-houei 回回 » doit être une déformation du nom chinois des Ouïgours « Houei-hou 回鶻 ou Houei-ho 回紇 ».

D'autre part l'auteur croit que les « ravisseurs » Lou-lou 虜虜 dont il est question dans le même passage de Wou Han-tch'en ne sont autres que les Lolos, dont le nom s'écrivait primitivement en chinois Lou-lou 盧鹿. M. V. passe en revue les différentes variations de l'orthographe chinoise employée pour désigner les Lolos. Les deux formes les plus fréquentes sont 羅羅 et 裸羅, à prononcer toutes deux Louo-louo. Le mot 裸, qui ne doit pas se prononcer kouo, est employé dans le Sud-Ouest de la Chine pour désigner les Lolos. Sa phonétique 果 a, en effet, « d'après les lexiques chinois plusieurs prononciations qu'il importe de ne pas perdre de vue pour se rendre compte de son rôle en composition comme élément phonétique. Les principales sont kouo et louo. Parmi ses significations diverses est celle de « nu, dénuder » pour laquelle les dictionnaires indigènes lui donnent comme équivalent le caractère 裸 qui est dans le style moderne le mot usuel pour « nu ». Celui-ci a pour variantes, sans compter le primitif 果 : 裸, 羸 et 騾 qui tous se prononcent loïo. La phonétique 果 loïo, avec subsidiairement le sens de « nudité », était donc d'un emploi tout naturel dans la composition par voie de transcription du son, du nom des barbares Lolos. » Aux exemples cités par Giles, *Engl. ch. dict.* s. v. : « 裸蟲 louo-tch'ong, l'homme » mot à mot « le ver nu » et « 裸蟲之屬, sauvages » et rappelés par M. V., on peut ajouter l'expression louo-yi 裸夷 que j'ai relevée dans Jouan Yuan 阮元 (*Yen-king che siu tsí, k. 2 下, f° 21, r° col. 8 et passim*) et qui désigne les « barbares Lolos ».

Léonard AUROUSSEAU.

A. VISSIÈRE. — *Premières leçons de chinois*. Langue mandarine de Pékin. accompagnées de thèmes et de versions et suivies d'un exposé sommaire de la langue écrite. Deuxième édition. — Leide, Librairie et Imprimerie ci-devant E. J. Brill, 1914 ; un vol. in-8°, 1X-192 p.

Les *Premières leçons de chinois* de M. A. Vissière, Professeur à l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes de Paris, constituent certainement le plus clair, le plus simple, le plus méthodique, en un mot le meilleur ouvrage didactique que nous possédions sur la langue de Pékin.

Dans cette seconde édition, revue et augmentée, l'auteur a, le cas échéant, su mettre en accord le texte et les exemples des *Leçons* avec les institutions nouvelles de la Chine républicaine. Nul n'était et n'est encore mieux préparé que M. A. Vissière pour diriger les pas chancelants des débutants dans la voie de l'étude du chinois. Ses nombreux travaux prouvent qu'il se tient admirablement au courant des événements d'un pays qu'il a quitté depuis assez longtemps ; d'autre part il a suivi de très près toutes les transformations de la langue officielle. C'est dire toute la valeur de son travail. Cet ouvrage peut être recommandé sans crainte à tous ; il saura toujours guider les efforts des élèves et souvent préciser sur bien des points les connaissances de ceux qui ne sont plus des débutants.

Léonard AUROUSSEAU.

T. L. BULLOCK. — *Progressive Exercises in the Chinese written language*. — Deuxième édition. — London, Crosby Lockwood et Son, 1912 ; un vol. in-8°, 305 p.

M. Bullock est professeur de chinois à l'Université d'Oxford. Il a composé pour ses élèves un recueil de *Progressive Exercises in the chinese written language* dont une deuxième édition a paru en 1912. Cette seconde édition marque une grande amélioration sur la première. Cependant je doute que cet ouvrage puisse être étudié avec fruit par un étudiant privé des explications d'un maître. Il ne contient en effet pas un seul mot sur les éléments et la théorie fondamentale du style chinois. Il mêle de plus, et pas toujours de façon très heureuse, des extraits de langue classique à des passages en style commercial actuel. Enfin l'auteur ne paraît pas avoir méthodiquement gradué, pour ce qui touche à leur difficulté, les exercices qu'il a choisis. Je n'en veux qu'un exemple : p. 43, la phrase 15 de l'exercice 4, ainsi conçue : « 非其民不使非其君不事 » est certainement plus compliquée que la phrase suivante isolée, classée plus de cent pages plus loin (p. 166 ; exercice 47, phr. 3) : « 西歷一千九百年. »

M. Bullock donne quelquefois, en note, sur tel ou tel point de langue, d'histoire ou de mœurs, des renseignements qui sans être tout à fait faux n'ont pas la précision et l'exactitude qu'on est en droit d'exiger d'un manuel.

Je doute par exemple que de jeunes élèves comprennent clairement ce que c'est qu'un *nien-hao* quand l'auteur (p. 181) traduit : « 同治年間, pendant les années *l'ong-tche*, » par « In the reign of T'ung Chih » et explique en note : « *T'ung Chih*, the official title of the Emperor reigning A. D. 1862-1874. »

En un mot cet ouvrage ne me paraît pas du tout être en progrès réel sur les traités de langue écrite chinoise que nous possédons déjà. Je le crois même dangereux et en tout cas insuffisant pour l'autodidacte.

Léonard AUROUSSEAU.

A. VISSIÈRE. — *Nouvelle nomenclature militaire en Chine*. — *Journal Asiatique*, XI, III, n° 1, janv.-fév. 1914, p. 59-70.

M. Vissière expose avec sa compétence et sa précision habituelles les noms des unités et des grades dans l'armée chinoise de 1900 à 1913. Cet utile travail sera d'un grand secours à tous ceux qui rencontreront des appellations militaires dans les textes chinois parus depuis 1900.

Les appellations actuelles sont les suivantes :

UNITÉS.

Armée de terre, 陸軍 <i>lou kiun</i> .	Régiment, 團 <i>touan</i> .
Armée, 軍 <i>kiun</i> .	Bataillon, 營 <i>ying</i> .
Division, 師 <i>che</i> .	Compagnie, 連 <i>lien</i> .
Brigade, 旅 <i>lu</i> .	Section, peloton, 排 <i>p'ai</i> .

GRADES.

I. Officiers généraux, 將官.

Général d'armée, 上將 *chang tsiang*.
Général de division, 中將 *tchong tsiang*.
Général de brigade, 少將 *chao tsiang*.

II. Officiers supérieurs, 校官.

Colonel, 上校 *chang hiao*.
Lieutenant-Colonel, 中校 *tchong hiao*.
Commandant, 少校 *chao hiao*.

III. Officiers subalternes, 尉官.

Capitaine, 上尉 *chang wei*.
Lieutenant, 中尉 *tchong wei*.
Sous-lieutenant, 少尉 *chao wei*.

IV. Sous-officiers, 軍士.

Adjudants, 准尉 *Ichouen wei*.

Premier sous-officier, 上士 *chang che*.

Deuxième sous-officier, 中士 *ichong che*.

Troisième sous-officier, 下士 *hia che*.

V. Caporaux et soldats, 兵.

Soldat supérieur, 上等兵 *chang teng ping*.

Soldat de 1^{re} classe, 一等兵 *yi teng ping*.

Soldat de 2^e classe, 二等兵 *eul teng ping*.

M. VISSIÈRE ne nous dit pas que quelques-uns de ces titres ont été empruntés à l'armée japonaise. En effet le japonais dit *rikugun* 陸軍 pour « armée de terre » ; *gun* 軍 pour « armée » ; *shidan* 師團 pour « division » *ryodan* 旅團 pour « brigade ». En outre où la nomenclature japonaise des grades utilise les préfixes 大, 中, 少, les Chinois adoptent 上, 中, 少, les titres proprement dits restant les mêmes, sauf pour les officiers supérieurs qui sont appelés 佐 et non 校. Ainsi « général d'armée *taishō* 大將 », « lieutenant *chūi* 中尉 », sous-lieutenant *shōi* 少尉 ». De même le Japonais emploie, pour les soldats, les appellations de *jōtōhei* 上等兵 ; *ittōhei* 一等兵 et *nitōhei* 二等兵. Enfin il est intéressant de noter que le mot *t'ouan* 團 qui paraît toujours employé en japonais avec le sens d'« unité », de « corps » ou de « groupe », s'est tout comme en français le mot « corps », spécialisé en chinois pour désigner un « régiment ».

Léonard AUROUSSEAU.

B. LAUFER. — *Optical Lenses*. (*T'oung-pao*, N. S. XVI (1915), 169-228 ; 562-563). — *Asbestos and Salamander*. (*Ibid.*, 299-373).

M. L. s'occupe particulièrement à rechercher toutes les traces d'influence étrangère dans le monde chinois ancien. C'est ce lien qui rapproche ces deux articles, de sujets si différents ; tous deux montrent le mécanisme et le développement d'antiques emprunts ; l'auteur, après avoir recherché l'époque de leur introduction, en suit l'histoire et l'évolution dans la littérature chinoise.

Dans le premier article, M. L. s'efforce de démontrer que, contrairement à une opinion répandue et soutenue récemment encore par quelques sinologues, les lentilles convergentes étaient inconnues des Chinois anciens, et qu'elles leur furent apportées d'Occident dans les siècles qui suivirent immédiatement l'ère chrétienne. Cette thèse, défendue avec vigueur et netteté, me paraît parfaitement juste ; les Chinois n'ont pas plus découvert les lentilles que la

boussole, ni, comme on l'a soutenu récemment, l'aviation. Bien plus, comme de tant d'autres choses qu'ils reçurent de l'extérieur, après les avoir adoptées, ils n'en surent rien faire ; et ce qui devint ailleurs un instrument de progrès scientifique ne fut jamais chez eux qu'un objet de curiosité.

Si les conclusions de M. L. me paraissent s'imposer au moins dans leurs grandes lignes, il me semble cependant utile de noter un certain nombre d'inexactitudes de détail, qui, sans nuire à l'ensemble, déparent néanmoins quelques passages.

Il ne s'agit certainement pas d'une lentille grossissante, *specular len*, dans l'historiette du « jade à regarder le soleil » 日觀玉 du Fou-sang 扶桑 (p. 198) ; c'était un instrument merveilleux qui permettait de voir ce qui se passait dans le soleil : « quand par un beau soleil on y regardait, on y voyait les palais du soleil 日中宮殿 clairement et de façon distincte » (1). Dans l'histoire du miroir céleste de Fou-nan (p. 200-201), M. L. a essayé de son mieux de se tirer d'un texte qui est certainement corrompu ; je traduirais ainsi la réponse des marchands de Fou-nan : « Pour ce qui est de ceci, quand il arrive quelque événement heureux au roi céleste du Rūpadhātu, il fait tomber du ciel une grande pluie ; les bijoux pleuvent dans les montagnes ; on les met dans les cachettes des montagnes où il est difficile de les prendre. On jette de grands morceaux de viande dans ces cachettes ; la viande en se putréfiant ressemble aux bijoux ; quand un oiseau en emporte dans son bec, c'est ceci » (2).

Le raisonnement par lequel M. L. écarte le texte du *Po wou tche* 博物志 qui mentionne des lentilles de glace en Chine, me semble peu convainquant. En effet, si les éditions modernes de cet ouvrage ne contiennent pas certains passages qui lui sont attribués par des auteurs anciens, cela ne peut être considéré comme une preuve de la non-authenticité de ces passages, puisque nous savons que le *Po wou tche* perdu a été refait sous les Song en raboutant tant bien que mal des fragments cités dans les livres anciens : la seule conclusion qu'on puisse en tirer est que le dépouillement de la littérature ancienne a été mal fait par l'éditeur. Or, cet argument écarté, il ne reste plus à retenir

(1) Il faut couper la phrase avant 日中 et non pas après. Un texte meilleur que celui du *T'ai-p'ing yü lan* cité par M. L., est fourni par *Chou feou* 說郛, CXIII, 4 a. 映日以觀. 見日中宮殿皎然分明.

(2) Le caractère 樹 de son texte est fautif : il faut comme dans les éditions du *T'ai-p'ing yü lan*. 澍 ; le premier caractère 兩 doit être pris au *chang-cheng*, tandis que le deuxième est au *k'iu-cheng*. La phrase devient ainsi intelligible. D'autre part il faut couper la première proposition après 事 et non après 王 (此色界天王有福樂事) la 3^e après 藏 et non avant (以大獸肉投之藏中) ; enfin le caractère — appartient à la dernière et non à l'avant-dernière phrase (一鳥銜出而此焉). Il semble que l'auteur veuille dire que l'oiseau, trompé par l'éclat dont brillent également viande pourrie et pierreries, saisit parfois un joyau dans son bec au lieu d'un morceau de viande, et le remonte à la surface.

contre l'authenticité du passage que la mention même de lentilles, objets que M. L. tient pour inconnus en Chine au temps où vivait l'auteur de l'ouvrage. Mais comme c'est là précisément le point en litige, il ne saurait être introduit comme argument dans la discussion, sous peine de tomber dans un cercle vicieux. D'autre part, à côté de cette sévérité contre le *Powou tche*, M. L. montre une indulgence exagérée pour le *Leang sseu kong l'ong l'an* 梁四公通談 : les indications chronologiques que contient ce livre n'ont aucune valeur, et les légendes et traditions curieuses qu'il rapporte ne peuvent être acceptées que pour l'époque où son auteur vivait, c'est-à-dire le temps des T'ang, et non pas celle où il les place, c'est-à-dire celle des Leang.

En dépit de ces observations, les conclusions générales de M. L. ne m'en paraissent pas moins devoir rester acquises. Les verres ardents n'ont pas été connus anciennement en Chine ; ils y sont d'importation étrangère et lui viennent de l'Occident, probablement par l'intermédiaire de l'Inde.

L'examen des traditions relatives à l'origine de l'amiante a permis à M. L. de reconnaître un autre cas d'emprunt chinois au folk-lore étranger. Comme toutes les études de M. L., celle-ci est fort intéressante et pleine d'aperçus curieux, en particulier sur les rapports de l'amiante, de la salamandre et du phénix. L'auteur montre que le « rat de feu » des écrivains chinois n'est autre que la salamandre du Moyen-Âge européen, et que s'ils paraissent mettre la patrie de cet animal dans les îles de l'Océan méridional, c'est un fait dû à la contamination de deux traditions qui n'avaient primitivement rien de commun ; par suite il n'y a pas à en tenir compte. La discussion est serrée et la méthode excellente. On ne peut reprocher à l'auteur que de se contenter un peu trop souvent de citer ses sources par l'intermédiaire des encyclopédies et sans recourir à l'original, procédé quelque peu dangereux. Mais cette fois encore, dans l'ensemble, la théorie de M. L. me semble pouvoir être acceptée.

Il y a cependant un point sur lequel je ne puis être d'accord avec lui, c'est lorsqu'il s'efforce de démontrer que les étoffes d'amiante « végétal » des Chinois ne sont en réalité que de simples vêtements d'écorce, nullement incombustibles. Les textes insistent jusqu'à satiété sur l'existence de trois sortes d'étoffes incombustibles : une sorte faite des poils du rat de feu ; les deux autres provenant suivant les cas, des fleurs ou de l'écorce de l'arbre de feu. Je ne vois pas que nous ayons le droit d'écarter l'attribut principal, qui est l'incombustibilité, pour ne tenir compte que d'un fait aussi secondaire que l'origine attribuée au produit. L'écorce de l'arbre de feu ne devait pas ressembler à l'écorce des autres arbres, et, de fait, il fallait une opération assez compliquée pour la reconnaître. Il est vrai que M. L. a cru trouver quelques passages chinois où les étoffes d'écorce n'étaient pas considérées comme incombustibles ; et l'un d'eux, où il trouve mention d'une expérience où deux de « ces étoffes qui se nettoient par le feu » auraient été réellement brûlées, serait évidemment

concluant. Mais M. L., trompé par une traduction inexacte de W. Williams, a fait dire à ces passages tout autre chose que ce qu'ils disent véritablement.

L'auteur du *Leang sseu kong ts'ong t'an* 梁四公通談, recueil d'historiettes merveilleuses, met au compte de Wan Kie 讎杰⁽¹⁾, un des quatre personnages dont il prétend publier les dires, deux conversations sur l'amiante. Dans la première, Wan Kie, parlant des pays extraordinaires des confins du monde, mentionne l'île du Feu, et les étoffes incombustibles qu'on y fait. Or Wan Kie leur attribue formellement une double origine : « Dans cette île, il y a des arbres de feu, de l'écorce desquels on peut faire des étoffes ; sur la colline de feu, il y a des rats de feu, dont les poils peuvent être tissés. Les unes et les autres étoffes (皆) sont incombustibles. » M. L., suivant en cela W. Williams, a négligé de traduire le mot 皆 (p. 372), ce qui lui a fait croire que seule l'étoffe de poils de rats était incombustible, mais non celle d'écorce (p. 339, note 1), et cette première erreur l'a conduit à une seconde. Un autre passage du même ouvrage raconte que Wan Kie, ayant vu des étoffes apportées par des marchands étrangers des Mers du Sud, reconnu sur le champ des étoffes incombustibles des deux sortes, les unes en poils de rats de feu, les autres en écorce d'arbre de feu ; et comme on lui demandait en quoi elles différaient, il déclara : « C'est que les étoffes d'écorce sont rudes, et celles de poils de rat sont douces. Avec du feu provenant d'un miroir ardent et des arbres *tsō* provenant du côté Nord d'une colline, faites chauffer (l'étoffe d'écorce), et l'écorce d'arbre reviendra à son état naturel 改常⁽²⁾ ». Cela ne veut pas dire, comme le suppose M. L., « l'écorce sera changée », c'est-à-dire qu'elle sera brûlée, mais que, par cette opération, il deviendra visible que c'est de l'écorce, et qu'on la distinguera aisément du tissu de poils de rat.

Ainsi aucun texte ne permet de supposer que les étoffes qu'on croyait faites de l'écorce de l'arbre de feu n'étaient pas incombustibles, tout comme celles qu'on déclarait faites des poils du rat de feu. Le « malayan bark-cloth » n'a rien à faire ici. Que les Chinois n'aient pas reconnu l'identité du produit qui leur arrivait par des voies diverses n'a rien qui puisse nous étonner. Peut-être d'ailleurs y avait-il quelque différence extérieure entre les deux produits ; il y a diverses sortes d'amiante et, sans aller très loin, la langue anglaise désigne ce minéral sous une série de noms divers, selon son aspect extérieur :

(1) D'après le *K'ang-hi tseu tien*, le nom de famille est Wan 讎 et le nom personnel Kie 杰 : il ne faut donc pas écrire Wan-kie. D'autre part, quand *kong* 公, est le titre que nous traduisons par duc, il ne se place jamais après le nom personnel. Ici c'est un simple terme de politesse dont la valeur est à peu près celle du mot français « Monsieur ».

(2) Il faut en effet couper la phrase après 常, et non après 改, et lire 改常, litt. « l'écorce d'arbre se changera en son état normal ». Pour le sens du mot 常, cf. les expressions 復常, 易常, 失常, etc.

mountain flax, mountain leather, mountain cork, mountain paper, etc. Ou peut-être faut-il plutôt y voir une différence de préparation, une sorte étant tissée et l'autre étant une espèce de feutre.

Si la théorie de M. L. ne me paraît pas pouvoir être acceptée sur ce point, du moins suis-je tout à fait d'accord avec lui pour séparer nettement les traditions sur l'origine animale et sur l'origine végétale de l'amiante. Un texte chinois ancien confirme d'ailleurs nettement cette hypothèse : « Les pays d'Occident ont l'étoffe de rat de feu, la Mer Orientale a le bois qui ne brûle pas (1). » Les Chinois ont donc parfaitement bien noté au début que l'amiante leur venait de deux régions différentes, avec une explication différente chaque fois. Il ne faut d'ailleurs pas prendre à la lettre la mention de la Mer Orientale par Chou Si, et c'est avec raison que M. L. fait venir du Sud la légende de l'écorce d'arbre. Peut-être cependant va-t-il un peu trop loin en essayant de faire remonter toute la tradition uniquement à K'ang T'ai et à son voyage au Fou-nan. Le *Fou-nan l'ou sou tchouan* 夫南土俗傳 appelait Java (ou l'île quelconque de l'Océan Méridional à l'Est de laquelle se trouvent l'île de Ma-wou 馬五, puis l'île de feu 火洲 où poussait l'arbre de feu) d'un nom dont le second caractère est sûrement *po* 籊, tandis que le premier offre, suivant les textes, les formes 諸, 耆, etc. (2), variantes correctes ou incorrectes d'un caractère contenant l'élément 耆 ou s'en rapprochant. S'il me semble légitime de faire dériver de lui les ouvrages qui adoptent ce nom, il est moins juste d'en rapprocher ceux qui désignent cette île sous d'autres noms : ainsi, pour reprendre les ouvrages cités par M. L., le *Nan-fang yi wou tche* 南方異物記 du III^e siècle, qui parle de l'île de Sseu-tiao 斯調, et le *Hiuan lan* 玄覽, chez qui le nom est P'i-k'ien 毘鷲, tiennent certainement la légende de sources indépendantes du *Fou-nan l'ou sou tchouan* ; et le premier de ces ouvrages est à peu près contemporain de celui de K'ang T'ai. Mais dans ces conditions il devient de plus en plus évident que la légende de l'amiante provenant de l'écorce d'un arbre n'est pas due à une « mystification » dont K'ang T'ai « aurait été victime » de la part des « rusés et astucieux habitants du Fou-nan ». Les Chinois se sont contentés de recueillir une légende qui courait chez les populations de la côte indochinoise, et qui leur venait peut-être de l'Inde ou de l'archipel malais. D'autre part, si la localisation du pays du rat de feu dans les mers du Sud, au

(1) *Fa mong ki* 發蒙記 de Chou Si 東皙, ap. *Tch'ou hio ki* 初學記, k. 29 a (éd. *Wen che tchai ts'ong chou* 繡石齋叢書).

(2) M. L. veut que le nom de *K'i-po* 耆籊 soit une interpolation dans le commentaire du *Chan hai king* par K'ouo Pouo. J'avoue ne pas comprendre comment, du fait que le nom de *Chō-po* est donné à l'île de Java par un auteur de V^e siècle, on doit conclure que celui de *K'i-po* ne peut avoir été appliqué par un écrivain du III^e siècle à cette île ou peut-être à une autre. — *K'i-po* est visiblement une forme altérée du nom qu'avait rapporté K'ang T'ai un demi-siècle plus tôt, et qu'on a restitué en *Jāvaka*.

lieu des pays d'Occident, paraît bien dûe à la contamination de cette légende avec celle de l'arbre de feu, je ne suis pas sûr qu'il faille faire remonter ce travail d'adaptation à Ko Hong 葛洪 : en effet le passage qui lui est attribué dans le *T'ai-p'ing yu lan*, et que cite M. L., ne se retrouve pas dans les éditions actuelles du *Pao-p'o tseu* (1). Cela ne veut pas dire qu'il soit nécessairement faux, mais du moins est-il quelque peu sujet à caution, et devient-il difficile à utiliser, sans un examen préalable de son authenticité.

Enfin il n'est pas inutile d'observer qu'il existe en Chine, sur l'origine de l'amiante, une tradition toute différente de celles qu'a notées M. L. : c'est celle qui en fait le cocon du *ver de glace* 氷蠶 de l'île Yuan-kiao 員嶠山 de l'archipel des Immortels dans la Mer Orientale. Cette légende est fort ancienne et nous pouvons la suivre dans la littérature depuis le IV^e siècle dans le *Che yi ki* 拾遺記 de Wang Kia 王嘉 (2) ; elle semble avoir surtout joui d'une grande vogue à l'époque des T'ang (3). A elle aussi d'ailleurs, il faudrait peut-être encore chercher une origine étrangère ; du moins une anecdote du IX^e siècle fait-elle intervenir un Persan. « K'ang-lao-tseu 康老子, ayant rencontré une vieille femme qui portait un vieux coussin de soie, l'acquit pour cinq cents pièces. Un Persan 波斯 qui vit le coussin dit à K'ang : « Où avez-vous acquis cette rareté prodigieuse ? Cette étoffe est tissée de fils de ver de « glace ; même au sixième mois, dès qu'on l'étend sur un siège, elle remplit « toute la maison de fraîcheur. Je vous la rachète pour dix millions de « pièces » (4).

Ces quelques réserves faites, la théorie de M. L. me paraît parfaitement juste : les légendes chinoises qu'il a étudiées sont d'importation étrangère, comme le produit lui-même ; une fois de plus, nous trouvons un point de contact entre les idées du Moyen-Age occidental et extrême-oriental. On ne peut que souhaiter que M. L. continue ces recherches, et qu'il nous donne la série d'études qu'il promet, dans l'un de ses deux articles, sur les relations sino-hellénistiques : nul mieux que lui n'est à même de traiter à fond un pareil sujet.

H. MASPERO.

(1) Je ne trouve dans le *Pao-p'o tseu* (*Nei pien*, éd. *P'ing-tsin kouan ts'ong chou* k. 8, 8 b ; éd. *Han Wei ts'ong chou*, k. 2, 17 b) qu'un seul passage relatif aux étoffes incombustibles ; il n'y est pas question du rat de feu.

(2) *Che yi ki* (éd. *Han Wei ts'ong chou*), k. 10, 5 b.

(3) *Wei lio*, k. 10, 2 b.

(4) *Yo fou tsa lou* 樂府雜錄 (éd. *Cheou chan ko ts'ong chou*), 16 a.

IV. — JAPON.

UEDA Mannen 上田 萬年 et MATSUI Kanji 松井 簡治. — *Dai Nihon kokugo jiten* 大日本國語辭典 (Dictionnaire de la langue japonaise), tome 1, de *a* à *ki*. — Tôkyô, Fusambô 富山房, 1915; 1 vol. in-4° illustré, 4-4-4-8-1242 pp.

Il existe un certain nombre de bons dictionnaires japonais plus ou moins développés ; il en est d'assez imposants, comme le *Kotoba no izumi* d'Ochiai Naobumi 落合直文, dont les dernières éditions se sont accrues par les soins du fils de l'auteur, d'un Supplément de 1200 pages in-4°. Il existe aussi beaucoup de dictionnaires spéciaux pour les diverses branches de connaissances, et j'ai eu occasion de parler de quelques-uns ici. Toutefois on n'avait pas encore, dit la préface de ce nouvel ouvrage, de dictionnaire vraiment complet de la langue japonaise, pouvant à lui seul fournir les renseignements variés qu'on doit ordinairement chercher en plusieurs ouvrages différents ; on n'avait pas ce qu'on pourrait appeler le Webster japonais.

A cette œuvre se sont voués — et de ce modèle se sont inspirés — MM. UEDA Mannen, docteur ès-lettres, professeur à la Faculté des Lettres de Tôkyô, et MATSUI Kanji, professeur à l'École normale supérieure, aidés de nombreux collaborateurs. La préparation, nous dit-on, en a demandé quinze années de travail ; et cela n'a rien d'étonnant, si l'on songe que les auteurs ont voulu d'abord faire le dépouillement complet de tous les ouvrages anciens, afin de réunir autant que possible tous les vocables dont usa la langue japonaise aux différents stades de son évolution. Aux mots usuels, ils ont voulu joindre les termes techniques modernes, aux moins ceux qui sont déjà suffisamment répandus. Finalement, bien qu'ils n'y fassent entrer aucun nom d'homme ni de lieu, leur dictionnaire ne contiendra pas moins de 220.000 mots. Il ne doit former pourtant que quatre volumes de douze à treize cents pages, ce qui est peu au regard du nombre de mots qu'il contiendra. Aussi les articles sont-ils généralement fort courts ; cependant presque tous, après la définition ou l'explication du mot, donnent quelque exemple de son emploi, emprunté aux meilleurs ouvrages japonais. Les mots sont donnés en *kana* et en caractères chinois, et rangés d'après l'ordre des *go-jû on* 五十音.

Il serait sans grand intérêt de rechercher si çà et là quelque mot n'aurait pas pu être ajouté au grand nombre de ceux que contient ce dictionnaire. A vrai dire, et autant qu'un examen un peu rapide permet d'en juger, ce n'est ni par défaut, ni par omission, que semble pécher cet ouvrage ; mais plutôt on

pourrait lui reprocher quelque exagération ou surabondance sur certains points. De nombreux proverbes sont mentionnés, commentés, expliqués, parfois avec référence ; méritaient-ils réellement d'occuper tant de place ? La langue japonaise unit si aisément ses mots, ses verbes surtout, pour en former des mots et des verbes composés, qu'il est bien difficile souvent de décider si tel composé demande un article spécial. Les auteurs semblent avoir presque toujours résolu la question par l'affirmative. D'autre part, la facilité de composition plus grande encore qu'offrent les caractères chinois amène, dans la littérature et même dans le langage courant modernes, une production continue de termes nouveaux ; il était impossible d'être complet sur ce point, et les auteurs s'en étaient excusés dans leur préface. Néanmoins leur désir de ne rien laisser échapper qui pût être utile les a conduits à consacrer des articles séparés à des composés qui sont en réalité des expressions plutôt que des mots, *kambunten* 漢文典 « grammaire chinoise », par exemple, ou *eitai shakuchi tatemono tōkibo* 永代借地建物登記簿 « registre d'inscription des constructions élevées sur les terrains loués par bail emphytéotique » ; fallait-il un article spécial pour *kiito kensajo chō* 生絲検査所長 « directeur du laboratoire pour l'examen des soies », à côté de celui qui est consacré à *kiito kensajo* ? Je me hâte de dire que les cas du genre de ces deux derniers ne sont pas très nombreux.

Pas plus que ceux qui l'ont précédé, à la seule exception du *Nihon dai-jisho* 日本大辭書 de Yamada Bimyō 山田美妙, ce dictionnaire n'indique l'accent des mots. L'accent en japonais est faible, mais il existe ; et dans certains homophones, il acquiert une réelle importance ; il y aurait donc intérêt à l'indiquer. Mais d'autre part, il diffère sensiblement suivant les régions, et à Tōkyō par exemple et dans le Kwantō, les mots sont souvent accentués tout autrement qu'à Kyōto et dans le Kwansai. C'est pour cela sans doute que les auteurs de dictionnaires renoncent d'ordinaire à le noter. Le *Nihon dai-jisho* avait suivi l'accent de Tōkyō, et il avait eu raison. C'est en effet la langue de Tōkyō qui, par la force des choses, prévaut et est destinée à prévaloir partout de plus en plus. Les grammaires ne tiennent pas compte ordinairement des formes particulières de la langue de Kyōto ou des autres régions du Japon ⁽¹⁾ ; les dictionnaires auraient tout droit, semble-t-il, d'en faire autant pour l'accent, et ils concourraient ainsi à l'unification de la langue.

Quelques illustrations s'intercalent dans le texte ; mais elles sont relativement rares, de petites dimensions et d'exécution médiocre. Divers index doivent terminer l'ouvrage, qui en rendront le maniement plus aisé.

(1) Il est d'ailleurs permis de le regretter ; nombre d'entre elles sont des plus intéressantes au point de vue de la phonétique, de la morphologie et de l'évolution de la langue.

En somme ce dictionnaire marque assurément un progrès sur les œuvres similaires antérieures, et il faut souhaiter que son achèvement ne se fasse pas trop attendre.

N. PERI.

BUKKYŌ DAIGAKU 佛教大學 (Université bouddhiste). — *Bukkyo dai-jii* 佛教大辭彙 (Grand dictionnaire du bouddhisme), tome I. — Tōkyō, Fusambō 富士房, 1914; 1 vol. in-4°, 4-4-1464 pp., avec de nombreuses illustrations dans le texte et 19 planches hors-texte.

Il y a longtemps déjà que l'extrême-orientalisme attend des bouddhisants japonais la publication d'un grand dictionnaire du bouddhisme. Par leur grande connaissance du canon chinois, ainsi que de nombreux textes fort importants bien que non-canoniques, auxquels, du moins jusqu'à l'apparition du Supplément au Tripiṭaka du Kyōto, l'accès était pratiquement impossible aux sinologues étrangers, ils paraissent bien être les plus qualifiés pour entreprendre et mener à bonne fin une œuvre de cette importance. Le dépouillement préliminaire de cette masse énorme d'ouvrages exige d'ailleurs une cohorte de travailleurs avertis, que seules au monde peuvent fournir les écoles supérieures ou universités bouddhistes du Japon.

C'est l'une d'entre elles, dénommée simplement « Université bouddhiste », en réalité dépendant de la seule secte du Nishi-Hongwan-ji, qui a entrepris la publication de ce « Grand dictionnaire du bouddhisme ». En 1908, un bureau spécial fut créé dans ce but à cette Université, et le travail fut poussé activement. Le premier volume a paru l'année dernière et l'impression des suivants se poursuit régulièrement. L'ouvrage complet en comprendra quatre, dont un d'index divers, et le nombre des articles sera d'environ 23.000. Cela suffit à indiquer son importance, et permet de se faire une idée de la quantité de renseignements qu'on y trouvera. Il ne faut pas oublier pourtant que, fait par et pour des Japonais, il ne peut manquer de contenir une forte proportion de choses particulières au Japon, à ses sectes, à ses temples, à ses moins célèbres, à ses œuvres d'art, etc., d'intérêt évidemment assez faible au point de vue du bouddhisme en général. Mais il ne faudrait pas croire pour cela que le bouddhisme japonais ait pris toute la place: le bouddhisme hindou et le bouddhisme chinois sont largement traités.

Les mots sont rangés dans l'ordre des *go-jū on* 五十音. Ils sont donnés en *kana*, puis en caractères chinois, que suit l'équivalent sanscrit lorsqu'il y a lieu et qu'il est connu. Pour l'écriture du *kana*, on a nettement abandonné l'orthographe traditionnelle pour suivre à peu près l'orthographe simplifiée, basée uniquement sur la prononciation moderne, et dont l'enseignement a été introduit dans les écoles primaires il y a quelques années. Il en résulte que certains mots occupent une place imprévue, et on est étonné au premier abord

de trouver, par exemple, 王 dans l'o ; mais il faut reconnaître que dans l'ensemble les recherches en sont facilitées, l'orthographe traditionnelle, comme toute orthographe qui se respecte, ayant ses singularités, intéressantes au point de vue historique, mais parfois un peu embarrassantes pour qui ne le l'a pas pratiquée. Toutefois un dictionnaire de ce genre est certainement l'un des ouvrages où l'on s'attendait le moins à voir adopter cette simplification un peu brutale.

Les articles, au moins ceux de quelque importance, sont accompagnés de quelques références. Mais comme il arrive malheureusement encore à beaucoup d'ouvrages japonais, sinon à la plupart d'entre eux, celles-ci n'ont pas toute la précision nécessaire. Ce dictionnaire marque pourtant à ce point de vue un progrès réel sur d'autres travaux antérieurs ; il ne se borne pas en effet à indiquer le titre des ouvrages qu'il cite ; il en indique le chapitre. A noter que dans ces références, l'édition du Tripitaka de Tôkyô est désignée par le caractère 縮, et celle de Kyôto par le svastika 卐.

Un certain nombre des termes dont il traite avaient déjà fait l'objet d'articles spéciaux dans le grand Dictionnaire philosophique que j'ai signalé ici même⁽¹⁾ ; et parfois la comparaison des deux ouvrages au point de vue scientifique, fera préférer le second, le premier ne s'étant pas toujours interdit une certaine tendance à la vulgarisation. Les auteurs ont pris soin de noter les variations de sens d'un même terme suivant les écoles et les sectes, ce qui peut à l'occasion être d'un grand intérêt.

Ce nouveau dictionnaire paraît devoir être très précieux, et jusqu'à un certain point indispensable, à tous ceux qu'intéressent les études bouddhiques. On ne jugera d'ailleurs bien des services qu'il peut rendre qu'après son achèvement, et lorsque nous serons en possession du volume d'index qui en facilitera le maniement et y rendra les recherches plus aisées, surtout aux sinologues auxquels la prononciation japonaise des caractères chinois n'est pas familière. Souhaitons donc que l'impression en progresse le plus rapidement possible, et que nous puissions bientôt disposer de ce nouvel instrument de travail.

N. PERI.

YAMADA Kôdô 山田孝道. — *Zenshû jiten* 禪宗辭典 (Dictionnaire de la secte du dhyāna). — Tôkyô, Kôyûkwan 光融館, 1915 ; 1 vol. in-12, 4-5-25-34-191-4-1146 pp.

A côté du précédent, ce nouveau dictionnaire fait petite figure ; toutefois il ne fait pas double emploi, pas plus que le *Himitsu jirin* 秘密辭林 dont j'ai eu

(1) BEFEO., XIII, VII, 65.

occasion de parler précédemment (1). Le sens d'un certain nombre de termes subit en effet, suivant les écoles, quelques modifications ; et bien que le Grand Dictionnaire dont il a été question plus haut en tienne généralement compte, comme je l'ai dit, il n'est pas sans intérêt ni utilité d'en posséder des définitions précises données par des spécialistes de chaque école. De plus, on trouve en grand nombre, dans ce nouveau dictionnaire, des expressions, presque des phrases entières, tirées des ouvrages chinois de l'école du dhyāna, phrases et expressions particulières à ces ouvrages, et dont l'interprétation est des plus ardues, parfois impossible, sans le secours de la tradition. Ceux-ci sont en effet, sinon rédigés en entier en langage parlé, du moins parsemés de locutions populaires dont le sens est parfois singulièrement obscur ; et les traditions propres de l'école du dhyāna donnent de plus occasion à de nombreuses allusions dont l'intelligence n'est possible qu'à la condition d'être renseigné sur ces traditions.

Dans le dictionnaire proprement dit, les termes et expressions sont rangés d'après l'ordre des *go-jū on* ; mais il est accompagné d'un index en caractères chinois dans lequel ces termes et expressions sont rangés d'après le nombre de traits de leur premier caractère. Son utilité est incontestable ; toutefois le maniement n'en est pas très commode et les recherches y sont un peu longues. L'ouvrage contient encore des tableaux généalogiques de la transmission de la doctrine, et de la succession des patriarches des différentes écoles de dhyāna.

N. PERI.

OGIWARA Unrai 荻原雲來. — *Bon-Kan taiyaku Bukkyō jiten* 梵漢對譯佛教辭典 (Dictionnaire bouddhique sanscrit-chinois). — Tōkyō, Heigo shuppan sha 丙午出版社, 1915 ; 1 vol. in-8°, 4-11-245-60-208-168 pp.

Le titre de cet ouvrage n'en indique pas clairement la véritable nature. Ce n'est pas en effet, comme on pourrait le supposer, un dictionnaire aussi complet que l'état actuel des études bouddhiques permettrait de le faire ; il s'agit en somme d'une sorte d'édition abrégée de la *Mahāvvyūpatti*, texte sanscrit et équivalents chinois, avec notes et lexiques sanscrit-chinois et chinois-sanscrit.

M. O., au cours des études qu'il a poursuivies en Allemagne, a trouvé à la bibliothèque de Strasbourg, la copie faite par E. Foucaux et S. Julien de l'original sanscrit-tibétain-chinois-mongol, entré en 1856 à la bibliothèque de St-Petersbourg. Il l'a fait recopier à l'exception de la partie mongole, et c'est de là qu'est sorti l'ouvrage qu'il nous donne aujourd'hui.

(1) BEFEO., XIII, vii, 61.

Le texte sanscrit en a été, on le sait, réédité d'après Minayeff par Mironow dans le XIII^e volume de la *Bibliotheca buddhica*. C'est celui-ci que suit M. O., en le transcrivant.

Pour le chinois, M. O. nous dit avoir apporté, à la suite de ses recherches personnelles, quelques modifications ou corrections au texte de Strasbourg. Son but principal étant de fournir un instrument de travail aux bouddhisants japonais, il a laissé de côté le mongol de peu d'intérêt en effet, et le tibétain, ce qui est peut-être regrettable, mais était sans doute imposé par le manque de la fonte nécessaire.

L'ouvrage est divisé en quatre parties paginées séparément. La première est la reproduction du texte de la Mahāvīyūtpatti avec l'équivalent chinois en regard de chaque terme. La seconde est formée par l'ensemble des notes dont l'auteur n'a pas voulu alourdir la première partie. Puis viennent l'index des termes chinois et celui des termes sanscrits, que suit un court index des expressions numériques. Dans l'index des termes chinois, ceux-ci sont rangés d'après leur prononciation japonaise selon l'ordre des *go-jū on*. Et ceci est regrettable. Un autre mode de rangement, soit par clefs, soit par nombre de traits, n'aurait nullement gêné les japonisants, et aurait permis aux sinologues, qui l'auraient fort apprécié, l'usage de cet index, qui, tel qu'il est, leur sera assez difficilement accessible.

N. PERI.

YOSHIDA Tōgo 吉田 東伍. — *Tōjo Nihon shi* 倒叙 日本史 (Histoire du Japon à rebours). — Tōkyō, Waseda Daigaku shuppan-bu 早稻田大學出版部 (Section d'édition de l'Université de Waseda), 1913; 10 vol. de 300 à 500 pp. et 1 vol. d'index.

M. YOSHIDA Tōgo n'est pas un inconnu pour les lecteurs du *Bulletin*; plusieurs fois déjà j'ai eu occasion de signaler ici les œuvres de ce travailleur infatigable et consciencieux. *L'Histoire du Japon* qu'il vient de publier va des origines jusqu'à nos jours et se termine à la mort de l'empereur Meiji. Elle est divisée en 15 sections : développement de la puissance du pays ; établissement de la constitution ; restauration ; fin, décadence, période moyenne, commencements du gouvernement de Edo ; Nobunaga et Hideyoshi ; troubles sous le gouvernement de Muromachi ; cours du Sud et du Nord et gouvernement de Muromachi ; gouvernement de Kamakura ; gouvernement du palais et guerres des Taira et des Minamoto ; époque de Heian ; époque de Nara ; antiquité.

Chacune de ces sections forme un tout qui peut être considéré comme indépendant. Ces divisions si nettes et si fortement marquées étaient indispensables, étant donné la méthode de l'auteur, et l'ordre à tout le moins singulier qu'il a adopté. Sous le prétexte — purement théorique sans doute, car je soupçonne que d'autres raisons ont influé sur sa détermination — qu'il y a en certains cas avantage à procéder du prochain au lointain et de ce qui plus voisin

de nous à ce qui en est plus éloigné, M. Y. commence son *Histoire du Japon* par la fin ; il dispose ses sections dans l'ordre inverse, au rebours, *tōjo* 倒叙, de leur succession historique, si bien que la première est celle qui décrit la période contemporaine, de la guerre avec la Chine à la fin de l'ère Meiji, et la dernière, celle des commencements du Japon. Je ne sais trop si l'idée sera généralement approuvée ; mais après tout, il ne s'agit que d'un classement, et ceux qui préfèrent étudier les événements dans l'ordre de leur production ont la ressource de commencer la lecture de l'ouvrage par le dernier volume. La valeur de l'œuvre n'aura pas à en souffrir.

Cette valeur est d'ailleurs sérieuse. C'est surtout une valeur d'érudition. M. Y. relate les faits avec exactitude, expose les circonstances et les conditions dans lesquelles ils se sont produits ; mais en général il ne les juge ni les critique ; et il ne fait pas non plus de philosophie de l'histoire. Il prend discrètement parti dans les questions controversées, mais ne les discute pas. Il est bien documenté sur l'état social, les mœurs, les réformes, etc., des différentes époques ; il en parle assez longuement, et ces chapitres sont sans doute les meilleurs de son livre. Seulement il faut l'en croire sur parole ; il n'indique aucune référence, et l'on ne saurait trop regretter cette lacune. Il cite à la vérité beaucoup, longuement, copieusement, mais presque uniquement des ouvrages tout modernes ; il semble qu'il lui a paru inutile de chercher à redire sous une autre forme ce que quelqu'autre avant lui avait bien dit à son gré ; et il emprunte ainsi des pages entières à des auteurs contemporains. Quelques bonnes références aux ouvrages anciens qu'il connaît si bien auraient été beaucoup mieux accueillies de tous, et auraient donné une toute autre valeur à cette Histoire qui, telle qu'elle est écrite, risque de paraître plus littéraire que vraiment scientifique. A tout le moins, de bonnes bibliographies s'imposaient ; et on en regrettera vivement l'absence.

N. PERI.

NIHON REKISHI CHIRI GAKKAI 日本歴史地理學會 (Société d'histoire et de géographie du Japon). — *Kamakura bummei shiron* 鎌倉文明史論 (Etudes historiques sur la civilisation de l'époque de Kamakura). — *Senkoku jidai shiron* 戰國時代史論 (Etudes historiques sur l'époque des grandes guerres). — *Nara jidai shiron* 奈良時代史論 (Etudes historiques sur l'époque de Nara). — *Azuchi Momoyama jidai shiron* 安土桃山時代史論 (Etudes historiques sur l'époque d'Azuchi et de Momoyama). — *Edo jidai shiron* 江戸時代史論 (Etudes historiques sur l'époque de Edo). — Tōkyō, Jinyusha 仁友社, 1913-1915 ; 5 vol. in-8° de 400 à 500 pp., illustrés.

Sous ces titres la Société d'histoire et de géographie du Japon a eu l'excellente idée de réunir et de publier en volumes des séries de conférences

faites en diverses occasions, sur son initiative. Ces conférences, faites par les spécialistes les plus qualifiés, ne donnent pas naturellement une histoire suivie des périodes auxquelles elles sont consacrées ; chacune d'elles étudie soit un fait particulièrement important, soit un personnage notable, soit surtout un des aspects de la vie sociale d'une époque, législation, finances, religion, arts, littérature, mœurs et coutumes, etc. Chaque volume donne ainsi une sorte de vue d'ensemble de la situation générale, de la vie, du développement du Japon à différents stades de son évolution. Ces conférences, encore qu'on y relève çà et là des longueurs, sont en général excellentes ; elles sont naturellement en langage parlé, et la lecture en est facile et agréable autant qu' instructive. La série de ces volumes doit se continuer.

N. PERI.

GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE CORÉE. — *Chosen koseki zūfu* 朝鮮古蹟圖譜
(Reproductions des Vestiges archéologiques de Corée). — Tôkyô, 1915 ;
2 vol. de planches in-folio, avec notices explicatives.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que le Japon s'intéresse à l'art et à l'archéologie de la Corée. Il sait tout ce que son propre développement a dû à ce pays, et il a toujours conservé si précieusement les spécimens authentiques de cet art qui lui étaient parvenus, que jusqu'à ces dernières années, ce n'était que chez lui qu'on pouvait trouver les éléments de son étude. Dès la fin du dernier siècle, des missions japonaises allèrent à plusieurs reprises rechercher et inventorier les documents artistiques et archéologiques subsistant dans le pays. Les résultats furent encourageants. Je citerai seulement à ce sujet le remarquable Rapport de M. Sekino Tei 關野貞 sur la mission qu'il y accompagna en 1902, *Kankoku kenchiku chōsu hōkoku* 韓國建築調査報告.

Mais c'est surtout depuis l'annexion de la Corée, et depuis l'installation de S. E. le général comte Terauchi 寺内 en qualité de Gouverneur général, que les travaux ont pris de l'extension. Le Musée de Seoul, uniquement consacré aux choses coréennes, est absolument unique en son genre, et tel qu'on ne saurait parler de l'art de ce pays sans l'avoir visité et étudié. Une quantité considérable de documents ont été recueillis qu'on se propose de publier progressivement. Je veux signaler aujourd'hui l'apparition des deux premiers volumes d'une série qui doit se continuer sous le titre donné plus haut. Ils contiennent des documents archéologiques et artistiques du plus haut intérêt. C'est la Compagnie de la *Kokka* et la maison Seiundō 青雲堂 qui ont été chargées de l'exécution des planches, et ces noms sont de sûrs garants du soin avec lequel ont été faites les reproductions. Chacun de ces volumes est accompagné d'une brochure explicative, dont on prépare une édition anglaise qui permettra à tous les archéologues de consulter l'ouvrage avec plus de fruit.

Ainsi que l'indique leur titre, ils sont consacrés aux anciens tombeaux, tumuli, chambres funéraires, etc., à leur ornementation et aux objets divers qui y ont été découverts. Dans le premier volume on trouve d'abord tout ce qui a rapport aux anciens Lo-lang kiun 樂浪郡 et Tai-fang kiun 帶方郡 des Han, c'est-à-dire à peu près à la province de Ph्योंg-an 平安 et à celles de Kyông-geui 京畿 et de Hoang-hai 黃海, puis ce qui concerne la partie du royaume de Kokurye 高句麗 actuellement comprise dans la Manchourie. Le second volume est consacré aux tombeaux de la partie coréenne de ce même royaume.

Cet ouvrage mériterait une étude détaillée que je ne puis entreprendre ici. J'indiquerai seulement quelques-uns des points qui me paraissent particulièrement dignes d'attention.

Ces tombeaux affectent la forme de tumuli, dont quelques-uns d'assez grandes dimensions, parfois recouverts d'un revêtement de pierres de taille disposées en gradins. A l'intérieur se trouvent des chambres funéraires, précédées quelquefois de corridors et d'antichambres. En général, des tables de pierre y sont disposées pour recevoir les cercueils. Quelques-uns de ces tombeaux ont livré, en assez petit nombre relativement, divers ustensiles, armes ou poteries. Ces chambres funéraires offrent en général le plus haut intérêt, et sont même une véritable révélation, tant par leur structure et leurs dispositions que par leur ornementation et les fresques qui les décorent. Sur leurs parois de pierre sont ordinairement figurées la charpente, les poutres, les encorbellements de la construction en bois. Les motifs ornementaux, les animaux et êtres fantastiques qui ornent les murs et surtout les encorbellements des plafonds, sont d'un art parfait et d'un style à peu près inconnu, que les spécimens d'art coréen conservés au Japon, notamment les peintures du célèbre Tamamushi du Hōryū-ji 法隆寺 et quelques objets conservés à Nara permettaient de soupçonner, mais qui s'affirme ici magnifiquement. Il frappe surtout par la souplesse et presque la fluidité de certains ornements et l'extraordinaire mouvement de certaines représentations. Les génies des points cardinaux, dragon, tigre, phénix, oiseau rouge *tchou-ts'io* 朱雀, la tortue et le serpent dont la tradition taoïste a fait la monture de Hiuan-wou 玄武, sont particulièrement intéressants, et dans leur filiation chinoise, gardent une grande originalité (1).

D'autre part les personnages représentés dans ces fresques, et dont quelques-uns semblent jetés au hasard sur les murs, bonzes, guerriers, cavaliers, dames, etc., fournissent une précieuse moisson de renseignements de premier ordre sur les costumes, les armes, les véhicules, etc., en usage dans l'ancienne Corée.

(1) Voir BEFEO., XIII, VII, 119, et *Kōkka*, n° 275, *Wall-paintings in Ancient Korean Tombs*

Par ce simple aperçu très incomplet on peut se faire quelque idée de l'importance de cette belle publication, tant au point de vue archéologique pur, qu'à celui de l'art extrême-oriental. On ne saurait trop remercier le Gouvernement général de Corée de l'avoir entreprise, et il faut souhaiter qu'elle se poursuive le plus rapidement possible.

N. PERI.

Tsuda Sōkichi 津田左右吉. — *Chōsen rekishi chiri* 朝鮮歴史地理 (Géographie historique de la Corée). — Tōkyō, Nan-Manshū tetsudō kwaisha 南滿洲鐵道會社 (Compagnie des Chemins de fer de Mandchourie méridionale), 1913; 2 vol. in-8, 1, 6-2-5-366-21 pp. et 6 cartes; 11, 3-5-393-17 pp. et 5 cartes.

Cet important ouvrage est le deuxième des « Rapports sur les recherches historiques » *rekishi chōsa hōkoku* 歴史調査報告, entrepris sur l'initiative et aux frais de la puissante Compagnie de Chemins de fer de Mandchourie méridionale. Le premier portait sur la géographie historique de la Mandchourie. Dans une brève introduction, M. T. expose la manière dont il a conçu son travail. Les ouvrages historiques, comme le *Sam kouk sū keui* 三國史記, le *Ko-rye sū* 高麗史, ou encore le *Tong kouk ye li seung ram* 東國輿地勝覽, dit-il, permettent de reconstituer avec précision les divisions du pays à partir de l'époque de la domination de Silla 新羅; aussi n'en parle-t-il pas; c'est aux époques antérieures qu'il s'attache, pour lesquelles on est moins bien renseigné. Non pas qu'on manque absolument de documents à leur sujet; mais ceux-ci sont épars en différents ouvrages. Il faut les rechercher, les réunir, les comparer, enfin essayer d'identifier les lieux, rivières, villes, frontières, etc. dont parlent ces ouvrages. Tel est le but que s'est proposé M. T. Je manque de compétence pour décider s'il l'a toujours atteint. Mais il est certain que son ouvrage constitue dans l'ensemble une contribution de première importance à l'étude de la géographie politique et de l'histoire anciennes de la Corée.

Les cartes qui accompagnent ces deux volumes sont de lecture aisée. L'auteur en a écarté tout ce qui n'allait pas directement à son sujet, ce qui les rend un peu schématiques, mais du moins très claires. On s'étonnera pourtant de retrouver en quelques-unes le tracé des chemins de fer modernes.

Chaque volume se termine par un index; il eût été préférable, je crois, d'avoir un seul index pour l'ouvrage entier. Les mots y sont naturellement donnés en caractères chinois; mais ils sont rangés dans l'ordre des *go-jū on*, d'après la prononciation japonaise des caractères, ce qui peut être fort gênant pour les sinologues qui voudraient y chercher quelques renseignements.

N. PERI.

V. — ASIE CENTRALE

NISHI-HONGWAN-JI 西本願寺. — *Seiki kōko zūfu* 西域考古圖譜. — Tōkyō, Kokka sha, 1915; 2 vol. de planches in-folio.

La mission japonaise envoyée en Asie centrale par le temple du Nishi Hongwan-ji continue à livrer au public les résultats de ses travaux. On sait que tout ce qui se rapportait directement à la secte de la Terre Pure, à laquelle appartient le temple, a été édité antérieurement sous le titre de *Niraku sōsho* 二樂叢書⁽¹⁾. La publication actuelle est constituée par deux gros volumes de planches reproduisant l'ensemble des documents de toute sorte découverts ou achetés au cours des voyages; chaque volume forme d'ailleurs un tout distinct, l'un contenant les monuments figurés, peintures, sculptures, étoffes, boiseries, etc., l'autre les manuscrits, les monnaies, etc.

La plus grande partie des documents provient de la région de Tourfan, que les expéditions russe et allemande avaient déjà contribué à faire connaître. L'histoire des petits états d'Asie centrale sort peu à peu des brouillards où ils se cachaient. Des documents publiés dernièrement par M. S. Lévi nous avaient conduit chez les rois de Koutcha vers le début du VII^e siècle; les documents publiés par la mission japonaise nous montrent la cour des rois de Kao-tch'ang vers la même époque.

On sait qu'une famille chinoise, la famille K'iu 麴, avait en 507 remplacé à Tourfan les anciens princes d'origine Avare qui avaient régné dans ce pays au V^e siècle. C'est chez les derniers rois de la dynastie K'iu que nous introduisent divers documents chinois, quelques manuscrits de Toyuk (colophons finaux de copies de textes bouddhiques), et quelques pierres tombales de Khara-khodjo. Ces textes offrent ceci de particulier qu'ils sont datés en des *nien-hao* inconnus en Chine, *yen-cheou* 延壽, *yen-tch'ang* 延昌, *kien-tch'ang* 建昌, que les éditeurs japonais ont très justement reconnus comme des ères locales adoptées par les princes de Tourfan, à l'instar des souverains chinois, et d'ailleurs aussi de leurs prédécesseurs Avars. L'un de ces textes portait même le nom d'un roi, qui malheureusement a presque entièrement disparu. Les éditeurs japonais restituent ce nom en Paï-ya 伯雅, qui nous est donné par les historiens chinois comme ayant régné au début du VII^e siècle et étant mort en 619.

(1) Cf. BEFEO., XIII. VII, 69.

Mais le caractère qui suivait immédiatement le nom de famille 麴 n'était certainement pas 伯 si on en juge par ce qui subsiste de sa partie supérieure ; il me paraît certain qu'il faut lire Kien 堅, qui est le nom du prédécesseur de Pai-ya.

La chronologie des divers documents ne permet malheureusement pas de trancher définitivement la question, mais elle ne me paraît pas très favorable à l'hypothèse des éditeurs japonais. Les dates que l'on trouve exprimées en ères avec le signe du cycle sexagénaire ne peuvent, la dynastie K'iu n'ayant régné que de 507 à 640, correspondre qu'aux années suivantes de l'ère chrétienne :

延和 <i>yen-ho</i>	9	庚午	550 ou 610	1 ^{re} année de la période 542 ou 602
建昌 <i>kien-tch'ang</i>	2	丙子	556 ou 616	1 ^{re} année de la période 555 ou 615
延壽 <i>yen-cheou</i>	2	己酉	565 ou 625	1 ^{re} année de la période 564 ou 624
»	12	甲午	575 ou 635	
»	14	丁酉	577 ou 637	
延昌 <i>yen-tch'ang</i>	4	甲申	564	1 ^{re} année de la période 561
»	20	庚子	580	
»	27	丁未	587	
»	29	乙酉	589	
»	33	癸丑	593	
»	40	庚申	600	

Pour la période *yen-tch'ang*, une seule série de dates est possible, puisque le cycle suivant ferait commencer l'ère en 621, et lui ferait par conséquent dépasser la date de 640, époque où la conquête chinoise supprime définitivement l'emploi d'ères locales : cette période s'étend donc nécessairement au moins de 561 à 600 ; dans ces conditions la période *yen-cheou* lui est nécessairement postérieure et s'étend de 624 à 637 au moins, puisque la placer soixante ans plus tôt la ferait contemporaine de *yen-tch'ang*. Quant à la période *yen-ho*, le seul examen des dates ne permet pas d'en déterminer la place ; mais il faut remarquer que nous la rencontrons sur l'inscription funéraire de K'iu Hiao-kao 麴孝高 dont la femme, dame Tchang 張氏, mourut la 40^e année *yen-tch'ang*, c'est-à-dire en 600 : il est donc évident que l'ère *yen-ho* tombe au début du VII^e siècle et s'étend de 602 à 610 ou au-delà.

Les dates cycliques de jours que l'on relève dans quelques pièces confirment la chronologie que je propose :

<i>yen-tch'ang</i>	4	甲申	3 ^e mois, 1 ^{er} jour	己未 (28 mars 564).	Exact.
»	20	庚子	9 ^e mois, 1 ^{er} jour	癸未 (24 septembre 580).	Exact.
»	29	己酉	11 ^e mois, 1 ^{er} jour	庚寅 (13 décembre 589).	Exact.
»	40	庚申	1 ^{er} mois inter-		
			calaire, 1 ^{er} jour	辛酉.	Inexact.
<i>yen-cheou</i>	12	甲午	5 ^e mois, 29 ^e jour	庚子 (29 juin 634).	Exact.

L'inexactitude qu'on y relève est d'un caractère assez particulier : l'année *keng-chen* (600) a bien un premier mois intercalaire, mais le jour *sin-yeou* est le premier jour non de ce mois, mais du premier mois véritable ; le premier jour du premier mois intercalaire serait *sin-mao*. Il est visible que les gens de Kao-tch'ang n'employaient pas couramment le calendrier chinois, et n'étaient pas très familiers avec lui ; le rédacteur de l'inscription, sachant que l'année avait un premier mois intercalaire, en a fait assez naïvement coïncider le premier jour avec le premier jour de l'année. Une autre inexactitude qui ne paraît pas sur le tableau ci-dessus parce que j'y ai noté seulement les dates des premiers jours des mois, montre encore que ce calendrier n'était pas d'usage ordinaire : pour la vingtième année *yen-tch'ang*, après avoir donné exactement le signe cyclique du premier jour du neuvième mois, *kouei-wei*, le vingt-cinquième jour du mois est mal calculé et est donné comme jour *ping-wou*, ce qui est absolument impossible, puisque *kouei-wei* étant le vingtième jour et *ping-wou* le quarante-troisième jour du cycle, celui-ci ne peut être que le vingt-quatre et non le vingt-cinq du mois.

Il résulte de là que de toutes ces périodes, sauf *kien-tch'ang*, il est possible de déterminer exactement la date. Quant à celle-ci, l'aspect de l'écriture me la ferait plutôt classer au milieu du VI^e siècle qu'au début du VII^e.

Si on rapproche les données nouvelles de ces divers documents de celles des historiens chinois, on constate que, K'iu Pai-ya étant mort en 619, lui attribuer la période *yen-tch'ang* est lui donner un règne de cinquante-neuf ans au moins (561-619), ce qui me paraît un peu long, étant donné surtout que son fils régna vingt-deux ans (619-640). Il est vrai que d'autre part en lisant Kien le nom du roi de la période *yen-tch'ang*, on arrive à donner près de cent ans de règne aux deux premiers rois de la dynastie (507-600) ; mais ici la difficulté n'est qu'apparente. Elle provient seulement de ce que le *Pei che* ne donne que deux prédécesseurs à Pai-ya, ce qui aboutit à un total de cinq rois seulement pour toute la dynastie. Or il se trompe certainement, puisque le prince qui régnait en *yen-tch'ang* parle de ses ancêtres à la 7^e génération 先七世靈考妣, et qu'il est inadmissible que son culte se soit étendu à quatre ou cinq générations d'ancêtres non royaux. D'ailleurs M. Chavannes a déjà remarqué l'incompatibilité du texte du *Pei che* avec celui du *T'ang chou* qui compte en tout neuf princes de la famille K'iu. En fait il est évident que les auteurs du *Pei che*, ne connaissant de cette famille que le nom du père du roi Pai-ya, qui le premier apporta le tribut, et le nom du fondateur de la dynastie, ont uni ces deux personnages par un lien généalogique beaucoup trop étroit. Si on suit les indications du *T'ang chou*, on trouve cinq princes pour remplir la première moitié du VI^e siècle : on obtient ainsi une chronologie beaucoup plus vraisemblable. D'autre part, je l'ai déjà dit, les restes de la partie supérieure du caractère qui formait le nom personnel du roi de la période *yen-tch'ang*, ne peuvent donner 伯, comme le proposent les éditeurs japonais, mais permettent la lecture 暨. Enfin si l'on veut expliquer

quels sont les ancêtres à la 7^e génération de ce roi en se tenant dans les limites du *T'ang chou*, il est de toute nécessité de remonter jusqu'aux ancêtres non royaux, aux parents ou aux grands-parents du fondateur de la dynastie.

En résumé je crois qu'on peut donner le tableau suivant de la dynastie K'iu de Kao-tch'ang :

1	K'iu Kia 嘉 fondateur		507- . . .
	Trois princes inconnus.		
5	<i>kien-tch'ang</i>	555-(563 ?)
6	K'iu Kien 堅	<i>yen-tch'ang</i>	564-601
7	K'iu Pai-ya 伯雅	<i>yen-houo</i>	602-(619 ?)
8	K'iu Wen-t'ai 文泰	620-623
		<i>yen-cheou</i>	624-(640)
9	K'iu Tche-cheng 智盛		640

Les documents retrouvés par la mission japonaise ne nous permettent pas seulement de préciser un peu la chronologie de cette dynastie, ils nous font encore entrevoir l'organisation de cette petite cour chinoise en pays barbare. On savait par les historiens que beaucoup de Chinois bannis s'étaient réfugiés à Kao-tch'ang ; mais on n'aurait pu se douter de l'influence énorme qu'ils y exercèrent. Et ce n'est pas un des moindres services de la publication japonaise que de nous montrer tout un côté de la civilisation de cette région que les publications de Berlin ont jusqu'ici laissé dans l'ombre, et de nous permettre ainsi de juger plus exactement de la situation.

La dynastie K'iu était résolument chinoise. L'administration, organisée sur le modèle de la Chine, paraît avoir été répartie entre les six Ministères 六部 : un certain Heou-k'ing Po-tch'ouen 侯慶伯春 fut *ts'an-kiun* au Ministère de la Guerre 兵 郭 參軍. D'autre part, les titres de cour qui nous sont connus, tous militaires, sont exclusivement chinois : un des princes de la famille royale, K'iu Lien 廉, est *wang-fou sseu-ma* 王府司馬, probablement dans la première moitié du VII^e siècle (t. II, 佛典附錄, pl. 2) ; un autre K'iu Hiao-kaï fut successivement *tchong-lang-tsiang* de la garde 鑿中郎將, puis général de la garde 鑿中將軍 ; un certain K'ouo Ngen-iseu 郭恩子 est *hou-ya tsiang-kiun* 虎牙將軍 ; un autre personnage nommé Siu Ning-tcheou 徐寧周 est *ming-wei tsiang-kiun* 明威將軍 (t. II, 史料, pl. 26). Le bouddhisme qu'on pratique à la cour est tout chinois ; ce sont des traductions chinoises des sūtras que copient rois et princes pour faire œuvre pie. Enfin quand ils sont morts, c'est dans des tombeaux à la chinoise qu'ils sont enterrés. On n'a pas découvert de tombeau royal à Kara-khodjo, mais la mission japonaise a relevé les pierres tombales d'un prince et de sa femme et de plusieurs seigneurs de la cour : les inscriptions funéraires sont rédigées en chinois ; et les peintures des tombeaux sont de style et de sujet chinois : on y trouve Fou-hi et Niu-wa debout, entrelaçant leurs queues de serpents, et tenant à la main l'équerre et le compas, dans une pose qui rappelle celle qui leur est attribuée

dans les bas-reliefs des Han. En fait l'aristocratie locale suit en tout la mode chinoise introduite par les rois, soit que toutes ces familles, Heou-k'ing, K'ouo, Tchang 張, Kiai 解, soient véritablement d'origine chinoise, soit qu'il faille y voir des familles locales ayant adopté, par genre, des noms chinois.

Cette influence ne put naturellement que s'accroître après la conquête et la réduction du royaume en province; la capitale devint le chef-lieu d'un Gouvernement général qui s'étendait sur tout le Turkestan actuel. Il est certain que les grandes familles locales conservèrent une partie de leur puissance: le frère cadet du dernier roi de Kao-tch'ang, K'iu Tche-chan devint préfet de Si-tcheou 西州, c'est-à-dire de Khodjo même⁽¹⁾, et les manuscrits recueillis par la mission japonaise nous montrent un autre prince de la famille K'iu, dont le nom est malheureusement perdu, *sseu-mu* 司馬 du même département vers la fin du VIII^e siècle; mais ces familles avaient déjà adopté en partie la civilisation du vainqueur, et la conquête ne pouvait qu'accélérer le mouvement. D'autre part, la présence de nombreux fonctionnaires et soldats vint encore s'ajouter aux autres influences. Le chinois était naturellement la langue de l'administration (peut-être l'était-il déjà sous les K'iu); mais il alla plus loin; il pénétra dans la vie privée: on a retrouvé des contrats en langue chinoise. L'étude de la littérature chinoise se répandit: Toyuk a fourni des fragments du *Che king* (t. II, 經籍, pl. 6, 8), du *Tch'ouen tsieou* (pl. 3), du *Louen yu* (pl. 1 et 8), et de nombreux ouvrages non classiques, *Souen tseu* 孫子 (pl. 3), le *Ts'ien-han chou* (pl. 5), le *Tch'ou hio ki* 初學記 (pl. 8), le *T'ang liu* 唐律 (pl. 5), le *Ts'ien tseu wen* 千字文 (pl. 6), le *Eul ya* (pl. 4) et le *T'ang yun* 唐韻 (pl. 8). L'art chinois devint de plus en plus à la mode: la fin d'un manuscrit daté de 771 s'orne d'une miniature chinoise (t. I, 繪畫, pl. 32); on a trouvé également plusieurs peintures chinoises sur soie du VII^e et du VIII^e siècle. Cette époque marque l'apogée du pouvoir politique de la Chine à Tourfan; mais l'influence de sa civilisation resta entière, et la conquête ouïgour, puis, après la chute de l'empire ouïgour, la fondation d'un royaume ouïgour à Tourfan vers le X^e siècle, bien que créant des circonstances moins favorables, ne l'amoindrirent pas: les trois princes de la famille Sali, *Buyra Sali tulug* et deux de ses parents, qui s'étaient fait représenter sur les murs d'un temple de Bâzâklik⁽²⁾, suivaient la mode chinoise jusque dans ses changements: ils avaient adopté pour leur costume officiel le vêtement à col rond des Song au lieu du vêtement croisé sur la poitrine des T'ang, qui depuis cette époque n'a survécu en Chine que dans le costume des bonzes. Ainsi il devient possible de reconstituer l'histoire artistique de Tourfan, mieux que les publications de Berlin, qui excluent presque tout ce qui est chinois, ne permettaient jusqu'ici de le faire.

(1) *T'ang chou*, k. 221; cf. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, 110.

(2) *Chotscho*, pl. 30.

Tandis qu'en architecture la Chine, avec ses habitudes d'emploi intensif du bois, ne pouvait apporter aucun enseignement utile, en peinture au contraire, elle introduisit une technique et un idéal entièrement nouveaux, si bien qu'au style que l'on a parfois appelé, de façon peu heureuse, « le style des chevaliers aux grandes jambes », caractéristique d'une influence occidentale, se substitua, après une période de transition plus ou moins longue, où il semble qu'on ait peint des modèles chinois avec la technique occidentale, un style tout chinois auquel nous devons les fresques de Bāzāklik publiées dans *Chotscho*, celles de Toyuk et de Murtuk (t. I, 繪畫, pl. 14, 15, 16, etc.), les portraits de princes et princesses, ainsi que les fresques et peintures manichéennes de l'époque des Song.

Mais ce n'est pas seulement pour l'histoire de l'art de l'Asie centrale que les découvertes de la mission japonaise ont apporté des résultats importants ; c'est peut-être encore plus pour celle de l'art chinois. Les peintures chinoises sur soie ou papier, dont plusieurs sont exactement datées, apportent des enseignements précieux sur le style et la technique des artistes des VII^e et VIII^e siècles. Un tableau sur papier (t. I, 繪畫 pl. 51) représentant une femme au pied d'un arbre suivie d'un domestique, et portant au dos la date 4^e année *k'ai-yuan* (716), rappelle par le style, le sujet et la composition un paravent conservé au Shōsōin de Nara⁽¹⁾ ; on y trouve jusqu'aux mêmes détails conventionnels, comme la symbolisation des pieds des femmes par des boutons de fleurs de lotus ; et il faut probablement y voir une réplique maladroite d'une œuvre connue dont ce paravent était une autre imitation. Mais c'est une œuvre somme toute médiocre, où les proportions sont assez mal observées. Une tête de femme peinte sur soie, non datée, mais évidemment de la même époque, seul débris qui subsiste actuellement (t. I, 繪畫, pl. 52), et où la délicatesse, la sûreté et le modelé du trait présentent déjà les meilleures qualités des grandes écoles de peinture chinoise, est à coup sûr une œuvre bien supérieure à la précédente. La série des peintures bouddhiques est peut-être plus remarquable encore. Les fragments d'une Nativité du Buddha réunis sur la planche 41 ne sont pas suffisants pour qu'on puisse se rendre compte de l'ordonnance générale de la scène⁽²⁾, et si la légende n'avait été par hasard conservée, il ne serait guère possible de l'identifier ; mais ils sont de première importance pour étudier la technique du paysage dans la peinture du début des T'ang : la manière de traiter les montagnes et les arbres qui les recouvrent y est la même que dans les bas-reliefs de la grotte Pin-yang de Long-men (cf. CHAVANNES, *Mission Archéologique dans la Chine*

(1) *Tōei shukō* 東瀛珠光, I, n° 70.

(2) La mise en page en est d'ailleurs assez défectueuse. Le groupe des petites servantes qui s'inclinent dans un geste d'adoration ne peuvent être placées à gauche de l'arbre sous la cime duquel devait se trouver la mère du Buddha, mais doivent être placées à droite puisqu'elles sont tournées vers la gauche.

Septentrionale, pl. CLXX et suiv.), mais dégagée naturellement de la raideur que la sculpture y impose aux lignes. Il est également intéressant de les comparer avec un fragment (pl. 42) où le Buddha assis est au premier plan tandis que le fond est formé d'une montagne couverte d'arbres. Un petit tableau d'allure assez heureuse, mais d'exécution assez peu soignée dans le détail, représente la troisième sortie du Bodhisattva et la rencontre du mort ; le Bodhisattva à cheval, en costume de mandarin, sort à moitié de la porte monumentale d'un palais d'architecture toute chinoise, et regarde passer deux coulis qui d'un pas rapide emportent sur leurs épaules un cadavre posé sur une civière (pl. 37). Une des plus belles œuvres est sans conteste un grand tableau qui dans son entier devait mesurer environ 1 m. 10 ou 1 m. 20 de haut sur 0 m. 70 de large (pl. 24-27), et qui représente Amitābha entouré de bodhisattvas, de moines et de dieux. La soie grossière sur laquelle il est peint décèle l'époque des T'ang ; il remonte sans doute à la fin de cette dynastie. Malheureusement près de la moitié en est perdue : du Buddha il manque l'épaule droite, les genoux et tout le socle ; des quatre rois célestes qui occupaient les quatre angles, ceux de droite, Vaiçramaṇa et Dhṛtarāṣṭra, sont seuls encore reconnaissables ; enfin des figures de dieux et de moines qui couvraient le reste du tableau, il ne subsiste plus que quelques fragments. On peut toutefois se rendre encore compte de l'aspect d'ensemble que devait présenter ce tableau : Amitābha, que désigne non seulement sa pose, mais encore l'inscription *Hriḥ* placée au-dessus de sa tête, occupait le centre de la composition, assis sur un trône de lotus, et sa robe de dessus rouge, semée de petits Buddhas d'or, laisse voir sur la poitrine le vêtement de dessous jaune et or, avec des oppositions de tons vigoureuses sans être brutales (pl. 25). Le morceau le mieux conservé est celui du coin inférieur de droite, où se trouvait figuré Dhṛtarāṣṭra portant la cuirasse et le casque, les mains jointes dans une attitude d'adoration (1). Dans l'angle supérieur, Vaiçramaṇa présentait son stūpa ; malheureusement le corps est perdu. Du côté gauche un dieu, en costume de mandarin chinois, Çakra ou Brahma je pense, (pl. 26) est un des plus beaux fragments.

Les portraits bouddhistes ne sont pas moins bien représentés que les tableaux d'ensemble : la planche 36 contient une belle tête du bodhisattva Kṣitigarbha avec une légende [地] 藏菩薩 encore lisible. La tête d'arhat (sur soie) de la planche 39 est particulièrement intéressante, car elle rappelle celles des fresques de Murtuk (pl. 16). Les débris d'un tableau qui représentait l'arhat Kia-no-kia 迦諾迦 sous un arbre, et qui appartenait à une série de Seize Arhats, ne peuvent guère, vu le sujet, remonter plus haut que la fin des T'ang ou les Cinq Dynasties (pl. 46). Enfin quelques fragments paraissent plutôt relever de l'art des Song.

(1) Le fragment représentant Dhṛtarāṣṭra a été reproduit en couleur dans la *Kokka*, XXII (1911), n° 257, pl. I.

Toutes ces pièces sont loin d'être de la même valeur : on trouve tous les degrés, depuis les chefs d'œuvre d'artistes chinois, probablement importés à grands frais, jusqu'à l'imagerie à bon marché d'artisans locaux ; juste comme à Bâzaklik, dans le même temple, les portraits de bonzes ou de princes, ou encore quelques belles scènes comme la chasse aux Garuḍas, voisinent avec les scènes des praṇidhi dont le style à la fois lourd, raide et mou dénonce la main d'ouvriers inférieurs. La chose n'en est d'ailleurs que plus intéressante pour mettre l'école de Tourfan à sa véritable place dans l'histoire de l'art chinois des T'ang et du début des Song.

La région de Tourfan a été naturellement celle que l'expédition japonaise a le plus largement explorée. Elle n'en a pas moins rapporté des manuscrits et des peintures provenant des pays situés plus à l'Ouest, Koutcha et Khotan, ainsi que quelques sculptures du Gandhara. Il faut noter en particulier deux belles fresques de style indien provenant de Qyzyl (t. I, 繪畫, pl. 6 et 8) ; quelques fragments de manuscrits chinois ont été également trouvés dans ces régions, et montrent jusqu'où s'étendit l'influence de la civilisation chinoise avant la conversion de ces pays à l'islamisme.

La publication de ces deux volumes de planches permet de reconnaître l'importance des découvertes de la mission japonaise. Il est à souhaiter que les éditeurs ne nous fassent pas attendre trop longtemps les volumes de texte qui doivent les accompagner, et qui nous apporteront des renseignements précis sur les sites des fouilles et sur le lieu exact de la découverte de chaque objet.

H. MASPERO.

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE

Ecole française d'Extrême-Orient. — L'Ecole française d'Extrême-Orient a fait une perte cruelle en la personne de M. Georges DEMASUN, pensionnaire, rentré en France sur sa demande pour faire campagne, et tombé glorieusement le 1^{er} mai au combat de Seddul-Bahr, aux Dardanelles. Nous publions plus loin une courte notice sur notre regretté collaborateur.

— M. Cl. E. MAITRE, directeur, a été mobilisé en France dans les services auxiliaires pour la durée de la guerre, et n'a pu revenir prendre ses fonctions à Hanoi. En son absence celles-ci ont continué à être remplies à titre intérimaire par M. L. FINOT, qui a dû pour cette raison prolonger son séjour en Indochine. M. Finot a publié dans le *Bulletin* une nouvelle série de ses *Notes d'épigraphie*.

— M. H. PARMENTIER, chef du Service archéologique, a inspecté les travaux d'Angkor et établi un programme de travaux pour les prochaines années. Il a entièrement réorganisé le Musée, rédigé un *Guide illustré* contenant tous les renseignements nécessaires à une visite instructive des collections, et préparé des mémoires, qui seront prochainement publiés, sur divers sujets d'archéologie annamite.

— M. H. MASPERO, professeur de chinois, mobilisé à Hanoi même, a eu la plus grande partie de son temps absorbée par ses obligations militaires. Il a néanmoins continué à s'occuper activement des fonds chinois et annamite de notre bibliothèque et de notre collection d'estampages qui s'accroît progressivement.

— M. G. Cœdès, professeur de philologie indochinoise, a rempli au Siam une courte mission en janvier et février 1915. Il a recherché, à la Bibliothèque Vajirañāna de Bangkok, les textes pâli composés en pays thaï, une quinzaine environ, dont plusieurs présentent un certain intérêt historique. Une importante collection de chroniques laotiennes conservée dans le même dépôt, et dont le classement n'est pas encore achevé, a particulièrement retenu son attention. Il a pu faire copier pour notre bibliothèque plusieurs textes intéressants, parmi lesquels il faut citer un manuscrit du *Mahāvamsa* dit « cambodgien », un fragment du *Rām ker*, en langue khmère et caractères siamois, avec une traduction juxtalinéaire en siamois, enfin un *Pōnsavadar* cambodgien, en siamois, écrit en 1796 et représentant, par conséquent, la rédaction la plus ancienne de la Chronique. Rentré à Phnom-penh, M. Cœdès a pris part aux travaux de la commission instituée par Ordonnance royale pour fixer officiellement l'orthographe du lexique khmér.

— M. L. AUROUSSEAU a été nommé professeur d'histoire et d'archéologie de l'Annam par arrêté du 26 avril 1915. Il a été mobilisé à Hanoi, où l'autorité militaire lui a laissé une liberté suffisante pour lui permettre de remplir les fonctions de secrétaire de l'Ecole pendant le voyage de M. Peri au Japon. Il a fait, en août, un court voyage à Hongkong pour y acquérir des porcelaines et des bronzes chinois qui ont notablement enrichi notre Musée.

— M. N. PERI chargé d'une mission d'études au Japon, a quitté l'Indochine le 17 mars. Malheureusement, atteint dès son arrivée d'une maladie sérieuse qui l'a tenu alité durant plusieurs mois et l'a obligé ensuite à beaucoup de ménagements, il n'a pu se livrer aux recherches en vue desquelles cette mission lui avait été confiée. Il a cependant réuni quelques objets destinés au Musée et un important lot d'ouvrages qui enrichiront notre fonds japonais.

— Deux de nos correspondants ont fait paraître les travaux annoncés dans la chronique de l'année dernière : l'*Anthropologie populaire annamite* du P. CADIÈRE a paru dans le *Bulletin*, et la *Grammaire cambodgienne* de M. Georges MASPERO est sortie des presses de l'Imprimerie Nationale (Ernest Leroux, éditeur).

Notre correspondant le lieutenant-colonel BONIFACY nous a remis un travail sur *La fête tày du Hô-bô* au Tonkin, travail qui a été publié dans le *Bulletin*.

— Le tome IV de la *Bibliotheca indosinica* de M. Henri CORDIER a paru dans notre collection de « Publications ». Nous avons publié un *Guide illustré au Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient), et mis sous presse un *Inventaire alphabétique de la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient (Fonds européen)*, dont le premier volume paraîtra en 1916.

Bibliothèque. — Les ouvrages ou tirages à part suivants ont été offerts à notre bibliothèque par leurs auteurs :

V. BARBIER. *Vê Cô Cao, avec traduction française et notes.* Hongkong, Imprimerie de Nazareth, 1915.

M. H. BODE. *The Pali literature of Burma.* Printed and published by the Royal Asiatic Society, 1909. (Prize Publication Fund, vol. II.)

M. DÉTIEUX. *Mémoire relatif au régime monétaire de l'Indochine.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915. (Extr. du *Bulletin économique de l'Indochine*, n° 111, janv.-févr. 1915.)

O. C. GANGOLY. *South Indian Bronzes.* Published by the Indian Society of Oriental Art, Calcutta, 1915. (Cf. *supra*, p. 15).

A. HALLOT. *La race ovine du Yunnan.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915. (Extr. du *Bulletin économique de l'Indochine*, n° 112, mars-avril 1915.)

C^{me} P.-A. LAPICQUE. *En Chine. Notes commerciales sur le Ze-tchuen et ses débouchés actuels.* Paris, Société de Géographie commerciale de Paris, 1914. (Extr. du *Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris*, mai 1914.)

J. de la SERVIÈRE. *Histoire de la Mission du Kiang-nan.* Tomes I et II. Zi-ka-wei, Imprimerie de l'orphelinat de T'ou-sè-wè.

B. LAUFER. *Chinese clay figures. Part I. Prolegomena on the history of defensive armor*. Chicago, 1914. (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, vol. XIII, n° 2.)

Id. *Some fundamental ideas of chinese culture*. (Reprinted from the *Journal of Race Development*, Vol. 5, n° 2, octobre 1914.)

Id. *Was Odoric of Pordenone ever in Tibet ?* Leide, E. J. Brill, 1914. (Extr. du *T'oung-pao*, Vol. XV, n° 3, juillet 1914.)

R. NARASIMHACHAR. *Report on the Working of the Archæological Researches in Mysore during the year 1914-15*.

Ch. PATRIS. *Au Hasard des Rêves*. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Id. *La Bleue Légende*. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

J. PRADES. *Recueil de pensées choisies*. Hanoi, Imprimerie tonkinoise, 1915.

H. RUSSIER et P. BAUDET. *À l'école et autour de l'école* (Lectures instructives et morales). Saigon, Ardin, 1914.

H. RUSSIER et L. GIRERD. *Premières connaissances usuelles*. 2^e édition. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

TRAN-VAN-KY. *Les Archives du Gouvernement de la Cochinchine. Organisation. Méthode de classement*. Hanoi, Imprimerie tonkinoise 1915.

— Nous avons reçu des éditeurs les ouvrages suivants :

PAY-COOPER COLE. *Traditions of the Tinguian. A study in Philippine folk-lore*. Chicago, 1915. (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, Vol. XIV, n° 1.)

H. DORÉ. *Recherches sur les superstitions en Chine*. II^e partie. Le panthéon chinois, t. VI-X. Chang-hai, Imprimerie de la Mission catholique, 1914-1915. (*Variétés sinologiques*, n°^s 39, 41, 42, 44, 45.)

ÉTIENNE. *Notice historique sur les T'oan [雋] ou cercles du Siu-tcheou fou 徐州府, particulièrement sur ceux du district de Ou-toan 五段*. Chang-hai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1915. (*Variétés sinologiques*, n° 40.)

F. ROUX. *Carte du Se-tch'ouan occidental levée en 1908-1910*. Chang-hai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1915. (*Variétés sinologiques*, n° 43.)

— Le Service archéologique de l'Inde anglaise nous a fait parvenir les ouvrages suivants :

Archæological Survey of India. Annual Report of the Director-General of Archæology. Part I, 1911-12. Calcutta, Superintendent Government Printing, 1914.

Archæological Survey of India. Annual Report, 1911-12, edited by Sir John MARSHALL. Calcutta, Superintendent Government Printing, 1915.

DAYA RAM SAHNI. *Catalogue of the Museum of Archæology at Sarnāth*. Calcutta, Superintendent Government Printing, 1914.

E. DENISON ROSS. *Three Turki manuscripts from Kashghar*.

A. H. FRANCKE. *Antiquities of Indian Tibet. Part I. Personal Narrative*. Calcutta, Superintendent Government Printing, 1914. (*Archæological Survey of India*, Vol. XXXVIII.)

B. LEWIS RICE. *Coorg Inscriptions* (Revised edition). *Epigraphia Carnatica*. Vol. I. Madras, Government Press, 1914. (*Archæological Survey of India*, vol. XXXIX.)

— Le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts a disposé en notre faveur des ouvrages suivants, qui ont paru sous ses auspices :

J. GUESDON. *Dictionnaire cambodgien-français*. Fasc. 1^{er}. Paris, Plon-Nourrit, 1914. (Cf. *supra*, p. 5.)

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. T. LIX, LX, LXI, LXII. Paris, Imprimerie Nationale, 1914-1915.

— Nous avons reçu du Ministère des Finances du Japon l'*Annuaire financier et économique du Japon* pour 1915. Tôkyô, Imprimerie Impériale.

— M. Emm. COSQUIN, correspondant de l'Institut, a fait don à notre bibliothèque de la collection de ses travaux publiés dans divers périodiques. Il y a joint : *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'Occident européen*. Niort, Clouzot, 1913, et *Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers*. T. I-II. Paris, F. Vieweg.

— La Bibliothèque Vajirañāna de Bangkok nous a adressé les volumes suivants :
The Burney Papers. Vol. IV, part 2 et vol. V, part. 1, Bangkok, 1913-1914.

The Crawford Papers. A Collection of Official Records relating to the Mission of Dr. John Crawford sent to Siam by the Government of India in the year 1821. Bangkok, 1915.

Evidence regarding Ayudhya. Formerly published under the title of Evidence given by « The King in the Temple ». Bangkok, B. E. 2457

— La Société des Etudes indochinoises de Saigon nous a envoyé *Pagode de Dakao* par A.-E. LELIÈVRE et Ch.-A. CLOUQUEUR. Saigon, Ardin, 1914.

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a fait don à notre bibliothèque du tome 1^{er} des *Mémoires concernant l'Asie orientale*. Paris, Leroux, 1913.

— Nous avons reçu du Service judiciaire de l'Indochine le 2^e supplément du *Répertoire des lois, décrets et ordonnances rendus applicables aux possessions françaises de l'Indochine depuis l'occupation de la Cochinchine jusqu'au 1^{er} janvier 1914*, par G. MICHEL. Saigon, Ardin, 1914.

— M. Ch. Duroiselle nous a offert *Piṭakat-thamaing*. Rangoon, 1905.

— Le Ministère de l'Instruction publique des Indes néerlandaises nous a adressé :
Dr J. BRANDES. *Beschrijving der javaansche, balineesche en sasaksche handschriften aangelroffen in de nalatenschap van Dr H. N. van der Tuuk, en door hem vermaakt aan de Leidsche Universiteitsbibliotheek*. 3^e stuk. Batavia, Landsdrukkerij, 1915.

Dr J. C. G. JONKER. *Rottineesche Spraakkunst*. Leiden, Brill, 1915.

— Le Gouvernement général de l'Indochine nous a envoyé les ouvrages suivants :
Annuaire général de l'Indochine, 1915. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

H. BRENIER. *Essai d'atlas statistique de l'Indochine française*. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

Budgets locaux de l'Annam, du Cambodge, de la Cochinchine, du Laos, du Tonkin et du Territoire de Kouang-tcheou-wan pour l'exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, et Saigon, Ardin, 1915.

Emprunt de 90 millions. Budget de l'exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient 1915.

Budget de l'exploitation des chemins de fer. Exercice 1916. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

La Guerre Européenne. Hanoi, La Revue indochinoise, 1915.

Documents diplomatiques, 1914. La guerre européenne. Paris, Imprimerie Nationale, 1914.

Id. 3^e édition. Paris, Hachette, 1914.

Le Livre Jaune de la Guerre Européenne. Hanoi, La Revue indochinoise, 1915.

La Mission de la Cybèle en Extrême-Orient, 1817-1818. Journal de voyage du Capitaine A. de Kergariou, publié et annoté par P. de JOINVILLE. Paris, Champion et Larose, 1914. (Société de l'histoire des Colonies françaises).

Résidence supérieure au Tonkin. Procès-verbaux des séances de la Chambre Consultative indigène. Session 1915. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Gouvernement général de l'Indochine. Rapport au Conseil de Gouvernement. Session ordinaire de 1915. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Report on the Census of the Colony of the Straits Settlements, taken on the 10th March, 1911. Singapore, Tyler, 1911.

— M. Véroudart, consul de France, nous a fait don du *Yang li yong yen* 庸吏庸言.

— Nous avons reçu de l'Université de Tôkyô les volumes VIII, 2, et XII, 17 du *Dai Nihon shiryô* 大日本史料 (八編之二, 十二編之十七), et deux volumes du *Nihon komonjo* 大日本古文書, *Date ke monjo*, X, 伊達家文書之十 et *Bakumatsu gwaikoku kwankei monjo*, VI, 幕末外國關係文書之六.

Musée — Le Musée s'est enrichi d'une série considérable de fragments en terre cuite, exhumés soit dans le voisinage du Jardin botanique, soit en d'autres points des environs de Hanoi. Ces objets ont presque tous un caractère décoratif : dragons, têtes de lion, briques ornées, etc. Quelques-uns ont pu avoir un rôle rituel : telles les pagodes en miniature, dont on a trouvé d'assez nombreux exemplaires. Cette collection, venant se joindre à celle qui nous avait été offerte par M. Babonneau en 1901 (*BEFEO.*, I, p. 58), et sans aucun doute destinée à s'accroître encore, constitue dès maintenant un ensemble de documents d'un vif intérêt pour l'histoire de l'art annamite.

Notre collection de poteries de Bât-tràng et de Thô-hà s'est également augmentée de plusieurs spécimens remarquables à divers titres. Groupée maintenant en bon ordre à l'extrémité de la grande salle du rez-de-chaussée et dans la salle de Beylié, elle donne une idée très favorable de l'ancienne céramique tonkinoise.

La section préhistorique a reçu quelques objets nouveaux, notamment un fragment de hache de bronze curieusement décoré de deux cerfs sous une pirogue à deux rameurs : c'est l'unique spécimen de représentation préhistorique découvert jusqu'ici en Indochine.

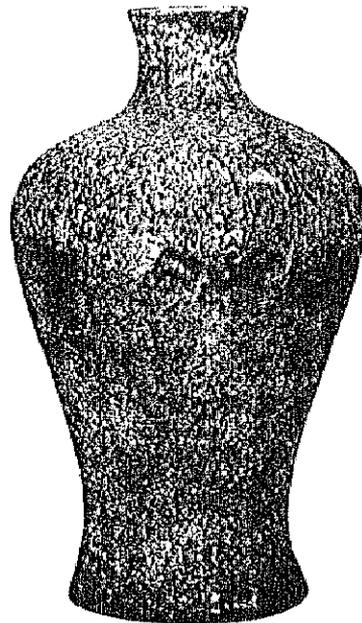
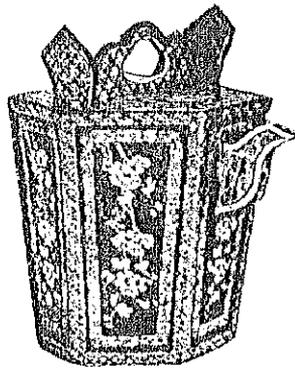
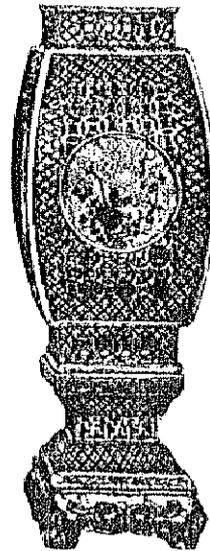
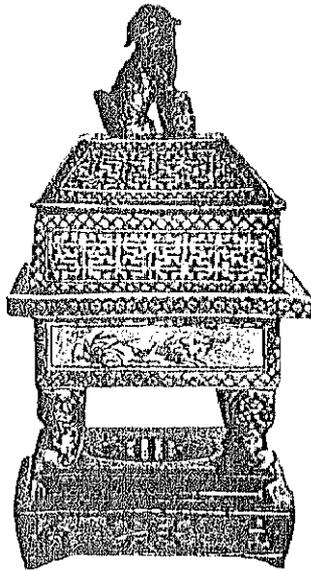
Si nous passons à la partie chinoise, nous avons à noter un beau brûle-parfums et deux lanternes en porcelaine ajourée, acquis par M. Peri à Hong-kong ; des poteries et porcelaines allant des Yuan à K'ien-long, (pl. I), une statuette de femme en porcelaine polychrome, quelques bronzes anciens et deux peintures chinoises, le tout provenant de la mission de M. Arousseau à Hong-kong ; une curieuse statuette de fonte provenant du Yunnan et peut-être d'origine mo-so (pl. IV).

La section de l'art cambodgien et siamois s'est augmentée de petits vases en faïence, de fort belles porcelaines, de plateaux et objets divers niellés (pl. II et III), de chandeliers de bronze et de colifets incrustés achetés à Phnom-penh par M. Cœdès.

Ces précieuses acquisitions auxquelles s'ajoutait la collection d'objets annamites, achetée précédemment à M. d'Argence, les pièces chinoises rapportées par M. Pelliot de sa dernière mission, non encore exposées, ont nécessité un reclassement des collections qui, sous l'habile direction de M. Parmentier, s'est accompli avec un plein succès.

Il ne s'agissait pas moins que de trouver une salle nouvelle à consacrer aux séries annamites qui jusqu'à ce jour avaient partagé les salles chinoises d'art si voisin. Il fallut donner une entorse au plan de distribution primitif, qui réservait exclusivement le front des trois salles antérieures et la galerie attenante aux arts issus directement de l'Inde. La salle de Beylié, consacrée dans la première combinaison aux arts birmanes et siamois fut attribuée au seul art annamite ainsi que l'extrémité voisine de la grande salle Doudart de Lagrée. Les collections birmane et siamoise vinrent combler les moindres vides des salles Carpeaux et Odend'hal. Dans cette dernière durent se serrer également l'intéressante collection de haches préhistoriques de pierre et de bronze du Tonkin dont le fonds d'Argence fit la première base, les fines boiseries et les intéressants fragments khmers et laotiens rapportés de Luang-prabang et du Tran-ninh par M. Finot et par M. Parmentier, enfin la collection variée d'objets de métal acquis à Phnom-penh par M. Cœdès. La salle Carpeaux reçut le beau Buddha découvert à Đông-duong par M. Rougier, d'intéressants débris de la poterie de Savankalok offerts par M. Lefèvre-Pontalis, et la série des belles porcelaines acquises par M. Cœdès, qui viennent si bien compléter la collection achetée à l'Exposition de 1902. Heureusement un certain jeu avait été laissé dans tout le rez de chaussée en prévision des enrichissements futurs, et ce : deux salles purent abriter ce complément important sans devenir un fouillis incompréhensible.

La nouvelle salle annamite, la salle de Beylié, a reçu comme pièce principale l'admirable siège d'ancêtres en bronze qui provient de la pagode de Đoi-son : il a trouvé un cadre naturel dans un bel autel annamite en bois sculpté et laqué. Au centre et sur les vitrines se dressent les curieux lampadaires en fer forgé recueillis autrefois par M. Lichtenfelder et d'autres qui nous furent donnés par M. Eckert. De beaux meubles incrustés et des panneaux laqués garnissent les murs. Quatre vitrines-tables ont reçu une série d'inscriptions sur bois laqué (pl. III) et sur métal, les émaux de Huè, des statuettes et de nombreux objets en bronze, ainsi que les petites pièces de faïence originaires de Bât-tràng ou d'autres points du Tonkin. Deux vitrines hautes montrent les pièces de métal et les Bât-tràng plus importants. Enfin des étagères permettent d'exposer les grandes pièces de faïence que leur poids protège du vol. Le reste de notre importante collection de Bât-tràng est installé sur six autres larges étagères dans la section de la salle Doudart de Lagrée voisine, tandis que les beaux costumes anciens acquis par M. Maître à Huè, disposés dans des vitrines spéciales sous les arcades, peuvent être vus ainsi de tous les côtés. Le développement de la collection des



fragments de poterie et de terre cuite ancienne du Tonkin — plus d'un millier à cette heure — a nécessité l'installation d'une autre grande vitrine-table dans cette extrémité de salle, ainsi que la création d'étagères basses sous les fenêtres. Les plus beaux carreaux décoratifs sont accrochés aux murs. Encore n'avons-nous guère pu exposer qu'une partie de notre collection, les doubles nombreux et les fragments qui peuvent intéresser les seuls chercheurs et non le grand public sont réunis dans une des salles du dépôt où le savant pourra les étudier et les manier à loisir. La salle Doudart de Lagrée, dans cette même partie et dans sa plus grande division, a reçu encore la belle charpente annamite, don de MM. Daurelle, et une série de curieuses peintures, tandis qu'un remarquable écran suspendu de pagode, de travail chinois, n'a pu, en raison de ses grandes dimensions, trouver place que dans l'escalier qui conduit au premier étage.

Ici les changements ont été moins importants. La salle Armand Rousseau s'est enrichie des figurines de terre cuite des T'ang rapportées par M. Auroseau. Le bureau du conservateur s'est orné aux murs de panoplies formées d'armes chinoises, annamites et m'uong provenant surtout du fonds d'Argence. La salle Paul Bert a dû être remaniée et s'est complétée par trois vitrines destinées à recevoir le surplus des grands bronzes annamites et les bronzes chinois rapportés par M. Pelliot. Une vitrine plate a réuni nos armes annamites d'apparat, une autre est consacrée aux miroirs chinois, tandis qu'une large vitrine octogonale au centre de la section principale de la salle donne un cadre digne d'elles à nos porcelaines chinoises. Les vérandas et le jardin ont reçu diverses inscriptions laotiennes rapportées par M. Finot et quelques pièces chames recueillies au Quang-nam.

De telles modifications faisaient du Musée presque une nouvelle organisation : elle méritait une inauguration nouvelle. M. le Gouverneur général Roume voulut bien présider à cette réouverture, qui eut lieu le 28 novembre à 10 heures du matin. Les membres du Conseil de Gouvernement, les principaux fonctionnaires de Hanoi et de nombreux amis de l'Ecole française s'étaient rendus à cette invitation, et ont apprécié les efforts qui avaient été faits pour rendre le Musée à la fois instructif pour les archéologues, et attrayant pour les amateurs d'art extrême-oriental. Cette petite cérémonie fut utilisée au profit de la Croix-Rouge par la vente de cartes postales, représentant les plus belles pièces du Musée et exécutées pour cette circonstance : aux bénéficiaires ainsi réalisés s'ajoutèrent ceux de la vente d'un petit Guide illustré rédigé par M. H. Parmentier, et qui sous une forme simple, permet aux visiteurs d'apprécier plus aisément les richesses de nos collections, sans avoir recours au volumineux catalogue, mis à la disposition des personnes désireuses de poursuivre au Musée des recherches spéciales.

* * *

Tonkin. — La Commission des antiquités du Tonkin s'est préoccupée de l'état fâcheux du Van Miêu de Hanoi, et a demandé l'exécution de certains travaux urgents, notamment la réfection du pavé des cours et des avenues, ainsi que l'enlèvement de la grille de fer européenne, qui dépare de la façon la plus regrettable la façade du monument. Des raisons d'ordre budgétaire n'ont pas permis de donner à ce vœu une satisfaction immédiate; mais l'administration en a reconnu la légitimité, et il y a lieu d'espérer que les mesures réclamées seront prises prochainement.

Annam. — Le musée cham de Tourane est en construction et sera probablement achevé en 1916.

— Le 31 mars a eu lieu, au Nam Giao de Huè, le grand sacrifice triennal au Ciel et à la Terre, qui tirait cette fois un intérêt particulier du fait que le jeune empereur d'Annam y officiait pour la première fois. La Société des Amis du Vieux Huè a consacré à cette fête un fascicule presque entier de son *Bulletin* (avril-juin), où on trouvera tous les renseignements d'ordre historique ou liturgique sur la cérémonie. Complétés par une abondante illustration. La jeune Société a ainsi démontré d'une manière indiscutable l'utilité du rôle qu'elle s'est assigné, de conserver à l'histoire le souvenir des vieilles traditions de l'Annam.

— Le P. H. de Pirey, à l'aide d'un crédit mis à sa disposition par l'École française, a exécuté des fouilles dans les ruines chames situées près des villages de Truong-xá et de Nhàn-biêu dans la province de Quang-trj. Ces fouilles n'étant pas encore terminées à l'heure actuelle, nous en rendrons compte ultérieurement.

Cambodge. — L'École de Páli de Phnom-penh, créée par Ordonnance royale du 24 novembre 1914 (*BEFEO.*, XIV, IX, 95), a été inaugurée solennellement le 25 juillet par M. le Gouverneur général ROUME, accompagné de M. BAUDOIN, Résident supérieur au Cambodge, en présence de S. M. SISOVAT et de ses ministres. L'École est située à gauche de la Pagode royale. « Devant l'esplanade de la Pagode, dit le *Courrier Saigonais* dans son compte rendu de la cérémonie, une foule de plusieurs milliers de bonzes, drapés dans leurs toges jaunes, délégués par les monastères des provinces voisines de la capitale, se trouvait assemblée, donnant à cette partie de l'enceinte une animation des plus caractéristiques et des plus pittoresques. Le Roi et le Gouverneur général furent reçus à l'entrée de l'École par le bonze dignitaire, Práh Mohà Vimaladhamma, qui leur fit les honneurs de l'établissement. » Nous donnons ici les discours qui furent prononcés à cette occasion.

ADRESSE DU DIRECTEUR DE L'ÉCOLE DE PÁLI

Sire,
Monsieur le Gouverneur général,
Monsieur le Résident supérieur,
Samdach Prea Mongkol Tepchar Prea Thom-Liknet Sangkhaneavok,

« Notre École qui a pour objet l'enseignement de la langue páli ainsi que l'étude des commentaires de la Triple Corbeille, comprend trois sections. Dans la première est donné l'enseignement de la grammaire et des textes faciles à l'usage des débutants ; dans la seconde, celui des préceptes de discipline ; dans la troisième, celui de la métaphysique et de ses commentaires, des traités sur la vie du Buddha et sur l'histoire de sa religion. Nous apprenons, en outre, aux élèves la transcription des textes páli en caractères latins et siamois.

Chacun des cours professés a une durée de deux ans, ce qui porte à six ans la durée totale des études. Le recrutement de nos élèves s'est effectué par la voie d'un concours auquel ont pris part deux cents candidats, et qui nous a donné soixante élèves sur lesquels nous fondons les plus grands espoirs.

En reconnaissance des hautes fonctions de directeur qui m'ont été confiées par Votre Majesté et M. le représentant du Protectorat, je ferai tous mes efforts pour assurer le bon fonctionnement de l'Ecole.

Permettez, Sire, M. le Gouverneur général et M. le Résident supérieur, qu'au nom des professeurs et des élèves, et qu'en mon nom personnel, je dise notre grande fierté et notre respectueuse gratitude pour le témoignage éclatant d'estime que vous avez bien voulu nous décerner aujourd'hui en venant inaugurer notre Ecole.

DISCOURS DE M. CÆDÈS

Sire,
Monsieur le Gouverneur général,
Monsieur le Résident supérieur,

L'Ecole que vous venez de visiter a pour objet l'enseignement de la langue pâli, ce dialecte indien qui est proche parent de nos langues européennes, et qui fut, en Indochine, le véhicule de la pensée bouddhique. Ne croyez pas, à voir cette nombreuse assemblée de bonzes, qu'il s'agisse d'une école de théologie, où doive être donné un enseignement purement religieux. Dans ce pays, où les vœux ne sont pas éternels, c'est encore l'usage que les jeunes gens, désireux d'aborder l'étude du pâli, prennent le froc qui leur assure pour un temps l'existence matérielle, et qu'ils cherchent dans le calme de la pagode le recueillement nécessaire. Il est bien évident d'autre part que, durant les premières années, l'enseignement sera obligé d'avoir recours aux méthodes traditionnelles. Mais ce sera notre souci constant de dégager peu à peu cet enseignement de l'appareil théologique et scolastique qui l'entrave et l'empêche de devenir ce qu'il doit être : un merveilleux instrument de culture intellectuelle. On a souvent comparé le pâli au latin, non sans raison : car, en même temps qu'il est la langue canonique de l'Eglise bouddhique, il a fourni à la langue khmère une bonne partie de son vocabulaire, et sa littérature est presque l'unique source d'inspiration des auteurs cambodgiens. Au Cambodge, les études pâli constituent donc proprement les études classiques. Elles n'y ont jamais été tout à fait négligées, mais il leur manquait d'être encouragées et d'être organisées. Cette Ecole, avec la bibliothèque que nous voudrions y créer, en rassemblant les manuscrits précieux disséminés dans les pagodes de l'intérieur, cette école est appelée à devenir un foyer intellectuel comme en possèdent déjà le Siam et la Birmanie. C'est dans cet espoir que l'Ecole française d'Extrême-Orient a accepté de prêter son concours à l'Administration du Protectorat, pour organiser cette institution et en surveiller le bon fonctionnement. Elle en sera largement récompensée si elle réussit à former ainsi quelques cerveaux capables de collaborer à l'œuvre scientifique qu'elle poursuit depuis seize ans en Indochine. En son nom j'adresse l'expression de notre plus vive gratitude à Sa Majesté qui a daigné autoriser l'installation de cette école dans l'enceinte même de Son Palais, montrant ainsi le grand intérêt qu'Elle lui porte, — à Monsieur le Résident supérieur qui, par son appui moral et son concours pécuniaire, aura contribué puissamment à fonder cette institution sur des bases solides, — à Son Excellence le ministre de l'Instruction publique qui, en cette occasion comme en tant d'autres, a prouvé son dévouement à la cause du progrès.

Monsieur le Gouverneur général,

Ne doutez pas que les Cambodgiens n'accueillent avec reconnaissance la nouvelle qu'une Ecole de pâli vient d'être inaugurée à Phnom-penh en votre présence. Ils y verront une fois de plus la preuve que la France protectrice, loin de vouloir substituer brutalement sa civilisation à la leur, n'a d'autre souci que de les guider dans la voie du progrès, en les aidant à mieux mettre en valeur le patrimoine de leurs ancêtres.

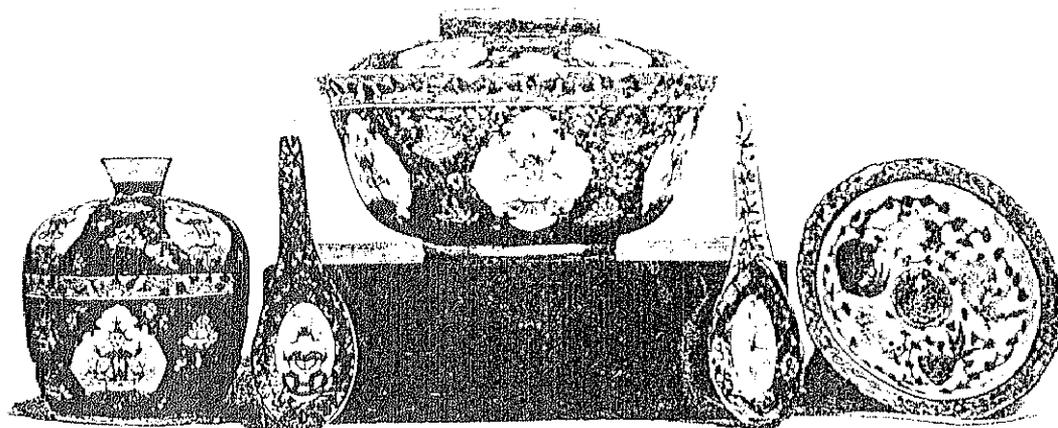
ALLOCUTION DU MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Sire,
Monsieur le Gouverneur général,
Monsieur le Résident supérieur,

L'Ecole que nous inaugurons aujourd'hui a pour but d'enseigner aux Cambodgiens la langue pâli, c'est-à-dire la langue savante d'où le cambodgien a tiré la majeure partie de son vocabulaire. Cette langue, qui appartient à la grande famille indo-européenne, est un excellent trait d'union entre notre civilisation cambodgienne et la culture occidentale. Tout Cambodgien connaissant le pâli est mieux préparé qu'un autre à l'étude du français. Jusqu'à présent, l'enseignement du pâli était laissé au gré de chacun ; beaucoup de bonzes ou de laïques allaient au Siam chercher un enseignement qu'ils ne trouvaient pas chez eux. C'est surtout pour mettre fin à cette espèce de suzeraineté intellectuelle du Siam sur le Cambodge, que le Gouvernement cambodgien d'accord avec l'Administraton du Protectorat, avait songé à organiser au Cambodge l'enseignement du pâli. Dès l'année 1909, une Ordonnance royale prescrivait la création en principe de deux écoles de pâli : l'une devait être installée à Phnom-penh, et l'autre à Siemréap. Le choix de ce dernier emplacement était dicté surtout par le souci de faire revivre à Angkor-Vat, au pied de ces tours majestueuses qui rappellent le passé glorieux des Khmers, un peu de la splendeur d'autrefois. L'Ecole de Siemréap fut inaugurée le 1^{er} octobre 1909 par M. le Gouverneur général Klobukowski. Mais au bout de deux ans, on s'aperçut que cette Ecole de Siemréap, si bien située au point de vue pittoresque, était trop éloignée du centre administratif pour fonctionner normalement. Sa suppression s'imposait et fut en effet décidée le 6 juin 1911. Mais aussitôt le Gouvernement se préoccupa de reprendre la réalisation de ce projet sur des bases plus larges et plus solides, en donnant à cet enseignement un caractère plutôt pratique que religieux. A la suite de pourparlers avec l'Ecole française d'Extrême-Orient, il fut décidé que l'Ecole serait installée à Phnom-penh, sous le contrôle effectif du Protectorat, conseillé pour les questions techniques par l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Comptant sur l'appui précieux du Gouvernement général, nous espérons que cette Ecole portera tous les fruits qu'on est en droit d'attendre d'elle, et qu'elle contribuera largement au relèvement intellectuel et moral du peuple khmèr.

Ses annales conserveront précieusement la relation de ce jour faste, en lequel notre vénéré Souverain, M. le Gouverneur général et M. le Résident supérieur, à qui nous en exprimons notre respectueuse et profonde reconnaissance, ont bien voulu nous accorder l'insigne honneur de leur présence.



PORCELAINES ACQUISES AU CAMBODGE.

Cette circonstance qui nous réunit m'offre l'immense joie de pouvoir vous demander, Monsieur le Gouverneur général, la permission de faire réciter par les dignitaires bonzes ici présents, une prière en faveur des héroïques armées françaises pour faire précipiter leur succès final, lequel bien que certain est si impatiemment attendu par nous tous.

Vive la France ! Vive le Protectorat ! Vive le Cambodge !

Bien que l'École n'ait été inaugurée officiellement que le 25 juillet, les cours avaient effectivement commencé dès le mois de mars.

Les 60 élèves ont été recrutés par voie de concours et de façon à pouvoir remplir les cadres des trois sections. Les débutants, versés au cours élémentaire, ont étudié la première partie de la Grammaire de Kaccāyana ; ceux qui avaient déjà terminé leurs études grammaticales, se sont exercés à traduire la *Dhammapadaṭṭhakathā* ; enfin les plus instruits ont expliqué la *Maṅgaladīpanī*. Ces deux textes constituent la base de l'enseignement traditionnel au Cambodge et au Siam. Il importait, pour les débuts de l'École, de respecter cette tradition. Une innovation prématurée eût été certainement mal accueillie par les bonzes, pour qui toute réforme est suspecte a priori, et eût pu compromettre fâcheusement le succès de l'institution.

La bibliothèque, prévue par l'Ordonnance royale a été constituée par la collection royale (1), généreusement mise à la disposition de l'École par S. M. SISOVAT, et par des achats effectués au moyen des crédits prévus au Budget local du Cambodge. Voici la liste des manuscrits dont dispose actuellement l'École :

VINAYA

<i>Ādikamma</i> (6 exemplaires)	<i>Vajrabuddhīṭkā</i> (2)
<i>Pācittiya</i> (3)	<i>Vimalāvīrodanī</i> (1)
<i>Nissaggiya</i> (2)	<i>Yojanā pācittiya</i> (1)
<i>Bhikkhūṇivibhaṅga</i> (1)	<i>Yojanā mahāvagga</i> (1)
<i>Mahāvagga</i> (4)	<i>Yojanā cullavagga</i> (1)
<i>Cullavagga</i> (5)	<i>Yojanā parivāra</i> (1)
<i>Parivāra</i> (5)	<i>Yojanā pathamasamantapāsādikā</i> (3)
<i>Pāṭimokkha</i> (1)	<i>Khuddakasikkhā</i> (1)
<i>Kaṅkhāvitaraṇī</i> (2)	<i>Vīṇayavinīchaya</i> (5)
<i>Ṭikā</i> — (1)	<i>Samūhavinaya</i> (1)
<i>Samantapāsādikā</i> (10 de la 1 ^{re} partie, 2 des autres)	<i>Visuddhimagga</i> (4)
<i>Sāratthadīpanī</i> (3)	<i>Ṭikā</i> — (3)

(1) Cette collection, dont le fond provient du Mohasāṅkhrāc Tien (cf. BEFEO., XII, ix, 176), mort en 1913, s'est enrichie cette année des manuscrits de la Vat Cadōtus dite « Pagode de la Reine-mère » à Oudong, et d'un certain nombre d'acquisitions faites à Bangkok en janvier 1915 par le Directeur de l'École de Pāli, Prāh Moha Vimaladharmā.

SUTTANTA

<i>Dīghanikāya</i> (4)	<i>Dhāmapadaṭṭhakathā</i> (3 de la 1 ^{re} partie. 8 de la 2 ^e)
<i>Majjhimanikāya</i> (1)	<i>Vivara dhammapada</i> (1)
<i>Samyuttanikāya</i> (2)	<i>Maṅgaladīpanī</i> (4)
<i>Āṅguttaranikāya</i> (2)	<i>Paramatthadīpanī (Theragāthā)</i> (4)
<i>Suttanīpāta</i> (3)	<i>Vessantaradīpanī</i> (1)
<i>Dasajātaka</i> (5)	<i>Saddhammapajjotikā</i> (1)
<i>Vessantarajātaka</i> (5)	<i>Visuddhajanavilāsini</i> (2)
<i>Cullaniddesa</i> (1)	<i>Cariyāpīṭakaṭṭhakathā</i> (1)
<i>Sumaṅgalavilāsini</i> (1)	<i>Milindapaṇṇa</i> (1)
<i>Linatthappakāsini</i> (2)	<i>Suttasaṅgaha</i> (2)
<i>Papañcasūdanī</i> (1)	<i>Aṭṭhakathā</i> — (1)
<i>Sāratthappakāsini</i> (2)	<i>Bhāṇavāra</i> (5)
<i>Paramatthajotikā (Khuddakapāṭhu)</i> (1)	<i>Sāratthasamuccaya</i> (1)
<i>Paramatthajotikā (Suttanīpāta)</i> (2)	

ABHIDHAMMA

<i>Sattappakaraṇabhidhamma</i> (14)	<i>Mūlaṭṭikā vibhaṅga</i> (1)
<i>Dhammasaṅgaṇī</i> (1)	<i>Anuṭṭikā</i> — (1)
<i>Vibhaṅga</i> (1)	<i>Yamakaṭṭhakathā</i> (1)
<i>Kathāvatthu</i> (1)	<i>Abhidhammatthasaṅgaha</i> (6)
<i>Yamaka</i> (2)	<i>Yojanā</i> — (3)
<i>Dukkapaṭṭhāna</i> (2)	<i>Abhidhammatthavibhāvanī</i> (7)
<i>Ḍakkatikkapaṭṭhāna</i> (1)	<i>Yojanā</i> — (4)
<i>Anuṭomatikkapaṭṭhāna</i> (1)	<i>Paramatthasāramaṅjusā</i> (6)
<i>Atthasālini</i> (2)	<i>Saṅkhepavavṇanā</i> (1)
<i>Yojanā</i> — (2)	

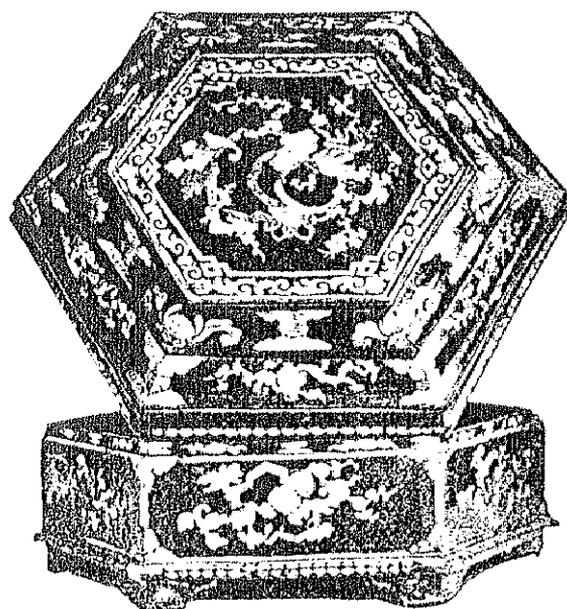
DIVERS

<i>Grammaire de Kaccāyana</i> (4)	<i>Saṅgītiyaṃsa</i> (1)
<i>Nissaya</i> — (1)	<i>Paṭhamasambodhi</i> (2)
<i>Cullasaddanīli</i> (1)	<i>Dhammavibhāsani</i> (1)
<i>Vidagghamukhamaṇḍana</i> (1)	<i>Jīnamahānidāna</i> (1)
<i>Ṭikā</i> — (1)	<i>Lokadīpaka</i> (1)
<i>Yojanā</i> — (1)	<i>Pañcagati</i> (2)
<i>Sāratthasaṅgaha</i> (1)	<i>Ṭikā</i> — (2)
<i>Mahāvayṃsa</i> (2)	

— Nous exprimons l'an dernier le vœu que l'École de Pāli pût « servir, en dehors du pāli, à maintenir la correction de la langue khmère odieusement défigurée aujourd'hui par l'ignorance des scribes et l'abus des mots français » (BEFEO., XIV, ix,



PLATEAU NEILLÉ (Cambodge).



BOITE INCRUSTÉE (Tonkin).

SUTTANTA

<i>Dīghanikāya</i> (4)	<i>Dhāmapadaṭṭhakathā</i> (3 de la 1 ^{re} partie. 8 de la 2 ^e)
<i>Majjhimanikāya</i> (1)	<i>Vivara dhammapada</i> (1)
<i>Samyuttanikāya</i> (2)	<i>Maṅgaladīpanī</i> (4)
<i>Aṅguttaranikāya</i> (2)	<i>Paramatthadīpanī (Theragāthā)</i> (4)
<i>Suttanīpāta</i> (3)	<i>Vessantaradīpanī</i> (1)
<i>Dasajātaka</i> (5)	<i>Saddhammapajjotikā</i> (1)
<i>Vessantarajātaka</i> (5)	<i>Visuddhajanavilāsīnī</i> (2)
<i>Cullaniddesa</i> (1)	<i>Cariyāpīṭakaṭṭhakathā</i> (1)
<i>Sumaṅgalavilāsīnī</i> (1)	<i>Milindapaṇḥa</i> (1)
<i>Līnatthappakāsīnī</i> (2)	<i>Suttasaṅgaha</i> (2)
<i>Papañcasūdanī</i> (1)	<i>Aṭṭhakathā</i> — (1)
<i>Sāratthappakāsīnī</i> (2)	<i>Bhāṇavāra</i> (5)
<i>Paramatthajotikā (Khuddakapāṭha)</i> (1)	<i>Sāratthasamuccaya</i> (1)
<i>Paramatthajotikā (Suttanīpāta)</i> (2)	

ABHIDHAMMA

<i>Sattappakaraṇabhiddhamma</i> (14)	<i>Mūlaṭṭikā vibhaṅga</i> (1)
<i>Dhammasaṅgaṇī</i> (1)	<i>Anuṭṭikā</i> — (1)
<i>Vibhaṅga</i> (1)	<i>Yamakaṭṭhakathā</i> (1)
<i>Kathāvatthu</i> (1)	<i>Abhidhammatthasaṅgaha</i> (6)
<i>Yamaka</i> (2)	<i>Yojanā</i> — (3)
<i>Dukkapaṭṭhāna</i> (2)	<i>Abhidhammatthavibhāvanī</i> (7)
<i>Dakkatikkapaṭṭhāna</i> (1)	<i>Yojanā</i> — (4)
<i>Anulomatikkapaṭṭhāna</i> (1)	<i>Paramatthasāramaṇjūsā</i> (6)
<i>Atthasālinī</i> (2)	<i>Saṅkhepavaṇṇanā</i> (1)
<i>Yojanā</i> — (2)	

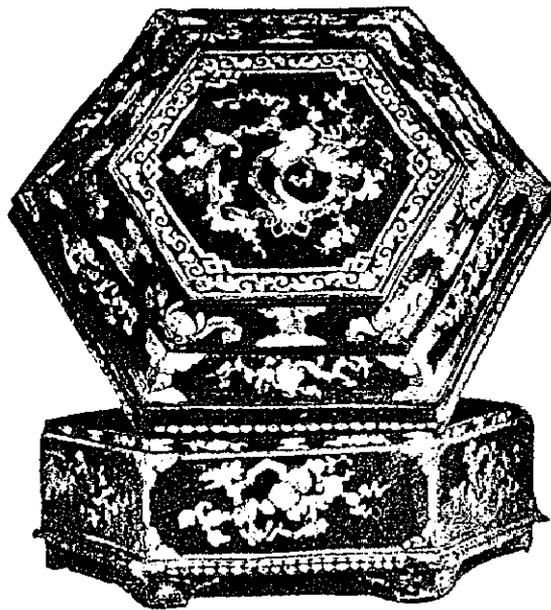
DIVERS

<i>Grammaire de Kaccāyana</i> (4)	<i>Saṅgītiyaṃsa</i> (1)
<i>Nissaya</i> — (1)	<i>Paṭhamasambodhī</i> (2)
<i>Cullasuddanīlī</i> (1)	<i>Dhammavibhāsānī</i> (1)
<i>Vidagghamukhamāṇḍana</i> (1)	<i>Jinamahānidāna</i> (1)
<i>Ṭīkā</i> — (1)	<i>Lokadīpaka</i> (1)
<i>Yojanā</i> — (1)	<i>Pañcagatī</i> (2)
<i>Sāratthasaṅgaha</i> (1)	<i>Ṭīkā</i> — (2)
<i>Mahāvamsa</i> (2)	

— Nous exprimions l'an dernier le vœu que l'École de Pāli pût « servir, en dehors du pāli, à maintenir la correction de la langue khmère odieusement défigurée aujourd'hui par l'ignorance des scribes et l'abus des mots français » (BEFEO., XIV, ix,



PLATEAU NILLÉ (Cambodge).



BOÎTE INCRUSTÉE (Tonkin).

96). Ce vœu vient d'être exaucé. Une Ordonnance royale du 4 septembre 1915 nomme une commission « chargée d'élaborer un Dictionnaire officiel de la langue khmère fixant l'orthographe, l'étymologie et le sens des mots qui composent cette langue ». Les membres de cette Commission, qui doit « obligatoirement consulter le représentant à Phnom-penh de l'Ecole d'Extrême-Orient », ont été en partie choisis par ce dernier. Ils comprennent entre autres l'Okñà Çakrèi Põn, président, Pràh Mohà Vimaladhamma, Directeur de l'Ecole de Pāli, l'Okñà Vibòlràç Mās, auteur du poème *Tip sañvār* et d'un traité de métrique, l'Acār In, auteur de divers ouvrages de grammaire et de lexicographie. La Commission se réunit tous les jours, sauf les dimanches et jours fériés cambodgiens, dans le local de l'Ecole de Pāli ; elle s'est adjoint comme secrétaire le jeune professeur de ladite Ecole. Souhaitons bonne et prompte réussite à cette entreprise dont l'utilité ne saurait prêter au moindre doute.

— M. Commaille a trouvé à la face Sud, aile Est, de la galerie extérieure du Bayon, trois inscriptions qui paraissent désigner un seul personnage (cf. Album Dufour, Pl. 28, photo 37). Elles sont malheureusement en fort mauvais état ; on y distingue cependant avec assez de netteté les mots *anak sañjak*. Il s'agirait donc d'un de ces chefs dont les bas-reliefs d'Angkor-Vat nous ont fait connaître un type, assez différent d'ailleurs de celui du Bayon.

— Le Musée de Phnom-penh a reçu une série de bois sculptés provenant de la pagode de Phsar (province de Kompong Chnang), qui faute de pouvoir être placés dans le pavillon affecté au Musée, ont été déposés sous les galeries du Vat Prah Kèo.

M. Cœdès a donné au Musée quelques objets en bronze trouvés en terre au lieu dit Vihār Thom (province de Kompong Siem), et qui lui avaient été offerts par les bonzes de la pagode d'Unnalom. Ce sont : une statuette de dvārapāla (haut. 0 m. 125), une poignée et une garde de sabre, enfin trois plaques de bronze paraissant constituer la parure frontale d'un bœuf ou d'un cheval.

Laos. — Grâce à l'activité de M. Meillier, Commissaire du Gouvernement à Luang-prabang, le projet de bibliothèque royale dont nous parlions dans la chronique de 1914, est aujourd'hui complètement réalisé. D'après le catalogue alphabétique qui nous a été envoyé, cette bibliothèque comprend aujourd'hui 409 manuscrits, et il n'est guère douteux qu'elle reçoive dans l'avenir d'importants accroissements. Par là sera préservée une grande partie de la littérature laotienne qui était en voie de disparaître.

Le travail de recherches entrepris par M. Meillier pour la constitution de la bibliothèque royale, lui a donné l'occasion de procurer à la nôtre une importante série de manuscrits, dont quelques-uns présentent un vif intérêt.

JAPON

Le grand événement de l'année a été le couronnement de l'Empereur, ou plutôt la cérémonie qui est au Japon l'équivalent de ce que le couronnement est en d'autres pays. Car la couronne proprement dite y est inconnue ; et tandis que pour désigner spécialement le couronnement des monarques européens, on a créé l'expression *taikwan shiki* 戴冠式, inexacte d'ailleurs en ceci que le *kammuri* 冠, coiffure de cour, n'est pas une couronne, le véritable nom de la cérémonie japonaise est *sokui tairei* 即位大禮, ou mieux *daiten* 大典, « grande cérémonie de l'accession au trône », qu'on abrège souvent en *daiten* seul. Elle a eu lieu le 10 novembre, avec une solennité et une ampleur qu'on ne lui avait jamais connues. D'ordinaire en effet, ce n'était qu'une cérémonie de Palais, à laquelle ne prenaient part que les grands personnages de l'Etat et la Cour, et que le peuple ignorait à peu près complètement. C'est encore ainsi que les choses se passèrent pour le précédent Empereur, qui « accéda au trône » en 1868 à Tôkyô, la nouvelle capitale, dans l'enceinte et on peut dire sur les ruines de ce qui avait été le palais des shôgun Tokugawa, enceinte où il habitait alors un palais provisoire. Les frais n'excédèrent pas 42.500 *yen*, soit au taux de l'époque environ 200.000 francs. C'était un bien modeste commencement pour un règne qui devait voir tant de grandes choses.

Sous l'influence des idées nouvelles qui germaient alors au Japon, on s'était efforcé dès ce moment de rendre à cette cérémonie un caractère strictement national, en l'ordonnant uniquement suivant les vieilles traditions du pays et les prescriptions des plus anciens rituels, et en en faisant disparaître tout ce que les rapports avec la Chine et le désir d'imiter autant que possible le grand empire voisin y avaient au cours des siècles introduit d'étranger. Mais on voulut faire mieux, donner à cette cérémonie un éclat et une publicité qu'elle n'avait jamais eus, la rendre en tout comparable à ce qui se fait en Europe, tout en lui conservant un caractère très nettement japonais. Et sous le dernier règne parut le « décret sur l'intronisation », *Tôkyoku rei* 登極令, qui en règle minutieusement tous les détails pour l'avenir. D'après ses prescriptions, pour en mieux accuser le caractère traditionnel, et malgré les difficultés de divers ordres et le surcroît de dépenses devant résulter de ce choix, la cérémonie doit avoir lieu, non à Tôkyô, où la précédente avait affirmé la reprise du pouvoir par l'Empereur sur l'emplacement même où les shôgun l'avaient exercé, mais à Kyôto, à qui l'ancienneté de son rang de capitale confère un caractère vénérable et la dignité d'une sorte de ville sainte. Il était de règle, encore que pour diverses raisons cette coutume n'ait pas toujours été observée, que chaque nouveau Souverain, peu après son avènement, célébrait solennellement le *Daijô-sai* 大嘗祭, cérémonie religieuse consistant essentiellement dans l'offrande du riz nouveau aux divinités protectrices de l'empire et aux mânes des Empereurs défunts. Le *Tôkyoku rei* a décidé qu'elle aurait lieu à l'avenir immédiatement après l'accession au trône ; et par là celle-ci se trouve définitivement fixée à l'automne.

La date primitivement choisie pour l'accession au trône du nouvel Empereur était le 10 novembre 1914, le *Daijô-sai* devant être célébré le 13 du même mois. Mais la mort de l'Impératrice douairière vint imposer un nouveau deuil et obligea de remettre ces cérémonies à l'année suivante. La date du 10 novembre fut maintenue pour l'accession au trône, et le *Daijô-sai* fut repoussé au 14.



STATUETTE DE FONTE PROVENANT DU YUNNAN (haut. 0^m 29).

Pour la première fois l'Impératrice devait prendre part officiellement aux cérémonies ; sa place et son rôle y ont été fixés par le *Tōkyoku rei* ; pour la première fois aussi, conformément aux prescriptions du même décret, les Princesses du sang et les femmes des grands personnages de l'Etat devaient y figurer autour d'elle. Mais l'état de santé de la Souveraine ne lui a pas permis de se rendre à Kyōto (1).

Le caractère traditionnel qu'on entendait donner à ces fêtes y imposa le port exclusif du costume japonais. Et ce fut très heureux. Tous les personnages, hommes et femmes, admis à y participer autrement qu'à titre de simples spectateurs, durent revêtir les anciens costumes de cour, si originaux et si somptueux, aux formes amples et aux couleurs variées. Les fonctionnaires militaires qui formaient une garde d'honneur aux portes des salles et des cours où avaient lieu les cérémonies, portaient l'arc et le carquois aux flèches disposées en éventail, et étaient coiffés de la toque à œillères. Le spectacle fut unique et se déroula, suivant l'expression des comptes rendus japonais, « comme un *makimono* vivant ».

Une partie très importante de la cérémonie, la plus importante en un sens, puisque c'en est la partie religieuse, a lieu devant le *Kashiko-dokoro* 賢處 « lieu saint ». 賢 n'est ici qu'un *ate-ji*, c'est-à-dire un caractère employé pour sa prononciation et non pour son sens ; il se lit en effet *kashiko* en japonais, mais ce mot doit être pris dans son acception ancienne de « vénérable, qui a droit au respect et à la crainte révérentielle ». Le *Kashiko-dokoro* est une sorte de tabernacle renfermant le Miroir sacré, ou plutôt — car le Miroir dit original est au fameux temple de Yamada dans la province d'Ise — la reproduction parfaite de ce Miroir de métal à huit pans, *Yata-kagami*, conservée et honorée au Palais impérial. C'est le principal des trois Insignes sacrés ; le Sabre et le Joyau reçoivent de moins grands honneurs. C'est qu'en effet lorsqu'Amaterasu donna ce Miroir à son petit-fils Ninigi no mikoto qu'elle envoyait en ce monde pour le gouverner, elle n'en fit pas seulement son symbole et sa représentation, mais elle y attacha en quelque sorte sa présence, elle en fit le siège de son esprit, *mitama*, sur la terre. « Regarde ce miroir comme mon *mitama*, lui dit-elle, et honore-le comme moi-même. » Le Miroir est donc revêtu pour ainsi dire de toute la majesté divine ; c'est Amaterasu elle-même présente à ses fidèles. Mais nulle part, le temple d'Ise excepté, cette présence ne doit être plus prochaine et plus intime qu'au Palais de ses descendants directs ; et nul Miroir n'est plus saint, plus vénérable que celui du *Kashiko-dokoro*.

La cérémonie devant avoir lieu devant lui, il fallut transporter le *Kashiko-dokoro* à Kyōto. Pour cela il fut enfermé dans une sorte de grand coffre posé sur un brancard, enveloppé de tentures de brocart. C'est le *ha-guruma* 羽車 « voiture ailée », ou deux équipes de 16 porteurs en costume ancien, nommés *yase-dōji* 八瀬童子, ou plus simplement *yase*, transportèrent sur leurs épaules du Palais jusqu'au wagon spécial qui lui était réservé dans le train impérial, et ensuite de ce wagon au Palais de Kyōto, où un petit temple, le *Shunkō-den* 春興殿, avait été construit pour le recevoir. C'est là que le 10 novembre dans la matinée, l'Empereur a solennellement annoncé à la déesse du Soleil son accession au trône des ses ancêtres.

(1) Quelques jours plus tard naissait le quatrième des fils de l'Empereur actuel.

Voici une description succincte de la cérémonie.

Tous les assistants étant venus processionnellement prendre leurs places, les prêtres pénètrent dans le Shunkō-den, et pendant que les musiciens du palais exécutent un *kagura* 神樂, « musique sacrée », le premier officiant gravit les degrés de l'autel et ouvre les portes du Kashiko-dokoro au fond duquel apparaît le Miroir. Puis les autres prêtres apportent, en se les passant de main en main, les offrandes rituelles qu'il dépose sur l'autel. Après quoi il redescend, et le chef des officiants s'avançant au pied des degrés, lit le *norito* 祝詞 spécial à cette cérémonie, puis regagne sa place.

A ce moment l'Empereur fait son entrée dans le Shunkō-den, précédé par le Grand Maître des cérémonies, le Ministre de la Maison impériale, et les chambellans portant le Sabre et le Joyau sacrés, et suivi des chambellans et des aides-de-camp ; après eux viennent les Princes du sang, le Premier Ministre, le Garde du Sceau impérial et le Chef de la Commission du Couronnement. Tandis que les chambellans déposent le Sabre et le Joyau sur la table préparée à cet effet, l'Empereur se rend à la place qui lui est réservée dans le sanctuaire, *naijin* 内陣, en face du Kashiko-dokoro. C'est alors qu'eût dû avoir lieu l'entrée de l'Impératrice. Puis l'Empereur, après s'être prosterné, lit le *o tsuge-bumi* 御告文 par lequel il annonce officiellement son intronisation à son Ancêtre Céleste. Les Princes font ensuite leur adoration, et le cortège impérial quitte le Shunkō-den. Après quoi, au son d'un *kagura*, les offrandes rituelles sont retirées de l'autel, et les portes du Kashiko-dokoro refermées avec le même cérémonial qu'auparavant.

L'après-midi, dans la grande salle du Shishin-den 紫宸殿, ou Shishii-den d'après la prononciation ancienne conservée au Palais, l'Empereur annonça solennellement à son peuple son accession au trône. Le Shishin-den est le plus important des pavillons qui constituent l'ancien Palais, dont il ne comprend guère pourtant que la salle principale, celle qui serait ailleurs la salle du trône ; c'est un grand hall de construction plus que simple comme tout le reste de ces bâtiments, ouvert au midi, et précédé d'une véranda qu'un large escalier relie à une cour assez vaste. Dans cette salle était dressé le trône impérial, *taka mi-kura* 高御座 ; sur une estrade à laquelle accédaient sur les côtés et en arrière trois escaliers de trois marches, s'élevait une sorte de petit pavillon octogonal dont le toit était orné de phénix aux ailes éployées et de miroirs ; aux extrémités recourbées des nervures fortement saillantes de ce toit étaient suspendues des pendeloques ; entre les colonnes tombaient des tentures violettes. Le plancher était couvert de nattes fines et d'étoffes de brocart, parmi lesquelles un « brocart du Tonkin » *Tonkin nishiki* 東京錦, qui n'a, semble-t-il, d'autre caractéristique que sa couleur rouge, paraît être un souvenir des échanges qui se firent il y a trois siècles entre l'Indochine et le Japon. Au centre de ce pavillon sont placés le siège de l'Empereur et deux petits guéridons laqués et incrustés de nacre. Un second pavillon de forme générale identique, mais un peu différent par son ornementation, était élevé à droite de celui de l'Empereur, pour l'Impératrice ; comme elle ne put assister à la cérémonie, les tentures de ce pavillon restèrent baissées. Dans la cour étaient dressées des bannières de brocart de différentes dimensions, ornées du Chrysanthème impérial, du Milan, du Corbeau, ou des caractères Banzai 萬歲.

Tous les assistants ayant pris leurs places, l'Empereur fait son entrée précédé d'un maître des cérémonies et monte à son trône par l'escalier du fond, tandis que les chambellans déposent sur les guéridons placés auprès de lui le Sabre et le Joyau sacrés. Le Ministre de l'intérieur l'accompagne et se tient au coin Nord-Ouest de

l'estrade. Les Princes, Princesses, chambellans, aides de camp sont autour et derrière l'estrade. Deux chambellans montent sur l'estrade par les deux escaliers opposés, relèvent et suspendent à des embrasses les tentures cachant l'intérieur du pavillon, et l'Empereur apparaît debout, tenant à la main le *shaku* 笏, sorte de mince planchette arrondie à son extrémité supérieure et qui fait partie intégrante du costume de cérémonie. Tous les personnages présents le saluent d'une inclination, et le Premier Ministre va se placer au milieu de la cour, face à l'Empereur, qui lit alors le Rescrit annonçant à son peuple son accession au trône. Cette lecture terminée, le Premier Ministre montant sur la véranda, lit une adresse de félicitation, *yogoto* 壽詞, puis redescend dans la cour, où il pousse trois fois l'acclamation « Banzai » que répètent tous les assistants. La cérémonie est terminée.

On avait calculé qu'il serait alors trois heures et demie de l'après-midi. Il avait été prescrit qu'à cette même heure dans tout l'empire, des salves d'artillerie seraient tirées, les cloches des temples sonneraient, les sirènes et sifflets des bateaux et des usines siffleraient, et que partout, dans les rues, dans les maisons, dans les écoles, tout le monde tourné vers Kyôto pousserait trois fois le cri de « Banzai ». La chose ne manqua pas de grandeur. A trois heures et demie en effet, au milieu du calme d'un bel après-midi d'automne, de toutes parts s'élevèrent les bruits des détonations, les sons des cloches, les hurlements des sirènes, tandis que de partout montait l'acclamation de tout le peuple saluant son Empereur. Ces quelques minutes furent impressionnantes.

Le 14, l'Empereur célébrait le *Daijō-sai* 大嘗祭 (1), en japonais *ō-nie*, cérémonie strictement japonaise, à laquelle les représentants des puissances étrangères ne sont pas admis. Elle consiste essentiellement dans l'offrande solennelle du riz et du *sake* nouveaux aux divinités ancestrales de la dynastie. L'usage ancien était que chaque Empereur la célébrait peu après son avènement, au 10^e mois qui suivait celui-ci s'il avait eu lieu avant le 8^e mois, au 10^e mois de l'année suivante s'il avait eu lieu au 8^e mois ou après. Il y avait pourtant des exceptions à cette règle, et le précédent Empereur ne l'avait célébrée que la 3^e année de son règne. Le *Tōkyoku rei*, comme il a été dit plus haut, a décidé qu'à l'avenir elle aurait lieu immédiatement après la cérémonie de l'accession au trône. Le but de cette fête est de rendre grâces aux dieux pour le don du riz qu'ils ont fait au Japon à l'origine des temps. Cette offrande se fait à la vérité chaque année, mais de façon beaucoup plus simple ; c'est le *Shinshō-sai* 新嘗祭, *nii-name matsuri*. Mais au commencement de chaque règne, elle prend une importance et une solennité plus grandes. Elle a lieu dans deux petits temples dressés à cette occasion l'un à côté de l'autre dans les jardins du Palais Sendō 仙洞, chacun d'eux comprenant deux salles, une salle intérieure ou sanctuaire, *naijin* 内陣, et une salle extérieure ou vestibule, *gejin* 外陣. La construction en est de la dernière simplicité : des poutres de pin non équarries, ni même écorcées, y supportent un plancher élevé de quelques pieds au-dessus du sol, et une toiture de chaume ; les haies qui les entourent et les séparent l'un de l'autre sont faites de

(1) On dit aussi *Daijōe* 大嘗會. On trouvera d'intéressants renseignements sur cette cérémonie dans Aston, *Shinto (The way of the gods)*, p. 268 sqq.

branchages entrelacés. C'est la hutte primitive que son âge et les souvenirs qu'elle rappelle rendent sacrée, car c'est elle qu'habitèrent les dieux lorsqu'ils descendirent sur la terre et se mêlèrent aux hommes. L'un est le Yuki-den 悠紀殿, et l'autre le Suki-den 主基殿 (1), et l'ensemble prend le nom de Daijō-kyū 大嘗宮, palais, ou temple, du Daijō. Le riz qui est offert dans ces temples, soit sous sa forme naturelle, soit sous celle de *sake*, est lui-même un riz sacré, dont la production s'entoure de multiples cérémonies. Tout d'abord on détermine par divination les régions auxquelles il sera demandé, et qui sont au nombre de deux, l'une à l'Orient, l'autre à l'Occident. Autrefois la divination seule fixait les provinces, les cantons, les villages, les champs qui y seraient affectés. Elle n'est guère employée maintenant qu'à titre de souvenir, et son rôle se borne à indiquer les provinces ou les départements, où des experts choisissent ensuite le terrain qui aura l'honneur de produire le riz sacré. Les champs qui y sont destinés reçoivent respectivement les noms de *Yuki saiden* 紀悠齋田 et de *Suki saiden* 主基齋田, champs sacrés Yuki et Suki. Ils sont enclos de palissades, des chemins y sont tracés pour permettre une culture particulièrement soignée. Celle-ci est confiée aux jeunes gens et aux jeunes femmes ou filles du pays; ils ne s'y livrent que revêtus de costumes anciens qu'ils prennent, après s'être purifiés par un bain, et quittent, le travail terminé, dans un bâtiment élevé à l'entrée de ces champs. Toutes les opérations sont accompagnées de cérémonies particulières; la plantation du riz entre autres s'y fait avec des chants et des danses rappelant les antiques fêtes agraires dont quelques vestiges subsistent encore dans certaines régions du Japon et dans certains temples, notamment dans celui de Sumiyoshi, près d'Osaka. On s'explique mal que le goût japonais ne se soit pas avisé qu'au milieu de cette couleur antique, la redingote noire de l'ingénieur agronome chargé de la direction des travaux faisait une tache proprement hideuse. De ce riz dont la qualité est scrupuleusement vérifiée, une partie est confiée à un distillateur qui en extrait par les procédés d'autrefois deux sortes de *sake* non clarifié, l'une dite blanche ou claire, *shiro-ki* 白酒, l'autre foncée ou noire, *kuro-ki* 黒酒. Le tout est ensuite transporté solennellement au palais de Kyōto, escorté de tous ceux qui ont travaillé à sa production, revêtus de leurs costumes anciens.

La cérémonie a lieu de nuit. A 8 heures du soir l'Empereur se rend au Kwairyu-den 廻立殿, pavillon élevé spécialement pour cette circonstance, voisin de l'enceinte du Daijō-kyū auquel il est relié par un passage couvert, et construit avec la même simplicité antique que celui-ci. Il s'y purifie par un bain et y prend les vêtements de soie grège affectés à cette cérémonie. Pendant ce temps, dans un office, *kashivaya* 膳屋, également voisin de de l'enceinte sacrée, on décortique le riz qui doit être présenté, tandis qu'on exécute le « chant du battage du riz », *inatsuki-uta* 稻春歌, et on

(1) L'étymologie des mots *yuki* et *suki* est fort obscure; on admet assez ordinairement qu'ils ont un sens général de « pureté rituelle ». Mais cette interprétation ne paraît pas absolument satisfaisante; elle est trop vague et trop indéterminée. Ces expressions n'étant usitées qu'à l'occasion du *Daijō-sai*, et s'appliquant non seulement aux temples dont il vient d'être question, mais encore aux champs dont il sera parlé plus loin, et aux provinces ou régions où ces champs sont situés, ont dû à l'origine avoir une signification plus spécialisée et plus précise.

prépare les différentes offrandes. Le moment venu, le chef des officiants pénètre dans le temple et y lit le *norito* annonçant aux dieux la célébration du Daijō-sai. Puis l'Empereur se rend du Kwairyu-den au Yuki-den par le passage couvert; des feux sont allumés le long de ce passage, et des chambellans portant des torches éclairent la marche de l'Empereur, qui s'avance sur des nattes que d'autres étendent sous ses pas. Il est sous un dais léger porté par un chambellan et dont les cordons sont tenus par deux autres. Deux autres encore portent à sa suite le Sabre et le Joyau sacrés qui seront déposés sur des tables dans la salle extérieure du temple. Après eux vient le cortège des Ministres et grands personnages de l'Etat. L'Empereur prend place sur le trône préparé dans la salle extérieure du temple, dont la véranda et les abords sont occupés par le cortège et les personnes admises à la cérémonie. C'est alors que l'Impératrice accompagnée d'un cortège de Princesses et de grandes dames aurait dû venir occuper la place qui lui était réservée. A ce moment les musiciens exécutent le « chant des Kuzu ». Les Kuzu 國楯 étaient une ancienne peuplade habitant les montagnes de la province de Yamato, qui aida l'Empereur Temmu 天武 à triompher de son compétiteur, le prince Ôtomo 大友, et à s'emparer du trône en 673. Leur proximité des anciennes capitales et les importants présents qu'ils apportaient à l'occasion de l'avènement des Empereurs leur avaient valu, probablement dès avant cette époque, de participer aux fêtes de l'intronisation. Complètement fondus depuis longtemps dans le reste de la population, leur souvenir se perpétue dans ces fêtes par le chant spécial qui y est exécuté sous leur nom. Après lui, on entend le *fūzoku-uta* 風俗歌, expression qu'il faut traduire ici « chant régional », du pays ayant produit le riz qui va être offert au Yuki-den, dont les paroles célèbrent brièvement quelque lieu célèbre de ce pays. Ces chants terminés, tous les assistants font leur adoration. Celle-ci comportait autrefois un battement de mains répété trente-deux fois; je n'ai pu savoir si quelque changement y a été apporté.

Pendant ces chants et ces adorations, le riz battu précédemment a été cuit et les mets préparés. Ils sont alors apportés processionnellement de l'office au temple. En tête du cortège marchent deux officiants portant des torches, un cérémoniaire tenant un bâton blanc destiné à donner des signaux, et deux autres portant le bassin allongé, *ebi-no-hata-bune* 海老鱧盟槽, et l'aiguière, *tashiraka* 多志良加, dont se servira l'Empereur pour se laver les mains; puis viennent des femmes portant les boîtes contenant le couteau et la serviette, les nattes devant être étendues en guise de nappes pour l'offrande et pour le repas de l'Empereur, les boîtes contenant les bâtonnets, les plats et les assiettes faits de feuilles de chêne, *kashiwa* 柏, réunies ensemble (1), les coupes de terre pour le vin, les boîtes contenant le riz, les différents poissons, les fruits, etc., des tablettes à huit pieds — plateaux rectangulaires montés sur deux rangées de quatre pieds chacune placées à leurs extrémités — supportant les deux espèces de *sake*, et du riz cuit à l'étouffée; enfin deux officiants portent une autre tablette à huit pieds où sont disposés les mets destinés au repas de l'Empereur. On exécute un *kagura* tandis que ce cortège s'avance et entre dans le temple.

(1) Un passage du *Kojiki* 古事記 permet de croire qu'autrefois des ustensiles de ce genre étaient employés au Japon.

Alors l'Empereur quitte son trône et pénètre dans le sanctuaire, où le suivent les femmes devant l'assister. Il se lave les mains, puis aidé par elles, il dispose les mets sur les assiettes de feuillage, verse le vin dans les coupes, et fait l'offrande du tout à des divinités dont la personnalité reste indécise. Puis lui-même prend un léger repas composé des mêmes mets que ceux qui sont offerts aux dieux ; ce repas reçoit le nom de *naorai* 直會. Lorsqu'il est terminé, l'Empereur retire les offrandes et les remet aux femmes, qui les remportent à l'office avec le même cérémonial qu'auparavant. L'Empereur quitte à son tour le temple avec sa suite et retourne au Kwairyu-den. La première partie de la cérémonie est terminée. Il était alors un peu plus de 11 heures du soir.

La seconde partie a lieu au Suki-den et commence à 4 heures du matin. Elle est la répétition exacte de la première dans ses moindres détails, et comporte même un nouveau bain de purification de l'Empereur. La seule différence est que le « chant régional » du Yuki est remplacé par celui du Suki. On a cherché la raison de cette répétition, sans rien trouver de bien satisfaisant. Ce qui paraît le plus probable, c'est qu'il n'y a réellement qu'une seule cérémonie, et qu'on la célèbre deux fois pour le cas où quelque impureté inaperçue l'aurait viciée la première fois.

Le *Daijō-sai* était suivi autrefois de fêtes de Cour portant le nom de *sechie* 節會, et comportant de grands festins où l'on goûtait le riz et le vin nouveaux. Le *Tōkyoku rei* y a substitué deux banquets, l'un servi à la japonaise, l'autre à l'europpéenne, et une réception, auxquels sont invités les représentants des puissances étrangères, et au cours desquels sont exécutées, soit par des jeunes filles des grandes familles du pays, soit par des danseurs de la Cour, quelques-unes des plus célèbres danses classiques.

Ajoutons enfin que le total des frais s'est élevé à près de 7.000.000 de *yen*, soit environ 20.000.000 de francs au taux actuel.

— Le dernier Empereur, on le sait, a reçu, fait unique jusqu'ici dans l'histoire japonaise, comme nom posthume le nom même de l'ère pendant laquelle il a régné, et s'appellera l'Empereur Meiji, Meiji Tennō 明治天皇. Aussitôt après sa mort, un fort courant d'opinion se forma en faveur de l'érection d'un temple en son honneur. Le gouvernement a accueilli ce désir, et l'œuvre est en voie de réalisation. Un vaste terrain a été acquis dans le faubourg de Yoyogi 代代木 à Tōkyō, et le 7 novembre dernier, on y a procédé à la cérémonie solennelle du commencement des travaux. Elle porte le nom de *jichin-sai* 地鎮祭, ou plus simplement *ji-matsuri* 地祭, fête célébrée pour l'« apaisement de la terre » ; elle a pour but de rendre la terre favorable à l'érection d'un édifice, dit Aston (1), d'en écarter les influences pernicieuses, de sanctifier le sol, pourrait-on dire aussi bien, en vue de cette érection.

Aux quatre angles de l'enclos préparé pour la cérémonie, et reliés par des cordes de paille tressée, *shime-nawa* 標繩, étaient plantés les bambous de purification, *saichiku* 齋竹, ou *imi-dake* 忌竹 ; au centre, devant la simple table servant d'autel, se dressaient deux *ma-sakaki* 真榊, arbres sacrés, ornés de bandelettes de cinq couleurs ; à celui de gauche étaient suspendus le miroir et le joyau, à celui de droite, le sabre. Dans le cortège, outre les membres de la Commission, les prêtres, les musiciens et les représentants des ouvriers, figuraient deux petites filles de 10 et 12

(1) *Op. cit.*, p. 143.

ans portant le costume rouge et blanc des anciennes prêtresses et les cheveux dénoués. Après la purification générale par aspersion d'eau salée, faite par deux des prêtres, le premier officiant s'avança vers l'autel et procéda à la cérémonie ayant pour but d'y faire descendre le ou les dieux, *kōshin* 降神. Puis l'offrande de mets et de vin fut faite comme à l'ordinaire. L'officiant lut ensuite le *norito* 祝詞, et fit la purification spéciale du sol. Alors la première des fillettes, conduite par un prêtre, s'approcha de l'autel, y prit la faucille purifiée qui y était placée, et avec elle coupa trois poignées d'herbe ; la seconde, également conduite par un prêtre, vint y prendre la pioche purifiée, et en donna trois coups en terre. Les prêtres et les assistants firent ensuite successivement leur adoration ; puis le premier officiant procéda à la « remontée du ou des dieux », *shōshin* 昇神, qui termina la cérémonie.

Le temple portera le nom de Meiji jingū 明治神宮. En même temps que l'Empereur, l'Impératrice douairière y sera honorée sous son nom posthume de Shōken kōdaigō 昭憲皇太后.

NÉCROLOGIE

GEORGES DEMASUR

L'École française d'Extrême-Orient a eu sa part dans les deuils glorieux de la guerre. Le plus jeune de ses membres, Georges DEMASUR, est mort au champ d'honneur, à Seddul-Bahr, aux Dardanelles, le 1^{er} mai 1915, dans sa 28^e année.

Né à Paris le 4 juin 1887, Georges-Marie-Léon DEMASUR manifesta de bonne heure un goût très vif pour les arts. Entré à l'École des Beaux-Arts, il y étudia l'architecture dans l'atelier de M. Pascal. Une longue maladie le força d'interrompre ses travaux et de chercher un temps le repos en Alsace, patrie de sa famille ; mais il put enfin les reprendre et acheva brillamment ses études d'architecte.

En 1913, apprenant que l'École française d'Extrême-Orient offrait une bourse de pensionnaire à un jeune architecte désireux de se consacrer à l'archéologie indochinoise, il se mit sur les rangs, et à la suite d'un concours où il manifesta de précieuses dispositions pour ce genre de travaux, il fut nommé. Son séjour parmi nous fut de courte durée. Arrivé à Hanoï au mois de septembre 1913, il se mit avec ardeur à l'étude de tous les ouvrages qui pouvaient le préparer à sa nouvelle carrière, ne se distrayant de ces livres et des notes qu'il en extrayait pour son usage qu'en faisant le relevé d'un des temples les plus intéressants de Hanoï, celui qui est connu sous le nom de pagode des Dames.

Mais il se savait destiné au Cambodge, et attendait impatiemment d'y être envoyé. Il partit le 9 février, et le 25 mars, après arrêt à Tourane et à Hué, il arrivait à Angkor, où sous la direction de M. Commaille, conservateur des monuments de ce groupe, il se mettait au courant des travaux dont il allait avoir à s'occuper.

Entre temps, deux courtes missions le conduisaient aux ruines du Koh Kér, dans la région du grand Prah Khan, et au Phnom Dei, à 30 kilomètres d'Angkor, où les renseignements donnés par un officier du Service géographique venaient de révéler l'existence d'un sanctuaire en ruines. Il rapportait des photographies, des estampages, un relevé et des notes prises en vue d'un travail ultérieur que, malheureusement, le temps lui a manqué pour entreprendre. Les quelques lettres qu'il écrivit à cette époque témoignent de la forte impression que lui avaient laissée ces monuments et du charme qu'il trouvait à la vie de la brousse.

Il ne devait pas en jouir longtemps. La guerre venait d'éclater. Il oublia aussitôt tous les projets qui l'avaient absorbé jusque-là pour ne plus penser qu'à la France et à l'Alsace, à laquelle il avait voué une si vive affection et dont il gardait un souvenir si fidèle. Il multiplia les démarches pour obtenir d'être envoyé en France et d'y prendre sa part de dangers et de combats. « Estimant que le devoir s'impose, télégraphiait-il au directeur de l'École, je sollicite la faveur d'un congé me permettant de partir

immédiatement faire campagne en France. » Et aux conseils de patience qui lui sont donnés, il répond, voulant couper court à tout ce qui pourrait retarder son départ : « Je renonce au renouvellement de ma bourse de pensionnaire ; je demande à être rapatrié par le premier courrier. Je suis venu à Phnom-penh à mes frais pour éviter les pertes de temps. » Il dut pourtant s'incliner devant le refus du Gouverneur général de le laisser partir.

C'était l'époque à laquelle on croyait devoir conserver en Indochine une certaine réserve de forces militaires. Il fut appelé pour accomplir une période d'instruction au 11 colonial à Thudaumot. A la fin de celle-ci, il renouvela ses instances, et cette fois obtint ce qu'il désirait. Transféré à Saigon, il s'embarqua pour la France en novembre 1914, avec la ferme intention de revenir, la guerre finie, reprendre sa collaboration aux travaux de l'Ecole française d'Extrême-Orient, et ses études commencées sur l'archéologie cambodgienne, où son esprit ingénieux et perspicace entrevoyait déjà d'intéressantes découvertes. Un plus haut destin lui était réservé.

D'abord envoyé à Nice, il y recommença ses démarches pour être envoyé au front, et surtout dans les Vosges où il se sentait attiré par ses souvenirs. Elles n'aboutirent pas. On organisait à ce moment l'expédition des Dardanelles ; on l'affecta en qualité de sergent-mitrailleur au 1^{er} bataillon sénégalais du 4^e colonial. En avril 1915, il débarquait dans la presqu'île de Gallipoli. La mort l'y attendait. Dans la nuit du 1^{er} au 2 mai, il tombait mortellement frappé, au cours du sanglant combat de Seddut-Bahr. C'est là qu'il est inhumé, côte à côte avec ceux de ses camarades qui succombèrent auprès de lui.

L'Ecole française d'Extrême-Orient qu'il eut honorée par ses travaux, et qu'il a mieux encore honorée par sa mort, gardera pieusement son souvenir.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

23 février 1915

— Arrêté chargeant M. Noël PERI d'une mission d'études au Japon (*J. O.*, 1^{er} mars 1915, p. 448).

26 avril 1915

— Arrêté nommant M. Léonard AUROUSSEAU professeur d'histoire et d'archéologie de l'Annam à l'École française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 29 avril 1915, p. 748).

16 juillet 1915

— Arrêté chargeant M. Léonard AUROUSSEAU d'une mission à Hong-kong.

2 septembre 1915

RAPPORT AU CONSEIL DE GOUVERNEMENT SUR LA SITUATION ET LES TRAVAUX DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT EN 1914-1915.

Personnel. — M. Maitre, Directeur titulaire, ayant été mobilisé en France, M. Finot a continué de remplir les fonctions de Directeur par intérim.

Deux des pensionnaires ont pris rang dans le personnel permanent de l'École : M. George Cœdès, nommé professeur de philologie indochinoise par arrêté du 10 décembre 1914 en remplacement de M. Edouard Huber décédé, et M. Léonard Arousseau nommé professeur d'histoire et d'archéologie de l'Annam par arrêté du 25 avril 1915.

Un autre pensionnaire, M. Georges Demasur, renvoyé en France sur sa demande en novembre 1914 et nommé sergent mitrailleur au 4^e régiment colonial mixte, a été tué aux Dardanelles le 1^{er} mai 1915. L'École a perdu en lui un collaborateur dévoué qui eut certainement tenu une place distinguée dans les études d'archéologie indochinoise.

Travaux divers. — M. Finot, Directeur p. i., a rédigé les observations philologiques faites au cours de son dernier voyage au Laos, et étudié diverses inscriptions du Champa et du Cambodge ; ces travaux paraîtront prochainement dans le *Bulletin*.

M. H. Parmentier, Chef du Service archéologique, a fait une tournée d'inspection à Angkor, et établi un programme de travaux pour les prochaines années. Il a étudié, avec le Service des Travaux publics de Hué, un projet de bâtiment pour le dépôt de sculptures chames qu'on se propose de créer à Tourane. Il a procédé à une réorganisation complète du Musée de Hanoi, rendue nécessaire par l'accroissement des collections, et rédigé un nouveau Catalogue, ainsi qu'un petit Guide à l'usage des visiteurs. Le second et dernier volume de son *Inventaire des monuments chams de l'Annam*, dont la publication a été retardée par la guerre, ne tardera pas à paraître.

M. H. Maspero, professeur de chinois, a donné dans le *Bulletin* les résultats de son voyage d'études en Chine de mai à août 1914. Il a continué à diriger le catalogue des fonds chinois et annamite de la bibliothèque, ainsi que le travail de copie et d'estampage que l'Ecole a entrepris depuis quelques années dans les provinces du Tonkin.

M. N. Peri a rempli avec son habituel dévouement ses laborieuses fonctions de secrétaire et de comptable de l'Ecole, tout en poursuivant ses recherches sur les rapports historiques de l'Indochine avec le Japon et sur l'histoire du bouddhisme d'après les textes chinois. Il a été chargé, par arrêté du 23 février 1915, d'une mission au Japon et a quitté Hanoi au mois de mars.

M. G. Cœdès a continué à rechercher et à faire copier des manuscrits cambodgiens pour notre bibliothèque. Il a été chargé, par arrêté du 4 novembre 1914, d'une mission d'études au Siam, qu'il a remplie de décembre 1914 à mars 1915. Il a rapporté de ce voyage une série de manuscrits, de livres imprimés et d'estampages qui ont notablement enrichi nos collections. Il a entrepris l'étude des sources indigènes de l'histoire du Cambodge, dont les premiers résultats ont été donnés dans un article du *Bulletin* que d'autres suivront à bref délai. M. Cœdès a prêté son concours à l'organisation de l'Ecole de pâli de Phnom-penh, inaugurée en présence de M. le Gouverneur général le 25 juillet dernier. Il a été nommé vice-président d'une commission instituée par le Résident Supérieur au Cambodge pour établir un lexique de la langue khmère et en fixer l'orthographe.

M. L. Arousseau a remplacé, jusqu'au mois de novembre 1914, M. Eberhardt, précepteur titulaire de S. M. l'Empereur d'Annam, absent par congé. Remis à cette date à la disposition de l'Ecole, il a été chargé, en l'absence de M. Peri, des fonctions de secrétaire. Réclamé d'un autre côté par ses obligations militaires, il n'a pu nous donner qu'une collaboration intermittente, que son dévouement toujours prêt a rendue aussi fructueuse que possible. Un congé d'un mois (août 1915) lui a permis de se rendre en mission à Hongkong, et d'y effectuer quelques achats d'objets d'art pour le Musée.

M. J. Commaille, conservateur des monuments d'Angkor, a poursuivi le dégagement du Baphuon dans la mesure des crédits très restreints affectés en 1915 aux travaux de conservation. La notice sur le Bayon, écrite par lui en collaboration avec M. Cœdès pour servir d'introduction à la grande publication des bas-reliefs entreprise par la Commission archéologique de l'Indochine, a paru dans le dernier fascicule de cet ouvrage.

Collaborateurs. — Nous avons perdu deux de nos correspondants : le Dr Palmyr Cordier, médecin major des colonies, mort des suites d'une captivité en Allemagne le 5 septembre 1914, et le colonel Gerini, décédé à Turin le 11 octobre 1913. Plusieurs de nos collaborateurs ordinaires combattent sur le front, et n'ont pu participer

Extrait.

Art. 1. — Le tableau D annexé à l'arrêté du 10 janvier 1913 est modifié conformément aux indications ci-dessous en ce qui concerne la franchise télégraphique accordée en Indochine au Directeur et aux membres de l'École française d'Extrême-Orient.

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

	Administrateurs chefs de province.	Indochine	Franchise
	Commandants de territoires militaires.	Tonkin	réci-proque
	Directeur des Douanes et Régies de l'Indochine	Indochine	»
	Directeur des Postes et Télégraphes.	»	»
	Directeur des Finances	»	»
	Gouverneur général et Secrétaire général	»	»
Directeur de l'École française d'Extrême-Orient.	Gouverneur de la Cochinchine. . .	»	»
	Inspecteur-Conseil de l'Enseignement.	»	»
	Inspecteur général des Travaux publics.	»	»
	Inspecteurs en chef des Travaux publics	»	»
	Membres et correspondants de l'École française d'Extrême-Orient. .	»	»
	Procureur général	»	»
	Résidents supérieurs	»	»
	Trésorier général de l'Indochine. .	»	»
Membres de l'École française d'Extrême-Orient.	Mêmes franchises que les fonctionnaires civils en mission	»	»
Chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient.	Mêmes franchises que les autres membres de l'École française d'Extrême-Orient, et en outre, Chef de la province de Battambang et Conservateur du groupe d'Angkor.	»	»
Correspondants de l'École française d'Extrême-Orient.	Directeur de l'École française d'Extrême-Orient	»	»
Conservateur du groupe d'Angkor.	Mêmes franchises que les autres membres de l'École. En outre, Chef de la province de Battambang et Chef du Service archéologique.	»	»

cette année à nos travaux. Cependant nous avons reçu de M. Petithuguenin des *Notes critiques pour servir à l'histoire du Siam*, du P. Cadière un mémoire sur *l'Anthropologie populaire annamite*, et du lieutenant-colonel Bonifacy un article sur la *Fête tay du Hô-Bô*.

La Commission des antiquités du Tonkin a été reconstituée par arrêté du 3 novembre 1914 pour veiller à la conservation des monuments qui intéressent l'histoire et l'art du pays.

Publications. — La *Bibliotheca indosinica* de M. Henri Cordier a été achevée par la publication du tome IV. Les autres ouvrages sous presse sont restés en suspens par suite de la situation anormale des imprimeries.

Le *Bulletin* a continué à paraître avec un léger retard qui s'explique facilement par les circonstances actuelles.

Nous avons mis sous presse un Catalogue alphabétique de notre bibliothèque européenne.

Bibliothèque. — La production scientifique et les industries qui en dépendent étant en partie suspendues par l'état de guerre, l'accroissement de notre bibliothèque a été forcément restreint. Elle a reçu 561 ouvrages nouveaux, savoir :

Fonds européen	366
— chinois	14
— japonais	10
— annamite	171

Musée. — Le Musée s'est enrichi d'un certain nombre d'objets préhistoriques, de terres cuites trouvées à Hanoi sur l'emplacement de l'ancienne capitale, de poteries de Bât-tràng, de bronzes provenant du Yunnan. Le voyage de M. Aurousseau à Hongkong nous a permis, grâce à l'aimable entremise de M. Liébert, consul de France, d'acquérir une série de poteries et porcelaines allant des Yuan à K'ien-long, quelques bronzes anciens et deux peintures, dont l'une attribuée au célèbre Li Long-mien.

Un arrangement nouveau a permis de présenter nos collections avec plus de logique et de clarté.

Le Musée de Phnom-penh, confié aux soins de M. de Villeneuve, conservateur-adjoint, a été l'objet de quelques travaux d'aménagement. Il a reçu une série de bois sculptés provenant de la pagode de Phsar (résidence de Kompong-Chnang), qui toutefois ont dû, faute de place, être mis en dépôt au Palais, sous les galeries du Vat Prah Kèo. L'insuffisance reconnue du local actuel du Musée a déjà attiré l'attention du Protectorat, et nous espérons que des mesures seront prises, dès que les circonstances le permettront, pour le doter d'une meilleure installation.

22 novembre 1915

— Arrêté modifiant le tableau D annexé à l'arrêté du 10 janvier 1913 en ce qui concerne la franchise télégraphique accordée au Directeur et aux membres de l'École française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 25 novembre 1915, p. 1818).

INDEX ANALYTIQUE

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*.

- Ān, manger, I, 24-30.
Annam. Chronique, IV, 72. — Anthropologie populaire annamite, v. CADIÈRE. Guide de l'—, v. Eberhardt.
Anthropologie populaire annamite, v. CADIÈRE.
Archéologie. La Commission archéologique de l'Indochine et le Dictionnaire cambodgien-français du P. Guesdon, IV, 5-6. Documents archéologiques de l'Asie centrale, v. Seiiki kōko zufu. Travaux relatifs à l'— du Cambodge et du Campa, v. FINOT. Vestiges archéologiques de Corée, v. Chōsen koseki zufu.
Ari-dōshi myōjin, III, 1 sqq.
Ariyavaṃsa. Ses œuvres, III, 46.
Art. L'— chinois en Asie centrale, IV, 61-64. — coréen, v. Chōsen koseki zufu. — indien, v. Gangoly.
Asie centrale. Bibliographie, IV, 57-64. — Archéologie de l'—, v. Seiiki kōko zufu.
Arousseau (Léonard). Comptes rendus, IV, 22-41. — Nommé professeur d'histoire et d'archéologie de l'Annam, IV, 66, 89. Chargé d'une mission à Hongkong, IV, 66, 89, 90.
Azuchi Momoyama jidai shiron, IV, 53-54.
Bibliographie. I, Indochine, IV, 1-14. II, Inde, IV, 15-21. III, Chine, IV, 22-46. IV, Japon, IV, 47-56. V, Asie centrale, IV, 57-64. — des travaux relatifs à l'épigraphie indochinoise, v. FINOT.
Bibliothèque. — de l'École de pâli, IV, 75-76. — de l'École française d'Extrême-Orient, IV, 66-69, 91. — royale de Luang-prabang, IV, 77.
Biêt, savoir, I, 58.
Birmanie. Epigraphie birmane, II, 129-135.
Bodhiramsi. Ses œuvres, III, 43-44.
BONIFACY (Auguste L. M.). *La fête tày du hō-bō*, III, 17-23. — Cf. IV, 66, 91.
Bouddhisme. Le — en Chine, IV, 23-24. Le — et le taoïsme, IV, 31. Dictionnaire bouddhique sanscrit-chinois, v. Ogiwara. Dictionnaire du —, v. Bukkyō daigaku. Iconographie bouddhique, v. Gangoly, Getty. Histoires du — composées en pays thaï, III, 41 sqq. Origine bouddhique de la légende d'Ari-dōshi, III, 1 sqq. Peintures bouddhiques retrouvées en Asie centrale, IV, 62-64.
Braemer (P.). L'Indochine du Nord, IV, 13-14.
Brahmārājapañña, II, 46.
Bukkyō daigaku. Bukkyō dai-jū, I, 1, IV, 49-50.
Bullock (T. L.). Progressive Exercises in the Chinese written language, 2^d édition, IV, 39-40.
Bung, ventre, organe physiologique, I, 44-45. —, organe de la sensibilité et de la volonté, I, 47-50, 58-60.
Buôn hòi, sueur, I, 10.

- CADIÈRE (L.). *Anthropologie populaire annamite* I, *Le corps humain*, I, 1-65. II, *Les principes vitaux* I, 66-102. — Cf. IV, 66, 91.
- Câmadevivamsa de Bodhiramsi, III, 43-44.
- Cambodge. Chronique, IV, 72-77. — Commission chargée d'élaborer un dictionnaire officiel de la langue cambodgienne, IV, 76-77. Dictionnaire cambodgien-français, V. GUESDON. L'enfer cambodgien d'après le Traiphum, V. RÆSKÉ. Enseignement du pâli au —, IV, 72-75. Epigraphie cambodgienne, II, 113 sqq. Inscriptions du — conservées au Musée de l'École, II, 19-26. Liste des rois du —, II, 182-184. Sentences et proverbes cambodgiens, V. PANNETIER.
- Campa. Construction du Musée à Cam de Tourane, IV, 72. Epigraphie éame, II, 120, sqq. Inscriptions éames du Musée de l'École, II, 3-19. Liste des rois du —, II, 181-183.
- Chang-ti, Souverain d'En-Haut, IV, 35-37.
- Chêt, mourir, I, 60-62. Cf. khoân, khuât, mât, qua òi.
- Chine. Bibliographie, IV, 22-46. — L'amiante et la salamandre, étude de folklore chinois, V. LAUFER. Dictionnaire bouddhique sanscrit-chinois, V. OGIWARA. Une dynastie chinoise à Tourfan, IV, 22-46. Etymologie des mots chinois *houei-houei* et *lolo*, V. VISSIÈRE. Exercices de la langue chinoise écrite, V. BULLOCK. Les lentilles convergentes en —, V. LAUFER. Nomenclature militaire en —, V. VISSIÈRE. Œuvres d'art chinois retrouvées en Asie centrale, IV, 61-64. Philosophie chinoise, V. SUZUKI. Premières leçons de chinois, V. VISSIÈRE.
- Chò, apercevoir, I, 37. Cf. thây.
- Chon, pied, I, 14.
- Chōsen koseki zulu, IV, 54-56.
- Chronique. Ecole française d'Extrême-Orient, IV, 65-71. Tonkin, IV, 71. Annam, IV, 72. Cambodge, IV, 72-77. Laos, IV, 77, Japon IV, 78-85.
- Chronologie. — de la dynastie K'iu de Kao-tch'ang, IV, 58-60. — des dynasties éames et cambodgiennes, V. FINOT.
- CÆDÈS (George). *Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thâi*, III, 39-46. *Discours prononcé à l'inauguration de l'École de pâli*, IV, 73-74. — Comptes rendus, IV, 5-13, 21. — Mission au Siam, IV, 64-90.
- Coi, regarder attentivement, I, 37-38.
- Commaille (J.). Découverte de trois inscriptions au Bayon, IV, 77. — Cf. IV, 90.
- Confucéisme, IV, 24 sqq.
- Conte. Un — hindou au Japon, V. PÉRI.
- Cordier (Georges). *Le Musée de Yunnan-fou*, III, 25, 38.
- Corée. Géographie historique de la —, V. TSUDA. Vestiges archéologiques de —, V. CHŌSEN KOSEKI ZUFU.
- Correspondants de l'École française d'Extrême-Orient, IV, 66, 90-91.
- Côt, ossements humains, I, 6.
- Da, peau, I, 6.
- Da, ventre, I, 45, 51, 58.
- Daijō-sai, cérémonie de l'offrande du riz nouveau, IV, 78, 81-84.
- Bâu, tête, I, 11.
- Demasur (Georges). Nécrologie, IV, 65, 87-88, 89.
- Deniker (J.), V. GETTY.
- Dhammakitti, III, 43.
- Dhyāna. Dictionnaire de la secte du —, V. YAMADA.
- Documents administratifs, IV, 89-92. — 1915. 23 février, M. PÉRI chargé d'une mission d'études au Japon, IV, 89. — 26 avril, M. AUROUSSEAU nommé professeur d'histoire et d'archéologie de l'Annam, IV, 89. — 16 juillet, M. AUROUSSEAU chargé d'une mission à Hong-kong, IV, 89. — 2 septembre, Rapport au Conseil de Gouvernement sur la situation et les travaux de l'École en 1914-1915, *in-extenso*, IV, 89-91. — 22 novembre, Tableau des franchises télégraphiques accordées au Directeur et aux membres de l'École, IV, 91-92.

- Eberhardt (P.)*. Guide de l'Annam, IV, 1-4.
- Ecole de pâli de Phnom-penh. Inauguration de l'—, IV, 72-76.
- Ecole française d'Extrême-Orient. Chronique, IV, 65-71. — Situation de l'— en 1914-1915, V. FINOT. — V. Bibliothèque, Correspondants, Documents administratifs, Musée, Publications.
- Edo jidai shiron, IV, 53-54.
- Epigraphie, V. FINOT.
- Fête. — du couronnement de l'Empereur du Japon, IV, 78-84. — du hô-bô, V. BONIFACY.
- FINOT (Louis). *Notes d'épigraphie*. XIV, *Les inscriptions du Musée de Hanoi*, II, 1-38. XV, *Les inscriptions de Jaya Parameçvaravarman I, roi du Champa*, II, 39-52. XVI, *L'inscription de Sdok kak thom*, II, 53-106. XVII, *Piédroit de Vat Phu*, II, 107. XVIII, *Note additionnelle sur l'édit des hôpitaux*, II, 108-111. XIX, *Une nouvelle inscription de Prakāçadharmā*, II, 112. XX, *L'épigraphie indo-chinoise*, II, 113-135. *Bibliographie*, II, 137-172. *Supplément à l'Inventaire des inscriptions de M. George Cédès*, II, 173-180. *Listes dynastiques*, II, 181-184. *Errata et addenda*, II, 185-192. *Index*, II, 193-210. — *Rapport au Conseil de Gouvernement sur la situation et les travaux de l'Ecole française d'Extrême-Orient en 1914-1915*, IV, 89-91. — Cf. IV, 65, 89.
- Folk-lore. — cambodgien, V. PANNETIER. — chinois, V. LAUFER. — japonais, V. PERI.
- Gan, foie, courage, I, 52-53.
- Gân, nerfs, veines, I, 10.
- Gangoly (O. C.)*. *South Indian Bronzes*. A historical survey of South Indian sculpture with iconographical notes based on original sources, IV, 15-20.
- Gánh, porter à la palanche, I, 13.
- Géographie. — de l'Indochine septentrionale, V. BRAEMER. — historique de la Corée, V. TSUDA.
- Getty (Alice)*. *The Gods of northern buddhism, their history, iconography and progressive evolution through the northern buddhist countries, with a general introduction on buddhism translated from the french of J. Deniker*, IV, 21.
- Giông, ton de voix, I, 41.
- Gouvernement Général de Corée*. Chōsen koseki zufu, IV, 54-56.
- Guesdon (Joseph)*. *Dictionnaire cambodgien-français*. Fascicule 1^{er}, IV, 5-8.
- Hanoi. Etat du Văn Miếu de —, IV, 71.
- Inscriptions du Musée de —, V. FINOT.
- Hindou. Un conte — au Japon, V. PERI.
- Histoire. — de la Corée, V. TSUDA. — de l'ancienne philosophie chinoise, V. SUZUKI. — de la cour de Kao-tch'ang, IV, 57-61. — du Champa et du Cambodge, II, 39 sqq. — du Japon, V. *Nihon rekishi chiri gakkwai, Yoshida*. Intérêt historique de quelques textes pâlis écrits en pays thaï, III, 44-46.
- Hô-bô, V. BONIFACY.
- Hoi, sino-ann. khi, souffle vital, I, 66-78, 94, 97, 98.
- Hôn, principes vitaux supérieurs, I, 78-79, 81, 87, 95, 100.
- Houang-ti chou, IV, 29.
- Houei-houei, V. VISSIÈRE.
- Hũu, droite, I, 14-15.
- Huyêt, sang, I, 9-10. Cf. Máu.
- Iconographie bouddhique, V. *Gangoly, Getty*.
- Inde. Bibliographie, IV, 15-21. — Les divinités de l'— septentrionale, V. *Getty*. La sculpture en bronze dans l'— du Sud, V. *Gangoly*. — Cf. Hindou.
- Indochine. Bibliographie, IV, 1-14. Chronique, IV, 65-77. — Epigraphie indo-chinoise, V. FINOT. L'— du Nord, V. *Braemer*. — V. Annam, Birmanie, Cambodge, Laos, Tonkin.
- Inscription. —, V. FINOT. — de Yu le Grand, III, 28 n. 1. Trois nouvelles — découvertes au Bayon, IV, 77.

- Japon. Bibliographie, iv, 47-56. — Chronique, iv, 78-85. — Cérémonie du couronnement de l'Empereur du —, iv, 78-84. Dictionnaire de la langue japonaise, v. Ueda et Matsui. Documents retrouvés par une mission japonaise en Asie centrale, v. Seiiki kōko zufu. Erection d'un temple en l'honneur du dernier Empereur du —, iv, 84-85. Histoire, v. *Nihon rekishi chiri gakkwai*, Yoshida. Jātaka. Un — au Japon, iii, 1-15. —s apocryphes forgés en pays thaï, iii, 40 n. 3.
- Jen. Le — et le tao, iv, 33.
- Jinakālamālinī de Ratanapañña, iii, 44-46.
- Kamakura bummei shiron, iv, 53-54.
- Kao-tch'ang. La dynastie K'iu de —, iv, 57-61.
- Kashiko-dokoro, tabernacle du Miroir sacré, iv, 79.
- Keou-leou. Stèle de —, iii, 28 n. 1.
- Khâu, bouche, i, 20. Cf. Miêng.
- Khí, cf. Hoi.
- Khmer, cf. Cambodge.
- Khoán, mourir, i, 63.
- Khuât, mourir, i, 62-63.
- Kiên-duyên, iii, 19 n° 1.
- K'i-lao kouo yuan (Tsa pao tsang king) et la légende d'Ari-dōshi, iii, 7-9.
- K'iu. La dynastie — de Kao-tch'ang, iv, 57-61.
- Kouan-yin tseu, iv, 31.
- Kuzu, iv, 83.
- Làm (en Haut-Annam mán), agir, i, 18-19.
- Laos. Chronique, iv, 77. — Inscriptions laotiennes conservées au Musée de l'École, ii, 27-38.
- Laufer (B.). Optical Lenses. Asbestos and Salamander, iv, 41-46.
- Liêng, sino-ann. linh, puissance mystérieuse et invisible, i, 101.
- Lie-tseu, iv, 29-30.
- Linh, cf. Liêng.
- Lòi, parole, i, 22.
- Lolo, v. *Vissière*.
- Lông, poils, plumes, i, 7.
- Lông, cœur, sens physiologique, i, 46-47. —, sens psychologique, 50-51. Cf. Tām.
- Lrōi, langue, i, 21.
- Ma, âme errante et malfaisante, i, 93.
- Mahā-ummagga-jātaka. Trois scènes du — dans les bas-reliefs de l'Ananda Paya à Pagan, iii, 4-6, pl. iii.
- Mahāvvyutpatti, texte sanscrit et version chinoise, édité par Ogiwaru Unrai, iv, 51-52.
- Mahosadha et Viçākhā, iii, 4-7.
- Maitre (Cl. E.). Mobilisé en France, iv, 65, 89.
- Mân, cf. Làn.
- Maṅgaladīpanī de Sīrimaṅgala, iii, 40.
- Maspero (Henri). Comptes rendus, iv, 13-14, 41-46, 57-64. — Cf. iv, 65, 90.
- Mât, visage, i, 12.
- Mât, yeux, i, 36-37.
- Mât, mourir, i, 62-63.
- Matsui Kanji, v. Ueda Mannen et —.
- Màu, saveur, odeur, couleur, i, 30-32, 39-40.
- Màu, sino-ann. huyêt, sang, i, 6-10.
- Meiji Tennō. Erection d'un temple en l'honneur de —, iv, 84-85.
- Miêng, sino-ann. khâu, bouche, i, 20-21, 23-24.
- Minh, sino-ann. thân, corps humain, i, 3-5.
- Mổ hôi, sueur, i, 10. Cf. Buồn hôi.
- Momoyama jidai shiron, iv, 53-54.
- Mùi, saveur, odeur, couleur, i, 30-33, 39-40.
- Musée. — cam de Tourane, iv, 72. — de Yunnan-fou, v. CORDIER. Les inscriptions du — de l'École française d'Extrême-Orient, v. FINOT. Réorganisation du Musée de l'École, iv, 69-71, 91.
- Nāṇakitti, iii, 40-41, 43 n. 1.
- Nặng vía, « lourd quant au principe vital », i, 84.
- Nara jidai shiron, iv, 53-54.

- Na-thuróc, III, 19 n. 2.
Nécrologie. Georges Demasur, IV, 87-88.
Nghe, percevoir une sensation, I, 30, 33-34, 39, 42-43, 58.
Ngó, regarder, I, 37, 38.
Nhe vía, « léger quant au principe vital », I, 84.
Nihon rekishi chiri gakkwai. Kama-kura bummei shiron. Senkoku jidai shiron. Nara jidai shiron. Azuchi Momoyama jidai shiron. Edo jidai shiron, IV, 53-54.
Nishi-Hongwan-ji. Seiiki kōko zufu, IV, 57-64.
Nói, parler, dire, I, 21-22.
Nông, III, 20 n. 1.
Obasute-yama. Légende d' —, III, 11-13.
Ogiwara Unrai. Bon-Kan taiyaku Bukkyō jiten, IV, 51-52.
Ouvrages pālis composés en pays thaï, v. CÆDÈS.
Pāli. Ouvrages — s écrits en pays thaï, v. CÆDÈS.
PANNETIER (Dr). *Sentences et proverbes cambodgiens*, III, 47-71.
P'an Yong-kouei, III, 36.
Parameçvaravarman I, v. FINOT.
Parmentier (Henri). *Comptes rendus*, IV, 1-4, 15-20. — *Travaux*, IV, 65, 90.
Pathamasambodhi, III, 41-42.
Pékin. Langue mandarine de —, v. *Vissière*.
Péninsule malaise. Epigraphie de la —, II, 129.
PERI (Noël). *Un conte hindou au Japon*, III, 1-15. — *Comptes rendus*, IV, 47-56. — Chargé d'une mission d'études au Japon, IV, 66, 89, 90.
Phách, principes vitaux inférieurs, I, 79-81, 87, 90-92, 94.
Philosophie. — chinoise, v. *Suzuki*, — populaire annamite, v. CADIÈRE.
Phnom-penh. Ecole de pāli de —, IV, 72-76. Musée de —, IV, 77.
Po wou tche, IV, 42-43.
Prakāçadharmā, v. FINOT.
Proverbes cambodgiens, v. PANNETIER.
Publications de l'École française d'Extrême-Orient, IV, 66, 91.
Qua dòi, trépasser, I, 63-64.
Quí, âme errante et mallaisante, I, 93.
Ratanapañña, III, 44-45.
Râu, barbe, I, 7.
Ræské (M.). L'enfer cambodgien d'après le Trai Phum (Trī Bhūmi) « Les trois mondes », IV, 8-13.
Ruôt, entrailles, I, 52.
Sác, couleur, I, 39-40. cf. Mâu, mùi.
Saddhammasaṅgaha de Dhammakitti, III, 43.
Samrit, IV, 17 n. 1.
Samyuktavastu. L'histoire de Viçākha d'après le —, III, 6-7.
Saṅkhyāpakāśaka de Sirimaṅgala, III, 39-40.
Sdok kak thom. L'inscription de —, v. FINOT.
Seiiki kōko zufu, IV, 57-64.
Sei Shōnagon. La légende d'Aridōshi d'après —, III, 2-4.
Senkoku jidai shiron, IV, 53-54.
Sentences et proverbes cambodgiens, v. PANNETIER.
Sihingānidāna de Bodhirāṃsi, III, 43-44.
Sirimaṅgala. Ses œuvres, III, 39-41.
Société des Amis du Vieux Huè, IV, 72.
Souvignet (le P.). Sa théorie sur les vía, I, 90-91.
Suki, IV, 82.
Suzuki (Daisetz Teitaro). A brief history of early chinese philosophy, IV, 22-38.
Tả, gauche, I, 14-15.
Tai, oreilles, I, 40-41.
Tâm, cœur, I, 54.
Taoïsme, IV, 29-31, 33-35.
Tao-tō king et monisme, IV, 29.
Tay, main, I, 13-14.
Tày. Fête — du hó-bó, v. BONIFACY.
Tch'eng Yen-yuan, III, 34-35.
Tchouang-tseu, IV, 30.

- Tehou-ko Leang, III, 37.
Thaï. Epigraphie —, II, 127-129. Ouvrages palis composés en pays —. v. Cœnès.
Thân, corps, personne humaine, I, 3, 5.
Cl. Minh.
Thân, âmes des ancêtres, I, 93.
Thây, (en Haut-Annam chò), I, 37.
Thiêng, puissance mystérieuse et invisible, I, 100-101.
Thịt, chair, viande, I, 5-6.
Tiêng, son, mot, réputation, I, 22-23, 41.
Tibet. Iconographie bouddhique du —, v. *Gelty*.
T'ien, le ciel, IV, 35-37.
Tóc, cheveu, I, 7-8.
Tonkin. Chronique, IV, 71. — l'ête du hó-bô au —, v. *BONIFAY*. Géographie, v. *Braemer*. Salle des produits tonkinois du Musée de Yunnan-fou, III, 32 n. 1.
Tourfan. Documents retrouvés à —, IV, 57 sqq.
Tou Wen-sieou, III, 33-34.
Traïphum. L'enfer cambodgien d'après le —, v. *Ravské*.
Trí, intelligence, I, 55-57.
Trúc ou tloc, sino-ann. dáu, I, 11.
Tsa pao tsang king. Un jataka du —, III, 7-10.
Tsuda Sokichi. Chōsen rekishi chiri, IV, 56.
Tsurayuki et l'Ari-dōshi no kami, III, 1-2.
Ueda Mannen et *Matsui Kanji*. Dai Nihon kokugo jiten, t. I, IV, 47-49.
Uppatasanti, III, 40.
Vai, épaules, I, 13.
Vãn Miêu. Etat du — de Hanoi, IV, 71.
Vat Phu. Piédroit de —, v. *FISOR*.
Vệ, cf. Vla.
Vla, sino-ann. vệ, principes vitaux inférieurs, I, 81 sqq.
Viçakha, III, 6-7, 10.
Vissière (A.). Les désignations ethniques Houei-houei et Lolo, IV, 38. Nouvelle nomenclature militaire en Chine, IV, 40-41. Premières leçons de chinois. Langue mandarine de Pékin, 2^e édition, IV, 39.
Vie, corps, I, 79, 81, 87.
Wan Kie et l'amiante, IV, 44.
Wou San-kouei, III, 34-35.
Wou-wei, doctrine du « non-agir », IV, 33-34.
Xác, corps, I, 1-3, 5.
Xem, regarder avec attention, I, 38.
Xoáy, centres pilaires, I, 8.
Xương, os, I, 6.
Ý, désir, volonté, I, 49, 55.
Yamada Kado. Zenshu jiten, IV, 50-51.
Yang Tchong-yi, III, 29-30.
Yi-king. Le —, premier témoin de la doctrine dualiste, IV, 25-29.
Yoshida Tōgo. Tōjō Nihon shi, IV, 52-53.
Yu. L'inscription de — sur le mont Keou-leou, III, 28 n. 1.
Yuki et Suki, IV, 82.
Yunnan-fou. Le Musée de —, v. *CORNIER*.

TABLE DES MATIÈRES.

N° 1

CADIÈRE. — ANTHROPOLOGIE POPULAIRE ANNAMITE (p. 1-103).

N° 2

LOUIS FINOT. — NOTES D'ÉPIGRAPHIE :

XIV. — LES INSCRIPTIONS DU MUSÉE DE HANOI (p. 1-38).

XV. — LES INSCRIPTIONS DE JAYA PARAMESVARAVARMAN I, ROI DU CHAMPA
(p. 39-52).

XVI. — L'INSCRIPTION DE SBOK KAK THOM (p. 53-106).

XVII. — PIÉDROIT DE VAT PHU (p. 107).

XVIII. — NOTE ADDITIONNELLE SUR L'ÉDIT DES HOPTAUX (p. 108-111).

XIX. — UNE NOUVELLE INSCRIPTION DE PRAKACADHARMA (p. 112).

XX. — L'ÉPIGRAPHIE INDOCHINOISE (p. 113-135).

BIBLIOGRAPHIE (p. 137-172).

SUPPLÉMENT A L'*Inventaire des inscriptions* DE M. GEORGES
CÆDÈS (p. 173-182)

LISTES DYNASTIQUES. I, ROIS DU CHAMPA. II, ROIS DU CAMBODGE
(p. 181-184)

ERRATA ET ADDENDA (p. 185-192).

INDEX (p. 193-210).

TABLE DES ILLUSTRATIONS (p. 211).

TABLE DES MATIÈRES (p. 213).

N° 3

ROBERT PÉRI. — UN CONTE HINDOU AU JAPON (p. 1-15 et pl. hors-texte I-III).

AUGUSTE L. M. BONIFACY. — LA FÊTE TÂY DU HÔ-HỒ (p. 17-23).

GEORGES CORDIER. — LE MUSÉE DE YONNAN-FOU (p. 25-38. fig. 1 et pl. IV-VI).

GEORGES CÆDÈS. — NOTE SUR LES OUVRAGES PÂLIS COMPOSÉS EN PAYS THAI
(p. 39-46).

ROBERT PANNETIER. — SENTENCES ET PROVERBES CAMBODGIENS (p. 47-71).

N° 4

BIBLIOGRAPHIE.

I. — **Indochine.** — *P. Eberhardt*. Guide de l'Annam (H. PARMENTIER), p. 1. —
Joseph Guesdon. Dictionnaire Cambodgien-français. Fascicule premier
(G. CÆDÈS), p. 5. *M. Rasché*. L'enfer cambodgien d'après le Trai Phum
(Tri Bhūmi) « Les trois mondes » (Id.), p. 8. — *P. Braemer*. L'Indochine
du Nord (H. MASPERO), p. 13.

II. — **Inde.** — *O. C. Gangoly*. South Indian Bronzes, a historical survey of South Indian sculpture with iconographical notes based on original sources (H. PARMENTIER), p. 15. — *Alice Gelly*. The Gods of northern buddhism, their history, iconography and progressive evolution through the northern buddhist countries, with a general introduction on buddhism translated from the french of *J. Deniker* (G. CADÈS), p. 21.

III. — **Chine.** — *Daisetz Teitaro Suzuki*. A brief history of early chinese philosophy (LÉONARD AUBOUSSEAU), p. 22. — *A. Vissière*. Les désignations ethniques Houei-houei et Lolo (Ib.), p. 38. — *Id.* Premières leçons de chinois. Langue mandarine de Pékin, 2^e édition (Ib.), p. 39. — *T. L. Bullock*. Progressive Exercises in the Chinese written language, 2^d édition (Ib.), p. 39. — *A. Vissière*. Nouvelle nomenclature militaire en Chine (Ib.), p. 40. — *B. Laufer*. Optical Lenses. Asbestos and Salamander (H. MASPERO), p. 41.

IV. — **Japon** (N. PERI). — *Ueda Mannen et Matsui Kanji*. Dai Nihon kokugo jiten, tome 1, p. 47. — *Bukkyo daigaku*. Bukkyō dai-jū, tome 1, p. 49. — *Yamada Kodo*. Zenshū jiten, p. 50. — *Ogiwara Unrai*. Bon-kan taiyaku Bukkyō jiten, p. 51. — *Yoshida Togo*. Tōjō Nihon shi, p. 52. — *Nihon rekishi chiri gakkwai*. Kamakura bummei shiron. Senakoku jidai shiron. Nara jidai shiron. Azuchi Momoyama jidai shiron. Edo jidai shiron, p. 53. — *Gouvernement général de Corée*. Chosen koseki zulu, p. 54. — *Tsuda Sokichi*. Chōsen rekishi chiri, p. 56.

V. — **Asie centrale** (H. MASPERO). — *Nishi-Hongwan-ji*. Seiiki kōko zufu, p. 57.

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE : Ecole française d'Extrême-Orient, p. 65.

Tonkin, p. 71.

Annam, p. 72.

Cambodge, p. 72.

Laos, p. 77.

JAPON, p. 78.

NÉCROLOGIE.

Georges Demasur, p. 87.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS, p. 89.

INDEX ANALYTIQUE, p. 93.

ERRATUM.

N ^o 3, p. 17 sqq.	<i>Au lieu de</i>	<i>tây, lire tàỳ.</i>	
" p. 39, n. 4, l. 2.	"	Deyyabbasāya, <i>lire</i> Deyyabhāsāya.	
" " " l. 5.	"	Lakavharyara janattuno, <i>lire</i> Lakavhayarajanattuno.	
" " " l. 7.	"	katatesattaṭigatha, <i>lire</i> kata tesattatigatha.	
" p. 40, l. 7.	"	Sarāthasaṅgaha, <i>lire</i> Sarathasaṅgaha.	
" " n. 1, l. 4.	"	viṇayesu, <i>lire</i> viṇayesu.	
" " " "	"	yuthoro, <i>lire</i> yuttoruthero	
" " n. 4, l. 4.	"	ūpīṭaka, <i>lire</i> ūpīṭaka.	
" p. 41, n. 2, l. 4.	"	aṭṭha sata, <i>lire</i> aṭṭhasata.	
" p. 42, l. 1.	"	il devient, <i>lire</i> il devint.	
" " l. 2.	"	Phra : Nāng Khào, <i>lire</i> Phra : Nāng Klào.	
" " n. 1, l. 17.	"	puna, <i>lire</i> puna.	
" p. 43, n. 1, l. 3.	"	adhidhano, <i>lire</i> abhidhāno.	
" " " l. 4.	"	candima, <i>lire</i> candimā.	
" " " l. 12.	"	vasata, <i>lire</i> vasata.	
" " n. 3, l. 2.	"	silādi, <i>lire</i> silādi.	
" p. 45, n. 1, l. 1.	"	Narinde, <i>lire</i> Narindo.	
" " " l. 2.	"	Ratavane, <i>lire</i> Rattavane.	
" " " l. 8.	"	musika, <i>lire</i> musika.	
" " " l. 9.	"	viracite, <i>lire</i> viracito.	
" p. 46, l. 2.	"	Kṛō, <i>lire</i> Kṛō.	
" " n. 2, l. 6.	"	āyuna, <i>lire</i> āyuna.	

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Les Publications de l'École française d'Extrême-Orient sont en vente : à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient ; à Paris, chez l'éditeur, E. Leroux, 28, rue Bonaparte.

I. — Numismatique annamite. Par Désiré LACROIX, capitaine d'Artillerie de marine. Saïgon, 1900, t. vol. in-8°, accompagné d'un album de XI planches Épuisé

II. — Nouvelles recherches sur les Chams. Par ANTOINE GABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1901, in-8° 10 fr.

III. — Phonétique annamite (Dialecte du Haut-Annam). Par L. CADIÈRE, de la Société des Missions étrangères. Paris, Leroux, 1902, in-8° 7 fr. 50

IV. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Tome 1er. Paris, Leroux, 1902, in-8° 15 fr.

V. — L'Art gréco-bouddhique du Gandhara, Étude sur l'origine des influences classiques dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Par A. FOUCHER, docteur ès-lettres. Tome 1er. Introduction. — LES ÉPIQUES. — LES BAS-RELIEFS. Paris, Leroux, 1905, in-8° 15 fr.

VI. — Le même, Tome II. (Sous presse.)

VII. — Dictionnaire cham-français. Par ETIENNE AYMONIEN, ancien directeur de l'École coloniale, et ANTOINE GABATON, attaché à la Bibliothèque Nationale. Paris, Leroux, 1906, in-8° 40 fr.

VIII. — Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge. Par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d'Infanterie coloniale. Tome II. Paris, Leroux, 1907, in-8° 15 fr.

IX. — Le même, Tome III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8° 20 fr.

X. — Répertoire d'Épigraphie Jaina, précédé d'une Esquisse de l'histoire du JAÏNISME D'APRÈS LES INSCRIPTIONS. Par A. GUÉLINOY. Paris, Leroux, 1908, in-8° 15 fr.

XI. — Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam. Par H. PAHMENTIEN, chef du Service archéologique de l'École française d'Extrême-Orient. Tome 1er. DESCRIPTION DES MONUMENTS. Paris, Leroux, 1909, in-8° 16 fr.

XII. — Le même. PLANCHES, D'APRÈS LES DÉJEVÉS ET LES DESSINS DE L'AUTEUR. Album in-8°, comprenant 114 planches. Paris, Leroux, 1909 16 fr.

XIII. — Le même, Tome II. (Sous presse.)

XIV. — Mission archéologique dans la Chine du Nord. Par EDUARD CHAVANNES, membre de l'Institut. Tome 1er. PREMIÈRE PARTIE. LA SCULPTURE À L'ÉPOQUE DES HAN. Paris, Leroux, 1913, in-8°

DEUXIÈME PARTIE. LA SCULPTURE BOUDDHIQUE. Paris, Leroux, 1915, in-8°

XV. — Le même, Tome II. (En préparation.)

XVI. — Le même, PLANCHES, 2 albums in-4°, comprenant 488 planches. Paris, Leroux, 1909. (Ne se vendent pas séparément. Prix de souscription à l'ouvrage complet, 150 fr.)

XVII. — Bibliotheca Indosinica. DICTIONNAIRE ÉPIGRAPHIQUE DES OUVRAGES RELATIFS À L'INDOCHINE. Par HENRI COUILLON, membre de l'Institut. Tome 1er. HINDOUÏSME, ASSAM, SIKH ET LAOS. Paris, Leroux, 1912, in-8° 50 fr.

XVIII. — Le même, Tome II. PENINSULE MALAÏSE. Paris, Leroux, 1914, in-8° 15 fr.

XIX. — Le même, Tome III. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8° 40 fr.

XX. — Le même, Tome IV. INDOCHINE FRANÇAISE. Paris, Leroux, 1914, in-8° 40 fr.

Atlas archéologique de l'Indochine. MONUMENTS DU CHAMPA ET DU CAMBODGE. Par le capitaine E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, attaché à l'École française d'Extrême-Orient. Paris, Leroux, 1901, t. vol. in-8° 12 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

I. — Éléments de sanscrit classique. Par Victor HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1902, in-8° 10 fr.

II. — Précis de grammaire sanscrit, accompagné d'un choix de textes traduits. Par Victor HENRY, professeur à l'Université de Paris. Paris, Leroux, 1904, in-8° 10 fr.

QUINZIÈME ANNÉE

TOME XV, n° 3

Prix : 5 francs.

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

— 1891 —

NOTES ET MÉLANGES.

N. PERI. — UN CONTE HINDOU AU JAPON.

A. L. M. BONIFACY. — LA FÊTE TÂY DU HỒ-BỒ.

G. CORDIER. — LE MUSÉE DE YUNNAN-FOU.

G. CÉDÈS. — NOTE SUR LES OUVRAGES PÂLIS COMPOSÉS EN PAYS THAI.

DR. PANNETIER. — SENTENCES ET PROVERBES CAMBODGIENS.



HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

—
1915

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

Le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* est en vente à Hanoi, à l'École française d'Extrême-Orient et à l'Imprimerie d'Extrême-Orient, éditeur; à Paris, chez E. LEROUX, 28, rue Bonaparte. Le prix de l'abonnement annuel est fixé à 20 francs, port compris.

Les volumes parus sont mis en vente au prix de 30 francs pour les années 1901-1910 (tomes I-X), et de 25 francs pour les années suivantes. Toutefois les tomes I et III (1901 et 1903), ne sont plus vendus séparément.

Chaque numéro simple antérieur à l'année 1912, est vendu 7 fr. 50; chaque numéro double, 15 francs.

A partir de l'année 1912, chaque numéro est vendu à un prix spécial, indiqué sur la couverture.

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

Article paru en 1915.

L. CADIERE. — Anthropologie populaire annamite.....	4 fr. 00
L. FINOT. — Notes d'épigraphie.....	10 fr. 00

Articles à paraître.

Bibliographie. Chronique. Documents administratifs.
